

Phaenomenologica 201

Roland Breeur
Ullrich Melle *Editors*

Life, Subjectivity & Art

Essays in Honor of Rudolf Bernet

 Springer

LIFE, SUBJECTIVITY & ART
ESSAYS IN HONOR OF RUDOLF BERNET

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

201

ROLAND BREEUR AND ULLRICH MELLE
LIFE, SUBJECTIVITY & ART
ESSAYS IN HONOR OF RUDOLF BERNET

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. Taminiaux (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>

LIFE, SUBJECTIVITY & ART
ESSAYS IN HONOR OF RUDOLF BERNET

Edited by

ROLAND BREEUR

(Husserl-Archives Leuven)

ULLRICH MELLE

(Husserl-Archives Leuven)

 Springer

Editors

Roland Breeur
Katholieke Universiteit Leuven
Husserl-Archives Leuven
Kardinaal Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Belgium
roland.breeur@hiw.kuleuven.be

Ullrich Melle
Katholieke Universiteit Leuven
Husserl-Archives Leuven
Kardinaal Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Belgium
ullrich.melle@hiw.kuleuven.be

ISSN 0079-1350

ISBN 978-94-007-2210-1

e-ISBN 978-94-007-2211-8

DOI 10.1007/978-94-007-2211-8

Springer Dordrecht Heidelberg London New York

Library of Congress Control Number: 2011938017

© Springer Science+Business Media B.V. 2012

Typeset by C. Ierna with L^AT_EX 2_ε

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>R. Breeur</i>	vii
Vorwort	
<i>U. Melle</i>	ix
1 How Aristotle and Husserl Differ on First Philosophy	
<i>R. Sokolowski</i>	1
2 Gemaltes Erscheinen – von Giotto zu Cézanne	
<i>K. Held</i>	29
3 Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlslebnisse	
<i>U. Melle</i>	51
4 Sprache und Heimat: Zu Arnold Stadlers Heidegger-Lektüre	
<i>H.-H. Gander</i>	101
5 Verstehendes Leben	
<i>E. Angehrn</i>	123
6 Sichtbar verständliche Dinge	
<i>G. Figal</i>	145
7 Le domaine de la vérité	
<i>D. Franck</i>	157
8 Freiheit und Endlichkeit. Cassirer, Heidegger und Kant	
<i>G. Van Eekert</i>	195

9	Empathy and mirroring: Husserl and Gallese <i>D. Zahavi</i>	217
10	Soziale und individuelle Aspekte produktiven und kreativen Handelns <i>K. Mertens</i>	255
11	Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology <i>D. Lohmar</i>	277
12	Silhouette & Manipulation <i>F. Mattens</i>	303
13	Le problème de la réalité <i>J. Benoist</i>	325
14	Statut et origine de la négation <i>D. Pradelle</i>	343
15	Transcendance et inconditionnement <i>R. Legros</i>	377
16	The Institutional Life <i>D. Meacham</i>	405
17	The Role of Interpretation in the Phenomenological Approach to the Other <i>L. Tengelyi</i>	429
18	The Letter and the Soil. Why Humanity is not a Forest <i>R. Visker</i>	445
19	The Third Life of Subjectivity: Towards a Phenomenology of Dreaming <i>N. de Warren</i>	457
20	Moral life in times of loneliness. Does the notion of double conscience illuminate Lacan's understanding of moral sensibility? <i>P. Moyaert</i>	481
21	Phénoménologies du randonneur solitaire <i>R. Breuer</i>	513

Preface

*Et même si elle est pauvre, Ithaque ne t'a pas trompé.
Sage comme tu l'es, avec une expérience pareille,
Tu as sûrement déjà compris ce que les Ithaques signifient.*
Constantin Cavafis

En tant que philosophe, Rudolf Bernet a toujours beaucoup voyagé. Il a visité pratiquement toutes les universités et les institutions qui revendiquent et respectent la phénoménologie. Discipline dont il est lui-même un des représentants les plus respectés.

Mais outre cela, il a lui-même régulièrement comparé l'activité philosophique à un voyage. La pensée vise perpétuellement un ailleurs, un au-delà, et l'attitude un peu distante, voire désintéressée qui caractérise celle du voyageur à l'étranger peut très bien décrire celle du penseur.

Or, qu'est-ce que voyager ? Un vrai voyage, écrivait un bon nombre d'années Rudolf Bernet, connaît un départ, un séjour à l'étranger, et le retour. Analogiquement, son propre voyage philosophique, pourrait-on avancer (et pour faire vite), connaît un départ chez Husserl, un séjour à l'étranger, et un retour au Maître.

Etonnants voyageurs, pourtant, que ces philosophes, qui bercent leur infini sur le fini des mers... Le plus étrange, en effet, ce n'est pas leur départ enthousiaste, ni ce séjour « ailleurs » qui rafraîchit et délivre l'esprit des routines : le plus étrange c'est le retour. Car on part pour revenir. Sans cela, le départ est un exil ou une fuite. Mais que signifie retourner à son point de départ ? A son *locus natalis*, voire *naturalis* ? Question pénible à résoudre, d'autant plus que non seulement la vie dans ce lieu en question ne s'est pas arrêté en notre absence, mais qu'en outre, l'appréhension qu'on en a

change à mesure que notre périple se prolonge. Le voyage-même rend le lieu aussi méconnaissable que l'Ithaque retrouvée l'était pour Ulysse. Le temps l'avait devancé.

Rudolf Bernet a régulièrement abordé cette question. Comme lui-même le souligne dans plusieurs articles, Kant avait déjà remarqué combien le « Heimweh der Schweizer » avait quelque chose de particulier. A cet effet, Rudolf Bernet renvoie lui-même aussi à ce passage savoureux du *Dictionnaire de la musique* dans lequel Rousseau explique que le célèbre « Ranz-des-Vaches », cet air « si chéri par les Suisses », fut défendu dans l'armée sous peine de mort, tellement il fit « fondre en larmes, désertier ou mourir ceux qui l'entendaient, tant il excitait en eux l'ardent désir de revoir leur pays ». N'ayant lui-même pas quitté son poste académique, il faut croire qu'il n'a pas dû l'entendre souvent aux Archives Husserl de Leuven. Mais qui sait, cet air résonne-t-il peut-être secrètement dans la plupart de ses écrits...

Les textes de ce volume rendent hommage au riche parcours de ce penseur inlassable. Ecrits par des compagnons de route, des amis, des collègues, ou des chercheurs ayant eu le privilège de travailler avec lui, ce livre est bien entendu lui-même comme une excursion qui illustre l'espace intellectuel parcouru par Rudolf Bernet. Ou mieux encore, ce livre est comme une petite halte, un air de repos, le temps de quelques réflexions, avant de reprendre la route.

r.b.

Hout-si-Plou, Mars 2011

Vorwort

Lieber Rudolf,

Eine lange Reihe von Freunden, Kollegen, Weggefährten und Schülern bezeugen Dir in und mit dieser Festschrift zu Deiner Emeritierung ihre Hochachtung, Wertschätzung und Dankbarkeit. Die Begegnung, Freundschaft und Zusammenarbeit mit Dir, das Studium bei Dir und auch der Streit mit Dir haben bei allen Autoren auf vielfache Weise und in allen Modalitäten des Bewusstseins zumindest erkenntnisfördernd gewirkt, nicht selten aber auch darüberhinaus Einfluss auf die persönliche Entwicklung und Lebenshaltung geübt. Was Letzteres betrifft denke ich vornehmlich an Deine Schüler, aber auch an mich selbst. Als ich Anfang 1979 als wissenschaftlicher Mitarbeiter ans Archiv kam, warst Du die rechte Hand des damaligen Direktors des Husserl-Archivs, Prof. Dr. Samuel IJsseling. Später bist Du sein Nachfolger geworden. Du hast das Archiv zehn Jahre mit großem Einsatz und Erfolg geleitet. Unsere mehr als dreißigjährige Zusammenarbeit im Archiv war anfangs nicht immer unbeschwert und pflegeleicht. Dafür sind wir beide zu eigensinnig. Aber wir haben uns zusammengerauft, sind gute Kollegen und Freunde geworden und leben nun schon seit Längerem im glücklichen Zustand einer harmonischen Altersbeziehung, die durch gegenseitige Achtung und Milde geprägt ist.

Vor allem in Sachen Husserl habe ich viel von Dir gelernt. Das fing an mit Deiner leider nie publizierten Dissertation, in der Du die Entwicklungslinien von Husserls Göttinger Phänomenologie rekonstruiert hast. Deine immer an den Texten orientierten scharfsinnigen Analysen zum Noema, zur Reduktion, zum Zeitbewusstsein, zu Wahrnehmung und Erinnerung haben mein Verständnis von Husserl gefördert und vertieft. In den

legendären Doktorandenseminaren des Archivs, an dem die Mitarbeiter des Archivs und die Gastforscher teilnahmen, haben wir unter deiner Leitung die klassischen Texte der französischen Phänomenologie, aber auch Texte von Heidegger und Cassirer gelesen, solange bis eine neue Edition in der *Husserliana* herangereift war. Der definitiven Textauswahl ging dann jeweils ein Seminar voran, in dem die zu edierenden Texte unter das Messer der philosophischen Kritik gelegt wurden. Für viele beginnende Doktoranden hatten diese Seminare einen initiatorischen Charakter, um den sich bei ihnen später mythische Erzählungen rankten.

Angesichts der glücklichen Tatsache, dass Du noch in vollem Schwung bist, darf die philosophische Öffentlichkeit, wenn Du erst einmal von den universitären Funktions- und Betriebszwängen befreit bist, noch viele wichtige philosophische Entdeckungen und Anregungen von dir erwarten. Der große und bedeutende Kreis der Autoren, die zu dieser Festschrift beigetragen haben, und die thematische Breite der Beiträge ist ein Beweis für die hohe Anerkennung deiner bisherigen philosophischen Arbeit auf ganz verschiedenen Gebieten und in unterschiedlichen Richtungen. Donn Welton, John Brough, Jeff Bloechl und Hanne Jacobs sahen sich aufgrund unvorhergesehener widriger Ereignisse und Umstände nicht in der Lage, zu dieser Festschrift beizutragen. Sie bedauern dies außerordentlich.

Carlo Ierna hat eine perfekte Druckvorlage der Festschrift erstellt. Du weißt, dass er so was kann. Wir sind ihm sehr dankbar dafür, es hat uns viel Mühe und Zeit erspart.

Roland und ich hoffen, dass dir "deine" Festschrift gefällt. Bevor sie als gedrucktes Buch "deine" wird, war sie während ihres Entstehens unsere und hat ihre segensreiche Wirkung im Hinblick auf meine Zusammenarbeit und Freundschaft mit Roland geübt. Auf Roland war immer Verlass.

Voilà, c'est tout.

Herzliche Grüsse von nebenan

Dein Ullrich

How Aristotle and Husserl Differ on First Philosophy

Robert Sokolowski
(*Catholic University of America*)

sokolowski@cua.edu

Many of Rudolf Bernet's essays juxtapose Husserl's thought with that of other contemporary writers. Such juxtaposition enables us to better understand each of the parties, but it also brings us more adequately to the things themselves, to the topic that is at issue in both of them. If we successfully put two such things together, we get a third that is distinct from each but sheds light on both. For my contribution to this volume, I would like to follow Bernet's example and put Husserl in contact, not with a contemporary thinker, but with Aristotle, and to do so on the topic of first philosophy.

The term "first philosophy" was originally used by Aristotle but it also occurs in the title and preface of Descartes' *Meditationes de prima philosophia*. We would not be surprised to find a close resemblance between Husserl and Descartes on this topic, but we might be surprised to find similarities as well as differences between Husserl and Aristotle. I hope that this study will shed light on both authors, and that it will help us understand what philosophy is and what the differences are between the modern and the ancient approaches to it.

1. The direction of Aristotle's first philosophy

Aristotle's term for first philosophy occurs most often in the *Metaphysics* in chapter 1 of book Epsilon. In the last part of that chapter (1026a16–32), the term *prōtē philosophia* and cognates such as *prōtē epistēmē* or simply *prōtē* or *protera* occur six times.¹ The primary sense of the term is that the science will be “first” because it will focus on a highest or first kind of being; it will deal with the kind of being that is separate from matter and not subject to motion. First philosophy is contrasted with physics and with mathematics. In one passage Aristotle calls it theological (*theologikē*) philosophy because, he says, the divine (*to theion*), if it occurs anywhere, will occur in the kind of being studied by this science. In this understanding, first philosophy is first because it examines separate being.

This focus on a particular genus (*genos*) of being is in some tension with another meaning of the science that Aristotle develops in the *Metaphysics* at the very beginning of both Gamma and Epsilon. Here the science examines being as being (*on hē on*) and thus seems to be universal in scope. In contrast with partial sciences, which cut off a part or a kind of being, the science of being as being will focus on all things insofar as they are beings and on whatever attributes belong to them as such. This tension in the meaning of first philosophy is brought to a head at the close of chapter 1 of Epsilon, when Aristotle asks whether the science is universal or partial, since it seems to limit itself to one genus. He replies that if there are no separate substances physics will be the primary science, but if there is changeless, separate being, the science that studies it will be prior and first, and it will be “universal because it is first (*kai katholou houtōs hoti prōtē* [1026a30–31]).”² This resolution is somewhat paradoxical, because the science of being as being originally seemed to be universal because it examined not a part of being but beings as such; but here it is said to be universal *because* it is first, because it restricts itself to the study of the first being or beings. The

¹See also the paraphrase of this passage in chapter 4 of Kappa (1061b19), where the term “first philosophy” is used for the science that examines axioms. Physics is sometimes called second philosophy, as in chapter 11 of Zeta (1037a15).

²The paraphrase in Kappa 7, 1064b13–14, says that the science is universal because it is “prior (*protera*)” to physics, and that it is universal because prior.

science is said to be universal because it is partial. The problem is resolved, very likely, because although being is said in different ways, it is always said in reference to something primary: first in reference to substance (*ousia*) and ultimately in reference to the highest and best kind of substance, separate being.

In Aristotle, first philosophy is made to be first by virtue of what it studies. Its dignity depends on its object, the being that it thinks about, which is substance and the highest substance. Because its object is first and highest, the science is first and best. The dignity of the science comes from the preeminence of what it knows. Husserl's direction of focus is very different. His first philosophy turns to the subject and the life of consciousness as its domain, and not to things that are known by the subject. Whether the things known are higher or lower does not determine the primacy of the science; rather, the focus on the domain of conscious intentional activity is what makes his phenomenology the "first" science because this focus gets at what underlies and validates all the other sciences. Phenomenology uncovers activities, patterns, and forms that are not the highest in a hierarchy of beings, but that are correlated with whatever can be known and identified by the knowing subject. This change of focus seems to make Husserl's first philosophy radically different from that of Aristotle: Aristotle deals with beings and Husserl deals with intentional consciousness.

And yet, there is a kind of turn to the knowing subject even in the *Metaphysics* of Aristotle. The first topic Aristotle discusses in the *Metaphysics* is not being but an ancient version of the conscious subject; he begins the work by declaring that all men by nature desire to know. In the first two chapters he describes the grades of knowing, starting from sensation in insects and animals and culminating in a kind of theoretic knowing that he calls wisdom (*sophia*), which he refers to as "the science we are seeking (*hē epistēmē hē zētoumenē* [I 2, 983a21])." He does not begin the *Metaphysics* as he begins his other treatises, by marking off a domain of things that he wishes to study, such as living things or rhetorical arguments; instead, he turns to the knower and to the science, and only subsequently does he arrive at the object of the science. He cannot approach the science

straightaway. Aristotle needs to proceed in this oblique manner because this science explores the whole, and so he cannot partition off its object as something we are already familiar with as differentiated from the whole. Aristotle begins with man's desire to know and shows how it can be most fully satisfied. Husserl's first philosophy will develop in an analogous way but he will proceed in the opposite direction. He will start with the objects we know and offer a long argument to turn us to the true target of his philosophy, the knowing subject. Instead of moving upward Husserl moves behind and below. But before going further into Husserl, we need to explore more of the material in the *Metaphysics*.

2. Four ways in which being is said, with addition of a fifth

The core of Aristotle's *Metaphysics* is found in Epsilon to Theta. The overall structure for these books is outlined by a fourfold division that Aristotle makes at the beginning of chapter 2 of Epsilon (1026a33–b2). He says that "being" (*to on*) is said in many ways and he narrows them down to four. Being is said first as the accidental; second as the true (with the false as nonbeing); third as the figures or schemata of predication; and fourth as that which is potentially and actually (*to dunamei kai energeiai*). Aristotle here enumerates four ways in which things *are* and four ways in which they are said (*legetai*). His distinction does not refer simply to verbal usage but conjointly to the way things are and the way they are said (expressed in speech). Words are not separated from things, nor things from words. He treats being as the accidental in the rest of chapter 2 and in chapter 3 of Epsilon, and he discusses the true and false in chapter 4. The third sense of being, the figures of predication, is treated throughout Zeta and Eta. The fourth sense, the potential and actual, is treated in Theta after having been anticipated in Eta. At the end of Theta, in chapter 10 and to some degree in chapter 9, he returns briefly to being as the true.

(1) Aristotle begins with being as the accidental because it provides the margin or the extreme against which he determines the other senses of being. Accidentality is the weakest manner of being and it is of very great philosophical interest. It provides the foil for the other ways of being, and

there is nothing, no further or weaker way of being, beyond it.¹ It is at the margin of being. The accidental is not nothing even though it is nearly nothing. It is real and it does exist. For example, if a doctor happens to be a violinist and he cures a patient, it is a fact that a violinist has cured a sick man, but it is only *per accidens*, *kata sumbebēkos*, that he has done so. He has cured not as a violinist but as a doctor. The event is real but accidental. Such accidentality provides the foil for Aristotle's entire treatment of substance or entity (*ousia*). It plays a strategic role both in Gamma, where Aristotle refutes the speaker who denies the principle of noncontradiction, and in Zeta, where he says that when we predicate essentials we do so by excluding the accidents of things. Substance comes to light, with its internal necessities, precisely by not being accidental. Substance needs the contrast with the accidental – it needs to be distinguished from it – if it is to be philosophically understood.

Aristotle also observes in Epsilon that there is no knowing or science of the accidental (the accidental is not substantial enough to support understanding), and no causation of it either; there is no necessary explanatory reason why this or that accidental instance occurs. There is no internal intelligibility that will show why a violinist cures a sick man. The accidental, however, might itself be a cause for other events: once it takes place, it can cause other things to happen and it will explain why they happened. For example, the man who was cured by the physician violinist might thereafter go to concerts and listen to recordings of violin music precisely because he was cured by a violinist. In this respect the accidental seems to be a dim parody of the unmoved mover or the uncaused cause. We should, however, not underestimate the weight of the accidental; there are millions of coincidences at any place and time and, after all, the great power of evolution is thought to rest on it. The accidental is ubiquitous

¹The use of the accidental in first philosophy is analogous to the use of the brutish man in book VII, chapters 1 to 10, in the *Nicomachean Ethics*. The brutish (*ho thērīōdēs*) is the man whose moral reason is destroyed or corrupted, so that he is not even responsible for the terrible things that he does. A criminally insane person would be an example. The brutish is the extreme in human conduct; there is no human agency beyond him. He sets the margin from which the other moral characters – the vicious, the weak, the self-controlled, the virtuous, and the godlike – can be defined. The accidental provides this margin in metaphysics but without the frightening overtones.

but usually insignificant, but on occasion an incident can be considerably consequential.

(2) The second way being is said is the true (*to hōs alēthes*), with nonbeing as the false, and Aristotle discusses this topic briefly in Epsilon chapter 4. He says that being as the true depends on combination and division, on putting together and taking apart (*synthesis kai diairesis*). To express this in Husserlian terms, being as the true depends on categorial form or syntax. Aristotle observes that in such an assembly we must think the parts together “not just successively (*ephexēs*) but in such a way that something ‘one’ (*hen ti*) is generated” (1027b24–25). This is a remarkable formulation of what Husserl means by a categorial whole, in which a new kind of thoughtful unity is achieved, in which we are elevated from perception to intellectual activity. When we achieve a categorial whole we make a statement; we do not merely extend the process of perception and experiencing; we make a transition from the thoughtless continuum of experiencing to the discreteness of categorial wholes, for which we are in some way responsible. For both Aristotle and Husserl, thinking is not just having a succession of ideas; it is the constitution of asserted judgments that are capable of being either true or false. Aristotle observes, however, that because the combination and division involved in judgment occur in thinking (*en dianoiai*) and not “among the things (*ouk en tois pragmasi*),” being as the true cannot be the primary (*kuriōs*) sense of being.

(3) The third sense of being occurs when being is taken as the figures of predication (*ta schēmata tēs katēgorias*). This theme is treated in the notoriously complex book Zeta, which has been called the Mount Everest of ancient philosophical texts.¹ At the very beginning of the book Aristotle briefly mentions the various categories, such as the “what it is” of a thing, the quality, the quantity, and so on, and he adverts to them again briefly in chapter 3, but he does not examine them systematically and in detail, as he does in the *Categories*. Instead, in Zeta he works out something more elementary; he develops the metaphysics behind predication. He discusses substance (*ousia*) but he treats it as it shows up when we predicate features of things, and he does this by displaying the interplay between substance

¹Myles Burnyeat, *A Map of Metaphysics Z* (Pittsburgh: Mathesis Publications, 2001), p. 1.

as substrate (*to hypokeimenon*) and substance as essence or what the thing is (*to ti ēn einai*, “what it was [for the thing] to be”). Substrate is needed for predication; it is the receiver of all that is said, the basket into which the predicates are piled. The essence of a thing, “what the thing is,” is one of the “things” lodged in the substrate; it finds its place and its being there, but it is not dissolved into the substrate: it remains the essence over against the substrate, and there will remain a kind of electromagnetic tension – both attraction and repulsion – between the substrate and what the thing is. Zeta is a philosophical treatise on predication and it brings to light the contrast and strain between substrate and essence.¹ It contains some of Aristotle’s best philosophical writing but it also contains bewildering, intractable passages. It is highly aporetic and it certainly does not arrive at the definitive sense of being.

In fact, at the start of chapter 17, the last chapter in Zeta, Aristotle explicitly says that he wishes to make a new beginning. He remains for a moment with predication, but he uses it as a means of transition that will lead into the theme of the potential and the actual. The transition occurs because the substrate and the essence, the matter and the form, need to be seen, respectively, as the potential and the actual ways of being, and when they are so understood the difficulty concerning their unity vanishes, as Aristotle shows in chapter 6, the concluding chapter of Eta. Aristotle does not *answer* the problem of how the substrate and essence are one; he *dissolves* the problem by showing that if we understand what the terms mean there will be no problem.² The tension between substrate and essence is resolved because the matter is *potentially* what the form is *in actuality*.

Zeta, therefore, examines being as substance, but it examines it as substrate and essence, and it points out the perplexities that occur when these two dimensions of being come to light in predication.³ Zeta, along with its conclusion in Eta, thus provides the metaphysics behind predication.

¹A valuable treatment of substrate and essence in chapters 3 and 4 of Zeta can be found in Rudolf Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche: Zu Aristoteles’ Abhandlung ‘Über das Sein und das Seiende’ (Metaphysik Z)* (The Hague: Nijhoff, 1965).

²One might ask whether Aristotle dissolves this philosophical problem in the way that Wittgenstein dissolves his.

³One of the crucial problems in chapter 4 of Zeta is the ontological place of properties. They belong essentially to the thing in question but do not belong to its definition.

This study of the figures of predication goes deeper into the issue of being than does the treatment of the true in chapter 4 of Epsilon. Predication and its metaphysics are thus a condition of possibility for the combining and dividing that occur in the judgments that rise to the possibility of being either true or false. Aristotle's third sense of being (the figures of predication) underlies the second sense (the true). Both senses, however, concern thinking and speaking and not yet being as such.

(4) The fourth and final sense of being, the potential and actual, is examined in Theta, after having been anticipated in Eta.¹ In chapters 1–5 Aristotle examines a kind of potentiality that we are commonly familiar with: the power of an agent to bring about changes in something other than itself. Examples of such powers are the art of building houses and the art of medicine. The actualities correlated with such powers are the construction of a house and the healing of a someone who is sick, which occur respectively in the bricks and stones and in the sick person, not in the builder or the doctor. Aristotle begins with this obvious kind of potentiality, which operates between an agent and a patient; we could consider it a prephilosophical sense. In chapters 6–9, however, he tropes or modifies this kind of potentiality to produce a more philosophical sense, the potentiality that occurs as the internal material constituents of an entity, such as the bricks and stones of a house or the flesh and blood of an animal. Flesh and blood *are* the animal, but only as matter, substrate, or capacity. They do not define the animal. They *are* the animal – but only in capacity. Despite being the animal they do not make it to be the animal. The essence or form of the animal, its definition, that which is analogous to the house being built and the patient being healed, is the *energeia* of the entity and makes the entity to be what it is. In this case there is no transaction between agent and patient; there are simply principles and causes within the thing itself, which deal, not with a change in something else, but with the being of the thing.

The essence or form also connotes the work, the *ergon*, of the animal

¹An excellent recent study of Theta, which I have used extensively for this essay, is Jonathan Beere, *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta* (New York: Oxford University Press, 2009).

(the term *ergon* is found in chapter 1 of Theta [1045b34], where it is associated not just with *energeia* but with *entelecheia*). The form of the animal at work is that for which the animal is; the being-at-work of the animal shows what it is (the animal asleep does not show its entity). The form caps, defines, unifies, and perfects the thing, but more ultimately it lets the thing be in its proper activity. The thing acting in its maturity is *why* the thing is, and it is, therefore, prior to the matter or substrate: an animal exists in order to be and to act in this way. If we are able to understand and appreciate the excellent activity of the animal, we will know why the animal exists. We will know what it is about. The animal at work is the splendor, the *kalon*, of this particular thing, its brilliant necessity.¹ The form constrains this patch of matter for a while into being something distinct, identifiable, and active through a span of time. Aristotle explains *energeia* and its relation to its material *dunamis* especially in chapter 8 of Theta, which is one of the most beautiful chapters in all of his writings. In fact, we might apply Aristotle's metaphysical principles to his own work and say that if we appreciate the elegance of chapter 8 of Theta, we will understand why Aristotle is. We will know his *ousia* and his *ergon*, which is not just his definition but himself at work. We will also know why Greek philosophy is, and what and why philosophy is.

To study the true and false, as well as predication and definitions, is to philosophize primarily in regard to speech and thinking and hence to work *logikōs*, as Aristotle puts it several times in Zeta.² But when we turn to the potential and the actual we turn to causes. In chapter 17 of Zeta Aristotle says he will make a new beginning and will examine *ousia* not just as involved in predication but as a principle and a cause (*archē kai aitia* [1041a9–10]). When we begin to think philosophically about causality, we start thinking about being and coming into being and we no longer remain primarily with speech and thinking. But Aristotle's treatment of potentiality and actuality is not unrelated to speech and thinking. Just as the metaphysics of predication in Zeta underlies the true and false of Epsilon 4,

¹On what is meant by brilliant necessity, see Robert Sokolowski, *Moral Action: A Phenomenological Study* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), pp. 186–89, which discusses the admirable and “splendid necessities.”

²On *logikōs* see *Metaphysics* VII 4, 1029b13, 1030a25; 17, 1041a28.

so the deeper metaphysics of Theta underlies the predication and definition discussed in Zeta. The causation introduced in Theta reverberates into the “logical” treatments that preceded it and clears a place for them in being. Because entities are actualized and can perform their proper actions, we can define and speak about them. They themselves become knowable and also activated as known.¹ The fourth sense of being thus explains the third, which in turn explains the second. The first sense of being, the accidental, is simply left over, a residue outside the necessities and definability of things. But it is the only place from which we could have started our investigation into the several ways that being is expressed.

(5) We have gone through the four senses of being as they are projected in chapter 2 of Epsilon. In doing so we seem to have lost sight of one of the two aspects of first philosophy that we distinguished earlier. We have been looking at themes in the science of being as being, but we have said practically nothing about separate entity, the genus of immaterial and unmoved being that gives “first” philosophy its name. In fact, however, Aristotle’s treatment of *energeia* in Theta provides the platform for his move toward separate entity. As Jonathan Beere says, in agreement with Myles Burnyeat, “Theta is preparation for the discussion of non-sensible substance in Lambda.”² If form or *energeia* is the principle of actual being in relation to matter, then in discovering *energeia* in our philosophy we have come upon a dimension of being that could be an actual entity just by itself. Because *energeia* causes being, sheer *energeia* can simply be, and we have discovered the understandability of separate entities. As Beere puts it, Aristotle’s use of *energeia* allows us “to understand perishable and eternal beings together in a new way. Both for perishable and for eternal beings, being turns out to be above all, but not exclusively, being-in-*energeia*.”³ Aristotle has found a way to escape the radical Platonic segregation of the world into the flux of change on the one hand and the stability of forms on

¹Beere claims that chapter 10 of Theta does not fit into the argument of the book (*Doing and Being*, p. 4, n. 4), but it seems to me that this chapter concludes Aristotle’s treatment of being as the true, and what he says in this chapter could not have been said before he had described the status of *energeia*, which gives intelligibility to things and allows them to be taken in by the intellect.

²Beere, *Doing and Being*, p. 22, n. 5.

³Ibid., p. 285.

the other.

We do not perceive the separate and changeless entities that Aristotle arrives at in Lambda, but they are indirectly manifested to us: they cause the perpetual and regular motion of the celestial bodies, which we can see. To determine the number and order of such motions and of their movers we need to turn, Aristotle says, to the branch of the mathematical sciences that is most akin (*oikeiotatē*) to philosophy, the science of astronomy (*astrologia*; XII 8, 1073b4–5). Astronomy differs from the other branches of mathematics because it theorizes an entity (*ousia*) that is sensible even though eternal; the other parts of mathematics, such as arithmetic and geometry, do not deal with substances at all. This reference to astronomy is important, because here Aristotle introduces a science that is added to physics and mathematics, even though it is here described as a kind of mathematics. In Epsilon 1 physics and mathematics were the two alternatives to first philosophy, but here we have a kind of mathematics that is almost philosophical and that studies a new kind of “material” substance, the celestial bodies and their motions. They are different from the bodies and motions of the sublunary world and they enjoy a placid necessity.¹

These bodies in motion are an indication to us of the entities that move them in such a sublime way. If the motions are so magnificent, how much more intense is the being of the entities that guide them. We cannot perceive these entities, but they are present to our intellect, and we understand them as the first causes of everything that is, and without such substances everything would be perishable (chapter 6, 1071b5–6).² Aristotle concludes: “It is necessary that there be such a principle, whose substance is *energeia*” (1071b19–20). These entities must be without matter and without the potentiality that matter entails (1071b20–21). Here in Lambda, therefore, Aristotle justifies his use of the term “first philosophy.” He describes the first causes and principles and identifies the genus of being

¹It is often said that when modern astronomy showed that the laws of nature were the same on the earth and in the heavens, the earthly was projected into the celestial. But it is also true to say that in Descartes and Newton the Aristotelian contrast between celestial matter and pure spirit, between the heavenly bodies and the separated minds of their movers, was brought down to earth, with matter determined only by mathematical, mechanical motions and our minds resembling the closed separate intellects.

²As Aristotle says in Theta 8, 1050b19, “If these did not exist, nothing would exist.”

was that was anticipated in Epsilon 1.

3. Husserl on first philosophy

Husserl gave a course at Freiburg in the winter semester of 1923–1924 under the title *Erste Philosophie*. The course was comprised of two parts, the first ending before the Christmas vacation and the second following it. The two sections were published as *Husserliana* VII and VIII in 1956 and 1959.¹ The first part is called “Critical History of Ideas” and the second “Theory of the Phenomenological Reduction.” At the very beginning of the first volume, Husserl admits that the name “first philosophy” was introduced by Aristotle, but he distances himself both from Aristotle’s usage and from the tradition of “metaphysics” that derived from him. He still thinks, however, that the name can be useful as an indicator of the “theoretic purpose (*theoretische Absicht*)” that he has in mind. Husserl’s own allegiance lies with two other philosophical sources, with Plato (or rather the *Doppelgestirn* Socrates-Plato) and with Descartes.²

Socrates and Plato had to deal with sophistic skepticism. Socrates, says Husserl, did so as a practical and ethical reformer while Plato took on the task of scientific and theoretic reform; both thinkers sought to bring about an authentic rational humanity, aware that the issues they were dealing with affected human destiny.³ Because the sophists denied the possibility of reason, its possibility needed to be critically confirmed; reason could no longer be simply taken for granted. Reason, the best and most specific thing in man, needed to be secured. Husserl wishes to adopt this same philosophical intent: to show critically the legitimacy of reason and to formulate a way in which we can be ultimately responsible as rational human beings. He wants not just to be rational but to justify rationality,

¹Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24): Erster Teil, Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VII (The Hague: Nijhoff, 1956); *Erste Philosophie (1923/24): Zweiter Teil, Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VIII (The Hague: Nijhoff, 1959).

²Boehm suggests that Husserl got the term “first philosophy” from Paul Natorp, who used it in a 1901 review of the first volume of Husserl’s *Logische Untersuchungen*. See *Erste Philosophie I*, p. xix.

³Husserl, *Erste Philosophie I*, pp. 8-9.

because such justification of reason is itself the most basic and complete way of being rational. It is the highest form of human responsibility. He adopts the term “first philosophy” to express this moral and humane purpose, even though Socrates-Plato did not use the word. Husserl later speaks of the *Unsterblichkeit* of sophistic skepticism; it recurs perpetually as “anti-philosophy” in ever-new forms, a hydra sprouting new heads and forever calling for a revival of philosophy.¹

What way of thinking, what science, can satisfy this humane, ethical demand for the radical justification of reason? Platonic dialectic and Aristotelian logic cannot do so, because, Husserl says, they deal only with the correlation between judgments (propositions) and things, and they are limited to things in the real world. They do not cut deeply enough; they are ontic and not epistemological. Consequently, they do not cover every thinkable object and they do not examine the various ways in which objects can be presented and thought. Husserl also complains that dialectics and traditional logic deal with consistency but not with truth, and they do not examine the subjectivity that achieves truth.² They leave the most important part of the issue of truth unexplored. In one of his lectures, Husserl admits the fact that Aristotle turns to the knowing subject in his science of psychology, where he examines man as one living species among others and as one kind of thing within the world, but he asks how the strict necessities of logic and cognition could possibly depend “on the accidental facticity of man (*die zufällige Faktizität des Menschen*), this factual animal species *homo* within the factum of this world-whole (*dieses Weltalls*).”³ Would logical validity not be reduced to “the validity of zoological laws”? If such laws hold just for this particular living species, perhaps another species might be discovered for whom they do not hold. Another kind of science is needed, one that transcends psychology and traditional logic, that does not take the world for granted, and that deals with the very possibility

¹Ibid., p. 57.

²Ibid., pp. 42–43.

³Ibid., pp. 54. One might note the role of accidentality or contingency in this quotation from Husserl. The world and the human species, as well as individual men, are marked by *Zufälligkeit*.

of the achievement of truth (*Wahrheitsleistung*).¹ Husserl calls for a science – an appropriate way of thinking – that deals explicitly with truth and with our involvement in it.

This, in Husserl's staging of the history of philosophy, is where Descartes comes on the scene. Descartes is brought in not simply because Husserl wishes to turn to the subject, but because he wants and needs a deeper justification of human rationality and its achievement of truth. We should recall that even in Aristotle's biological works an appeal had to be made to something that came in from outside (*thurathen*) in order to account for human rationality.² The human soul as the animation of the body of a natural species of animal was not enough to explain the kind of activities that we are capable of. The mysterious active intellect of *De anima* III 5 had to come into play, at least from offstage.³ This is the problem that Husserl wishes to address. In fact, Aristotle had an easier task in dealing with cognition and truth than Husserl did. He was able to draw on a perceivable part of the cosmos. He could turn to celestial phenomena and to separate, divine entities to complement the sublunary world and the natural species among which the human race is located; these resources allowed him to readily distinguish human knowing from biological process. When we enter into intellection, we are affected by the kind of being that transcends our simply natural human condition but whose effects we can glimpse in the heavens. This cosmic kind of "something more" was, however, not available to Husserl, nor is it available to us, and yet we recognize the fact that we human beings are rather eccentric as a natural kind; the processes of nature seem insufficient to resolve our way of being, particularly in regard to its involvement with truth and the freedom and responsibility that follow upon it.

Descartes introduces a *cogito* and a *sum* that open the way to a new science. We should note this conjunction – thinking and being – and

¹Ibid., p. 55.

²Aristotle, *Generation of Animals* II 6, 744b22. Husserl uses the Greek term *thurathen* in *Formale und transzendente Logik*, ed. Paul Janssen, Husserliana XVII (The Hague: Nijhoff, 1974) §99, p. 257.

³Thomas Aquinas brought the active intellect on stage, arguing that each human being has his own agent intellect because each does his own thinking (*Summa contra gentiles* II chapters 76–77). He also argued that Aristotle held this view (chapter 78).

should note also that in Descartes the two are joined syntactically by “therefore,” *ergo*. Aristotle also makes use of the equivalent of such an *ergo* when he thinks about separate entity and concludes that its only internal activity is to think, *noein*, but Aristotle is speaking in the third person when he uses this conjunction; he is reasoning not about himself but about the nature of separate entity.¹ The separate entity itself, the *noēsis noēseōs*, does not need to say “*ergo*” because it thinks without reasoning and, therefore, without any “therefore.” Descartes uses the *ergo* when speaking about himself, and by turning to himself as a thinking subject, he opens a prospect for a science that will express the conjunction of thinking and being in himself and not in the heavens. Husserl describes this prospect with great enthusiasm as the beginning of transcendental philosophy: it is “the discovery of the transcendently pure subjectivity, absolutely closed in on itself, which can at any time become aware of itself in absolute indubitability (*Zweifellosgkeit*).”² It is almost like finding the self-thinking thought right here at home.

But, Husserl says, Descartes was knocked off balance by his discovery. He could not master what he found. He was like Columbus, who had no idea of what lay in the enormous continent on which he had landed. Behind the “apparent triviality” of the *ego cogito* there are “dark depths (*dunkle Tiefen*)” of which he had no clue.³ When Descartes turned to the subject, he went beyond the presupposition of the world, which he put into question and even into methodological doubt, but he accepted some other assumptions and so did not carry out the radical critique of reason needed to deal with the modern form of skepticism. He assumed a mathematical type of deductive science as a norm and tried to infer the truth and objectivity of things from axioms that he considered unquestionable. In other words, instead of starting from a clean slate he assumed the validity of certain forms of science and subjected himself to their norms. He could not secure the sciences because he took one of them (as well as logic) for granted. In addition, he was not able to clarify the very sense of “existent

¹Equivalents to *ergo* are the conjunctions *gar* and *hōste* in *Metaphysics* XII 7, 1072b15, 21–23, 29.

²Husserl, *Erste Philosophie I*, p. 63.

³Ibid.

objectivity (*seiende Gegenständlichkeit*).¹ Along with his failure to clarify what objectivity was, he was unable to unravel scientifically the multiple but structured intentional activities that are correlated with the varied kinds of objects that are given to us, in both our simple and our categorial intending. Descartes thought of the subject as a leftover part of the world from which he could infer the world that he had lost through his radical doubt. This procedure indicates that he did not question the world and our belief in it in the way they need to be questioned. The “first philosophy” that is mentioned in the title and preface of Descartes’ *Meditationes de prima philosophia* is not, therefore, really first in itself; it needs to be preceded by something much more primary that Husserl proposes to achieve.

Husserl goes on in his “critical history of ideas” in volume one of *Erste Philosophie* to examine other modern philosophers, with special attention given to the British Empiricists, and he concludes with a lecture on modern rationalism, closing with remarks about Leibniz and Kant. He shows how each of these thinkers anticipate and yet fall short of the science that he is seeking to formulate.

4. Turbulence in Husserl’s first philosophy

Volume two of *Erste Philosophie*, which presents the part of the course that Husserl gave in the second part of the semester (starting on January 8, 1924), is a systematic treatise called the “Theory of the Transcendental Reduction.” Here Husserl intends to deliver the philosophical science he described as anticipated by the thinkers he studied in volume one. He turns from historical interpretation to the more theoretic issue, and the theme that arises in the first lecture is that of establishing a beginning (*Anfang*) in philosophy. The theme of securing a beginning was touched on in the first volume mainly at the start of the course. The first volume emphasized intellectual responsibility in science and the radical justification of knowledge, but the second brings the issue of a new beginning to the fore. The science that Husserl wishes to establish has to be built up, not

¹Ibid., p. 69.

just as a complement to other forms of knowing, but from the ground up. The beginning itself needs to be justified.

But as Rudolf Boehm points out in his introduction to *Husserliana* VIII, things fell apart for Husserl during these lectures. Boehm describes the text of this volume as “problematic through and through (*durch und durch problematisch*),” so much so that one might ask whether it should even be published.¹ The difficulties in the text reflect difficulties in the issues that Husserl was dealing with. But as we know from Aristotle, problems or *aporiai* are endemic to first philosophy and prove fruitful for it, so we should rather enjoy Husserl’s discomfort than be distressed by it. The persistence of *aporiai* is compatible with the attainment of philosophical insight.

Before exploring these difficulties, we might review the contrast between Aristotle and Husserl on the meaning of “first” philosophy. For Aristotle, this science derives its name chiefly from the fact that it treats the highest, separate entity; it is called first because of the dignity of its object, which we come to at the end of our exploration (in Lambda). For Husserl, in contrast, first philosophy deals with the start, the *Anfang* of a new kind of science. It needs to clear the ground and secure its own beginning. It will need to show that it enjoys a special kind of evidencing that other sciences do not and that consequently it can serve to justify all of them as well as itself. The others are essentially limited in scope and inevitably take some things for granted, but this new science will escape these deficiencies. For Husserl, it is not enough to be resolute and to decide to be absolutely responsible; we need to show that such an ultimate clarification is meaningful and possible. We need to explain as well as to choose, if we are to show that our decision is rational. The “firstness” of Aristotle’s science comes at the end, that of Husserl’s at the beginning. In this respect, Husserl’s first philosophy seems more like Aristotle’s science of being as being than like his science of the first and highest beings.

Husserl begins to formulate his philosophical beginning at the start of the fourth lecture of volume 2 of *Erste Philosophie*: “We are standing before

¹Boehm, editor’s remarks in Husserl, *Erste Philosophie II*, p. xi.

the great question of the beginning.”¹ His procedure is to explain the kind of evidencing that our phenomenological reflection gives us; he calls it “adequate” evidence. When we turn reflectively to the subject, everything we intend is actually given; it is *vollständig Wahrgenommenes*, to use a term from a related manuscript.² There are no “other sides” of what we intend (as there always are in the experience of bodies in space), no absences, nothing is doubtful or provisional, there is not the slightest lack of clarity and distinctness. “We call an evidence that enjoys this indicated ideal perfection ‘adequate’ Evidence.”³ Connected with such adequate evidence is another kind of evidencing that Husserl calls “apodictic.” Apodicticity is the unthinkability that things might not be as they are being presented. Husserl calls apodicticity a “property (*Eigenschaft*)” of adequate evidence.⁴ Apodictic evidence, therefore, flows from adequate evidence and hence depends on it. Husserl repeatedly says that every adequate evidence is apodictic and vice versa, but this reciprocity does not destroy the subordination of apodicticity to adequacy.

The interplay between the adequate and the apodictic is interesting and important. The bond between the two is weakened in the course of this volume of *Erste Philosophie* and it is broken by the time Husserl wrote *Cartesianische Meditationen*. There, in the First Meditation, as he is establishing the features of his philosophy, Husserl again distinguishes two kinds of evidence, the adequate and the apodictic, but he concedes that the perfection of adequate evidence may lie “at infinity.” It is no longer available to support the beginning of a “first” philosophy. He still claims, however, that the perfection of apodicticity – indubitability (*Zweifellosigkeit*) – is required in philosophy and that it can be critically established. As before, apodicticity is said to be the evidence of the *Unausdenkbarkeit* of the non-being of what is known in philosophy. Thus, in *Cartesianische Meditationen* Husserl admits that the two kinds of evidence can be separated from each other and that adequacy can be dismissed: “If [philosophical evidences] should turn out to be inadequate, they would have to possess at least a

¹Ibid., p. 26.

²Ibid., Beilage XV, p. 408, which is dated 1924.

³Ibid., p. 33.

⁴Ibid., p. 35.

recognizable apodictic content....”¹ But if apodicticity was a property of adequacy and hence dependent upon it, what can it be based upon now? Husserl seems to want the property without the substance from which it flows.

The issue of adequacy and apodicticity is not a minor matter in *Erste Philosophie*. The whole point of the work is the establishment of a self-justifying kind of science, and these two forms of evidence were to provide the justification. As the course of lectures go on, Husserl gradually stops talking about adequate evidence, but he never gives up on apodicticity. In fact, he introduces the theme of an apodictic reduction. He says that the phenomenological turn to the subject is first carried out in a kind of naivety that needs to be critically examined.² The phenomenological reduction needs to be secured by an apodictic reduction, which brings to light the kind of evidence that is at work in phenomenology or philosophy itself. Husserl maintains his allegiance to apodicticity till the end of his work. He uses the term many times in a manuscript from 1936 that Walter Biemel added as the conclusion to his edition of *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. There Husserl speaks of “being called to a life in apodicticity” that is made possible by his philosophy.³

We might be inclined to dismiss Husserl’s concerns with adequacy and apodicticity as problems that arise from the rationalism that he inherited from Descartes. He might seem, in *Erste Philosophie* itself and in the supplementary texts given in the book, to be hopelessly tangled up in a badly formulated problem. But he is tangled up because he has gotten hold of something peculiar about philosophy. To shift the metaphor, he has touched a live wire. In fact, philosophical statements do seem to be rather curious. They seem to have a kind of force and validity in themselves, which does

¹Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. S. Strasser, Husserliana I (The Hague: Nijhoff, 1950) §6, p. 56; translation from *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Nijhoff, 1977) §6, p. 16. On the previous page Husserl says, “This perfection is ‘apodicticity,’ and it can occur even in evidences that are inadequate.”

²On the apodictic reduction and the apodictic critique of transcendental experience, see *Erste Philosophie II*, pp. 80, 169. On p. 80 Husserl says that the apodictic reduction is made possible by the transcendental reduction: we could not comment on the peculiarities of philosophical discourse until philosophy had come on the scene.

³Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, Husserliana VI (The Hague: Nijhoff, 1954), p. 275.

not derive from other statements prior to themselves. They do seem to enjoy something like apodicticity. If they are successful and if their point is taken, they illuminate immediately and they do not depend on inference. The truth about truth works differently from the truth about other things, and the truth about ourselves as agents of truth works differently from what we say about things other than ourselves. It also differs from what we say about ourselves in other respects. Moreover, if philosophy is supposed to go beyond logic in its explanations, if it is supposed to explain logic itself, it must enjoy a “rigor” that is even greater than that of logic. Logic is “stronger” than psychology, but philosophy must transcend both logic and psychology in the kind of truth that it achieves. There is a kind of self-possession in philosophy because of what is said in it. Husserl formulates this by claiming that philosophical statements are apodictic, and by his apodictic reduction he tries to clarify why they have this feature.

Perhaps we could put a Husserlian question to Aristotle and ask whether his science of being as being also enjoys something like apodictic evidence. This science gets behind all the partial sciences; does it not engage an understanding that is more powerful than theirs? Does this form of Aristotle’s first philosophy reach statements that involve self-evidencing, and would it be possibly to clarify what this means and why it is so? Perhaps Aristotle’s arguments in Gamma in favor of the principle of noncontradiction can show how we can bring to light the ineluctability of philosophical formulations.

As we have said, Husserl, in the second volume of *Erste Philosophie*, lets the theme of adequate evidence disappear but he keeps the theme of apodictic evidence alive. He seems to have realized that transcendental reflective experience can still involve obscurity even if it escapes the spatial absences of external perception. There may be no spatial absences, but there are temporal ones as we reach into memory, imagination, and anticipation, which obviously stretch beyond the living present and yet are somehow contained in it. What is given is no longer *vollständig Wahrgenommenes*. There may be no spatial absences in inner experiencing but there could be vagueness, and yet such vagueness could be compatible with apodicticity. We could still reach statements whose negations were unthinkable. Apod-

icticity can be achieved even in the midst of the obscure. This is how we who are seeking wisdom can manage to attain it: in a way that reaches the essential and necessary but still needs further clarification. In fact, when Husserl gives examples of apodictic truths, he does not appeal to some sort of purely adequate experiencing that we might share with him; rather, he simply gives a rather standard description of an intentional structure, such as the way in which an object is constituted as identical in a series of profiles, aspects, and sides, in a manifold of perceptions.¹ He describes how identity is given to us. We know that perceptions and perceived objects are like this, and we even know that this structure could not be otherwise. It is apodictically given, but not by virtue of a special perception of our own perceiving. Other apodictic structures Husserl mentions are the fact that when I remember experiencing something I also co-remember myself experiencing it, and the fact that a picture is not just similar to what it depicts but somehow identifiable with that subject (as pictured).² Such structures can be formulated apodictically but they do not terminate thinking; they stimulate further thought. They are compatible with vagueness even as we know that they could not be otherwise. There is always more to be said and new slants to be brought forward. The erratic text of this volume of *Erste Philosophie* is a symptom of philosophical ferment.

5. Final contrasts

Let us turn back to Aristotle's list of the four ways in which being is said: as the accidental, the true, the schemata of predication, and the potential and actual. The second and third of these ways discuss things *logikōs*. They deal philosophically with thinking and speaking. The fourth way deals with causation, and specifically with the causation that occurs in regard to potentiality and actuality, *dunamis* and *energeia*. The first of the four ways deals with the feeble being of the accidental. The whole context for this discussion is being. Logical being is a way of being but it is not the only and certainly not the primary way. It is more than the accidental but less than

¹On the identity of a perceived thing, see *Erste Philosophie II*, pp. 146–49, 183–88.

²On the *Verdoppelung* of the I in remembering, see *Ibid.*, pp. 87–97, 131. On pictures see pp. 111–12, and on the I in phantasy see pp. 112–19.

the actual. It depends on the being of actuality, which in turn completes potentiality and proves to be the highest instance of truth. Being is intelligible when it is actual, and so truth is understood in relation to actuality. The potential also exists and it too is understood in relation to the actual. The accidental exists in its own shadowy way and is understood by its relation to actuality (by deprivation). In Aristotle, the activity of thinking is placed in the larger context of being. Actuality, and even separate actuality, is at the highest point of being and intelligibility. Accidentality is at the lowest, being practically unintelligible.

It seems to me that Husserl's first philosophy is limited in scope to the second and third of these four ways of being, to being taken as the true and being taken as the schemata of predication (which Husserl would have expressed in his doctrine of categorial intentions and fulfillments). His philosophy limits itself to being as treated *logikōs*.¹ He deals with sensation, perception, empty and filled intentions, categorial intentions, bodily kinesthesia, verification, remembering and imagining, reflection of all kinds, and philosophical discourse (which is treated in the transcendental reduction). These are ways of experiencing and they culminate in truth or evidence. Such "logical" themes are central to his thinking but causation is not. Transcendental subjectivity is not caused by anything, nor does it cause the things it intends or brings to presence. Constitution is not causation. Husserl does mention causality as a dimension in material things, but it does not play a large role in his thought. In *Ideas II* he distinguishes a material thing from what he calls a "phantom": a material thing affects other things and is affected by them, whereas a phantom does not exercise or undergo such causality.² This brief treatment, however, is hardly a major issue. The four causes – efficient, material, formal, and final – do not have

¹I would propose that Husserl's first philosophy deals with what Aristotle discusses in the *De Anima* and the *Organon*, and more specifically in the *Categories* and the *De Interpretatione*. The *Categories* deal with the schemata of predication and with substance as it shows up in them, but it does not deal with matter and form and their causation. The *De Interpretatione* deals with judgments, which Husserl would call categorial objects. None of these Aristotelian works treat causation or being as being. Of course, Husserl would replace the human soul of the *De Anima* with transcendental subjectivity.

²See Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, ed. Marly Biemel, Husserliana IV (The Hague: Nijhoff, 1952) §10, pp. 21–24; §15, 33–45.

a place in his first philosophy, nor does the causation of the potential and actual, which involves the metaphysical theme of participation. Husserl does speak about potentiality and actuality, but in respect to experience and thinking. In *Cartesianische Meditationen*, for example, one section is entitled “Actuality and potentiality of intentional life” and another discusses “Habitual and potential evidence,” but these forms of the potential and actual are not the same as the matter and form of entities in Aristotle.¹

The activity of thinking, along with its preconditions such as perception, memory, and the like, make up the subject of Husserl’s first philosophy. Because of the intentionality of thinking, his first philosophy also includes in its scope the things that are thought or experienced, the *noemata* that are correlated with the *noēseis*. Beings and the world, consequently, do come into play, but they are included as correlated with thinking and not as the context for it. To put this into a slogan, whereas Aristotle’s first philosophy examines being as being, Husserl’s examines intellect as intellect. Hermann Leo Van Breda had it right when he claimed, as he often did, that Husserl philosophizes about the *verum*, which for medieval thinkers was one of the “transcendental” features that were coextensive with being: *unum*, *verum*, and *bonum*. Husserl also had many good things to say about identity or *unum*, as he discussed how the identities of things and the identity of the knowing subject are given through manifolds of identification. Regrettably he had little to say about *bonum*, probably because of the strong influence mathematics exercised on him at the beginning of his philosophy; as we know from Aristotle, mathematics does not treat of the good (*Metaphysics* III 2, 996a29–b1). Husserl’s philosophy is concerned with theoretic and not practical issues; he does not speak about *telos* or final causality in the nature of things.

He does, however, discuss the good of the intellect, which is truth. He also speaks about a certain kind of teleology, that which occurs in the domain of what is thought. He certainly sees the philosophical life as teleological; in several of his works he identifies its establishment in the

¹Husserl, *Cartesianische Meditationen*, §19 and §27. Husserl acknowledges the reality of the potential and the absent in cognition. This is analogous to Aristotle’s recognition that the potential shares in being. It is an important corrective to modern epistemology.

Greek world, with Socrates-Plato as the originators, and he traces it through Descartes and various figures in modernity to its culmination in his own phenomenology. Husserl's description of the development of mathematics and mathematical science is an example of teleology in intellectual history, as such science moves toward greater comprehensiveness and precision and as it discovers a new kind of symbolism that differentiates modern mathematics from the ancient. Husserl's essay on the "Origin of Geometry" traces a teleology in the possibilities of expression, as speech gives way to writing and to an intellectual tradition based on documents. Jacob Klein praises Husserl for distinguishing mind from nature and for showing how intellectual accomplishments have their own distinct kind of history.¹ But such origination, development, and finality are in the domain of intellect and ideas. They are not like the aristotelian *telos* at work in the embryology, growth, and maturity of animal organisms. They are also not like the human *telos* that is achieved concretely in the conduct of virtuous agents, nor is it like the *telos* of human political life, which Aristotle describes by identifying the various possible forms that political life can take on, and as he grades the various kinds of "best" political forms. The various kinds of *telos* in living things, ethical conduct, and political life are facets of being and not developments of mind.

Husserl's restriction of his first philosophy to the *verum* of being is a symptom of the modern context of his thinking. His discussion of the true, however, is extremely well done, as is his treatment of identity and identification. It is so well done, in fact, that it becomes possible to blend his work with that of Plato and Aristotle in a way that could not be done with the thought of Machiavelli, Hobbes, and Descartes, who deliberately turn away from it; he enables us to take the ancient philosophy seriously. His treatment of being as true shows in great and convincing detail the activities that need to be carried out by the knowing subject if truth is to be achieved, such as the way categorial forms can emerge from precategorial experience and the way words can express the understandability of things.

¹Jacob Klein, "Phenomenology and the History of Science," in *Lectures and Essays*, ed. Robert B. Williamson and Elliott Zuckerman (Annapolis, MD: St. John's College Press, 1985), pp. 66–67.

He brings things to light that other philosophers, including the ancient ones, did not.

Aristotle and Husserl differ in the way they understand the interplay between accidentality and necessity. For Aristotle, formal excellences in the sublunar world (“our” world) depend on the pure necessities of celestial and separate beings. Celestial bodies enjoy motions that are mathematically regular, and they undergo no chemical changes. The entities that govern these motions are separated from matter and movement, but they do exercise causation on the sublunar world; if separate substances did not exist, no substances would exist here either. There would be no definition or determination of things, no enmattered forms that exist by “surfing” through individuals.¹ There would be no possibility of predication, because there would be no substantial core in things, and hence there would be no logic and no principle of noncontradiction, neither in regard to what things are nor in regard to what we say of them. There are formal necessities in our world, but they depend on the pure necessity and *energeiai* of separate beings. Our minds can share in these necessities when they achieve intellection and science. Through our reason we can also introduce something like necessity into things when we engage in practical intelligence, whether in prudential decisions (*praxis, proairesis*) or in craftsmanship (*technē*). In such action we introduce something like necessity into the limited space that accidentality opens up for our practical thinking. We can initiate actions in view of purposes and employ means in view of ends.

Husserl, being a modern scientist, does not accept Aristotle’s distinction between sublunar and celestial being, and yet he does acknowledge a domain of formal necessity, the kind we encounter in logic and mathematics and in the sciences that crystalize around them. Logic, mathematics, and science are human achievements, so there must be some sort of “cause” for these necessities that is even more necessary and more rigorous than they are. Where else could one look for such a source except in consciousness and the knowing subject? The origin he finds for them is transcendental subjectivity, which must be distinguished from psychological subjectivity.

¹Brague used the expression in a lecture at The Catholic University of America on December 17, 2010.

Husserl's first philosophy – phenomenology – is the exploration of such subjectivity. He turns, not to a separate governing entity, but to principles within ourselves or, more precisely, within himself. Accidentality is displaced into the world, which becomes experienced as contingent because of the inadequate and non-apodictic way the objects in it are perceived. Necessity, the target of philosophy, is found within the subject.

There are a number of remarkable rhetorical statements about the vocation of a philosopher in the second lecture in volume 2 of *Erste Philosophie*. Speaking of the goal he is pursuing in the exploration of subjectivity, Husserl says, “Here we have, in the ‘Whole’ of a theoretically unified truth, a distinctive infinite domain of pure beauty, manifesting itself in a pure vision.”¹ Through his philosophy he hopes to fulfill his vocation and “to attain my authentic and true, my infinite I (*mein echtes und wahres, mein unendliches... Ich*), purified of anything earthly.”² He will attain “that pure satisfaction (*Befriedigung*) in which alone I am satisfied.” Husserl admits that his exploration of subjectivity will never be fully achieved, but once on the right path it will move on in infinite progression; we might see it as analogous to what the ancients understood as circular motion. The image he offers of the philosophical life is formally very much like that of the Aristotelian celestial movements combined with the self-thinking thought that guides them. There are even some intimations of eternity. In *Erste Philosophie* he says that a man's dedication to philosophy, like dedication to art, actualizes him “*als ewiges Ich*,”³ and he expresses the difference between the transcendental and the psychological in a dramatic way as he says that philosophy allows him to live “*im Irdischen das Ewige*.”⁴

What are we to do with these two ways of understanding first philosophy, the Aristotelian and the Husserlian? We certainly cannot accept Aristotle's cosmology, and some of us may find Husserl's radical turn to the subject – as well as his lyrical rhetoric – somewhat discomforting, but the point is that we do not need to choose between them. Simply placing each of these views in contrast with the other gives us an idea of what

¹Husserl, *Erste Philosophie II*, p. 14.

²Ibid., p. 16.

³Ibid., p. 17.

⁴Ibid., p. 16.

philosophy is. It is then up to us to formulate that substance in a way that is appropriate for our time and place. We do not need to team up with the one or the other; we need to get at what both of them are saying. There is something the same here, even though it sounds so different. Philosophy reveals necessities beyond those of logic, mathematics, and the laws of nature, it also transcends opinion, and it does all this in a manner different from the way poets speak. Philosophy's own form of speech does enjoy something like apodicticity. When it succeeds in saying something, what it says could not be thought to be otherwise, and we appreciate it as such. The problem is to say it with sufficient precision and with the right choice of words, and to differentiate this way of speaking from the others, to see it as philosophy and not poetry or mere statement of fact.

Philosophical statements are apodictic because at their core they are the making of distinctions. In philosophical analysis one thing is distinguished from another: the transcendental subject from the psychological, categorical intuition from the perceptual, virtue from self-control and vice from *akrasia*, the science of being as being from the science of a part of being. Philosophy brings crucial distinctions to light; we need theoretic prudence to know which distinctions are appropriate at a given time and place and to know which words to use in making them. Making a distinction overcomes a particular instance of vagueness or inadequacy of evidence.¹ When two things are distinguished, we see that the one is necessarily not the other, and this shows us that each has a necessity, an essence, within itself, which can be distinguished from accidentals that the thing just happens to have. Making the right distinctions is a way of explaining things. It also introduces explicit negation into our thought and makes it possible for us to say that a judgment is false; because one thing is essentially not another, it is possible that what I say or think is not the way things are. Making distinctions lies, therefore, behind being as the true and nonbeing as the

¹A good illustration of the omnipresence of distinctions in phenomenology can be found in Rudolf Bernet's essay on imagination, which repeatedly distinguishes between phantasy and intentional acts such as perception, memory, illusion, and signitive intending. The term "distinction" is used very frequently in the article. See "Reine Phantasie als Selbstentzweiung bei Husserl," in *Metaphysik als Wissenschaft: Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, ed. Dirk Fonfara (Freiburg: Alber, 2006), pp. 408–26.

false.

Making distinctions is prior to other forms of reasoning; it is different from predication and logical inference. It gives content to philosophy. Both Aristotle and Husserl continually execute distinctions in their philosophy, and Husserl sometimes refers to “essential distinctions,” as he does at the beginning of his *Logical Investigations*, but he does not theorize distinctions in the way he theorizes predication and eidetic intuition. Philosophical apodicticity does not simply float into our minds; it occurs when we achieve distinctions within the philosophical viewpoint, within the science of being as such. Both Aristotle and Husserl help us see this necessity in philosophy, not just in what they say but in what they do. The issue of philosophical distinctions brings us back to Plato’s dialectics and to the conversational setting in which such thinking occurs.

Gemaltes Erscheinen – von Giotto zu Cézanne

Klaus Held

(Wuppertal)

held@uni-wuppertal.de

Die von Edmund Husserl begründete Phänomenologie des 20. Jahrhunderts beschäftigt sich, wie ihr Name sagt, mit dem *phainestai* der *phainόμενα*, dem Erscheinen des Erscheinenden. Das verbindet sie von vornherein mit der Kunst, sofern es dieser nach dem traditionellen europäischen Verständnis darum ging, im Kunstwerk das Schöne erscheinen zu lassen. Nach diesem Verständnis hat das Erscheinen des Schönen eine Tiefendimension, die auf den inneren Zusammenhang der griechischen Erfahrung von Schönheit mit der Entstehung der Philosophie zurückgeht, der hier nur angedeutet werden kann: Das Staunen, aus dem nach Platon und Aristoteles die Philosophie hervorging, macht uns empfänglich für das Wunder des Erscheinens: Das Erscheinende erscheint *als* Erscheinendes, es erscheint *in* seinem Erscheinen, und in eben diesem in sich gedoppelten Erscheinen besteht das Schöne, wie die Griechen es erfahren haben. Bevor es zu dem von Hegel diagnostizierten Ende der Kunst „nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung“ kam, war das Erscheinen des Schönen immer zurückbezogen auf ein hintergründiges lichtgebendes Erscheinen, dem sich das vordergründige Erscheinen des einzelnen Schönen im Kunstwerk verdankte.

Das Schöne als das Erscheinende-*in-seinem-Erscheinen* ist deshalb von überaus weitreichender Bedeutung, weil diese Schönheitserfahrung die ganze Beziehung der europäischen Kultur zur Schönheit in der Kunst von der

Antike bis zum 19. Jahrhundert bestimmt hat. Dies lässt sich besonders gut an der Geschichte der europäischen Malerei ablesen. Auch nach den Griechen wurde das Erscheinen des Schönen im Werk – also in der Malerei: im einzelnen Bild – weiterhin so erfahren, dass dieses vordergründige Erscheinen auf ein lichtgebendes hintergründiges Erscheinen rückbezogen war. Aber das heißt nicht, dass die Maler Europas diese Dimension des eigentlich Erscheinen-*Lassenden* immer im gleichen Sinne wie die Griechen verstanden hätten. Ein ganz spätes Echo der griechischen Schönheitserfahrung gab es noch einmal in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mit dem aber diese Erfahrung zugleich an ihr Ende kam.

Was die Beziehung der Phänomenologie zur Malerei angeht, so umfasst Husserls Denken zwar instruktive allgemeine Analysen zur Problematik von Bild und Bildbewusstsein, die in Band 23 der *Husserliana* zu finden sind. Aber er hat sich nicht mit der genannten geschichtlichen Entwicklung auseinandergesetzt. Hierfür hätte er sich phänomenologisch mit dem Werk einzelner Maler befassen müssen. Dazu kam es aber erst bei den ersten revolutionären Erneuerern der Phänomenologie, Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty. Bemerkenswerterweise gewann dabei für beide ein und derselbe Maler besondere Bedeutung: Beiden Philosophen erschien das Werk von Paul Cézanne in gewisser Weise als eine malerische Entsprechung ihres eigenen Denkens.

Merleau-Ponty hat sich in zwei außerordentlich lehrreichen Aufsätzen, auf die sich auch die nachfolgenden Überlegungen stützen,¹ ausführlich mit Cézannes Malerei beschäftigt, *Le doute de Cézanne* von 1945² und *L'œil et l'esprit* von 1961³. Heideggers Bemerkungen zu Cézanne hingegen sind

¹Meine Ausführungen zu Cézanne sind so voll mit Anspielungen vor allem auf Merleau-Pontys *Le doute de Cézanne*, dass ich auf Einzelhinweise in den Anmerkungen verzichtet habe.

²Zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift *Fontaine*, Bd. 4 1945; wieder abgedruckt in Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*, Paris 1948. Deutsche Übersetzung von Andreas Knop *Der Zweifel Cézannes*, in: *Was ist ein Bild?* Hg. v. Gottfried Boehm, München 21995, wieder abgedruckt in Merleau-Ponty: *Sinn und Nicht-Sinn*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, München 2000.

³Zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift *Art de France. Revue annuelle de l'art ancien et moderne* 1961, wieder abgedruckt in Merleau-Ponty: *L'œil et l'esprit*, Paris 1964. Die deutsche Übersetzung von Hans-Werner Arndt: *Das Auge und der Geist*, 1967 (Rowohlt-Verlag), wieder abgedruckt in: Arndt: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984 (Meiner-Verlag), ist

spärlich. In seinen letzten Lebensjahren verfasste er ein kurzes Spruchgedicht zu Cézanne, das ihm so wichtig war, dass er es dreimal überarbeitete. 1974, zwei Jahre vor seinem Tod äußerte er sich im Anschluss an dieses Gedicht zu der Aufgabe, die Cézanne selbst seiner Malerei gestellt hatte, der „réalisation“, auf die auch am Schluss der vorliegenden Ausführungen die Sprache kommen soll.¹ Heidegger macht hier die Bemerkung: „Was Cézanne la réalisation nennt, ist das Erscheinen des Anwesenden in der Lichtung des Anwesens...“² Unter der „Lichtung“ versteht Heidegger den offenen Raum, der dem, was ist, dem Seienden, dem „Anwesenden“, die Freiheit gewährt, zu erscheinen und dadurch uns Menschen zu begegnen. Nach Heidegger geht es Cézanne also gemäß seinem eigenen Programm der „réalisation“ um das *Erscheinen* des Anwesenden.

In Anknüpfung an Heideggers aufschlussreiche Bemerkung zu Cézanne möchte ich im Folgenden die Behauptung begründen, dass Cézanne bei der „réalisation“ nicht mehr nur das Erscheinende, sondern in gewisser Weise das Erscheinen selbst malte. Diese These kann nur im Kontrast dazu verständlich werden, wie die alte Malerei sich zum Erscheinen verhielt. Deshalb soll ein kurzer Blick darauf, in welcher Gestalt das Erscheinen die europäische Malerei des Mittelalters bestimmte, den Auftakt der Überlegungen bilden, dem dann einige Bemerkungen zum Erscheinen in der klassischen neuzeitlichen Malerei folgen sollen. Dabei werde ich ohne Anspruch auf Originalität eine Reihe von geläufigen kunstgeschichtlichen Beobachtungen aufnehmen, um sie in eine Skizze der Entwicklung der Malerei einzufügen, in der es allein darum geht, zu zeigen, welcher Weg vom Malen des Erscheinenden-in-seinem-Erscheinen zu Malen des Erscheinens-selbst bei Cézanne führte.

Bekanntlich war die für die Entwicklung der europäischen Malerei im
unbrauchbar.

¹Cézannes eigene Äußerungen zu seiner Malerei sind am instruktivsten zusammengestellt in der Textsammlung *Conversations avec Cézanne*, hg. v. Michael Doran, Paris 1978, in deutscher Übersetzung von Jürg Bischoff, Zürich 1982, unter dem Titel *Gespräche mit Cézanne*. Ergänzend kann hinzugezogen werden: *Paul Cézanne Briefe*, Zürich 1962 und 1979, [auf der Grundlage der französischen Originalausgabe *Correspondance*, Paris 1937] neue, ergänzte und verbesserte Ausgabe der gesammelten Briefe von und an Cézanne aus dem Französischen übers. u. hg. von John Rewald.

²Martin Heidegger: *Gedachtes*, hg. v. P.-L. Coriando (Gesamtausgabe Bd. 81), Frankfurt a.M. 2007, S. 347 f. (Das Wort *réalisation* steht hier ohne accent aigu.)

Übergang zur Neuzeit wegweisende italienische Malkunst etwa bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts in einer Reihe von Zügen der Ikonenkunst Griechenlands so ähnlich, dass die italienische Kunstgeschichte vom *stile greco* spricht. Die ganze neuzeitliche Malerei ist – so die *communis opinio* – daraus hervorgegangen, dass die italienische Renaissance sich vom „griechischen Stil“ abkehrte, und als Hauptwegbereiter dieser ersten großen Revolution in der europäischen Malereigeschichte gilt Giotto di Bondone (1266-1337). Auf den ersten Blick scheint seine Malerei noch ganz dem Mittelalter verhaftet. Vor allem die Beibehaltung des leuchtenden Goldhintergrundes, den wir aus unzählig vielen Bildern anderer mittelalterlicher Maler kennen, fällt ins Auge. Deshalb sei mit einer Bemerkung hierzu begonnen.

Der Goldhintergrund bildet eine wesentliche Komponente der Schönheit mittelalterlicher Bilder, weil Gold die einzigartige Farbe ist, von der ein lebendiges feuriges Leuchten ausgeht, und zugleich ein Metall, das sein Aussehen ohne auffällige Oxydation dauerhaft bewahrt. Entsprechend zeigt der Goldhintergrund ein dauerhaftes Leuchten, das als irdisches Bild von Gottes Ewigkeit gelten darf, die von immerwährendem Licht erleuchtet ist. Viele mittelalterliche Maler bevorzugten das Gold als Bildhintergrund, weil sie damit im Geiste des christlichen Neuplatonismus der Spätantike ausdrücken, dass alles auf ihren Bildern Dargestellte – Menschen, Tiere, Pflanzen, Engel usw. – sein Sein den ewigen und lichtgebenden Ideen im Geiste Gottes verdankt und dass es uns nur dadurch als schön erscheinen kann.

In der Malerei gibt es bei dem Geschehen, das wir als Erscheinen bezeichnen, einen Ort, von wo es ausgeht, nämlich das Bild, und einen Adressaten, bei dem es ankommt, nämlich mich, den Betrachter des Bildes. Es gilt aber zu beachten, in welcher Weise bei einem Bild des *stile greco* das Erscheinen vom Bild ausgeht. Die goldene Fläche bildet den Hintergrund für die im Vordergrund zumeist dargestellten Figuren, etwa eine Gruppe von Heiligen. Weil die Figuren im Vordergrund den Glanz des Goldhintergrundes im Rücken haben, treten sie für uns im Licht dieses Glanzes in Erscheinung. Der ewige Schöpfergott, dem alles auf einem Bild Dargestellte sein Sein verdankt, ist normalerweise auf dem Bild nicht zu

sehen, aber er bildet gleichsam den unsichtbaren Hintergrund in der Tiefe noch hinter dem Goldhintergrund, und dadurch verleiht er dem Bild seine eigentliche Tiefe.

Die verborgene Dimension, von der das auf dem Bild dargestellte Erscheinen ausgeht, ist – so die neuplatonische Prämisse dieser Malerei – die Tiefe Gottes. Sie kommt in der Tiefe des Goldhintergrunds zum Vorschein; aus dieser Tiefe wiederum treten die Figuren im Vordergrund hervor; und von diesem Vordergrund werden wir, die Betrachter des Bildes, angesprochen. Das Geschehen des Erscheinens beginnt also nicht erst im Zwischenraum zwischen Bild und Betrachter, sondern schon innerhalb des Bildes, nämlich als eine Bewegung vom Hintergrund her nach vorne, und diese Bewegung ist zugleich eine Bewegung auf uns zu, die Betrachter, die vor dem Bild stehen und es anschauen. In diesem Sinne hat das Geschehen des Erscheinens eine Richtung. Es kommt aus der Tiefe des Bildes und bewegt sich auf dem Wege über den Vordergrund des Bildes auf uns als Betrachter zu.

Dass das Geschehen des Erscheinens in dieser Richtung verläuft, zeigt sich auch in einem zweiten typischen Zug des *stile greco*, der ebenso auffällig ist wie der Goldgrund und der sich vor allem an den dargestellten Menschen zeigt: Sie haben keinen plastisch wirkenden Körper. Ihrer Gestalt fehlt die Tiefe; alles erscheint eigentümlich flächig. Den Rückbezug dessen, was auf den Bildern gemalt erscheint, auf den Geist Gottes, der dieses Erscheinende erscheinen *lässt*, kann man bis heute besonders deutlich an den Ikonen, den Heiligenbildern der Ostkirche beobachten. Es wäre verfehlt, die bis heute praktizierte insbrünstige Verehrung dieser Bilder für Götzendienst zu halten; denn in diesen Bildern wird das unmittelbar als Erscheinendes gegenwärtig, was sie darstellen: die heilige Muttergottes, der heilige Nikolaus, der heilige Georg usw. Dieses unmittelbar gegenwärtige Erscheinen des Heiligen wird aber nur dadurch möglich, dass die Darstellung durch ihren körperlos flächigen Charakter den oder das Heilige selbst, worin die Ewigkeit Gottes aufleuchtet, wie durch eine Mattscheibe durchscheinen lässt.

Die Durchsichtigkeit der Figuren für das Ewige und Heilige macht die Ikonen und die Bilder des *stile greco* verehrungswürdig schön. Zu dieser

Schönheit tragen als dritte Komponente die Farben auf solchen Bildern bei. Sie sind nicht gewählt, weil sie uns ästhetisch ansprechen, sondern weil in ihnen Züge der hintergründigen Heiligkeit und Göttlichkeit im Bildvordergrund hervortreten: Im Blau des Kleides der Gottesmutter Maria erscheint ihre Unschuld, im Purpur ihres Mantels ihre Stellung als Himmelskönigin, im Weiß des Kleides des Jesuskindes seine Freiheit von der Sünde, usw. Mit dieser symbolischen Bedeutung der Farben, verbunden mit der Durchsichtigkeit der Personendarstellung, verweisen diese Bilder auf die verborgene Tiefe im Hintergrund des Bildes, die den Ausgangsort seines Erscheinens bildet.

Ein vierter und besonders wichtiger Zug des *stile greco* betrifft schließlich die Perspektive. Die Fluchtlinien, die sich in ein Bild des *stile greco* einzeichnen lassen, laufen nicht, wie wir das erwarten würden, nach hinten zusammen, sondern nach vorne. Hinten sind die Gegenstände groß, und nach vorne hin, auf den Betrachter zu werden sie kleiner. Die Mauern von Gebäuden etwa und mit ihnen die Fluchtlinien verjüngen sich auf uns, die Betrachter, zu. So verliert alles gleichsam an Gewicht, je weiter es sich in seinem Erscheinen vom Hintergrund entfernt und auf uns zukommt. Der Hintergrund verleiht dem im Vordergrund Dargestellten seine eigene Stärke; von ihm her gewinnt es seine Eigenständigkeit, seine Standfestigkeit uns gegenüber. Auch das zeigt: Das Geschehen des Erscheinens hat seine Ausgangsdimension im Hintergrund und verläuft auf uns zu. Das ist übrigens nicht nur im mittelalterlichen Europa so, sondern lässt sich auch an vielen Bildern aus der japanischen oder chinesischen Feudalzeit beobachten.

Dass es der Malerei förderlich ist, die Perspektive zu berücksichtigen, wissen die Menschen seit Jahrtausenden innerhalb und außerhalb Europas. Aber die Fluchtlinien müssen nicht alle in dieselbe Richtung laufen. Für unser Gefühl haben die vorneuzeitlichen oder außereuropäischen Bilder mit ihren divergierenden Fluchtlinien eine verkehrte Perspektive. Aber wir haben dieses Gefühl nur deswegen, weil sich seit dem 15. Jahrhundert in Italien in der europäischen Malerei die Zentralperspektive als eine weltgeschichtlich neue Art von Perspektive durchgesetzt hat.¹ In ihr treffen

¹Auf die reiche Literatur zu diesem geschichtlichen Wandel einzugehen würde den

sich alle Fluchtlinien, wenn man sie bis zu Ende auszieht, in ein und demselben Punkt in der äußersten Tiefe des Bildes, dem Fluchtpunkt. Weil der Fotoapparat dasjenige von uns erfundene Gerät ist, das uns die Mühe der zentralperspektivischen Bildkonstruktion abnimmt, ist uns heute diese Art von Perspektive vor allem durch die Fotografie so selbstverständlich geworden, dass die meisten wohl unter der Hand denken, sie sei etwas Natürliches. Aber davon kann keine Rede sein.

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint die Zentralperspektive den Vorteil mit sich zu bringen, dass sie die „Objektivität“ der Darstellung auf dem Bild garantiert, also eine Wiedergabe, die von den subjektiven Verzerrungen frei ist, die wir Menschen sonst in die Darstellung hineinbringen würden. So ist die Fotografie zum Muster für die „objektive Wiedergabe“ der Wirklichkeit geworden. Aber die Annahme, die Zentralperspektive verbürge Objektivität, ist ein Vorurteil; denn, wie jeder weiß, verändert sich der Fluchtpunkt eines zentralperspektivisch aufgebauten Bildes je nach der Position des Betrachters. Wo ich, der Fotograf oder der Maler, den Fluchtpunkt annehme, entscheidet sich durch die Position, die ich beim Sehen einnehme, und die Wahl dieser Position ergibt sich aus meiner Entscheidung, sie ist etwas Subjektives. In diesem Sinne ist die europäische Malerei seit der Erfindung der Zentralperspektive in der Renaissance wesentlich vom menschlichen Subjekt bestimmt.

Das hat nun aber entscheidende Bedeutung, weil dadurch das Erscheinen eine neue Richtung bekommt: Der Ort, von dem das Geschehen des Erscheinens ausgeht, ist bei einem zentralperspektivischen Bild nicht mehr der Hintergrund, in dessen Tiefe wir, die Betrachter des Bildes, hineinblicken. Der Hintergrund verliert seine grundlegende Bedeutung und die Richtung kehrt sich um: Unser perspektivisches Sehen bestimmt den Bildaufbau. Was mir, dem Maler oder Betrachter vor dem Bild, im Vordergrund des Bildes nahe ist, hat Größe und Gewicht; was mir ferne ist, erscheint als klein und weniger bedeutend; die Größe des Dargestellten schrumpft zum Hintergrund hin. In der äußersten Tiefe hat der Hintergrund über-

Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Es sei aber wenigstens auf die einschlägige Schrift von Gottfried Boehm hingewiesen: *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.

haupt keine Ausdehnung mehr, er ist nur noch ein Punkt, nämlich der Fluchtpunkt, auf den alle Fluchtlinien zulaufen. Die Ausgangsdimension des Erscheinens verlagert sich aus der Tiefe des Hintergrundes der Bilder auf das menschliche Subjekt vor einem Bild. Das ist der Hauptgrund dafür, dass wir uns bei den Bildern seit der Renaissance – im Unterschied zu den frühmittelalterlichen Bildern – dafür interessieren, wer sie gemalt hat. Wir sagen bezeichnenderweise „Das ist ein Rembrandt“, „Das ist ein Goya“, „Das ist ein Picasso“ usw.

Der subjektive Charakter der Zentralperspektive zeigt sich vor allem darin, dass der Fluchtpunkt sich nirgendwo als eine reale Gegebenheit in der auf dem Bild abgebildeten „objektiven Wirklichkeit“ finden lässt. Wir können ihn nur zu dem, was wir sehen, hinzudenken. Wir *denken* uns, irgendwo in der Tiefe des vor uns liegenden Raumes vereinigten sich alle Fluchtlinien, weil der Raum vor uns sich in die Tiefe hinein immer mehr verjünge. Das Ende dieses Verjüngungsprozesses liegt im Unendlichen. An diesem Ende angekommen würde der Raum nur noch ein Punkt sein. Doch diesen Punkt können wir in dem Raum vor uns nicht sehen. Er ist nur eine hinzugedachte Markierung für die äußerste Tiefe, in die unser Sehen hineinreichen würde, wenn unsere Sehfähigkeit eine Reichweite bis ins Unendliche hätte, was sie in Wirklichkeit nicht hat.

Trotzdem können wir so tun, als könnten wir diese Unendlichkeit fassen. Das gelingt uns mit Hilfe einer geometrischen Konstruktion, deren Idee, wie bekannt, erstmals von Leon Battista Alberti in seinem Traktat *De pictura* (1435) bzw. *Della pittura* (1436) unter dem Titel *costruzione legittima* entwickelt wurde. Die Idee einer solchen Konstruktion, mit der eine im Unendlichen liegende *limes*-Vorstellung in einen quasi-endlichen Gegenstand verwandelt wird, ist eines von mehreren Beispielen für die geistige Operation, die seit der Renaissance das neuzeitliche Denken beherrschte und die Husserl in seiner *Krisis*-Abhandlung von 1936 am Beispiel der Galileischen Naturwissenschaft beschrieben und als Idealisierung bezeichnet hat.

Neben der Fiktion, wir könnten durch die zentralperspektivische Konstruktion den im Unendlichen liegenden Fluchtpunkt fassen, ist in dieser Idealisierungsoperation eine zweite Fiktion im Spiel. Die Position des

Fluchtpunkts auf dem Bild ergibt sich aus der Position, die ich, der Maler oder Fotograf, beim Sehen des auf dem Bild Dargestellten einnehme. Damit dieser Position der *eine* zentrale Fluchtpunkt des Bildes korrespondieren kann, muss sie ebenso wie der Fluchtpunkt ein einziger Punkt sein. Aber wenn ich von einem einzigen Punkt aus sehen würde, besäße ich nur ein Auge wie Homers Zyklus. Die Einäugigkeit wird in der Tat realisiert durch das eine Objektiv des herkömmlichen Fotoapparats, aber der ist eine Konstruktion, die wir der Erfindungskraft unseres idealisierenden Denkens verdanken.

Weil die Zentralperspektive auf der doppelten Fiktion der Einäugigkeit und der Fassbarkeit des im Unendlichen liegenden Fluchtpunkts beruht, war sie nicht die erste und nicht die entscheidende malerische Errungenschaft der Renaissance. Damit die *costruzione legittima* erfunden werden konnte, musste zunächst die Tiefe des Bildhintergrunds entmachtet werden, und dafür bedurfte es der Entdeckung der Macht des menschlichen Sehens, dem sich das Gesehene dank unseres Idealisierungsvermögens zentralperspektivisch darstellt. Was die Maler im Aufbruch zur Renaissance fasziniert, ist die Verlagerung dessen, was das Erscheinende erscheinen *lässt*, aus dem ideendenkenden Geist Gottes in die Kompetenz unseres menschlichen Sehens. Dieses Sehen aber finden wir zum ersten Mal in bezaubernder Eindringlichkeit und Vielfalt auf den Bildern von Giotto dargestellt, vor allem in den Fresken der Scrovegni-Kapelle in Padua: Wenn darauf Menschen vorkommen, ist für sie eines besonders charakteristisch: die Blicke, mit denen sie einander auf vielfältige Weise anblicken, und dieses Spiel der Blicke leitet den Umbruch ein, von dem die ganze Malerei seitdem bis zum Impressionismus in Frankreich getragen war. Obwohl Giotto noch keine Zentralperspektive hat, bereitet sich bei ihm der Übergang zur Neuzeit in der Malerei vor, weil er das Sehen malt und damit eine ganz neue Dimension des lichtgebenden Erscheinens entdeckt.

Zum Sehen gehört zweierlei: auf der einen Seite das, was wir sehen, das Gesehene, auf der anderen Seite unser Sehen selbst. Was die erste Seite anlangt, so wird das Eigengewicht der Gegenstände im *stile greco* vor allem durch zwei der bisher erwähnten Momente gewahrt: Die Gegenstände werden vom Bildhintergrund her nach vorne zum Betrachter hin kleiner,

und sie weisen eine ihnen eigene Farbigkeit auf, die sich aus der symbolischen Bedeutung der Farben ergibt. Dieses Eigengewicht der Gegenstände geht in und nach der Renaissance nicht verloren. Es kommt beispielsweise darin zur Geltung, dass die Gegenstände einen festen Umriss haben, durch den sie sich voneinander und von der Umgebung abheben, – ein Umriss, italienisch *disegno*, der sich in der Vorzeichnung eines Gemäldes oder sogar in einer selbständigen Zeichnung sichtbar machen lässt.

Am stärksten zeigt sich das Eigengewicht der Gegenstände in ihrer Farbe. Sie verliert zwar, je weiter die Malerei der Neuzeit fortschreitet, ihre symbolische Bedeutung; die Farbe wird sozusagen profanisiert. Aber die Maler lassen sich nun von der Annahme leiten, dass die Gegenstände, wie wir sie wirklich sehen, alle eine ihnen ursprünglich eigene, für sie charakteristische „natürliche“ Farbe besitzen: Ein Menschengesicht ist normalerweise rosa oder hellbraun, ein Ziegel-Hausdach rot oder schwarz, eine Baumkrone im Sommer grün, ein unbemalter Porzellanteller weiß, usw. Wie bekannt, wird dies in der neuzeitlichen Theorie des Malens als Lokalfarbe bezeichnet. In der Lokalfarbe zeigt sich die solide Wirklichkeit der Gegenstände, die als etwas Stoffliches farbig sind und ihr Eigengewicht eben dieser farbigen Körperlichkeit verdanken.

Aber auf der anderen Seite hat die europäische Malerei seit Giotto darin ihr Fundament, dass sich unser menschliches Sehen in ihr geltend macht und zur Ausgangsdimension des Erscheinens wird. Deshalb muss dem Maler ebenso wie am Eigengewicht der gesehenen Gegenstände daran liegen, dem wirklichen *Sehen* von uns Menschen gerecht zu werden. Für das wirkliche Sehen aber tritt die Lokalfarbe niemals rein und unmodifiziert in Erscheinung, sondern sie nimmt vielerlei Schattierungen an, die sich aus den unterschiedlichen Wirkungen des Lichts ergeben, das unser Sehen ermöglicht. Die Farbigkeit jeden Gegenstandes wird durch seine Einbettung in eine von anderen Gegenständen besetzte Umgebung mitbestimmt. Je nach der Position und Situation dessen, der die Gegenstände in ihrer Umgebung sieht, modelliert das Licht das Gesehene durch Abstufungen von Hell und Dunkel. Es erzeugt Spiegelungen und Schatten. Es entstehen Zwischentöne zwischen den reinen Lokalfarben, mit denen das Licht deren Wirkung dämpft oder steigert.

Durch all dies ergibt sich aus der malerischen Berücksichtigung des vom Licht ermöglichten wirklichen Sehens eine Farbigkeit des Bildes, in der die Lokalfarbigkeit mit all den Nuancierungen verschmolzen ist, die gerade stichwortartig angedeutet wurden. Zur Bezeichnung dieser kompletten Farbigkeit des Bildes können wir aus der Ästhetik der Malerei den Begriff der Erscheinungsfarbigkeit aufnehmen. Dieser Begriff führt zum Leitwort dieser Überlegungen, dem Erscheinen zurück. Das schöne Erscheinen in der klassischen neuzeitlichen Malerei seit der Renaissance ergibt sich aus der Verschmelzung der Lokalfarbigkeit des gesehenen Körperlichen mit den Nuancierungen unseres vom Licht anhängigen Sehens zur Erscheinungsfarbigkeit. Auf diese Weise verliert in der neuzeitlichen Schönheitserfahrung das ewige Ideendenken Gottes die Rolle des lichtgebenden Erscheinens und wird von unserem menschlich-subjektiven Sehen des gesehenen Körperlichen abgelöst.

Nach der Mitte des 19. Jahrhunderts kam bei einer Reihe von französischen Malern wie Pissaro, Renoir, Monet und anderen, mehr und mehr der Eindruck auf, die klassische neuzeitliche Malerei werde unserem wirklichen subjektiven Sehen und seiner Abhängigkeit vom Licht nicht voll gerecht. Seit einem Sonnenaufgang, den Claude Monet 1873 malte, hießen sie die „Impressionisten“. In ihren Augen hatte die bisherige neuzeitliche Malerei, die ihnen vor allem im französischen Klassizismus begegnete, einen falschen Respekt vor dem Eigengewicht des gesehenen Körperlichen, einen Respekt, der sich u.a. in der Annahme von Lokalfarben und in der Umrisszeichnung bekundete. Durch diesen Respekt wurden die Maler daran gehindert, die eigentlich tragende Entdeckung der neuzeitlichen Malerei, das wirkliche, nämlich vom Licht abhängige, Sehen, ungemindert zur Geltung zu bringen. Um das zu ändern, malen die Impressionisten draußen unter freiem Himmel – *pleinair* – und nicht mehr im Atelier aus der Erinnerung, sondern unmittelbar vor dem, was sie malen, *sur-le-motif*.

Dabei verzichteten sie auf die kompakte Massivität, mit der die Lokalfarben die Körperlichkeit zum Erscheinen bringen. Sie ersetzen sie durch die sieben reinen Farben des Spektrums, die das natürliche Licht im Prisma erzeugt. Um die vibrierende Lebendigkeit des wirklichen Sehens-im-Licht zu malen, setzen sie komplementäre reine Farben des Spektrums, die mitein-

ander kontrastieren, als Flecken so eng nebeneinander, dass der Betrachter sie bei genügender Distanz zum Bild als Mischfarbe wahrnimmt. Sogar die Farbe Schwarz, die in der klassischen Malerei für die Wiedergabe von Schatten und Dunkelheit gebraucht wurde, wird dadurch ersetzt, dass als warm und als kalt empfundene reine Farben des Spektrums miteinander kontrastiert werden; Schwarz ist für das wirkliche subjektive Sehen-im-Licht keine Farbe.

Auch die Umrisszeichnung wird fallen gelassen. Die wirklich subjektiv gesehenen Dinge haben keine trennscharf fixierbaren Konturen. Umrisse dürfen nur skizziert werden, oder sie müssen sich – wiederum durch eine Distanznahme des Betrachters – rein durch die Farbgebung abzeichnen, wobei die Farben nicht flächig, sondern um der Lebendigkeit des Lichtes willen gestrichelt, bei einigen Impressionisten sogar nur pointilistisch aufgetragen werden. Diese ganze Malweise gelangt bei Claude Monet zu einer atemberaubenden Vollendung, die vor allem durch seine berühmten Seerosenbilder dokumentiert wird. Einige der gerade genannten Mittel sind da oder dort auch schon bei früheren Malern wie Franz Hals, Francisco Goya, William Turner oder Eugène Delacroix zu beobachten. Aber die Impressionisten vernachlässigen das Eigengewicht der gesehenen körperlichen Gegenstände mit ganz neuer Entschiedenheit und machen radikal ernst mit dem Kernprinzip der neuzeitlichen Malerei, dem wirklichen Sehen-im-Licht.

Das zeigt sich auch in ihrem Verhältnis zur Zentralperspektive. Sie geht bei den Impressionisten nicht verloren, aber sie darf in einer Malerei des reinen Sehens keine wesentliche Rolle mehr spielen; denn sie beruht, wie gesagt, auf einer mathematischen Konstruktion, für die wir unser idealisierendes Denken brauchen, und damit gehen wir über das reine Sehen hinaus. Die Tiefe im Bild soll sich in einem konsequent impressionistischen Bild nicht durch das gedachte Gerüst zeigen, die es durch die Zentralperspektive erhält, sondern durch die Farbperspektive, also dadurch, dass sich die Farbtöne von Luft und Landschaft nach hinten hin modifizieren.

Diese Hinweise auf eine Reihe von kunstgeschichtlich wohlbekanntem und gesicherten Beobachtungen mögen genügen, um nun festzuhalten, dass die Verlagerung der Ausgangsdimension des Erscheinens in unser

Sehen im Impressionismus auf einen eigenartigen Höhepunkt gelangt. Es ist nunmehr das reine subjektive Sehen-im-Licht, von dem das Erscheinen ausgeht. So faszinierend diese Entwicklung ist, so bezeichnet sie doch auch, verglichen mit dem *stile greco* des Mittelalters und mit der klassischen neuzeitlichen Malerei, eine extreme Einseitigkeit: Alle Mittel, mit denen die mittelalterliche Malerei und die neuzeitliche Malerei seit der Renaissance versucht hatten, dem Eigengewicht der gesehenen Gegenstände gerecht zu werden, verlieren zugunsten des reinen subjektiven Sehens-im-Licht ihre Bedeutung.

Es war diese Einseitigkeit, die Paul Cézanne gespürt hat und die er mit der *réalisation* zu überwinden suchte. Er sah seine Lebensaufgabe gerade darin, das Eigengewicht der gesehenen Gegenstände – mit Heidegger gesprochen: die Stärke ihrer Anwesenheit – zu erneuern. Wie er selbst einmal gesagt hat, wollte er „etwas Solides wie in der Kunst der Museen“ schaffen. Wir wissen, dass Cézanne in seiner Pariser Zeit regelmäßig den Louvre besuchte und unzählige Skizzen von den dortigen Meisterwerken machte. Nach seiner Auffassung wird man nicht einfach zum Maler geboren, sondern man muss das Malen lernen. Im Unterschied zu den Impressionisten, die sich keinerlei traditionellen Inhalten der Malerei und keiner ihrer Regeln verpflichtet fühlten, hielt Cézanne an klassischen Sparten der Malerei fest: vor allem an Portrait, Stilleben und Landschaft. So betrachtet war Cézanne kein Impressionist. Aber entscheidend ist, dass er die impressionistische Verankerung der Malerei im reinen subjektiven Sehen nicht aufgab. Er fühlte sich den Impressionisten wegen ihrer Bindung an die subjektiven Eindrücke weiterhin verbunden und schätzte einige von ihnen hoch. Gerade dadurch, dass er sich radikal an die subjektiven Eindrücke hielt, sollten sich die Gegenstände auf den Bildern in ihrem Eigengewicht zeigen – ein paradoxes Programm mit schwerwiegenden Folgen.

Einerseits gibt es von Cézanne Bilder, die draußen wie bei den Impressionisten entstanden und von ihren frühen Werken, vor allem denen seines Freundes Camille Pissaro, kaum zu unterscheiden sind. Aber andererseits malt Cézanne zugleich Bilder, für die er ins Atelier zurückkehrt und die noch ein wenig an die klassische neuzeitliche Malerei erinnern. Diese Bilder sind unverkennbar der Ausdruck von Träumen und von Gefühlen, die sich

bis zur Leidenschaft steigern können. Cézanne hat das Malen solcher Bilder nie aufgegeben. Allerdings wird im Lauf der Jahre aus der leidenschaftlichen Darstellung menschlicher Leidenschaft eine Malerei, in welcher der nackte Mensch – entweder nur Männer und nur Frauen – durch Einfügung in geometrisch aufgebaute ruhige Kompositionen verklärt wird, worin das Streben des Menschen nach einem Ideal zum Ausdruck kommt. Das berühmteste Beispiel hierfür sind die badenden Frauen, die Cézanne in vielen Versionen gemalt hat.

Aber so wichtig Cézanne selbst dieser ideale Hintergrund seiner Malerei war, so sind es doch nicht diese – teilweise, so darf man vielleicht sagen, uns doch sonderbar künstlich erscheinenden – Bilder, die seine Malerei so einzigartig machen. Das sind vielmehr die weit über zweitausend Bilder – Gemälde, Aquarelle, Zeichnungen, Skizzen –, durch die er auf eigenartig gebrochene Weise mit den Impressionisten zusammengehört. Cézanne bindet sich wie sie an das reine subjektive Sehen-im-Licht und die dabei gewonnenen unmittelbaren Eindrücke. Und doch geht er über den Impressionismus hinaus, – aber bemerkenswerterweise gerade nicht, indem er die Bindung an das subjektive Sehen aufgibt, sondern indem er sie extrem radikalisiert. Am deutlichsten zeigt sich das in der Farbgebung, die sich grundlegend von derjenigen der Impressionisten unterscheidet.

Die Impressionisten beschränken sich auf die sieben Spektralfarben, weil das Licht, in dem wir sehen, physikalisch nur diese Farben enthält. Cézanne aber hält sich noch entschiedener an unsere Eindrücke beim Sehen und überwindet gerade dadurch den Impressionismus. Wie vor allem Husserl in seiner phänomenologischen Analyse der Wahrnehmung konkret gezeigt hat, ist es eine philosophisch vom britischen Empirismus vertretene Einseitigkeit, zu glauben, beim Sehen empfangen wir nur optische Eindrücke. Das Sehen, wie wir es wirklich konkret erleben, schließt auch andere Sinneswahrnehmungen ein. Das zeigt sich schon alltagssprachlich im Deutschen oder etwa auch in einer nicht-indoeuropäischen Sprache wie dem Japanischen darin, dass wir beispielsweise ein Blau als kalt oder ein Rot als warm bezeichnen können.

Dass wir beim Sehen nicht nur optische Eindrücke empfinden, hat Cézanne schon einige Jahrzehnte vor der Phänomenologie auf malerische

Weise erkannt. Deshalb arbeitete er mit viel mehr Farbtönen und anderen Farbtönen als den sieben Spektralfarben. Er hatte auf seiner Palette, wie wir wissen, 18 Farben, sechs Rottöne, fünf Gelbtöne usw., und darunter auch die bei den Impressionisten verpönte Farbe Schwarz. Mit diesen Farben lässt Cézanne uns über das rein optisch Gesehene hinaus auch das Gefühlte spüren: in seinen Portraits etwa das Knittrige einer Hose, die Glätte eines gestärkten weißen Hemdes, die kühle Härte am Holz von Möbeln, das Weiche und Samtene eines Teppichs oder der Polsterung eines Stuhls.

Weil Cézanne sich für den inneren Reichtum der über das rein Optische hinausgehenden Farb-Eindrücke öffnet, kann er in ihnen die Festigkeit und Stofflichkeit der Gegenstände aufspüren. Für die malerische Erfahrung dieser Festigkeit und Stofflichkeit ist aber entscheidend, dass die Eindrücke nicht von uns erzeugt werden, sondern dass sie von den Gegenständen ausgehen. Eben dies malt Cézanne, indem er die Farben nicht als ein frei schwebendes impressionistisches Spiel auf die Leinwand aufträgt, sondern indem er das Gefühl vermittelt, dass es die gemalten Gegenstände sind, die ihre Farben von innen ausstrahlen – wie etwa das Weiß des Hemdärmels auf dem berühmten Bild des jungen Mannes mit der roten Weste, dessen anatomisch falsche Länge Max Liebermann gegen die Kritik seiner Schüler gut berlinerisch mit der Bemerkung verteidigte, der Ärmel könne garnicht lang genug sein, so schön sei er.

In Cézannes Bildern gibt es viel mehr Deformationen als nur den zu langen Arm des jungen Mannes auf dem gerade erwähnten Gemälde. Das entspricht wiederum dem, was wir in der wirklichen Wahrnehmung sehen. In ihr präsentieren sich die Gegenstände nicht wie für einen Fotoapparat, sondern sie bieten sich unserem Sehen anders dar, als es die zentralperspektivisch vermittelte „Objektivität“ erlaubt. Ein bekanntes Beispiel dafür sind die waagerechten Linien auf manchen Bildern Cézannes: Auf einem der Stilleben beispielsweise, die er immer wieder von den gleichen, aber jedesmal anders arrangierten Gegenständen in seinem Haushalt gemalt hat, wird die Vorderkante des Tisches durch das darüber fallende gestärkte Tuch so stark durchbrochen, dass sie sich rechts von dem Tuch in einer höheren Position als links davon fortsetzt. Das Gleiche gilt auf einem Portrait von Cézannes Frau für den verrutschten waagerechten Streifen auf der Wand

links und rechts hinter ihr.

Am Maßstab der Zentralperspektive gemessen erscheinen manche von Cézannes Stilleben als ein großes Durcheinander. Nur die Fotografie präsentiert uns die Gegenstände in Gestalten und Größenverhältnissen, die streng der Zentralperspektive entsprechen. Beim wirklichen lebendigen Sehen erscheinen uns nahe Gegenstände kleiner und entfernte größer, als sie auf einer Fotografie zu sehen sind. Ein gutes Beispiel dafür, das Merleau-Ponty in seinem Aufsatz über Cézannes Zweifel anführt, ist die Wahrnehmung eines sich nähernden Zuges im Kino. Auf der Kinoleinwand nimmt die Größe des Zuges schneller zu, als wenn wir ihn in der Wirklichkeit auf uns zu kommen sehen. In der Fotografie hat ein Teller oder eine Schüssel auf dem Tisch, die ich nicht senkrecht von oben, sondern schräg von der Seite her sehe, die Gestalt einer Ellipse. Aber beim wirklichen lebendigen Sehen erscheint mir der Teller näher an der Kreisform, als er es von der Zentralperspektive her sein dürfte. Was mir meine Wahrnehmung zeigt, schwankt zwischen Kreisform und Ellipse, und genau dieser konkreten Erfahrung des Sehens entsprechen die Gefäße auf Cézannes Stilleben.

Wenn oben darauf hingewiesen wurde, dass die Zentralperspektive ein Produkt unseres Denkens ist, so muss nun hinzugefügt werden, dass nicht nur die Zentralperspektive, sondern auch all das, was wir wirklich sehen, durch unser Denken für uns verständlich wird. Normalerweise leben wir in einer Umgebung mit Gegenständen voller Bedeutungen, die sie dadurch bekommen haben, dass sie eine Rolle in unserem Handeln spielen, also etwa von uns Menschen hergestellt sind oder von uns benutzt werden. Wir leben im Umgang mit Geräten, wir wohnen in Häusern und Städten, wir bewegen uns auf Straßen und Wegen. Alles, was uns dabei begegnet, sehen wir im Licht von menschlichen Handlungen, die immer von Denken begleitet sind. Cézanne übertrifft in der Beschränkung auf das reine Sehen die Impressionisten noch an Entschiedenheit, indem er in seinen Bildern radikal jede Bedeutung weglässt, die das, was wir sehen, durch unser Denken erhalten hat.

Cézanne sieht alles so rigoros ohne Bezugnahme auf die Bedeutungen, dass er es malt wie ein Außerirdischer, der erstmals auf die Erde kommt und dem die Bedeutung von allem fremd ist. Das zeigt sich am eindrucks-

vollsten, aber auch auf erschreckende Weise in seinen Portraits wie etwa in den Bildern von seiner Frau und sogar in seinen Selbstbildnissen. Als Betrachter, der den Bedeutungen völlig neutral gegenübersteht, malt Cézanne Gesicht und Gestalt der Menschen mit einer uns befremdenden Teilnahmslosigkeit, er malt sie wie tote Gegenstände. Ein berühmtes Beispiel ist das späte Portrait des Gärtners Vallier, eines der letzten Bilder, die Cézanne vor seinem Tod im Jahre 1906 gemalt hat und das Heidegger in dem eingangs erwähnten Spruchgedicht anspricht. Im Blick auf solche Bilder konnte Fritz Novotny, der das erste wegweisende kunstgeschichtliche Werk in deutscher Sprache über Cézanne geschrieben hat,¹ seine Malerei als „außermenschlich“ bezeichnen. Und im gleichen Sinne nennt Merleau-Ponty sie „nichtmenschlich“.

Der große Kunsthistoriker Hans Sedlmayr schrieb schon vor mehr als einem halben Jahrhundert in seinem damals vieldiskutierten Buch über den „Verlust der Mitte“, was auf Cézannes Bildern zu sehen sei, könne man am ehesten mit dem Eindruck von der Welt vergleichen, den wir manchmal unmittelbar nach dem Aufwachen in dem „seltenen Zustand zwischen Erwachen und vollem Wachsein“ haben, „in dem sozusagen nur das Auge wach ist, während der Intellekt noch ruht. Dann erscheint die gewohnte Welt als Gefüge von Flecken und Formen verschiedener Gestalt, Farbe, Größe und ‚Konsistenz‘; die gewohnten Dinge warten gleichsam hinter diesem farbigen Gewebe, um aus ihm zu entstehen. [...] In diesem Zustand lässt sich von einer in dem farbigen Fleckengefüge hervortretenden Linie nicht sagen, was sie in der ‚Wirklichkeit‘ bedeutet. Es lässt sich auch nicht von der Beleuchtung sprechen, denn die ‚Beleuchtung‘ kann man von der Lokalfarbe nur dort abheben, wo es ein Wissen um die Dinge und ihre Farben gibt. Der Zauber dieses Verhaltens besteht darin, daß alles neu aussieht, daß das Alltäglichsste eine sonderbare ursprüngliche Frische, etwas ‚Elementares‘ gewinnt. Vor allem gewinnt die Farbe, befreit von ihrer Aufgabe, die Dinge zu kennzeichnen, eine nie gekannte Intensität.“²

Sedlmayr zieht an dieser Stelle eine für die vorliegenden Überlegungen

¹Fritz Novotny, *Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*, Wien 1938.

²Hans Sedlmayr: *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Frankfurt a.M. 1955 (Ullstein Buch Nr. 39), S. 98.

wichtige Folgerung: „Diese Auffassung der Aufgabe des Malers bei Cézanne führt [...] zu einer besonders ‚malerischen‘ Malerei. Denn bei dieser Einschränkung auf das pure Sehen gewinnt in der Fläche die Farbe ein nie gekanntes Eigenleben. Alles baut sich aus Farben auf. Das dynamische Element, das in der Farbe steckt, kommt von sich zum Alleinherrschen und ergreift das Bild. So gesehen ist Cézannes Malerei, rein auf die Farbe als Wirkungsmittel und Substanz eingeschränkt, die malerischste von allen. Sie zeigt das, was an pur Malerischem in größerer oder geringerer Stärke in jeder echten Malerei steckt, gleichsam in einem welthistorischen Experiment herausdestilliert und rein dargestellt.“

Die vielleicht schönsten Belege für das, was Sedlmayr hier sagt, sind Cézannes berühmte Landschaften, vor allem die vielen Bilder von der Montagne Ste. Victoire in der Provence, aber auch Landschaften ohne Wind wie der Golf von Marseille mit einem reglos liegenden Meer, felsige Waldstücke, die aussehen, als hätte sie nie ein Mensch betreten, Stilleben mit Gegenständen, die uns wie gefroren erscheinen, Menschen wie die Bauern, die Cézanne in seiner Spätzeit malte, bei denen die Bewegtheit des Lebens zum Stehen gekommen ist. In allen diesen Bildern, die das Gesehene vor aller gedachten Bedeutung zeigen, herrscht eine der Bedeutungslosigkeit entsprechende absolute Stille; auf den Portraits der Bauern wird ihr Schweigen sichtbar.

Das Faszinierende an Cézannes Bildern ist, dass sie uns trotz der von Sedlmayr beschriebenen Freisetzung der Farbe kein chaotisches Gewühl von Farbtönen präsentieren, sondern eine Ordnung, die gewährleistet, dass sich uns Gegenstände zeigen: Menschen, Bäume, Häuser, Seen, Teller, Tische usw. Cézanne erreicht das durch die Komposition seiner Gemälde. Diese Komposition kommt dadurch zustande, dass Cézanne das Malen eines Bildes nicht beginnt, indem er an irgendeiner Stelle anfängt und von da ausgehend den Umfang des Gemalten fortschreitend erweitert. Er nimmt vielmehr seine Bilder von allen Seiten zugleich in Angriff. Er hat von vornherein das Ganze vor Augen und setzt überall farbige Markierungen, mit denen er den Gesamteindruck einfängt. So bringt er Schritt für Schritt die Wirklichkeit in ihrer Fülle zum Erscheinen. Das Gesehene und ins Bild Gebrachte in seiner ganzen Fülle ist das, was Cézanne als Motiv bezeichnet.

In diesem Sinne malt er *sur-le-motif*, „vor dem Motiv“.

Wie die erhaltenen liegengeliebten Entwürfe zeigen, kam es immer wieder vor, dass es Cézanne nicht gelang, von den vielen farbigen Markierungen ausgehend ein begonnenes Bild vollständig auszuarbeiten. Das lag daran, dass er sich streng daran band, sich nach den Eindrücken zu richten, die er durch das reine, von keinem Bedeutungsdenken getrübt Sehen vom Gesehenen her empfing. Wenn es auf solche Weise dazu kommt, dass das Bild eine Ordnung von rein gesehenen Gegenständen zeigt, dann heißt das: Die Ordnung, die wir, die Betrachter, in dem Bild erblicken, haben nicht wir oder der Maler durch unser Denken hinzugefügt. Das gilt sogar dann, wenn die Objekte beim späten Cézanne gelegentlich schräg stehen wie etwa bei einem bekannten Portrait des Kunstfreundes Joachim Gasquet, der nach Cézannes Tod seine Gespräche mit ihm aufgezeichnet hat, oder wie bei einem ebenso bekannten Blick auf das zeitweilig im Besitz der Familie Cézanne befindliche Herrenhaus Jas de Bouffan, von dem wir eine alte Fotografie besitzen, die zeigt, wie das Gebäude damals für den zentralperspektivischen Blick ausgesehen hat.

Aber zeigen solche Abweichungen von der zentralperspektivisch vermittelten, fotografisch „feststellbaren“ Objektivität nicht, dass Cézanne das Gesehene von sich aus willkürlich so verändert hat, wie er es sich in seinem Denken zurechtlegte? Nein, denn die Schrägstellung der dargestellten Gegenstände in solchen Bildern wie den erwähnten ist durch das komponierte Ganze des Motivs gefordert. Auch in solchen Bildern tritt in Erscheinung, wie sich die Welt von sich her – vor jeder Veränderung, die Cézanne hinzufügt – zu einer Ordnung zusammenschließt. Die Welt, wie sie vor allen vom Menschen bewirkten Veränderungen existiert, bezeichnet die europäische Tradition als Natur. Deshalb hat Cézanne immer, auch wenn er Bauwerke malte, gesagt, er male *sur la nature*, „vor der Natur“. Cézanne bringt das Erscheinen der natürlichen körperlichen Wirklichkeit ins Bild, weil die Ordnung in diesem Erscheinen nicht durch unser Denken, sondern vom Motiv her, von der Natur her zustandekommt. In Cézannes gelungenen Bildern wird das so verstandene Erscheinen der Welt sichtbar.

Wie eingangs gesagt, beruht Schönheit, im Sinne der europäischen Tradition erfahren, seit den Griechen darauf, dass dasjenige Erscheinen, das

alles erscheinen *lässt*, das lichtgebende Erscheinen, *miterscheint*. Durch das lichtgebende Erscheinen gelangt alles in eine Ordnung – das drückte schon Heraklit mit seinem Spruch aus: „Alles und jedes aber steuert der Blitz“¹. Man kann sagen, dass Cézanne die klassische, d.h. noch immer griechisch inspirierte europäische Malerei bis in ihre äußerste Möglichkeit vorangetrieben hat; denn er hat gemalt, wie das ordnung- und lichtgebende Erscheinen, das von unserem subjektiven Sehen ausgeht, doch die Gegenstände in ihrem Eigengewicht erscheinen lässt. Er malt als erster dieses Erscheinen selbst, indem er die Gegenstände aus den rein gesehenen Farben auftauchen lässt. Er malt sie im Moment ihres Auftauchens, in dem sie noch keine Bedeutung tragen. In diesem Sinne kann man seine Malerei mit Sedlmayr als „die malerischste von allen“ bezeichnen. Als malerischster aller Maler hat Cézanne Bilder von tiefer Schönheit gemalt, einer Schönheit allerdings, die sich nicht einschmeichelt, die nicht das helle, leichte Entzücken hervorruft, sondern eine Schönheit von einer Gediegenheit, in der das Eigengewicht und die aller Bedeutung für uns vorangehende Selbständigkeit erscheint, mit der uns die stoffliche Welt im Sehen begegnet.

Aber obwohl Cézanne zum Malen des Erscheinens-selbst vordrang, hatte er dabei kein Triumphgefühl; denn selbstkritisch wie er war, wusste er, dass es keine Garantie dafür gibt, dass das Gesehene und Gemalte sich von sich her – und nicht durch irgendeinen Kunstgriff des denkenden Malers – zur Ordnung zusammenschließt. Das Malen des Erscheinens-selbst kann nur ein ständiges Experimentieren sein, das immer dem höchsten Risiko des Misslingens ausgesetzt ist. So war es kein Zufall, dass Cézanne vieles missglückt ist. Mit dem Begriff der *réalisation* bezeichnete er den Prozess, durch den sich beim Malen das Zustandekommen von Ordnung, das Erscheinen der natürlichen Welt vom Motiv aus, von der Natur aus ereignet. Sein ganzes Malen war nichts anderes als eine ständige angestrengte und konzentrierte Bemühung um das *réaliser*, von dem er immer gesprochen hat, nämlich das Realisieren des natürlichen Erscheinens. Ob eine *réalisation* jeweils gelingen wird, kann Cézanne nie im voraus wissen. Deshalb besteht das Malen bei ihm nur noch darin, stets auf dem Wege zu einem noch besseren „Realisieren“ unentwegt zu arbeiten und zu experimentieren

¹Diels/Kranz 22 B 64: *Ta de pánta oiakízei Keraunós*.

– eine auffällige malerische Parallele zu Husserls Phänomenologie, die er selbst als „Arbeitsphilosophie“ charakterisierte.

Das immer riskante und nie ganz befriedigende Experimentieren ist die Kehrseite der malerischen Schönheit bei Cézanne. Sein Experimentieren hatte zur Folge, dass die Malerei im 20. Jahrhundert in vielerlei kaum noch zusammenhängende Experimente zerfiel, das Experiment der Fauves, angeführt von Matisse, das kubistische Experiment bei Braque, Picasso und anderen, das abstrakte Experiment bei und nach Kandinsky und Klee, das expressionistische Experiment im Blauen Reiter und anderswo, das surrealistische, das tachistische Experiment usw. bei vielen weiteren Malern. Trotz ihrer Divergenz haben sich fast alle Richtungen der Malerei im 20. Jahrhundert auf Cézanne berufen, etwa wenn Picasso ihn als den „Vater von uns allen“ bezeichnete. Aber eigentlich waren das alles doch nur produktive Missverständnisse; denn alle solchen Experimente sind vom Menschen mit seinem Denken inszeniert, Cézanne aber ging es um das natürliche, unserem Denken vorangehende Erscheinen, und diese Bemühung war wohl unwiederholbar.

Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse

Ullrich Melle (Katholieke Universiteit Leuven)

Ullrich.Melle@hiw.kuleuven.be

Das Bewusstsein ist für Husserl eine Gegenstandsregion und als solche ein Forschungsfeld. Die primäre Aufgabe bei der wissenschaftlichen Erschließung eines Forschungsfeldes ist die Klassifikation und die genaue Beschreibung der Gegenstände des betreffenden Seinsgebiets. Brentano hatte in seiner deskriptiven Psychologie einen wichtigen ersten, aber noch ganz groben Anhalt in der immanenten Erforschung des Bewusstseins gemacht. Der ungeheure Reichtum und die Verschlungenheit der Bewusstseinsphänomene waren ihm noch nicht offenbar geworden. Husserl teilt die Überzeugung seines Lehrers, dass die Wissenschaftlichkeit der Philosophie ihre Grundlage hat in der mühevollen Arbeit der genauestmöglichen Deskription der Strukturen des Bewusstseins und seiner Phänomene. Diese Deskription ist allerdings nicht als eine empirische von realen Bewusstseinstatsachen, sondern als eine Wesensbeschreibung zu verstehen. Vor allem in seinen Göttinger Jahren hat Husserl sich in zahlreichen Manuskripten um eine umfassende und detaillierte Strukturbeschreibung der Bewusstseinsphänomene ganz im Sinne einer deskriptiv-eidetischen Psychologie, wie sie von Brentano initiiert wurde, bemüht. Die folgenden Ausführungen sind einem bisher noch wenig bekannten Teil dieser Forschungsarbeit an den Bewusstseinsphänomenen gewidmet: der Untersuchung der Gefühlserlebnisse.

Der Ausgangs- und bleibende Orientierungspunkt für die deskriptiv-psychologische Forschungsarbeit in den Göttinger Jahren sind die analytischen Einsichten und Bestimmungen der fünften und sechsten Logischen Untersuchung. Es ist deshalb erforderlich, zunächst Husserls Bewusstseinsbegriff und die grundlegenden Bestimmungen seiner Aktlehre in den *Logischen Untersuchungen* kurz zu rekapitulieren.

I. Die Aktlehre der “Logischen Untersuchungen”

Das Bewusstsein ist eine konkrete und geschlossene Einheit von zeitlich ausgebreiteten und ablaufenden Erlebnissen, ein kontinuierlicher Strom des Erlebens, in dem sich verschiedenartige Erlebnisse voneinander abheben. Diese Erlebnisse sind selbst konkrete Einheiten, die zueinander in den zeitlichen Verhältnissen der Sukzession und Koexistenz, des “früher”, “später” oder “gleichzeitig”, stehen. Im Ausgang von und in kritischer Auseinandersetzung mit Brentanos Unterscheidung zwischen psychischen und physischen Phänomenen einerseits und dessen Klassifikation der psychischen Phänomene in Vorstellungen, Urteile und Akte des Liebens und Hassens kommt Husserl in der fünften und sechsten Logischen Untersuchung zu einer dreifachen Klassifikation der Erlebnisse: die Unterscheidung zwischen intentionalen und nicht-intentionalen Erlebnissen, die Unterscheidung zwischen Verstandes- und Gemütsakten und die Unterscheidung zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Erlebnissen.

Die beiden letzten Unterscheidungen zwischen Verstandes- und Gemütsakten einerseits und zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Erlebnissen laufen weitgehend parallel, gelten Husserl in den *Logischen Untersuchungen* aber wohl nicht als völlig deckungsgleich. Die objektivierenden Akte umfassen nominale und propositionale Akte, das sind Vorstellungen und Urteile, so dass Husserl den Verstandesakt des Fragens zu den nicht-objektivierenden Akten zählt.

Die Klasse der nicht-intentionalen Erlebnisse bilden die Empfindungen. Während Brentano die Empfindungen als physische Phänomene bestimmte, d.h. als immanent-intentionale Gegenständlichkeiten psychischer Phänomene des Empfindens und Wahrnehmens, sind bei Husserl in *den Logischen*

Untersuchungen, wie das folgende Zitat aus der fünften Untersuchung zeigt, die Empfindungen Erlebnisse und Inhalte in eins. „Ein reales Wesen, das solcher <intentionaler> Erlebnisse ermangelte, das etwa bloß Inhalte der Art, wie es Empfindungserlebnisse sind, in sich hätte, während es unfähig wäre, sie gegenständlich zu interpretieren oder sonstwie durch sie Gegenstände vorstellig zu machen – also erst recht unfähig, sich in weiteren Akten auf Gegenstände zu beziehen, sie zu beurteilen, sich über sie zu freuen oder betrüben, sie zu lieben und hassen, zu begehren und verabscheuen – ein solches Wesen würde niemand mehr ein psychisches Wesen nennen wollen.“ (Hua XIX/1, S. 378f.)

Die drei Aktklassen Brentanos – Vorstellungen, Urteile und Akte des Liebens und Hassens – reduziert Husserl in den *Logischen Untersuchungen* auf die beiden Klassen der Verstandes- und Gemütsakte, wobei die Gemütsakte die Gefühls- und Willensakte befassen, die Husserl aber später in zwei Aktklassen teilt, so dass sich drei Grundklassen von intentionalen Akten ergeben: Verstand, Gemüt und Wille.

Im Zuge einer ausführlichen Auseinandersetzung in der fünften Untersuchung mit Brentanos Lehre, dass Vorstellungen allen anderen Akten ihren Gegenstand geben, zu dem diese sich dann, wenn es sich um Urteile handelt, bejahend oder verneinend, wenn es sich um Akte der dritten Klasse handelt, liebend oder hassend verhalten, entwickelt Husserl grundlegende Bestimmungen seiner eigenen Aktlehre. Am Ende steht die Neufassung von Brentanos Satz von der Vorstellungsgrundlage in Form der notwendigen Fundierung von nicht-objektivierenden Akten in objektivierenden Akten. „Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen Akt zur ‚Grundlage‘, d.h., er hat in diesem letzteren Falle einen objektivierenden Akt notwendig als Bestandteil in sich, dessen Gesamtmaterie zugleich, und zwar individuell identisch *seine* Gesamtmaterie ist.“ (Hua XIX/1, S. 514)

Die gegenstandsgebende Funktion der Vorstellung in Brentanos deskriptiver Psychologie übernimmt in Husserls Aktlehre die Materie als ein unselbständiges Moment objektivierender Akte. Die Materie ist dasjenige Wesensmoment im Akt, das seine Beziehung auf eine bestimmte Gegenständlichkeit im Hinblick auf bestimmte Merkmale, Beziehungen

und kategoriale Formen dieser Gegenständlichkeit fixiert. Die Materie verbindet sich notwendig mit einer Qualität, d.h. einer bestimmten Weise, wie das durch die Materie bewusste Gegenständliche intentional erlebt wird. Materie und Qualität sind wechselseitig aufeinander angewiesene abstrakte Momente des Aktes, sie können aber unabhängig voneinander variieren. Dieselbe Materie kann sich mit verschiedenen Qualitäten verbinden und umgekehrt: „Jede Qualität ist mit jeder gegenständlichen Beziehung zu kombinieren.“ (Hua XIX/1, S. 428)

Der Unterschied zwischen den Aktklassen bezieht sich ausschließlich auf die Qualitäten und ihre grundlegenden Gattungen. Vorstellung und Urteil gehören, obwohl sie hinsichtlich ihrer Materien wesensverschieden sind, zur selben Qualitätsgattung, die bestimmt wird durch den selbst qualitativen Gegensatz von Setzung und Nicht-Setzung. Als nominal-einstrahlige oder synthetisch-mehrstrahlige, setzende oder nicht-setzende Akte bilden Vorstellungen und Urteile die Klasse der objektivierenden Akte. Nicht-objektivierende Akte sind Fundierungseinheiten aus vollen objektivierenden Akten und einer darin fundierten nicht-objektivierenden Aktqualität. Als Beispiele für nicht-objektivierende Akte führt Husserl ein Sich-Freuen, ein Wünschen, ein Begehren, ein Fragen, ein Befehlen an. Nicht-objektivierende Aktqualitäten können sich ihre Aktmaterie, d.h. ihren intentionalen Gegenstand, nur mittels eines objektivierenden Aktes, mit dem sie zu einem einheitlichen Akt verschmelzen, aneignen. Nicht-objektivierende Qualitäten sind somit immer in objektivierenden Qualitäten fundiert, „niemals können sie mit einer Materie unmittelbar und für sich allein verknüpft sein.“ (Hua XIX/1, S. 516) So ist eine Freude immer Freude über einen bestehenden Sachverhalt, z.B. darüber „dass heute schönes Wetter ist“. Sie ist somit fundiert in einem setzenden Urteil.

Alle intentionalen Erlebnisse, sowohl die Verstandes- wie die Gemütsakte, unterstehen, Husserl zufolge, dem Gegensatz von leerer, unanschaulicher und voller, anschaulicher Intention, von Leere und Fülle. Eine dritte wesentliche Aktkomponente neben der Materie und Qualität ist somit die anschauliche Fülle. Ein Akt ohne jede anschauliche Fülle ist leer. Er kann übergehen in einen Akt mit derselben Materie und derselben Qualität, der aber anschauliche Fülle hat. Ein solcher Übergang hat den Charakter einer

Erfüllungssynthese, in der sich die leere Intention in einer anschaulichen Intention erfüllt. Den verschiedenen Aktklassen entsprechen, Husserl zufolge, verschiedene Arten der Erfüllungssynthese, so dass die Aktklassen sich auch durch die Eigentümlichkeiten ihrer Erfüllungssynthesen unterscheiden und definieren lassen.

Bei Verstandesakten hat die Erfüllungssynthese den Charakter der Identifikation und damit den der Begründung und Bewahrheitung. Die leere Vorstellung oder das leere Urteil identifizieren sich in einer Erfüllungssynthese mit einer anschaulichen Vorstellung oder einem anschaulichen Urteil, in der dieselbe Gegenständlichkeit in den gleichen Bestimmungen intendiert ist wie in den leeren Akten. In einer solchen identifizierenden Erfüllungssynthese bewährt und berechtigt sich die Intention der leeren Akte.

Ein Gemütsakt wie der Wunsch erfüllt sich, Husserl zufolge, jedoch in einer anderen Erfüllungssynthese. Die Erfüllung hat hier nicht den Charakter der identifizierenden Ineinssetzung und das Erfüllungsbewusstsein nicht den Charakter der Anschauung, sondern der Befriedigung. Die Wunschbefriedigung ist allerdings fundiert in einer identifizierenden Erfüllungssynthese bezüglich der den Wunsch fundierenden Vorstellung. Dem Wunsch liegt die Vorstellung des Gewünschten zugrunde; diese Vorstellung hat den Setzungscharakter des „nicht wirklich“. Die Wunscherfüllung setzt die identifizierende Erfüllungssynthese dieser Vorstellung mit einer Vorstellung voraus, in der das Gewünschte als realisiert gesetzt ist. Was dann als das Eigene der Wunscherfüllung hinzutritt ist das Gefühl der Befriedigung.

Die Befriedigung hat nun jedoch nicht den Charakter der Rechtsausweisung und Bewahrheitung: Die Verwirklichung des Gewünschten und das dadurch bewirkte Gefühl der Befriedigung sagen nichts aus über die Berechtigung des Wunsches. Die Frage nach Recht und Geltung, nach Rechtsausweisung und Einsicht bei den Gemüts- und Willensakten hat Husserl erst nach den *Logischen Untersuchungen* in Forschungsmanuskripten und in seinen Vorlesungen zur Ethik und Axiologie ausführlichen Erörterungen unterzogen.

Bevor wir uns jedoch diesen Texten zuwenden, wollen wir unsere Erinnerung an die grundlegenden Bestimmungen von Husserls Aktlehre in den

Logischen Untersuchungen mit seiner Analyse und Bestimmung der Gefühle in § 15 der fünften Untersuchung abschließen. Husserl unterscheidet dort die intentionalen Gefühlsakte von den nicht-intentionalen Gefühlsempfindungen. Es gibt Erlebnisse, die wir allgemein als Gefühle bezeichnen, wie Gefallen und Missfallen, Freude und Trauer, denen, so Husserl, ganz unverkennbar eine intentionale Beziehung auf Gegenständliches zukommt. Diese Erlebnisse lassen sich nicht auf bloße Bewusstseinszustände reduzieren, die sich mit bestimmten Vorstellungen assoziieren. Es ist zwar richtig, dass Gefühle in Vorstellungen fundiert sind, aber „wir haben nicht bloß die Vorstellung und dazu das Gefühl, als etwas zur Sache an und für sich Beziehungsloses und dann wohl bloß assoziativ Angeknüpftes, sondern Gefallen oder Missfallen richten sich auf den vorgestellten Gegenstand, und ohne solche Richtung können sie überhaupt nicht sein.“ (Hua XIX/1, S. 403)

Neben den intentionalen Gefühlen gibt es die nicht-intentionalen Gefühle, die sogenannten sinnlichen Gefühle der Schmerz-, Unlust- und Lustempfindungen. Auch sie haben eine Art Fundierung, und zwar in den Sinnesempfindungen, mit denen sie verschmolzen sind, der Wohlgeruch mit einer Geruchsempfindung, der Wohlgeschmack mit einer Geschmacksempfindung usw.

Man kann sich nun Husserl zufolge fragen, ob die Gefühlsakte ihren Gefühlscharakter nicht den ihnen eingewobenen Gefühlsempfindungen verdanken. So besteht die Freude über ein glückliches Ereignis nicht nur aus der Vorstellung des Ereignisses und einem darin fundierten Aktcharakter des Sich-Freuens, „sondern an die Vorstellung knüpft sich eine Lustempfindung“. Diese wird „einerseits als Gefühlserregung des fühlenden psychophysischen Subjekts“, andererseits aber „als objektive Eigenschaft aufgefasst und lokalisiert“: „Das Ereignis erscheint als wie von einem rosigen Schimmer umflossen. Das in dieser Weise lustgefärbte Ereignis als solches ist nun erst das Fundament für die freudige Zuwendung <...>“. (Hua XIX/1, S. 408)

Das Ereignis wird somit nicht nur nach seinen sachlichen Eigenschaften vorgestellt, sondern auch in bestimmten Gefühlsbestimmungen. Die Lustempfindungen werden wie die Sinnesempfindungen zum Anhalt einer

Auffassung, einer gefühlsbestimmten Auffassung. Sie werden auf das Ereignis selbst bezogen, wobei Husserl jedoch betont, dass „diese Beziehungen rein vorstellungsmässig“ (Hua XIX/1, S. 409) sind. Eine neue Weise der Intention liegt erst in den neuen fundierten Aktcharakteren des Gefallens und Missfallens, der Freude und Trauer vor.

Nun können die Lust- und Unlustempfindungen noch fort dauern, wenn die Auffassungen als Gefühlsfärbungen eines Gegenstands fortfallen, weil der lusterregende Gegenstand in den Hintergrund rückt. Dann kann sich das Wohlgefallen statt auf den Gegenstand auf die noch fortwährende Lustempfindung selbst richten.

Die Bestimmungen der *Logischen Untersuchungen*, vor allem der fünften Untersuchung, zur Intentionalität, zum Aktbegriff, zur Klassifikation und zur Fundierung der Akte sowie die Unterscheidung zwischen Gefühlsempfindungen und Gefühlsakten bilden die Grundlage und den Bezugsrahmen für Husserls nähere Untersuchungen des Gefühlsbewusstseins, die er in Forschungsmanuskripten vor allem in den Jahren 1909 - 1911 durchgeführt hat. In einer wesentlichen Hinsicht wird in diesen Untersuchungen der Bezugsrahmen der *Logischen Untersuchungen* jedoch überschritten und erweitert. Husserls spätere Analysen des Gefühlsbewusstseins stehen im Zusammenhang mit seinem Projekt einer phänomenologischen Kritik der axiologischen Vernunft als Teil einer umfassenden phänomenologischen Vernunfttheorie. Ein vorherrschendes Interesse in den genannten Forschungstexten gilt somit dem Beitrag der Gefühle zur Werterkenntnis oder auch der originären Werterfahrung in Gefühlsakten. Phänomenologische Vernunftkritik ist Theorie der Vernunft auf der Grundlage deskriptiv-immanent-eidetischer Bewusstseinsforschung in der Tradition von Brentanos und Stumpfs deskriptiver Psychologie und im Stil der fünften und sechsten logischen Untersuchung.

Bevor wir uns jedoch den umfangreichen Beschreibungen des Gemütsbewusstseins aus den Jahren 1909 bis 1911 zuwenden, wollen wir in den beiden folgenden Abschnitten zunächst noch – mit einer Ausnahme – auf frühere Forschungsmanuskripte, in denen sich Husserl mit dem emotionalen Bewusstsein befasst, eingehen. Da ist zunächst ein in Band XXXVIII der Husserliana als Beilage II veröffentlichtes Manuskript, das im Zusam-

menhang mit Husserls frühen psychologischen Studien zu Anschauung und Repräsentation in den Jahren 1893/94 entstanden ist. Desweiteren gibt es im Nachlass eine kleine Anzahl Manuskripten, die sich mit dem Problem der Evidenz in der Gemütssphäre befassen. Diese Manuskripte sind z.T. mit Zusätzen versehene Abschriften, wobei die Abschriften nach der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen*, die den Abschriften zugrundeliegenden Manuskripte jedoch davor entstanden sind. In diesem Zusammenhang spielen für Husserl die Gemütsakte der Billigung und Missbilligung eine wichtige Rolle. Der späteste dieser Texte über Billigung stammt aus 1911.

II. Gefühlsanalysen in Husserls früher Aktlehre

Im Mittelpunkt von Husserls früher Aktlehre und deskriptiver Bewusstseinsforschung stehen der Unterschied und das Verhältnis von eigentlicher und uneigentlicher Vorstellung, von Anschauung und Repräsentation oder auch von Anschauung und Intention im Rahmen einer deskriptiven Erkenntnispsychologie. Bei Husserls Bestimmung des Verhältnisses von Anschauung und Repräsentation, genauer gesagt, bei der Bestimmung, wie ein anschaulicher Inhalt repräsentative Funktion gewinnt und eine uneigentliche Vorstellung weckt und wie eine solche uneigentliche Vorstellung zur Erfüllung kommt in einer Anschauung, spielen Gefühle eine wichtige Rolle: Gefühle des Mangels, der Hemmung, der Unbefriedigung und Befriedigung. Es handelt sich hierbei allerdings nicht um Gefühle im gewöhnlichen Sinn, sondern um so etwas wie Triebgefühle. Husserls frühe Erkenntnispsychologie, von der er sich in den *Logischen Untersuchungen* entschieden abgewendet hat, wird durch eine triebdynamische Auffassung des Erkenntnisgeschehens gekennzeichnet: Das ganze Vorstellungsleben steht unter dem triebdynamischen Gegensatz von Spannung oder Hemmung und Lösung.

In dem als Beilage II in Band XXXVIII der Husserliana veröffentlichten Manuskript setzt Husserl sich kritisch mit Stumpfs Bestimmung der Aufmerksamkeit als „Lust am Bemerkten“ auseinander. Im Zuge dieser Auseinandersetzung wird Husserl auch auf eine nähere Untersuchung der

emotionalen Seite unserer geistigen Natur geführt. „Unsere geistige Natur hat zwei Seiten, eine intellektuelle und eine emotionelle, die in mannigfach wechselnden, bald einander ablösenden, bald einander durchdringenden Akten sich äußert.“ (Hua XXXVIII, S. 163) Husserl untersucht zunächst, wie Akte des theoretischen Interesses sich mit Affekten verbinden können, wobei wir vorrangig entweder im theoretischen Interesse oder im Gefühl aufgehen können. Das Dominieren des einen oder anderen kann nicht auf Intensitätsverhältnisse reduziert werden und ist ein letztlich nicht weiter erklärbares Phänomen. Wir finden Ähnliches auch bei den Emotionen: Ein Gefühl kann uns berühren, ohne dass es uns völlig einnimmt.

Von den Verhältnissen zwischen theoretischen und emotionalen Akten sind die Verhältnisse zwischen theoretischen und emotionalen Haltungen und Zuständen zu unterscheiden. Die einzelnen Akte erhalten durch den herrschenden Habitus eine bestimmte Färbung. Und auch die Objekte, auf die sich die Akte richten, sind auf eine bestimmte Weise beleuchtet. Im Zustand der Besonnenheit mag ein Gefühl da sein, „das die Richtung und Verbindung der Akte nun bestimmt, aber in diesem Gefühl gehen wir nicht auf, es steht gewissermaßen zurück, wir gehen in ihm nicht auf, es gibt unseren Akten bloß eine Färbung oder auch unseren Inhalten <...> (Hua XXXVIII, S. 166)

Stumpfs Bestimmung der Aufmerksamkeit als „Lust am Bemerken“ verbindet oder identifiziert ein theoretisches Verhalten mit einer (positiven) Gefühlsqualität. Das Problem, mit dem Husserl in seiner Auseinandersetzung mit dieser Bestimmung der Aufmerksamkeit ringt, ist die Frage, wie und ob überhaupt ein rein theoretisches Verhalten und Interesse denkbar ist, das heißt, ob das Interesse nicht letztlich doch ein Gemütsphänomen ist. An etwas interessiert zu sein, sich einem Gegenstand zuzuwenden, heißt das nicht auf irgendeine Weise gefühlsmäßig Anteil zu nehmen, angezogen zu werden? „Mir erscheint also das Interesse als ein eigenartiger Bewusstseinszustand; es ist eine eigentümliche Teilnahme an einem Inhalt, die eine gewisse Verwandtschaft mit der Lust besitzt, aber doch nicht mit Lust zu identifizieren wäre.“ (Hua XXXVIII, S. 167) Das Interesse als eine besondere Weise der Zuwendung hat, wie Husserl feststellt, aber auch einen Aktcharakter, der einem Willensakt näher steht als einem Lustzustand.

Wie der Willensakt übergeht in den Habitus der Entschlossenheit, so der Akt der Zuwendung als eine Art theoretischer Willensentschluss in das bleibende Interesse.

Eine genauere Behandlung von Unterschieden von Interessen im Hinblick auf ihre Energie, ihre Fokalisation und Diffusion, ihre Einfachheit und Zusammengesetztheit, ihre Begründung und schließlich auf ihren Inhalt führt Husserl erneut auf den Unterschied zwischen Bewusstseinsakt und Bewusstseinszustand, der sich im Hinblick auf die Gefühle als problematisch erweist, so dass es Husserl zweifelhaft wird, ob Gefühle überhaupt als Akte zu bezeichnen sind. Die Freude scheint in sich nicht auf das Erfreuliche gerichtet, sondern wird erst in der Reflexion darauf bezogen. „Es ist nicht eine Form der Betätigung, sondern des Erleidens.“ (Hua XXXVIII, S. 176) Sie ist im Inhalt begründet, aber nicht auf ihn gerichtet, ihm nicht zugewendet. Wenn der Inhalt, in dem sie begründet ist, also das Erfreuliche, nicht mehr präsent ist, kann sie fort dauern in Form einer bleibenden Stimmung. Eine solche Stimmung färbt dann die Inhalte, auch wenn diese in keinem Zusammenhang mit dem ursprünglichen Gefühl mehr stehen. „Dem Traurigen erscheint alles im trüben Licht; aber die Objekte, die so beleuchtet erscheinen, sind nicht die Objekte der Trauer, mindest nicht der primären.“ (Hua XXXVIII, S. 176) Gefühle können sich auch ausbreiten: Man ärgert sich über etwas Bestimmtes, das macht geneigt, sich auch über ein anderes zu ärgern, bis man schliesslich allgemein verärgert ist, d.h. entsprechend gestimmt ist. Diese Stimmung disponiert dazu, an allem und jedem einen neuen Anlass zum Sich-Ärgern zu finden. Wie bei der Freude, so scheint es Husserl auch beim Ärger zweifelhaft, ob es sich um einen intentionalen Akt handelt. Aber gibt es nicht auch Gefühlsakte, wie das Gefallen und Missfallen, das Billigen und Missbilligen, das Lieben und Hassen? In ihrem Gefühlscharakter scheinen sie dem Lust- und Unlustempfinden oft nahe verwandt. In der Weise des Bewusstseins besteht jedoch, Husserl zufolge, ein scharfer Unterschied. In der Lust genieße ich den Gegenstand und bin ihm insofern zugewandt. Aber „das ist etwas ganz anderes als anschauend sich verhalten oder begehrend oder wollend.“ (Hua XXXVIII, S. 177) Man ist geneigt, die Lust dem Inhalt zuzurechnen, diese scheinen innig verschmolzen, so dass man sich nicht mit Lust dem Inhalt,

sondern vielmehr dem lustvollen Inhalt zuwenden würde. „Doch all das,“ konstatiert Husserl, „ist nicht hinreichend klar. Ich kann es nicht recht fassen.“ (Hua XXXVIII, S. 177)

Es drängt sich jedenfalls eine Unterscheidung zwischen Akt und Zustand auf: „Es scheint mir, dass man trennen muss psychische Akte und Zustände.“ (Hua XXXVIII, S. 179) Der Wille ist ein auf ein Gewolltes gerichteter Akt, ebenso sind Bejahung und Verneinung, Vermutung, Erwartung, Hoffnung und Furcht intentionale Akte. Dagegen sind Lust und Unlust, Freude und Trauer Zustände: Sie sind nicht auf Gegenstände gerichtet, zielen nicht darauf, sondern sie werden von Gegenständen erregt, sie erfüllen die Seele, die sich passiv und empfangend verhält. „Gefühl erscheint mir als ein Erleiden, als ein Zustand, nicht als ein Akt.“ (Hua XXXVIII, S. 180) Ein solcher Gefühlszustand kann dann auch ohne erregenden Gegenstand bestehen als unbewusste Fortwirkung früherer Gefühle: „Oft besteht ein Gefühl, ohne dass wir erregende Gegenstände aufzuweisen vermögen. Wir sind traurig und wissen selbst nicht warum.“ (Hua XXXVIII, S. 180)

Aber nicht alles, was wir als Gefühl bezeichnen, ist doch bloßer Zustand. Selbst die Freude scheint nicht ein völlig passiver Zustand zu sein. Ist sie nicht aktives Reagieren? Aber selbst als Reagieren ist die Freude nicht intentional auf einen Gegenstand gerichtet, sondern sie reagiert nur auf die Vorstellung eines die Freude erregenden Gegenstands. Anders aber, so scheint es Husserl, bei Liebe und Hass. Diese sind intentional gerichtet auf ein Liebes- bzw. Hassobjekt. Liebe und Hass richten sich intentional auf Lust- bzw. Unlustobjekte – „Das Unlust Erregende ist Ziel, ist Intentionobjekt des Hasses“ (Hua XXXVIII, S. 181) –, das heißt, sie sind nicht bloß Gefühlsreaktionen auf diese Lust- bzw. Unlustobjekte, sondern sie intendieren diese Gegenstände auf eine neue Weise.

Was die psychischen Akte betrifft, die den intentionalen Charakter von Zuwendungen zu Gegenständen haben, unterscheidet Husserl dann noch die mit den Zuständen verwandten Akte von den Akten im Sinne von Entscheidungen und von Bevorzugungen. Erstere sind die dauernden Akte wie z.B. eine Anschauung, aber auch ein Gefallen und Missfallen, ein Lieben und Hassen, ein Fürchten und Hoffen. Akte im Sinne von Entscheidungen sind momentane Akte: ein *fiat*, ein Bejahen und Verneinen

und in der Gemütssphäre Billigung und Missbilligung.

Husserl kehrt nach diesen Analysen der Gefühlsakte und -zustände zum Hauptthema des Manuskripts, dem Phänomen des Interesses, zurück. Und zwar geht er der Frage nach, ob die Spannung des Interesses nicht als ein Streben zu fassen und somit ein Willensphänomen ist. Die Untersuchungen des Manuskripts münden schließlich in Ausführungen zum Unterschied zwischen Intention und Repräsentation. Ein Gefühl des Mangels sorgt dafür, dass ein gegebener Inhalt zum Anhalt einer Intention auf einen nicht gegebenen, den Mangel aufhebenden Inhalt wird, was aber nicht heißt, dass jeder als mangelhaft empfundene Inhalt zum Repräsentanten wird. „Ein fehlerhaft gedrucktes Wort weist auf das bestimmte richtig gedruckte hin, aber es ist nun nicht Repräsentant jenes.“ (Hua XXXVIII, S. 188) Mangelhaft ist ein Inhalt, wenn er missfällig ist, wenn wir uns an seiner Fehlerhaftigkeit stören. Er entspricht nicht unserer Erwartung, er hemmt unser Erfassen. Aber nicht jede Hemmung, die vom Inhalt ausgeht, wird ihm als Mangel angelastet. Bei einem uns unverständlichen Fremdwort empfinden wir nicht das Wort, sondern unseren Vorstellungsverlauf als mangelhaft.

Die Analysen des Gemütsbewusstseins in dem hier besprochenen Manuskript stellen den frühesten uns bekannten Versuch Husserls einer näheren deskriptiv-psychologischen Gefühlsanalyse dar. Dass es sich um tastende Explorationen auf noch schwankendem Boden handelt, wird an den vielen Fragen und dem vielfachen Gebrauch von Redewendungen, die die Vorläufigkeit und noch bestehende Unsicherheit der Befunde unterstreichen, deutlich. Bemerkenswert ist jedoch, wie in diesen frühen Analysen sowohl die Begrifflichkeit wie auch wesentliche Problemstellungen seiner späteren Untersuchungen der Gefühlserlebnisse vorgebildet sind.

III. Billigung und das Problem der Gemütsevidenz

Wenden wir uns als Nächstes sechs Manuskripten zu, die sich mit dem Problem des Rechts und der Berechtigung von Gemütsakten, d.h. der Gemütsevidenz befassen. Wir werden uns, Husserls Analysen zufolge, dieses Rechts in einem reflektiven Akt der Billigung bewusst. Bei drei dieser

Manuskripte handelt es sich nach Husserls eigenen Angaben um Abschriften mit Zusätzen und Umarbeitungen von Texten, die vor den *Logischen Untersuchungen* entstanden sind. Eine dieser Abschriften ist von Husserl selbst auf 1907/08 datiert. Zwei weitere Texte dürften ebenfalls vor oder kurz nach 1900 entstanden sein. Ein Text stammt wahrscheinlich aus 1911. Nicht nur ist eine genaue Datierung dieser Texte schwierig, sondern auch ihre inhaltliche Beziehung zu Husserls übrigen Gemütsanalysen, vor allem denen aus den Jahren 1909 bis 1911, erweist sich als schwierig. In diesen Gemütsanalysen spielen die Akte der Billigung und Missbilligung nämlich keine Rolle. Die genannten Manuskripte lassen sich, was die besondere Aufmerksamkeit auf den Akt der Billigung betrifft, als eine Auseinandersetzung mit Brentanos Bestimmung der Gemüts- und Urteilevidenz und vor allem auch mit dessen Auffassung, dass die Begriffe des Guten sowie des Wahren ihre Quelle in innerer Anschauung von als richtig charakterisierten Gemüts- und Urteilsakten haben, verstehen.

*

Beginnen wir unsere Darstellung von Husserls Überlegungen in diesen Manuskripten mit einem wohl vor 1900 entstandenen Text. Billigung und Missbilligung werden darin als Reflexionsgefühle bestimmt. Gebilligt wird eine Freude, ein Wunsch, aber auch ein Urteil. Einen intentionalen Akt zu billigen, heißt zum einem, sein Recht und seine Berechtigung anzuerkennen und zum anderen, den Akt umwillen seines Rechts wert zu schätzen. Billigung ist Wertschätzung. „Aufgrund der Billigung erwächst das sachliche Prädikat ‘wert’.“ (A VI 24, 7a) Das Billigen kann selbst wiederum evident oder nichtevident sein.

Die Frage ist nun, ob die Evidenz, der Charakter der Einsicht einem entsprechenden Gemütsakt oder Urteil selbst zukommen oder ob es sich um einen Reflexionscharakter handelt. Das Recht eines Aktes wäre dann nicht in diesem Akt selbst erfahren, sondern erst in der evidenten Billigung dieses Aktes. Aber wird ein Akt nicht gebilligt und wertgeschätzt, weil er den Charakter der inneren Klarheit und Einsicht hat? Wie kann ein Akt ohne darin liegende innere Evidenz Wert haben?

Die Billigung des Aktes hinsichtlich seiner Vollkommenheit ist jedoch zu unterscheiden von der logischen Billigung seiner Meinung: zum Beispiel das objektive Urteil, dieses gilt als wahr, wenn es logisch billigenwert ist, unabhängig davon, ob jemand es einsieht. Es ist dann die evidente Billigung, durch die wir der Wahrheit eines Urteils inne werden. Oder ist das Urteil wahr, wenn es in dem Sinne evident ist, dass ein idealer Intellekt fähig ist, diese Evidenz im Urteilen zu erleben? „Die Billigung des Wahren bezieht sich dann darauf, dass dieses selbe Urteil von einem vollkommen logischen Wesen mit Evidenz eingesehen würde.“ (A VI 24, 9a) Dann müsste aber das Urteil auch evident sein, wenn die Evidenz nicht erlebt würde, da anders der Wert nicht bestehen könnte, der in der Evidenz gründet und um dessen willen das Urteil gebilligt wird. Aber kann es eine Evidenz geben, die nicht erlebt wird? „Das wird man wohl nicht behaupten dürfen.“ (A VI 24, 9a)

Husserl verlegt dann die evidente Billigung in den Urteilsvollzug selbst: Ein Urteil wird nicht bloß gefällt, sondern es wird mit evidenter Billigung gefällt. Wir reflektieren auf diese evidente Billigung, wenn wir das objektive Urteil als evident bezeichnen. Wir richten uns dann auf dieses Urteil, „und daran knüpft sich ein wohl geschiedener und auf es bezogener Akt der Billigung, der einen eigentümlichen Charakter hat und dem Urteil selbst den entsprechend relativen Charakter verleiht, eben den der evidenten Wahrheit, der evidenten logischen Begründung.“ (A VI 24, 9b) Die Billigung selbst ist dann eine evident berechtigte.

Die Billigung des Urteils liegt dem Werturteil „Das Urteil ist richtig“ zugrunde. Die Richtigkeit ist, so Husserl, ein intellektuelles Wertprädikat. Dass ein Urteil diesen Wert wirklich hat, müssen wir nicht bloß meinen, sondern wirklich erleben. Kommen wir hier jedoch nicht in einen Regress, da das Werturteil selbst wieder Wert im angenommenen Sinn hat usw. „Gegen diesen Regress wäre ja nichts einzuwenden, aber was meint das Haben von Wert? Es meint doch nicht: Es wird bewertet. Bestenfalls kann es meinen, in der Bewertung stecke ein eigentümlicher Charakterzug, eben das Wertmoment. Aber soll man etwa sagen, dieses Darinstecken, das habe keine andere Bedeutung, als dass das bezügliche Urteil selbst wieder Wert habe usw.“ (A VI 24, 10a)

*

In den drei schon kurz erwähnten Manuskripten, die bearbeitete Abschriften von Texten aus der zweiten Hälfte der 1890er Jahre sind, hat Husserl sich eingehend mit dem Analogon der Evidenz in der Gemütsphäre und mit der Objektivität der Wertbestimmungen befasst. Ein viertes, nicht genau datierbares, aber vermutlich in zeitlicher Nähe zu Husserls Vorlesung über Ethik von 1902 entstandenes Manuskript schließt inhaltlich bei diesen Abschriften an. Gehen wir auf Husserls Analysen in diesen vier Manuskripten etwas näher ein!

Ein Gegenstand gefällt uns, wir freuen uns über ihn. Auf Grund dessen sagen wir „Das ist gefällig, es ist gut oder schön.“ Auch ein Gemütsakt selbst, ein Gefallen oder ein Wunsch, kann uns gefällig sein, wenn er uns als richtig und berechtigt gilt. Wir billigen dann das Gefallen oder Wünschen. Das Billigen ist selbst ein eigenartiges Gefallen und Wertschätzen, das auf die Vernünftigkeit eines Aktverhaltens gerichtet ist.

Was gibt einem Gemütsverhalten wie einem Gefallen Berechtigung? Worin besteht seine Vernünftigkeit? Husserls Antwort auf diese Fragen lautet: dass es wesensmäßig zu dem Gegenstand, auf den es sich richtet, gehört. Was macht den Gegenstand zu einem guten? Dass das Gefallen zu ihm gehört, und zwar wesensmäßig. Zu diesem Gegenstand gehört auf Grund einer Wesenssachlage ein Gefallen. Dasselbe gilt für das Gefallen oder das Wünschen selbst. Der Wunsch ist ein guter, weil zu einem so gearteten Wunsch ein Gefallen gehört. Das Gefallen ist berechtigt und als solches billigenswert. Die Billigung ist selbst eine richtige und darum selbst billigenswert. Diesem Regress sind wir bereits oben im zuerst besprochenen Manuskript über Billigung begegnet. Die Frage ist, wo man das Wertmoment lokalisieren soll. Ist der Wunsch ein guter, weil zu ihm ein so geartetes Billigen gehört oder gehört ein so geartetes Billigen zum Wunsch, weil er ein guter ist? Eine Anmerkung macht die Verbindung zu Brentanos Evidenzlehre deutlich: „Richtig charakterisierte Gemütsätigkeit“, sagt Brentano. Besteht die in einem ‘Wertmoment’, einer Marke ‘Wert’?“ (A VI 12 II, 104b)

Husserl verweist auf die Analogie mit dem intellektiven Gebiet. Auch beim Wertverhalten des Gefallens gibt es den Gegensatz zwischen einem bloßen Wertvermeinen und einem sozusagen anschaulichen Gefallen, ein Gefallen, in dem der Wertverhalt gegeben ist. Ein solches evidentes Gefallen trägt wie ein anschauliches Urteil seine Berechtigung in sich. Die Evidenz ist dabei kein beliebiger Index, sondern eben anschauliche Erfüllung.

Analog wie zur Anschauung eines Gegenstands eine bestimmte intellektive Fassung und Setzung gehört, so gehört das Gefallen zur Wahrnehmung des Gegenstands. „Zu dem gegebenen sinnlichen Material ‘gehört’ die und die Apperzeption, die und die kategoriale Fassung etc. als ideale Möglichkeit. Und ebenso gehört zu dem so und so Gefassten die und die ‘Gefühlsapperzeption’, die und die ‘Gemütsformung’ und diese so und so eigentlich vollzogene Gemütsapperzeption.“ (A VI 12 II, 106b) Der Gegenstand fordert gewissermaßen dieses wertkonstituierende Gefallen. Dieses hat Kongruenz mit der Sache. Das Gefühl gehört zum betreffenden Gegenstand, gründet in seinem Wesen, wird von ihm gefordert und stimmt zu ihm, was alles äquivalente Ausdrücke sind. „Also wieder: Der Gemütsakt ist (und jeder Gemütsakt ist) ein ‘Wertvermeinen’, ein Fürwerthalten. Ihm ‘entspricht’ ein wirklicher Wert, wenn die ideale Möglichkeit besteht, dass auf dieselbe Sachlage bezogen ein entsprechendes klares und, was damit schon gesagt ist, in ihr fundiertes, zu ihr gehöriges Gefühl erlebt wird. Und das sind nicht empirische, sondern ideale Verhältnisse.“ (A VI 12 II, 105b)

Die Klarheit des Gefühls ist das Analogon der Urteilevidenz, und wie beim Urteil so weist Husserl auch beim Gefühl die Auffassung zurück, dass die Evidenz ein bloß äußerliches Kennzeichen sei. Wie bei den intellektiven Vorstellungen gibt es auch bei den Gefühlen den Unterschied zwischen leeren, vagen Gefühlen und ihnen “entsprechenden” klaren Gefühlen, in denen sich sozusagen das Gefühlsrecht ausweist. „Berechtigt ist die Klarheit, sie weist das Gefühl als ‘zugehörig’ zu der Sachlage aus.“ (A VI 12 II, 107a)

In einem weiteren Manuskript versucht Husserl das Erfüllungsverhältnis bei den Gemütsakten am Verhältnis von Wunsch und Freude genauer zu fassen. Ist der Wunsch eine Leerintention, die sich in der Freude erfüllt? Kann man die Freude als einen erfüllenden Akt, als Analogon der Evidentmachung bei den objektivierenden Akten auffassen? Die Erfüllung eines Wunsches bringt Freude, schon der Prozess der Wunscherfüllung kann freudevoll sein. Die Frage ist aber, ob man diese Befriedigung des Wunschverlangens mit der Erfüllung und Evidentmachung von objektivierenden Vorstellungen gleichsetzen kann. Berechtigt sich der Wunsch in der ihm entsprechenden Freude?

Der Wunsch ist wesensmäßig auf ein freudevolltes Sein gerichtet, d.h. ein Sein, dessen Verwirklichung Anlass zur Freude gäbe, und zwar gehört es, Husserl zufolge, zur Wunschmeinung, dass die Freude selbst berechtigt wäre. Wenn ich mir vorstelle, es sei, was ich wünsche, so hat es den Charakter des Erfreulichen. Ich kann dann aber nach dem Recht dieser Meinung fragen, ob dem Gegenstand meines Wunsches die Erfreulichkeit wahrhaft zukommt. Dass ich mich über etwas freue, heißt noch nicht, dass es wahrhaft erfreulich ist, dass es den Wert hat, aufgrund dessen die Freude berechtigt ist. „Die Realisierung der Freude und des Erfreulichen gehört nicht zur ganz andersartigen ‘Realisierung’ des Wertes. Das Letztere entspricht dem Evidentmachen in der objektivierenden Sphäre, der Realisierung des Sinnes und Erschauung der Geltung in der reinen Erfüllung als Adäquation.“ (A VI 12 II, 148a)

Die Wunschmeinung ist auf berechtigte Freude gerichtet, auf ein wahrhaft Gutes und Schönes. „Der Wunsch, der sich auf A richtet, hätte gar keinen ‘Sinn’, wenn ich einsehen würde, dass A gar nichts an sich hat, was Freude fordert <...>“ (A VI 12 II, 149a) Der Wunsch richtet sich in diesem Sinne auf das Gute und „bezieht sich dabei (anders gefasst) auf wertausweisende Freude als mögliche Erfüllung vermöge der Wesensverhältnisse, die zwischen Wunsch und Freude bestehen.“ (A VI 12 II, 149a)

Erfüllung im Sinn von Auswertung und Berechtigung der Wunschmeinung muss somit streng von der Befriedigung des Wunsches geschieden werden. Was sich befriedigt, ist das dem Wunsch eigene Verlangen und Begehren, was sich ausweist und berechtigt ist die auf ein wahrhaft Gutes

gerichtete Wunschmeinung.

*

Ein Gemütsverhalten wird gebilligt, wenn es dem Gegenstand oder Ereignis, auf das es gerichtet ist, angemessen ist, wenn es zu ihm passt, wenn es das von diesem "geforderte" ist. Husserl spricht in dieser Hinsicht auch von der "Konvenienz" der Gemütsakte. In dem kleinen, möglicherweise im Umkreis seiner Vorlesung über Ethik von 1902 entstandenen Manuskript betont Husserl, dass der Wert eines Gemütsverhaltens ausschließlich in seiner "Richtigkeit" im Sinne dieser Konvenienz liegt. Er weist damit Brentanos Auffassung zurück, dass Freude und Lust als solche ein Gut, Trauer und Schmerz als solche ein Übel sind, so dass der Wert eines Gemütsverhaltens nicht nur von seiner Richtigkeit oder Unrichtigkeit bestimmt wird, sondern auch von seiner positiven und negativen Gefühlsqualität. Dies heißt konkret: Die Lust an der Grausamkeit ist als unrichtiges Gemütsverhalten schlecht, aber da Lust als solche etwas Gutes ist, ist die Lust an der Grausamkeit eine Mischung aus Gutem und Schlechtem. Ebenso ist der Schmerz über ein Unglück eine Mischung aus dem Guten des richtigen Gemütsverhaltens – zum Unglück gehört der Schmerz – und aus dem Schlechten des Schmerzes. Husserl dagegen „scheint es sicher, dass bei der Wertung eines Gefallens oder Missfallens am Schlechten einer bösen Lust, einer edlen Trauer, die Wertung auf die Akte geht rein nach ihrer Harmonie oder Disharmonie mit dem, worauf sie gerichtet sind. Das, was dem Akt Wert gibt, ist seine Richtigkeit, seine Erfüllbarkeit und eventuell sein wirkliches Erfülltsein.“ (A VI 3, 78b)

Wenn ich auf die Trauer über ein Unglück hinblicke, dann habe ich ausschließlich Gefallen an der Trauer und nicht am Unglück, und dieses Gefallen ist keine Freude, sondern ein Wertschätzen und Billigen der Trauer. Die Trauer ist ein Wert als konvenientes Gemütsverhalten, sie ist aber selbst ein Unglück, das heißt, dass das konveniente Gemütsverhalten ihr gegenüber ebenfalls Trauer und nicht Freude ist. Husserl sieht sich hier offenbar genötigt, das wertschätzende Gefallen und Billigen an einem Gemütsverhalten von der Freude und Trauer über ein solches Ge-

mütsverhalten zu unterscheiden. Das Manuskript enthält jedoch keine näheren Ausführungen zum Gefühlscharakter des wertenden Gefallens und Billigens.

*

Die Wertgegebenheit in evidenten Gemütsakten ist das Thema im letzten der vier hier besprochenen Manuskripte. Werte, so behauptet Husserl zunächst, sind uns gegeben in Akten der evidenten Billigung und Missbilligung. Es besteht Analogie zwischen intellektiver und Gemütsphäre: „In gewissen Akten des Urteilens steht der ‘Gegenstand’ (Sachverhalt) so da, dass wir erkennen, das Sein, die Wahrheit gehört wirklich zu ihm, er ‘besteht wirklich’. In gewissen Akten des Billigens steht der Gegenstand so da, ‘so mit Wert umkleidet’, dass wir erkennen, der Wert gehört ihm in der Tat zu, er sei nicht bloß für wert gehalten, sondern sei wert.“ (A VI 3, 70a)

Die Analogie zwischen Wertgegebenheit und Gegenstandsgegebenheit würde so etwas fordern wie Wertnehmung als Analogon der Wahrnehmung, desweiteren auch wertschauende Akte von Wertallgemeinheiten. Es gäbe auch verworrenes, leeres Wertes, das sich in entsprechendem Wertnehmen und Wertschauen erfüllen kann. Durch den Übergang des verworrenen Wertes in eine volle Wertung wird dann nicht ein Sein, sondern ein Wert erkannt. Ist der Wert aber nicht auch ein Sein, etwas Identisches, eine Bestimmung, die einem Gegenstand zukommt?

Der Wert, so versucht Husserl, wird einer Sache, einem Sachverhalt zu gebilligt. So wie die Wahrheit ihr zugebilligt wird? Gibt es zweierlei Billigungen: eine urteilsmäßige und eine gemütsmäßige? Nein, es gibt nur zwei Gattungen von Akten: objektivierende und wertend-billigende. Ihnen entsprechen zwei Gattungen idealer Prädikate: wahr und gut.

Ist das Billigen dann der wertkonstituierende Akt? Alle anderen Gemütsakte wären noch nicht wertkonstituierend, sondern sie wären nur mögliche Fundamente oder Gegenstände von billigenden Akten. Das Billigen beruht auf einer reflexiven Nachprüfung, es ist eine Bewertung eines Gemütsaktes im Hinblick auf seine Evidenz. Husserl nimmt das Beispiel der Freude an einer Grausamkeit. Um das Werturteil vollziehen zu können,

dass eine solche Freude schlecht ist, muss sie mir missfallen, muss ich ihre Ungehörigkeit gefühlsmäßig empfinden. Dieses Missfallen soll nun aber nicht genügen, es selbst soll noch kein Wertnehmen sein, weil das Missfallen einfach nur eine Gemütsreaktion ist, die ihr Recht nicht in sich trägt. Der Wert sei erst in die Freude normierenden und bewertenden Missbilligen gegeben. Aber das scheint nun einfach nur ein anderes Wort zu sein, da faktisch auch Gutes missbilligt und Schlechtes gebilligt werden kann, das heißt, dass die Akte des Billigens bzw. Missbilligens ihr Recht selbst erst in einer höheren Billigung bzw. Missbilligung ausweisen müssten.

Den Unterschied, mit dem Husserl hier ringt, hat sein Analogon im Urteilsgebiet im Unterschied zwischen Urteilen und Beurteilen. Das Urteil erfüllt sich in der Evidenz im Sinne der Anmessung an die 'Anschauung'. Diese Erfüllung ist aber keine Billigung. Es ist dann auch nicht das Billigen, dass die Wahrheit und das Sein selbst konstituiert. Das Billigen als Beurteilen ist ein Schätzen und darauf gründendes Urteilen. Wie verhält es sich dann in der Gemütsphäre? „Ist nicht jedes Gemütsphänomen in gewisser Weise ein Für-wert-Halten? Gibt es nicht zu jeder Gattung von Gemütsphänomenen 'Wertnehmungen'? Und besteht das Schätzen nicht einerseits in dem Erkennen des Wertes, in der Erkenntnis, dass zu solchen Sachen der und der Wertcharakter wesentlich gehört“ (A VI 24, 5b) und zum anderen im Abwägen des relativen Gewichts?

*

Husserl hat den Akt der Billigung noch einmal und abschließend in einem Manuskript aus 1911 behandelt. Husserl bestimmt hier diesen Akt als ein sekundäres Gefühl, ein Gefallen, das auf ein Gemütsverhalten gerichtet ist, sofern dieses selbst sich auf einen Gegenstand richtet. Gebilligt wird ein solches Gemütsverhalten um seiner Richtigkeit willen. Aber nicht nur Gemütsakte, auch Urteile, Vermutungen, Fragen etc. werden gebilligt. Die Billigung kann in einem Urteil über die Richtigkeit ausgedrückt werden. Von diesem Urteil muss aber das Billigen als Gefallen an der Richtigkeit unterschieden werden. „Das Billigen ist ein Gemütsakt, und zwar ein Gefallen an der (geglaubten und eventuell erkannten) Richtigkeit eines Aktes.

In dem Urteil über Richtigkeit ist dieses Gefallen gegründet.“ (A VI 12 II, 100b) Es gilt somit drei Akte zu unterscheiden: den schlichten Akt, den sekundären Akt der Beurteilung des primären Aktes, in dem die Richtigkeit der schlichten Meinung festgestellt und ausgedrückt wird und das Billigen des Urteils als eines richtigen und um seiner Richtigkeit willen.

Wie verhält sich nun das Billigen zum Werten? Das Billigen als ein in einem Für-richtig-Halten eines Aktes fundiertes Gefallen an der Richtigkeit ist ein Für-wert-Halten. Jeder Akt, der den Charakter einer Meinung hat, kann Objekt einer Billigung oder Missbilligung werden. Nur auf Akte, die Billigung verdienen, kann Wert gelegt werden. Akte erheben Anspruch auf Richtigkeit und insofern auf Billigung.

Wir erstreben Wahrheit, Richtigkeit in unseren Akten als einen praktischen Wert. „Die Wahrheit, Richtigkeit, ist ein Gesolltes mit Rücksicht darauf, dass sie ein praktischer Wert und ein wahrhafter praktischer Wert ist.“ (A VI 12 II, 102a) Ein Akt, der zu den Sachen, die er meint, stimmt, der richtig ist, wird gebilligt in einem zweiten Sinn: Er gefällt, auf ihn wird Wert gelegt, weil er in einem ersten Sinn gebilligt ist, nämlich als berechtigt beurteilt ist. Die wertende Billigung, die z.B. auf ein berechtigtes Wünschen Wert legt, bedarf dann selbst wieder der Ausweisung ihres Rechts.

IV. Das Gemüt in den Vorlesungen über Ethik von 1902 und 1908/09

Das Problem der Evidenz und damit der Vernunft im Werten, Wollen und Handeln steht auch im Mittelpunkt von Husserls Vorlesungen „Grundprobleme der Ethik“ aus 1902 und 1908/09. Der zweite Teil der Vorlesung von 1908/09, in dem Husserl sich bemüht, das Verhältnis von theoretischer und axiologischer Vernunft, von Denken, Urteilen und Werten zu verstehen, dürfte der Anlass gewesen sein für die umfangreichen Deskriptionen der Gemütslebnisse in den darauf folgenden Jahren.

a) Die Vorlesung von 1902

Husserls grundlegende Absicht in seinen ethischen Vorlesungen ist die Widerlegung des Skeptizismus und Relativismus bezüglich der ethischen Prinzipien in Analogie zur Widerlegung des logischen Skeptizismus und

Relativismus. Für Husserl besteht zwischen Ethik und Logik eine Analogie, sowohl was die ideale Geltung ihrer Prinzipien betrifft als auch was den Ursprung und die Quelle dieser Prinzipien in intentionalen Akten betrifft. Wie die logischen Begriffe und Prinzipien ihren Ursprung und ihre Quelle in Verstandesakten haben, so entspringen die ethischen Begriffe und Prinzipien den Gemüts- und Willensakten. Wie die logischen Prinzipien Prinzipien der theoretischen Vernunft, so sind die ethischen Prinzipien Prinzipien der wertend-fühlenden und der wollend-handelnden Vernunft.

In der Vorlesung von 1902 geht es Husserl darum, die beiden wahren Hälften von Humes und Kants Auffassungen von der jeweils falschen Hälfte zu trennen und zu einem wahren Ganzen zusammenzufügen. Hume hatte Recht, dass die Ethik auf das Gefühl zu gründen sei, aber er irrte sich zu meinen, dass dies eine bloß empirische Begründung der Ethik, die sich nur auf faktisch bestehende Gefühlsübereinstimmung stützen kann, zulasse. Kant hatte Recht, dass die ethischen Prinzipien als Prinzipien der praktischen Vernunft absolute Allgemeingültigkeit und Geltung besitzen, aber er irrte sich zu meinen, dass dies bedeutete, dass die Ethik nicht auf Gefühle gegründet sein kann, da Gefühle rein subjektiv seien.

Hume und Kant geben dieselbe bejahende Antwort auf das, was für Husserl hier die fundamentale Frage ist: „Ist es wahr <...>, dass die Gründung der Moral auf das Gefühl und, genauer gesprochen, auf Gemütstätigkeit überhaupt, die Dahingabe der strengen Allgemeingültigkeit oder allgemeinen Verbindlichkeit der ethischen Normen zur notwendigen Folge hat?“ (Hua XXVIII, S. 390)

Husserl setzt sich in der Vorlesung zunächst kritisch mit Humes Auffassung auseinander, dass Gemütstätigkeiten und Handlungen nicht vernünftig oder unvernünftig sein können, also mit dessen Einschränkung der Vernunft auf die theoretische Vernunft. Hume ist darin zuzustimmen, dass für ein rein intellektives Wesen der Unterschied zwischen ‘gut’ und ‘schlecht’, Wert und Unwert keinen Sinn hätte. Bezeichnet man das ethische Urteil als eine Billigung und Missbilligung, so ist das insofern missverständlich, als dass das Urteil Ausdruck einer Billigung und Missbilligung ist, letztere aber keine Urteile, sondern Gefühle sind. Die moralische Qualität einer Handlung ist dem moralischen Urteil vorgegeben und wird

von diesem nur konstatiert. Eine Handlung ist moralisch gut oder schlecht aufgrund der ihr zugrundeliegenden Gefühle, Begierden und Willensakte, sofern diese Objekte einer Wertschätzung sind. „Diese Wertschätzung ist nicht ein bloßes Urteil, sondern sie setzt die Wertung als ein gewisses Gefühl, nennen wir es Billigung oder Missbilligung, voraus.“ (Hua XXVIII, S. 399) Es handelt sich hierbei um Gefühle höherer Stufe, die, und das hat Hume nicht gesehen, selbst richtig oder falsch, blind oder einsichtig sein können.

Die ethischen Prinzipien sind allerdings Urteile, und dies weist auf einen fundamentalen Unterschied zwischen Logik und Ethik: An der Grundlegung und dem Aufbau letzterer sind Akte verschiedener Aktklassen, und zwar aller Aktklassen, beteiligt. Dies in zweifacher Hinsicht: zum einen sind die Gefühls- und Willensakte notwendig fundiert in intellektiven Vorstellungsakten, zum anderen bedürfen die Gefühls- und Willensakte der Explikation und des Ausdrucks ihrer Meinungen und Evidenzen in begreifenden Akten und in Urteilsakten, wenn sie als theoretische Gehalte verfügbar werden sollen. Es wird dann aber oft übersehen, dass diese theoretischen Gehalte ihre Berechtigung nicht sich selbst und ihrer intellektiven Form verdanken, sondern dass diese abhängt von der Berechtigung der unterliegenden Gefühls- und Willensakte, die keine theoretische Berechtigung mehr ist, sondern eine Gemüts- und Willensberechtigung.

Husserl geht in der Vorlesung nicht näher, wie in den oben dargestellten Forschungsmanuskripten, auf das Problem des Verhältnisses der primären Gemütsakte zu den sekundären Akten der Billigung und Missbilligung, vor allem was die Evidenz dieser Akte betrifft, ein. Werden die primären Akte nicht gebilligt umwillen ihrer Einsichtigkeit? Verdanken die primären Akte ihren Wert ihrer eigenen Evidenz oder der Evidenz der Billigung?

In der Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik analogisiert Husserl die moralischen Werteigenschaften mit den sinnlichen Eigenschaften, die tertiären mit den sekundären Qualitäten. So wie für einen Farbenblinden die Farbbegriffe sinnlose Worte sind, so für ein gefühlsblindes Wesen die moralischen Begriffe. Und ebenso wie es apriorische Gesetze in bezug auf Farben und Töne gibt, so könnte es auch apriorische Wahrheiten in bezug auf Werte und Wertbestimmungen geben. Letztere würden in eviden-

ten Notwendigkeitszusammenhängen bestehen, die in Begriffen, welche „in Beziehung auf gewisse Gemütsbetätigungen“ gebildet wurden, fundiert wären, „ähnlich wie wir dies bei Farben, Tönen etc. erkannt haben“. (Hua XXVIII, S. 405)

Kants Abweisung apriorischer Gefühls- und Begehrungsgesetze beruht Husserl zufolge auf einem Vorurteil: Für Kant sind alle Gefühle von der Art des sinnlichen Geschmacks und als solche sind sie zufällig. Es kann nicht *apriori* erkannt werden, ob ein Objekt Lust oder Unlust fundiert. Am Beispiel des Rauchens einer Zigarre zeigt Husserl, dass es genauerer Unterscheidungen bedarf: Die Lust an der Zigarre ist eigentlich Lust am Geschmack der Zigarre, dieser ist eine Wirkung des Rauchens der Zigarre und der jeweiligen 'Stimmung' der Geschmacksorgane. Dass ich einmal Lust an der Zigarre habe, ein andermal Unlust, erklärt sich aus dem Wechsel der Geschmackswirkungen. „Wäre der Geschmack wirklich voll und ganz derselbe, dann würde uns wohl auch die Zigarre gleich gut schmecken.“ (Hua XXVIII, S. 409) Und der Fall ist vielleicht noch komplexer: Das Wohlgefühl an der Zigarre ist nicht nur durch den Geschmack, sondern auch noch durch Gemeinempfindungen, die durch das Nikotin bewirkt werden, bestimmt. Die erscheinende Zigarre jedenfalls erhält ihren Gefühlswert erst mittelbar durch Übertragung. Das eigentlich Gute ist nicht die Zigarre, sondern sind die darauf bezogenen Empfindungen. So lässt sich Husserl zufolge zeigen, dass selbst das sinnliche Geschmackswerturteil nicht ohne Berechtigung ist.

Ein Gefühlsprädikat gehört objektiv zu einem Objekt, wenn „das Gefühl als zu diesem angeschauten Inhalt an sich selbst gehörig und durch ihn notwendig fundiert erscheint.“ (Hua XXVIII, S. 410) Die uneigentliche Meinung, dass dies so sei, erfüllt sich im „Rückgang auf die Objektanschauung und auf das darauf sich gründende eigentliche, d.i. direkte Gefühl, auf das durch den wirklich gegebenen Objektinhalt fundierte Gefühl.“ (Hua XXVIII, S. 410) Wertprädikate sind in sachlichen Prädikaten fundiert, und diese Fundierung bedeutet, dass bestimmte Gefühle notwendig mit bestimmten anschaulich gegebenen sachlichen Prädikaten zusammengehören, von ihnen gefordert sind.

Kants, in Husserls Augen, extremer Intellektualismus ist die Kehrseite

von dessen Geringschätzung und Nivellierung der Gefühle auf Lust und Unlust. Im Gegensatz zu Hume macht er keinen wesentlichen Unterschied zwischen höheren, edlen Gefühlen und niederen, bloß sinnlichen Gefühlen. Der erhabene Genuss an einem Kunstwerk ist aber ein wesentlich anderes Gefühl als der Genuss an einem leckeren Braten.

Kants Ethik bewegt sich, Husserl zufolge, zu sehr in Allgemeinheiten. Es bedarf demgegenüber einer "Ethik von unten": „Endgültige Ergebnisse dürfen wir nur erhoffen, wenn wir eine Ethik von unten betreiben, wenn wir in geordneter Stufenfolge die immanenten Erlebnisse deskriptiv analysieren, in welchen die ethischen Grundbegriffe wurzeln, wenn wir aufgrund dieser Analyse den Ursprung der ethischen Begriffe nachweisen, ihnen dadurch Klarheit und Deutlichkeit verleihen; wenn wir dann endlich die fundamentalen Axiome, die aufgrund der geklärten Begriffe völlig evidenten Prinzipien feststellen, auf denen alles vernünftige Werten und Wollen beruht und welche die Rede von der ‚Vernunft‘ im Werten und Wollen, ihren Sinn, umgrenzen.“ (Hua XXVIII, S. 414) Diese Ethik von unten ist nichts anderes als eine phänomenologische Ethik als phänomenologische Kritik der axiologischen und praktischen Vernunft. Während die Vorlesungen über Ethik und Wertlehre von 1908/09, 1911 und 1914 hauptsächlich der höheren Stufe einer solchen Ethik, der Prinzipienlehre, gewidmet sind, sind die aktanalytischen Deskriptionen in den Forschungsmanuskripten in systematischer Hinsicht als Beiträge zur Ursprungsanalyse der ethischen Begriffe zu verstehen

b) Die Vorlesung von 1908/09

Im ersten Teil der Vorlesung von 1908/09 entwickelt Husserl eine formale Axiologie und Praktik in Analogie zur formalen Logik. Im zweiten Teil bemüht sich Husserl um ein genaueres Verständnis des Verhältnisses von theoretischer und axiologischer Vernunft, von Denken, Urteilen und Werten. Dabei werden ihm jedoch Grundbestimmungen seiner Aktlehre in den *Logischen Untersuchungen* bis hin zum Aktbegriff selbst problematisch. Es ist dieser zweite Teil, der Husserls umfangreiche aktanalytische Untersuchungen der Gemütsakte in Forschungsmanuskripten in den Jahren

1909 bis 1911 veranlasst haben dürfte. Wir skizzieren im Folgenden einige wesentliche Gedanken dieses bedeutenden Textes.

Wie der Verstand der Inbegriff aller möglichen Denkakte, so ist das Gemüt der Inbegriff aller möglichen wertenden Akte. Und wie sich hinsichtlich der Denkakte in Form von Urteilen die Frage der objektiven Geltung stellt, so stellt sich hinsichtlich der wertenden Akte genau analog die Frage nach der objektiven Wertgeltung. „Werte sind aber wieder Werte an sich, ob sie zufällig gewertet werden oder nicht, und sie sind andererseits nicht etwa Momente oder Bestandstücke im Werten, da sie ja sonst mit dem Werten entstehen und mit ihm vergehen müssten. Wir haben also ein analoges Problem: Wie kann in einem Gemütsakt ein Wert an sich bewusst werden, und wie kann je der Anspruch erhoben und nicht nur erhoben, sondern auch begründet werden, eines wahren Wertes inne zu sein?“ (Hua XXVIII, S. 249f.)

Die erkenntnistheoretische Problematik im axiologischen Gebiet stellt allerdings besonders große Schwierigkeiten, die mit der notwendigen Fundierung der Gemütsakte in Verstandesakten und mit der sozusagen fehlenden Objektivationskraft der Gemütsakte verbunden sind. Ohne Wertgefühle hätten wir kein Bewusstsein von Werten. Werte sind eine bestimmte Art von Gegenständen. Gegenstände konstituieren sich aber in Erkenntnisakten, bestimmenden Urteilen und ihnen zugrundeliegenden Anschauungsakten. „Danach verstehen wir also weder wie theoretische und axiologische Vernunft unterschieden werden können, noch wie wertende Akte, wenn theoretische Akte oder Erkenntnisakte allein die Objektivationsbesorgen sollen, eine wesentliche Beziehung zur Wertgegebenheit besitzen können.“ (Hua XXVIII, S. 277) Nur der Verstand kann objektivieren, und somit kann der Wert als Objekt und Objektbestimmtheit nur in einem Verstandesakt bewusst werden. Die Frage ist demnach: „Wie fungiert das Gemüt bei der vom Verstand zuletzt bewirkten Wertobjektivation, und was ist eigentlich dabei Leistung des Verstandes?“ (Hua XXVIII, S. 253) Husserl spricht im Hinblick auf diese Fragen von den „allerschwierigsten Problemen“ (Hua XXVIII, 253) und dem „dunkelsten Weltteil der Erkenntnis“ (Hua XXVIII, S. 255).

Wie ist die Wertgegebenheit im Werten zu verstehen? Ist, fragt Husserl,

das Werten selbst ein Wertanschauen oder bedarf es erst eines gewissen „Hineinblickens“ in wertende Akte, um aus ihnen den darin enthaltenen Wert irgendwie herauszuschauen? Beides geht nicht. Als Anschauen wäre das Werten ein intellektiver Akt, und das Hineinschauen ebenfalls als ein intellektiver Akt wäre eine Reflexion auf den wertenden Akt, die nur Teile und Momente desselben zur anschaulichen Gegebenheit brächte.

Werte sind auf reine Sachgegenstände und Sachbestimmungen irreduzible Gegenstände; sie bilden eine eigene Gegenstandsregion. Keine bloß theoretische Forschung führt von Erfahrungsprädikaten auf Wertprädikate. „Dass Wertobjektivitäten als solche wirklich grundwesentlich verschieden sind gegenüber anderen Objektivitäten, das ist klar.“ (Hua XXVIII, S. 284) Andererseits können Werte als solche natürlich theoretisch erforscht werden in einer Axiologie. Wissenschaft vollzieht sich jedoch in Urteilen, die ihre Geltung ausweisen in kategorialen Anschauungen. Wahrnehmen und Urteilen sind als theoretische Akte gattungsverschieden von Gefallen und Missfallen als Gemütsakten. Wie wirken diese Akte zusammen in der Werterkenntnis und wie ist wertende Vernunft überhaupt möglich?

Eine Antwort auf diese Frage erfordert eine erneute Besinnung auf das Verhältnis zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten. Ein Werten ist etwas Unselbständiges, es bedarf der Fundierung in einem nicht-wertenden, objektivierenden Akt. Das Werten wertet den ihm durch den fundierenden Akt gegebenen Gegenstand oder Sachverhalt. In diesem Werten erscheint der gewertete Gegenstand nicht nur so, wie er in dem unterliegenden Akt gegeben ist, sondern er erscheint in Wertbestimmungen. „In gewisser Weise, muss man doch sicherlich sagen, erscheint auch in den Wertakten etwas, es erscheinen darin eben Wertobjekte, und zwar nicht bloß die Objekte, die Wert haben, sondern die Werte als solche.“ (Hua XXVIII, S. 323) Aber wenn man hinsichtlich des Wertens von Werterscheinung spricht, kann man dann noch den Unterschied zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten aufrechterhalten? „Der Titel ‚objektivierender Akt‘ verschlingt also alles, und es ist nicht abzusehen, wie man den Begriff eines nicht-objektivierenden Aktes festhalten soll.“ (Hua XXVIII, S. 333) Entsprechend gäbe es auch nur eine Vernunft, die der gültigen Objektivierung.

Es gibt, Husserl zufolge, eine Analogie zum Problem der Erscheinung bei den wertenden Akten im Urteilsgebiet selbst, nämlich hinsichtlich der modalisierten Akte. Auch hier kann man fragen, ob den Modalisierungen des Vermutens, Zweifelns, Infragestellens ein Erscheinungsgehalt entspricht. Wir erinnern uns daran, dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* das Fragen und damit wohl auch andere Modalisierungen zu den nicht-objektivierenden Akten zählte. Die Analogie ist zwar unbestreitbar, aber, so stellt Husserl fest, „die Modi der Anmutlichkeit, Wahrscheinlichkeit, Fraglichkeit, Zweifelhafteigkeit <liegen> offenbar in einer ganz anderen Linie wie die axiologischen Modi. Sie gehören aufs Innigste mit dem Modus der Wahrheit zusammen und die entsprechenden Aktmodi aufs Innigste mit dem Urteil als dem Gewissheitsmodus.“ (Hua XXVIII, S. 327)

Das sich bei den axiologischen und in analoger Weise bei den doxischen Modi stellende Problem der Erscheinung bedeutet, dass nicht nur der Unterschied zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten, sondern auch eine weitere Grundbestimmung der Aktlehre der *Logischen Untersuchungen* in Frage gestellt wird, nämlich die der Unterscheidung von Materie und Qualität, wonach das Erscheinen von Gegenständlichkeit in der Aktmaterie liegt, während die Qualität als Charakter des Aktes, als die Weise, wie dieser sich auf das Erscheinende bezieht, gilt.

Schließlich wird Husserl selbst der Aktbegriff und seine Einheit fraglich. Es stellt sich ihm zufolge nämlich heraus, dass Intentionalität bei den objektivierenden Akten, den Vorstellungen und Urteilen, etwas „total Verschiedenes“ ist wie bei den Gemütsakten. Und zwar einigermaßen überraschend kommt Husserl zur Feststellung, dass objektivierende Akte für sich genommen gar nicht intentional gerichtet sind. Die Beziehung auf ein Objekt ist nichts in ihnen selbst Aufweisbares. Erst wenn wir eine Wahrnehmung oder ein Urteil im Identitätsbewusstsein mit anderen Wahrnehmungen oder Urteilen verknüpfen und dabei sehen, dass die eine und andere Wahrnehmung, das eine und andere Urteil dasselbe meinen, können wir der einzelnen Wahrnehmung und dem einzelnen Urteil selbst ein intentionales Gerichtetsein zuschreiben.

Ganz anders bei den Gemütsakten. „Bei diesen Akten besagt das Gerichtetsein etwas im Akt selbst vermöge seiner Fundierung sich Bekundendes.

Ich freue mich, dass schönes Wetter ist, und eben dies steht mir als das Worüber der Freude in einer Vorstellung da. Da kann man in einem eigentlicheren Sinn sagen, die Freude richtet sich auf das Vorgestellte, während wir das von der Objektivierung eigentlich gar nicht sagen können.“ (Hua XXVIII, S. 336)

Dieses Gerichtetsein bei der Freude ist, so Husserl, „ein total anderes“ als das Sich-Richten auf den Subjektgegenstand im prädikativen Urteil. Das Urteil ist nicht wie der Gemütsakt in einer nominalen Vorstellung fundiert. Die nominale Vorstellung des Subjekts ist vielmehr Bestandteil des Urteils. „Das Urteil ist nicht eines und innerhalb des phänomenologischen Kreises ‚dieser Winter und sein Kalt-Sein‘ ein Zweites, sondern wir haben, wenn wir nicht zu reflektieren anfangen und in Zusammenhänge des logischen Einheitsbewusstseins eintreten, nur dies: ‚Dieser Winter ist kalt‘, und das ist das Urteil selbst.“ (Hua XXVIII, S. 337) Durch diese Feststellungen wird, wie Husserl feststellt, der Aktbegriff „ernstlich gefährdet“. „Hat der Begriff Akt noch Einheit? Ist er durch Erkenntnis des Doppelsinnes der Intentionalität nicht zersprengt?“ (Hua XXVIII, S. 337)

Husserl will schließlich am Unterschied zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten festhalten, was bedeutet, dass das Werten selbst kein Objektivieren vollzieht: „in der Freude erscheint nichts, in ihr als Freude ist nichts gemeint, nämlich im Sinn der Meinung eben im engeren Sinn“ (Hua XXVIII, S. 339). Im weiteren Sinn ist die Rede von Meinung bei den wertenden Akten allerdings verständlich und berechtigt: Das Werten ist auf einen Wert gerichtet. „Wert ist nicht Seiendes, Wert ist etwas auf Sein oder Nicht-Sein Bezügliches, aber gehört in eine andere Dimension.“ (Hua XXVIII, S. 340) Werte sind nichts, was im Werten zur Erscheinung kommt; eine Freude als solche bringt nichts zur Erscheinung; nur Seiendes erscheint. Gleichwohl soll es auch beim Werten die Unterschiede zwischen leeren und vollen, verworrenen und klaren Akten geben. „Auch hier ist das Gerichtetsein ein teleologisch-normatives“ (Hua XXVIII, S. 340), was die Rede von einer axiologischen Vernunft rechtfertigt.

Die Position, zu der Husserl in der Vorlesung von 1908/09 abschließend gelangt, zeigt wesentliche Übereinstimmung mit seiner Auffassung in den *Ideen I*. Die nicht-objektivierenden Gemüts- und Willensakte werden

dort als neuartige, fundierte Setzungsarten, denen neue noematische Charaktere entsprechen, bestimmt. Es ergibt sich ein Noema höherer Stufe, das als Sinneskern das Gewertete hat. Dieser Sinneskern ist von neuen Setzungscharakteren des „wert“, „gefällig“, „erfreulich“ usw. umhüllt. Diese Charaktere sind dann selbst wiederum doxisch setzbar als seiend, aber auch als vermutlich seiend, zweifelhaft seiend usw. „Überaus schwierige Untersuchungen“, so bemerkt Husserl im § 116 der *Ideen I*, „sind zu führen, um diese komplizierten Strukturen reinlich auseinanderzufalten und zu voller Klarheit zu bringen, wie z.B. die ‚Wertauffassungen‘ sich zu den Sachauffassungen, wie die neuen noematischen Charakterisierungen (gut, schön usw.) sich zu den Glaubensmodalitäten verhalten, wie sie sich systematisch in Reihen und Artungen ordnen, und was dergleichen mehr.“ (Hua III/1, S. 268)

Gemüts- und Willensakte sind, der Lehre der *Ideen* zufolge, nicht intentional in der Weise der Erscheinung, sondern der Stellungnahme, der Setzung. Es besteht in dieser Hinsicht wesentliche Analogie mit den doxischen Setzungen. „Auch im Werten, Wünschen, Wollen ist etwas ‚gesetzt‘, abgesehen von der doxischen Positionalität, die in ihnen ‚liegt‘.“ (Hua III/1, S. 269) Im Werten ist der Wert bewusst, und zwar in einer bestimmten doxischen Modalität, als seiend, als vermutlich seiend usw., aber im Werten sind wir nicht auf den doxischen Charakter eingestellt. Es ergibt sich somit, dass die Gemüts- und Willensakte potentiell objektivierend sind. Sie konstituieren neuartige axiologische Gegenstände, die aber erst in doxischen Thesen eigens mit einem bestimmten Seinscharakter gesetzt werden.

V. Beschreibungen der Gefühlserlebnisse in Forschungsmanuskripten aus den Jahren 1909 bis 1911

Woran es in den Ausführungen der Vorlesung von 1908/09 fehlt, sind genauere aktanalytische Untersuchungen der Gefühlserlebnisse. Dies dürfte Husserl selbst empfindlich gewesen sein, weswegen er in den kommenden zwei Jahren in zahlreichen Forschungsmanuskripten den Versuch unter-

nahm, die Gefühlsakte einer genaueren Deskription zu unterziehen.¹ Wobei allerdings zunächst das wert- und vernunfttheoretische Interesse bestimmend blieb. Husserl ist, wie sich zeigen wird, in diesen Untersuchungen zu keinem abschließenden Ergebnis gekommen, was möglicherweise erklärt, dass kaum etwas von ihnen Eingang in die *Ideen I* gefunden hat.

*

Die Analysen in den Manuskripten des Konvoluts „K“ setzen die Diskussion in der Vorlesung von 1908/09 über die Weise der gegenständlichen Beziehung von Gemütsakten im Vergleich mit der von objektivierenden Verstandesakten fort. Husserl kommt in einem der K-Manuskripte erneut zur Feststellung, dass der Sinn der „Beziehung-auf“ bei Vorstellungen und bei Gemütsakten total verschieden ist. Im einzelnen Vorstellungs- und Urteilsakt haben wir nichts anderes als einfach ein so und so geartetes Bewusstsein, und nicht wie bei den Gemütsakten zweierlei, einen Bewusstseinsakt und ein Objekt oder Sachverhalt, auf die dieser sich richtet. „Bei der Freude aber und sonstigen Gemütsakten finde ich im Erlebnis selbst eine Beziehung vor.“ (A VI 12 II, 42a) Vorstellungen beziehen sich nur in dem Sinne auf Gegenstände, dass sie mit anderen Vorstellungen durch ein Identitätsbewusstsein verknüpft sind und in Reflexion darauf dann konstatiert werden kann, dass in ihnen allen dasselbe bewusst ist und sie sich somit alle auf dasselbe Objekt beziehen.

Auf die Frage, ob die Zusammengehörigkeit von Vorstellen und Urteilen unter dem Titel Objektivierung nicht in Frage gestellt werden muss und Denken nicht eher mit den Gemütsakten zusammengehört, insofern beide

¹Wir geben hier eine kurze Übersicht über diese Manuskripte bzw. Konvolute. Die von Husserl mit der Signatur K versehene und auf Oktober/November 1909 datierte Sammlung von zumeist kürzeren Ausführungen problematisiert vor allem die Unterscheidung zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten im Hinblick auf die Wertgegebenheit in Gefühlen. Das umfangreiche, als Q II gekennzeichnete und auf 1909/10 datierte Manuskript enthält eine ausführliche Analyse der Gefühlsapperzeption als Werterfahrung. Ebenfalls auf 1909/10 datiert ist ein weiteres mit „Ph“ gekennzeichnetes Konvolut mit dem Titel „Zur Phänomenologie des Fühlens, Begehrens und Wünschens“. Aus dem Herbst 1911 stammen fünf umfangreiche Manuskripten mit Analysen des Gefühlsbewusstseins und seiner Intentionalität, der Gefühlssinnlichkeit und Gefühlsaffekte sowie der Wertapperzeption. Eine Edition dieser Manuskripte ist in Vorbereitung.

in Vorstellungen fundiert sind, antwortet Husserl ebenfalls in Übereinstimmung mit seinen Ausführungen in der Vorlesung von 1908/09, „dass diese Beziehung von Denken auf unterliegendes Vorstellen (das nicht Denken ist) etwas total anderes ist als die Fundierung des Gefallens, Wünschens, Wollens.“ (A VI 12 II, 42b)

Die emotionalen Akte werden in einem der K-Manuskripte wie in den *Ideen I* als emotionale Stellungnahmen zu einem vorgestellten Objekt oder einem Sachverhalt bestimmt. Und in inhaltlicher Übereinstimmung mit der Lehre der *Logischen Untersuchungen* stellt Husserl fest, dass emotionale Akte notwendig fundiert sind in einer vollen intellektiven Meinung, d.h. einem perzeptionalen oder kategorialen Inhalt („Materie“) plus Setzungscharakter („Qualität“).

In einem anderen Manuskript des K-Konvoluts befasst Husserl sich eindringlich mit dem Problem der Fundierung. Er setzt sich dabei noch einmal mit dem Brentanoschen Satz von der Vorstellungsgrundlage auseinander. In den *Logischen Untersuchungen* hatte Husserl diesen Satz dahingehend revidiert, dass den objektivierenden Akten, also dem Wahrnehmen und Urteilen, kein eigener Akt einer bloßen Vorstellung zugrundeliegt. Aber muss man beim Urteil nicht eine Doppelheit unterscheiden: einerseits den propositionalen Inhalt und andererseits die Setzung dieses Inhalts als seiend, genauso wie man beim Fragen das Was der Frage vom als fraglich gesetzten Sachverhalt unterscheiden muss? Husserl will nun alle Stellungnahmen als Wertungen in einem weitesten Sinn verstehen. Es gibt dann die niederen, seinswertenden Stellungnahmen, durch die uns Wirklichkeiten und Fiktionen gegeben sind, und darin fundierte höhere Wertungen, durch die uns die höheren Wertcharaktere wie Fraglichkeiten, Gemütswerte usw. gegeben sind. Dabei gibt es mit der ästhetischen Wertung auch wertende Gemütsakte, die in keiner Seinswertung fundiert sind, sondern direkt auf die Materie bezogen sind. „Die Materie oder das ‚Vorgestellte als solches‘ gefällt, ohne dass es im Sein (als Tatsächlichsein oder gar Fiktionsein, Phantasiesein) gefällt.“ (A VI 8 I, 98a)

Es ist offensichtlich, dass nicht alle Gefühle den Charakter von wertenden Stellungnahmen haben. Schon in den *Logischen Untersuchungen* unterschied Husserl die sinnlichen Gefühle von den Gefühlsakten. Sinnli-

che Gefühle sind in der Weise der Verschmelzung fundiert in Sinnesempfindungen. „Wir haben“, so Husserl in einem weiteren Manuskript des K-Konvoluts, „schon im ursprünglichen Material den Unterschied von Letztfundierendem und Fundiertem.“ (A VI 8 II, 82a) Sinnesempfindungen gehen ein in empirische Apperzeptionen und werden dadurch zu Abschattungen von empirischen, sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen. Auf die empirische Apperzeption baut sich, Husserl zufolge, dann eine Gemütsapperzeption, der die Gefühlsempfindungen als Auffassungsmaterial dienen. „Mit der Konstitution der empirisch-sinnlichen Gegenstände läuft einigermaßen parallel eine Gemütskonstitution der sich nicht in empirischen Apperzeptionen, sondern auf empirische Apperzeptionen fundiert beziehenden Gemütsakte mit eigenen Motivationen, den Gemütsmotivationen. Neue Apperzeptionen, die Gemütsapperzeptionen, die neue Objektitäten, fundierte Objektitäten, schaffen und auf Dinge, auf Seelisches, auf Natur bezogene, aber nicht mehr Natur seiende Gemütsobjektitäten konstituieren: die Welt der Werte.“ (A VI 12 II, 24b)

„Nun ist aber“, wie Husserl zurecht feststellt, „die Sache erst recht in mancher Hinsicht dunkel.“ (A VI 8 II, 79a) Wie steht es um das Verhältnis zwischen Gemütsapperzeption und Gemütsstellungnahme, zwischen Rezeptivität und Spontaneität in der Gemütssphäre? Und wie verhalten diese sich zu den Objektivierungsleistungen des Verstandes?

Dass sich die ursprüngliche Werterfahrung genau parallel verhält zur Wahrnehmung, führt Husserl eindringlich aus in einer zum Konvolut „Ph“ gehörenden, auf Januar 1910 datierten Abschrift eines Manuskripts von Ostern 1902. Husserl spricht hier von einer in den primären Inhalten fundierten und mit ihnen geeinigten Lust einerseits und der transienten Lust als einer Apperzeption andererseits. „Wir hätten dann eine doppelte Apperzeption: a) diejenige, in welcher die Empfindungsinhalte zu Merkmalen des Gegenstands apperzipiert werden; b) diejenige, in welcher die Empfindungslust, die zum Empfindungsinhalt (primären) primär zugehörige Urlust (in einem weiteren Sinn ‚empfundene‘), apperzipiert wird zur Lust am Gegenstand bzw. in welcher die zur Folge der Empfindungen und ihrer Objektivierung zur dinglichen Einheit gehörige Lustmannigfaltigkeit und Lustverschmelzung ‚Objektivierung‘ erfährt zur einheitlichen Lust

am Gegenstand.“ (A VI 7, 10b/11a) Wie die transiente Wahrnehmung stets unvollkommene Gegebenheit ist, die auf mögliche weitere Gegebenheit verweist, so antizipiert auch die transiente Lust mit dem Auftreten neuer Aspekte des Gegenstands in der Wahrnehmungsgegebenheit verbundene weitere Lusterfahrungen. Die aktuelle Wahrnehmung trägt eine antizipatorische Lust, das heißt, sie weist auf Möglichkeiten des Genießens hin. Diese antizipatorische Lust realisiert und erfüllt sich in einer „hedonischen Identifikation“ mit einer aktuellen Werterscheinung.

Husserl bleibt jedoch vorsichtig: „Das letzte Wort ist damit nicht gesprochen.“ (A VI 7, 12a) Warum wird die mit dem Empfindungsinhalt verschmolzene Lustempfindung nicht einfach in die empirische Auffassung einbezogen, so dass sich diese nur entsprechend bereichert um eine neue Sinnesqualität? Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass die Empfindungsdeutung Vorstellung ist, deren Antizipation sich in Vorstellung erfüllt, während die Lustdeutung und Lustantizipation Gefühl ist, das sich in Gefühl erfüllt. Ich kann ohne Gefühl rein im vorstellenden Gegenstandsbewusstsein leben und den Gegenstand nach seinen sachlichen Eigenschaften betrachten, ich kann aber auch im Gefühl leben: Der Gegenstand steht als gefälliger, schöner, werter da. Ich kann auch im Gefühl berührt sein, selbst stark berührt sein, und doch nicht in ihm leben. „Das Fühlen als Gefallen hat schon seine Transienz, ist schon das gegenständliche Gefallen, aber es ist noch nicht speziell ‚meinendes‘ Gefallen.“ (A VI 7, 12a)

Das Meinen wirft allerdings neue Probleme auf. Ist das meinende Gerichtetseins nicht das spezifisch Objektivierende, so dass das meinende Gefallen die objektivierende Zuwendung zur Gefälligkeit eines Gegenstands, also Wahrnehmung des Gefallenswertes wäre? Wie verhält sich das Meinen zu seiner Unterlage, der Apperzeption?

*

In dem umfangreichen, auf 1909/10 datierten Manuskript mit der Signatur „Q II“ hat Husserl die Lehre von der Wertapperzeption und Werterscheinung im Gefühl weiter entwickelt und vertieft. Der Ausgangspunkt ist dabei die Grundverschiedenheit von Sach- und Werteigenschaften. Wert-

bestimmungen gehören nicht zum Gegenstand wie Wärme, Farbe und dingliche Wirkeigenschaften und sollen doch objektive Gegenstandsbestimmungen sind. Der Gegenstand in seinen Sachbestimmungen konstituiert sich in der Wahrnehmung, der Gegenstand in seinen axiologischen Bestimmungen, der Wertgegenstand, konstituiert sich in der Wertnehmung. Diese Wertnehmung ist eine Gemütsapperzeption. Das Empfindungsmaterial für diese Apperzeption sind die Lust- und Unlustempfindungen. „In der Gemütsapperzeption ist das sinnlich apperzipierte oder kategoriale Objekt mit dem Gemütsprädikat bekleidet oder erscheint, steht da in solcher Charakterisierung und im nachkommenden Urteil wird ihm das Prädikat ‚schön‘, ‚gut‘ etc. prädikativ zugemessen.“ (A VI 30, 219b)

Damit ist eine wesentliche Bestimmung der Aktelehre der *Logischen Untersuchungen* aufgehoben: Die nicht-objektivierenden Gemütsakte haben ihre eigene Materie. Womit sich sogleich die Frage nach der Qualität stellt. Was ist das Pendant und Analogon des Glaubens bei den Gemütsakten? Was ist das Gefallen, Aktqualität oder Apperzeption, die für die Materie aufkommt? Oder muss man das Gefallen als Werten, d.h. als Qualität, vom Gefallen als Erfahrung axiologischer Gegenstandsfröbung unterscheiden?

Die Glaubenssetzung und ihre Modi färben nicht. Dasselbe gilt Husserl zufolge vom Wollen, Wünsen, vom Sich-Freuen und Trauern. Aber diese Gemüts- und Willensakte richten sich auf Gegenstände, die als gefällig, angenehm oder als missfallend, abstoßend usw. dastehen. Ihnen liegt eine Wertapperzeption als eine Gefühlsapperzeption zugrunde. Im Ablauf der sinnlichen Erscheinungen ist durch eine bestimmte Schicht desselben ein Gefühlsablauf motiviert, durch den sich eine Gefühlseinheit konstituiert. „Das empirische Objektbewusstsein fundiert eben ein Wertbewusstsein, das seine Erfüllung finden kann, und zwar so, dass eine bestimmte Entfaltung des Objektbewusstseins stetiges Fundament ist für einen bestimmt motivierten Zusammenhang eines Einheit gebenden Wertbewusstseins, das die ursprünglich fundierte Gefühlsintention erfüllt. Diese Erfüllung ist Gemütsbefriedigung, Erfüllung im Werten.“ (A VI 12 II, 35b)

Die empirisch-axiologische Apperzeption kann dann in verschiedener Richtung von einem objektivierenden Meinen, einem Aufmerken und Herausmeinen, beseelt werden. Dieses Meinen kann schlichtes oder syn-

thetisches sein.

Im Zuge einer genaueren deskriptiven Analyse der Gefallensakte ergibt sich dann jedoch eine wesentliche Differenzierung zwischen Gefühls-eigenschaften und Wert, korrelativ zwischen Gefühlsapperzeption und wertendem Gefallen. Husserl erläutert diese Unterscheidung am Beispiel des Zigarren-genusses und des Gefallens an einer Zigarre. Dies erinnert an die oben angeführte Analyse der Lust an der Zigarre in der Vorlesung über Ethik von 1902. Dass, was Husserl dort als Lust an der Zigarre beschrieb, wird jetzt von ihm als Gefühlsapperzeption bestimmt, in dem der Wohlgeschmack der Zigarre als eine Gefühlseigenschaft zur Gegebenheit kommt. Das Gefallen ist eine in dieser Apperzeption gründende und durch sie motivierte Wertschätzung, in der der Wert der Zigarre dasteht. Die Gefühlseigenschaften begründen den Wert, sind aber nicht selbst der Wert. Der Wert selbst kommt nicht wieder zu wahr- bzw. wertnehmender Gegebenheit. Das Gefallen als Wert ist somit ein Akt höherer Stufe.

Die genannten Verhältnisse am Genuss einer Zigarre erläutert ergibt sich das Folgende: Der edle Havannageschmack ist im Rauchen unmittelbar wahrgenommen als eine komplexe sinnlich-axiologische Eigenschaft (sinnliche Geschmackseigenschaft und darin fundierte Gefühlseigenschaft). Wenn ich die Zigarre werte, während ich den edlen Geschmack wahrnehme, „sehe“ ich gleichsam ihren Wert, der Wert ist mir aktuell gegeben. Dieses gleichsam „Sehen“ des Wertes ist das Erfüllungserlebnis für das Wertende der Zigarre, wenn ich sie nicht wirklich rauche und genieße. Noch genauer wird man, Husserl zufolge, sagen müssen, „dass wahrgenommen der Geschmack ist und daraufhin gegeben als in ihm fundiert die Gefälligkeit des Geschmacks und nun das Objekt selbst in neuer Weise, in höherer Stufe, in der Motivation des Um-willens als ‚gut‘.“ (A VI 12 II, 36a)

Ein Gegenstand wird gewertet um gewisser ihm zugehöriger Eigenschaften und Erscheinungen willen, die selbst bereits sinnlich-axiologische Eigenschaften und Erscheinungen sind, z.B. eine schöne Gestalt. „Der Gegenstand ist aber konkreter Wert um dieser Eigenschaft willen, dieser schönen Eigenschaft.“ (A VI 30, 227a) Zuletzt wird man zurückgeführt auf die immanenten Werte von Empfindungen, die Schönheit einer immanenten Farbe, den Wohlklang eines immanenten Tons. Das sind die primären

Werte, die in den sinnlichen Gefühlen erlebten.

Auf dem unausgesprochenen Hintergrund seiner in den Analysen des inneren Zeitbewusstseins und der Vergegenwärtigungen in den vorangehenden Jahren gewonnenen Einsicht, dass Empfindungen als Empfinden selbst durch und durch Bewusstsein sind, nur eben noch nicht im eigentlichen Sinn intentionales, bemerkt Husserl: „Man darf vielleicht wagen zu sagen, dass schon die primitivsten Gefühle wirkliche Gefühlsakte sind, also in der Weise von sonstigen Gefühlsakten fundiert, nämlich fundiert in den Empfindungen, was freilich wieder voraussetzt, dass Empfindungen auch schon ‚Akte‘ sind, schon Bewusstsein-von. Freilich die ‚Intentionalität im vollen Sinn‘ vollendet sich erst durch das spezifische Meinen, das in gewisser Art eigentliche Objektivieren.“ (A VI 12 II, 22a)

Wenn aber die Intentionalität im vollen Sinn im eigentlichen Objektivieren durch das spezifische Meinen besteht, dann stellt sich die Frage, wie weit bzw. ob die Gemütsakte überhaupt im vollen Sinn intentionale Erlebnisse sind. Ist das Objektivieren nicht Sache von objektivierenden Akten des Betrachtens, Wahrnehmens und Prädizierens? Als gefällig, schön, angenehm steht der Gegenstand dann nicht bloß da aufgrund eines Gefallens, sondern erst in einem sich darauf aufbauenden objektivierenden Blick.

Aber ist im Gefallen nicht das Objekt als gefällig gemeint und gegeben, erscheint der Gegenstand nicht im Gefälligkeitscharakter? Stehen Wahrnehmung als Sachapperzeption und Wertnehmung als in der Sachapperzeption fundierte Wertapperzeption nicht in dem Sinne parallel, dass sich in beide ein objektivierendes Meinen und Denken einleben kann? Aber das Wahrnehmen ist doch selbst schon objektivierende Seinssetzung und darin eben dem Denken und Urteilen verwandt.

Es sträubt sich, wie Husserl bemerkt, alles in ihm dagegen, die Position der *Logischen Untersuchungen* preiszugeben, dass Wahrnehmen und Denken als Objektivierungen zusammengehören und dass Gemütsakte selbst keine Objektivierungen, sondern bloß Materialien für Objektivierungen sind. Aber auch wenn ihm die entgegengesetzte Theorie, dass alles Bewusstsein wenigstens in gewissem Sinn Objektivieren ist, das heißt, dass in ihm etwas erscheint, wider den Strich geht, muss er feststellen: „ich werde sie

annehmen müssen.“ (A VI 30, 235b)

*

In der Sphäre der Rezeptivität gibt es den fundamentalen Unterschied zwischen der Seins- und der Gemütsapperzeption, zwischen sachkonstituierender und wertkonstituierender Sinnlichkeit. Die weitere Frage ist die nach den spontanen Gemütsakten. Erschöpft sich diese Gemütsponaneität in bloßer Zuwendung zu den in der Gemütsapperzeption erscheinenden Wertbestimmungen oder gibt es spontane Gemütsakte als eine von den theoretisch bestimmenden Denkakten unterschiedene eigene Klasse von Vernunftakten?

Die Frage nach der Unterscheidung zwischen Rezeptivität und Spontaneität, Passivität und Aktivität im Gefühlsleben spielt eine wichtige Rolle in fünf im Herbst 1911 entstandenen Manuskripten. Diese im Format der Husserliana etwa 160 Seiten umfassenden Manuskripte stellen den umfangreichsten Versuch einer genauen phänomenologischen Beschreibung und Analyse des Gefühlslebens in Husserls Nachlass dar. Der schwankende Boden auf dem Husserl sich hier bewegt, zeigt sich in den vielen offenen Fragen und Zweifeln und besonders deutlich in der sich häufig verschiebenden Terminologie. Alles ist hier noch im Fluss.

Husserl unterscheidet in diesen Manuskripten, was man vier Dimensionen, Schichten, Arten oder Formen des Gefühlslebens nennen kann: das sinnliche Gefühl, die Wertapperzeption, die Gefühlserregung als Gefühlsreaktion und die Gefühlsnachwirkung als zuständliche Stimmung. Das Grundschema des Zusammenhangs dieser vier Dimensionen des Gefühlslebens ist dabei das folgende: Sinnliche Gefühlsempfindungen werden apperzipiert zu den gegenständlichen Wertbestimmungen, diese erregen eine Gefühlsreaktion, die nach Ablauf eine nachbleibende Stimmung erzeugt. Husserl versucht, jede dieser vier Stufen in sich und ihrem Zusammenhang zu beschreiben, wobei es ihm vor allem um die Bestimmung der jeweiligen Art der Intentionalität und den jeweils korrelativen Gegenstandscharakter geht.

In den fünf, wohl in kurzem zeitlichen Abstand von September bis Dezember 1911 entstandenen Manuskripten befreit Husserl sich weitgehend von dem seine früheren Analysen stark beherrschenden und dem vernunft-theoretischen Interesse geschuldeten Systemzwang der Parallelbetrachtung. Nur noch eines der Manuskripte versucht in deutlicher Kontinuität mit den früheren Analysen den Aufbau der wertenden und praktischen Vernunft genau analog mit der theoretischen Vernunft durchzuführen. Hierbei ergeben sich jedoch aufs Neue die schon bekannten Schwierigkeiten der Durchführung der Analogie auf den höheren Stufen. Die Analogie auf der unteren Stufe der Sinnlichkeit und Rezeptivität erscheint Husserl in diesem Manuskript dagegen gesichert: Dem Empfindungsinhalt entspricht das mit ihm verschmolzene sinnliche Gefühl, der empirischen Auffassung entspricht die Auffassung von empirischen Werten, d.h. Wertbestimmungen des sinnlich erfahrenen Gegenstands. Aber schon bei der nächsthöheren Stufe wird die Entsprechung problematisch: Entspricht der schlichten Setzung theoretischer Zuwendung im Vollzug empirischer Auffassung die schlichte Thesis der Gemütszuwendung im Vollzug der Wertapperzeption, oder handelt es sich bei letzterem nicht bereits um eine theoretische Setzung des Wertprädikats, insofern sich das Seinssetzen auch auf die Wertbestimmung richten kann? Husserl versucht die Zuwendung von der Erfassung als eine mit einer Seinssetzung verbundenen Zuwendung zu unterscheiden. Zuwendung bestimmt er dann als den Modus der Lebendigkeit eines Aktes: „Jedes lebendige Bewusstsein ist in seiner Bewusstseinsart Zuwendung“. In diesem Sinne ist lebendiges Fühlen und Werten fühlende und wertende Zuwendung, aber darum noch keine seinssetzende Erfassung als eine Denksetzung. „Scharf geschieden haben sich uns die Zuwendung, die Lebendigkeit in der Sphäre jedes Aktes ist, jeder Aktartung, und die Denksetzung.“ (A VI 12 I, 276a)

Jeder Akt ist, so führt Husserl aus, Substrat möglicher Denksetzung, und es ist die ideale Möglichkeit der Denksetzung, die es macht, dass jedem Akt Beziehung auf einen Gegenstand zugesprochen wird, „denn der Gegenstand ist eigentlich erst ‚Gegenstand‘ im Denken, nur da ist er Seiendes (wenn wir Gegenstand Seiendes nennen), das ist und so und so beschaffen ist.“ Zu Recht fragt Husserl sich, was dann aber noch übrigbleibt

von der Analogie zwischen Denk- und Gemütsakten. (A VI 12 I, 276a)

*

Das chronologisch an erster Stelle stehende Manuskript, eine „Meditation“ vom September 1911, enthält ganz neue deskriptive Bestände der Gefühlsanalyse. Und zwar unterscheidet Husserl hier das Wertnehmen vom eigentlichen Gefühl, dem vom Wertgegenstand erregten Gefühlsaffekt, der dann selbst dem Gegenstand einen Gefühlscharakter, ein Gefühlslicht gibt: Die Freude taucht den Gegenstand der Freude in ein rosiges Licht. Das Gefühl und das Gefühlslicht werden dabei mitbestimmt durch den Gefühlsstrom, in dem sie stehen: „In der Sphäre der Affektion ist alles in beständigem Fluss <...>“. (A VI 12 II, 88b) Mit diesen Bestimmungen hat Husserl ganz neue Richtungen der Beschreibung eröffnet. Wie ist das Verhältnis zwischen Wertung und Gefühlserregung zu bestimmen? Muss jeder Gefühlserregung ein Wert zugrundeliegen? Sind sinnliche Gefühle nicht Beispiele für nicht durch ein Wert erregte Gefühle? Die Empfindungslust ist ganz unmittelbar verschmolzen mit dem Empfindungsinhalt; der Empfindungsinhalt erregt die Lust durch sich selbst, grundlos. Wobei Husserl aber sofort daran zweifelt, ob man hier von „Erregung“ sprechen kann. Dies hängt, ihm zufolge, davon ab, „ob wir in die Empfindung den Wohlgeschmack hineinsehen und seine Gefühlsempfindungsbetonung herausheben oder ob wir vom Gefallen oder Missfallen sprechen, das in diesem Empfindungsgefühl sehr wohl seine Quelle haben kann“. (A VI 12 II, 68a) Husserl unterscheidet hier zwischen der Gefühlsempfindung, die so sehr verschmolzen ist mit der Sachempfindung – „Empfindung und Empfindungsgefühl sind eins“ (A VI 8 I, 74a) –, dass sie den Charakter einer Betonung der Sachempfindung hat, und dem Gefallen oder Missfallen an der gefühlsbetonten Empfindung. Dieses Gefallen oder Missfallen wäre dann erregt oder motiviert durch die Gefühlsbetonung der Empfindung. Eine Empfindungslust hat keine Gründe oder Motive, sie bezieht sich auf keinen Gegenstand, während ein Gefallen oder eine Freude Gründe bzw. Motive haben. „Bei der Empfindungslust hat es keinen Sinn, von Vernunft und Unvernunft zu sprechen, hier konstituiert sich keine eigenartige axio-

logische Objektivität. Andererseits jede ‚geistige‘ Lust, jedes Gefallen steht unter Vernunftnormen und konstituiert eigene Wertobjektivitäten.“ (A VI 8 I, 73b) Der Ausdruck „geistige Lust“ für das Gefallen ist allerdings, wie Husserl bemerkt, irreführend, insofern das Gefallen in einer Motivationsbeziehung zu sinnlichen Gefühlen steht, wie z.B. das Gefallen am leckeren Kuchen.

Wir können nun Gefallen haben an der gefühlsbetonten Empfindung, z.B. an der Geschmackslust, oder am aufgefassten Gegenstand, am leckeren Kuchen. Müssen, fragt Husserl sich, die Empfindungsgefühle notwendig zu Gefühlen an den apprehendierten Gegenständen werden, wenn die Empfindungsinhalte aufgefasst werden? Es ist hier nicht deutlich, was Husserl mit den „Gefühlen an den apprehendierten Gegenständen“ meint. Sind es die Wertapperzeptionen oder die erregten Gefühlsaffekte? Es ist selbst fraglich, ob Husserl in diesem Text die Wertapperzeption noch als Gefühl bestimmt. Gefühle gehören zwar, wie es an einer Stelle heißt, „zum Bestand aller wertenden Akte und zunächst derjenigen, in denen Wertobjekte als solche ‚erscheinen‘, gegeben sind. <...>. Irgendwie gehen die erlebten Gefühle, damit ein Gefallen, ein Werten (als Wertnehmen) und dergleichen Erlebnis werden kann, ebenfalls in so etwas wie Apprehensionen ein.“ Aber, so fährt Husserl fort, „diese Apprehensionen sind so wenig selbst Gefühle, wie die objektivierenden Apprehensionen, die Seinsapprehensionen im engeren Sinn, Empfindungen sind.“ (A VI 8 I, 77a)

Das Manuskript vom September 1911 eröffnet noch ein weiteres neues Thema in Husserls Deskriptionen des Gemüts: die Weise wie Gefühle in bleibende Stimmungen übergehen. Hierzu finden sich dann aber erst in anderen Manuskripten vom Herbst 1911 umfassendere Analysen.

*

Das nächste hier zu besprechende Manuskript enthält zunächst Analysen zu Vorder- und Hintergrund, zu primärer und sekundärer Zuwendung, zu Bemerkten und Aufmerken und zu thematischem Interesse in bezug auf die Gemütsosphäre „in genauer Analogie“ zur Verstandessphäre. Im Zusammenhang mit diesen Analysen unterscheidet Husserl zwischen der

Freude als meinendem Akt, der Freude als Zustand ohne Zuwendung zu dem, was die Freude veranlasst, und schließlich dem Leben im Zustand der Freude und dabei zugleich, während ich in diesem Zustand lebe, hinblicken auf den Gegenstand als den, der mich freudig stimmt. Wie ein aktueller Zweifel übergeht in einen Zustand des Zweifels, so geht die Freude als Akt über in einen Zustand der Freude, eine gehobene Stimmung. Der Akt ist vorbei, aber ich stehe noch auf dem Boden des Gefühls. Ich bleibe in diesem Zustand der Freude, ohne immerfort noch auf das Erfreuliche gerichtet zu bleiben. Das ist vergleichbar mit dem Übergang eines aktuellen Urteils in eine zuständige Überzeugung. Das Analogon des Urteils ist der Akt des wertnehmenden und werterfassenden Wohlgefallens, das es von der Freude als Affekt zu unterscheiden gilt. „1) Zum Wesen des Freudebewusstseins, des expliziten, realisierten gehört ein Werterfassen, ein Prozess der realisierenden Entfaltung von Werten, nämlich der Werte, worüber man sich freut. 2) Die Freude selbst ist das durch das werterfassende, wertnehmende Bewusstsein fundierte oder motivierte Gefühl.“ (A VI 12 II, 131b) Die Frage ist, ob es sich hier nur um zwei Seiten eines einheitlichen Gefallensaktes handelt. Dem scheint zu widersprechen, dass es so etwas wie kalte Schätzungen geben kann, ein Gefallen als Werterfahrung, das uns unberührt lässt. Oder hat jedes Gefallen seinen Erregungsgrad, seine Gefühlstemperatur, die dann auch nahe oder gleich Null sein kann?

Die zuständige Seite der Gefühlstemperatur ist jedoch zu unterscheiden von der durchgehend einheitlichen Stimmung. Die mit den Akten verbundenen Gefühlserregungen verbinden sich zur Einheit der Stimmung. Die gute Stimmung kann dann ihrerseits ausstrahlen und die Lusterregung steigern. Diese Steigerung ist dann nicht mehr durch die Werterfahrung motiviert.

Der Gefühlsaffekt der Freude ist auch verbunden mit sinnlich-leiblichen Gefühlen: die süße Lust in der Brust, das dumpfe Gefühl im Magen. Ich kann mich nun, statt dem Wertgegenstand zugewendet zu bleiben, auch genießend diesen sinnlichen Ausstrahlungen zuwenden, diesen Wohlgefühlen und diesem süßen Wohlbehagen. So kann „der Fromme, der sich in jeder Weise hineinsteigert in Schauer der Seligkeit, <...> zu einem Genüssling der Religiosität werden. Statt in religiösen Wertgefühlen, in Hingabe an

einen Wert des Göttlichen zu leben, lebt er im Genuss der sinnlichen Schauer, die er auch auf unechte Weise zu erregen weiß durch bedeutungslose Zeremonien, kirchliche Formen etc.“ (A VI 12 I, 74a)

In einer Anmerkung weist Husserl daraufhin, dass die Höhe der Gefühlstemperatur und ihre sinnlich-leibliche Ausstrahlung selbst wieder eine intentionale Funktion gewinnen können: Der Gegenstand steht nicht nur als erfreulich, sondern als herrlich da.

Welcher Art ist nun die Intentionalität des Gefühlsaffekts im Vergleich mit der Intentionalität der Wertnehmung? Die Freude, so Husserl, apperzipiert nicht wie die Wertnehmung, und umgekehrt ist das Wertnehmen nicht erregt wie die Freude. Aber auch die Freude hat ihre Intentionalität, und das heißt ihr gegenständliches Korrelat. „Das Werten erregt die Freude, und die Freude erleuchtet das Werte. Sie setzt ihm Lichter auf, aber sie ist das Lichtgebende. Die Lichter (die Beleuchtung, den Schimmer oder Schein) kann ich beachten, ich kann „sehen“, dass die Geliebte nicht nur schön und wert, sondern ‚lieb‘ ist.“ (A VI 12 II, 132b) Der Gegenstand hat einen rosigen Schimmer, er steht nicht nur als wert da, sondern auch als erfreulich. Dieses Licht und Erleuchten bedarf weiterer Analysen. Das eigentlich Erfreuliche sind bestimmte Momente des Gegenstands, seine Wertseiten; die Freude kann aber in dem Sinn verworren sein, dass keine bestimmte Erregungsbeziehung zu diesen Wertkomponenten vorliegt. Das Licht ist dann eine allgemeine Erleuchtung ohne deutlich abgehobene Wertfundierungen. Wenn die erregte Freude sich völlig loslöst vom Gegenstand, der sie erregt, dann geht sie in die freudige Stimmung über. Es kann dann sein, dass ich fröhlich bin, aber auf die Frage nach dem Grund der Fröhlichkeit keine rechte Antwort mehr zu geben weiß.

*

Das auf Anfang Dezember 1911 datierte vorletzte der hier zu besprechenden Manuskripte beginnt mit der Unterscheidung zwischen Wertapperzeption, Wertvermeinung und Akten, die auf Werte reagieren. Als Beispiele nennt Husserl „die Liebe und Begeisterung, die auf ein als Wert Dastehendes gerichtet ist, mit der ich, mit der mein Gemüt auf ein Wertsein

reagiere“. (A VI 12 II, 95b) Das Wahrnehmen als schlichtes Erfassen des räumlich-zeitlichen Seins und das Wertnehmen als Erfassen des räumlich-zeitlich-wertlichen Seins sind, so stellt Husserl zunächst fest, nicht wesentlich verschieden – um sich dann jedoch im Hinblick auf den positiven oder negativen Charakter der Werterfahrung zu fragen, wie weit das wirklich haltbar ist. „Man wird daher geneigt sein zu sagen: Positive oder negative Wertung richtet sich auf den Gegenstand oder seine Beschaffenheiten, und je nach dem Übergewicht der positiv oder negativ wertenden Gefühle wird der Gegenstand als positiv- oder negativwert charakterisiert sein. Wo ist da eine ‚Apperzeption?‘“ (A VI 12 II, 96a)

Husserl hält sich jedoch bei diesem Bedenken nicht weiter auf. Das Ding kann nicht nur als Ding apperzipiert werden, sondern auch Wertbeschaffenheiten annehmen und „unmittelbar in diesen apperzipiert sein“. (A VI 12 II, 97a) In einer besonders prägnanten Formulierung seiner Lehre von der Konstitution solcher Wertbeschaffenheiten heißt es: „Wenn nun ein Gefühl, etwa eine gewisse Lustfärbung, ihrem Lustinhalt nach bestimmt durch den Inhalt, auf den sie ‚geht‘, an solchen Empfindungsausbreitungen hängt und wenn im motivierenden Ablauf der Umstände nicht nur Empfindungsabschattungen in bestimmt motivierter Weise ablaufen, sondern auch die durch sie bestimmten Gefühle, dann konstituiert sich mit dem erscheinenden Gegenstand zugleich ein objektiver Gefühlscharakter als Beschaffenheit am Gegenstand.“ (A VI 12 II, 96a/b)

Die Wertnehmung gehört wie die Wahrnehmung zur Sphäre der Rezeptivität. In der Wertapperzeption gründen die höheren Gemütsakte, die Husserl hier auch als Gemütsstellungen bezeichnet: Ich freue mich über ein für wert Gehaltenes, ich bin entzückt darüber, ich bin entsetzt über etwas als unwert Gehaltenes. Husserl weist erneut daraufhin, dass diese Gefühlsaffekte häufig durch körperliche Lust- oder Unlustgefühle begleitet werden. Gefühlsaffekte wie die Freude kennen Steigerungen der Erregung, die Freude kann immer größer werden, um dann abzuklingen. Im Nachklingen kann sie in eine gehobene Stimmung übergehen. Die Stimmung ist eine Gefühlseinheit, die allem Erscheinenden eine einheitliche Farbe, bei einer frohen Stimmung z.B. einen freudigen Schimmer, gibt. Die Stimmung ist motiviert durch Gefühlsaffekte und Wertungen, es können

dabei aber sehr verschiedene Affekte und Wertungen die Einheit einer Stimmung motivieren. Darunter auch dunkle Wertintentionen. Husserl fragt sich, ob Stimmungen immer motiviert sind. Kann man nicht grundlos fröhlich oder betrübt sein?

Die Stimmung ist nicht intentional auf ein Wertobjekt gerichtet. Husserl unterscheidet die Intentionalität des Wertes als Wertapperzeption und die Intentionalität der Gefühlsreaktion auf etwas als wert Dastehendes von der Intentionalität der Stimmung als eines Gemütszustandes, die die Weise des Erlebens als ganzes färbt: Der gesamte Bewusstseinsbestand, die gesamte Sphäre des Erscheinungen erhält durch Übertragung die Gefühlsfärbung der Stimmung. Dadurch können Gegenstände einen erborgten Glanz, eine „Schönheit der Übertragung“ (A VI 8 I, 50b) erhalten.

Husserl wendet sich dann der unterschiedlichen Intentionalität des Werthaltens und des Gefühlsaffekts, sowie dem damit verbundenen Unterschied zwischen objektivem Wert und subjektivem Wert, den er hier hedonischen Wert nennt, zu. Im Werthalten als wertende Gefühlsapperzeption, von Husserl hier als Gefallen bezeichnet, bin ich auf den vorgestellten Gegenstand gerichtet; an ihm erfahre ich die Wertbeschaffenheiten. Im erregten Gefühlsaffekt, z.B. der Freude, bin ich nicht intentional auf das erregende Wertobjekt gerichtet. „Sie <die affizierte Freudenerregung> ist Beziehung auf dieses Objekt als erregendes, als motivierendes, sie kommt von ihm her, sie selbst richtet sich aber nicht auf das Objekt, das sie erregte.“ Die Freude an dem oder über das Objekt kann auch noch von anderem als dem Objekt motiviert sind, unter anderem auch durch unbewusste Motive. Das zeigt sich daran, dass etwas objektiv Unwertes und sogar als Unwert Eingesehenes für mich doch erfreulich sein kann. Es gilt hier deshalb einen Doppelsinn von Wert zu unterscheiden: „Objektiver Wert ist, was rein durch seinen Inhalt, rein durch sein Wesen ‚Lust‘ bestimmt. Hedonischer Wert ist, was Lust erweckt, die nicht aus dem Inhalt selbst stammt, zu ihm wesentlich gehört, durch ihn ausschließlich motiviert ist.“ (A VI 8 I, 49b)

Gefühlsaffekte und Stimmungen können den Gegenständen Gefühlsfärbungen verleihen, die nicht objektiv begründet sind, das heißt, die nicht ausschließlich durch die anschauliche Werterfahrung der betreffenden Gegenstände motiviert sind.

*

Wenden wir uns abschließend dem letzten aus dem Herbst 1911 stammenden Manuskript zu! Erneut ist der Ausgangspunkt die Unterscheidung zwischen schlichter Wertapperzeption und sich darauf gründender Gemütsstellungnahme. Was die der Wertapperzeption zugrundeliegenden Gefühlsempfindungen betrifft, stellt Husserl sich die Frage, ob man hier nicht bereits so etwas wie eine rein passive Gefühlsreaktion auf die Gefühlsfärbungen des Empfindungsmaterials von diesen Gefühlsfärbungen selbst unterscheiden muss. Die Gefühlsfärbungen sind doch nicht einfach nur qualitativ unterschieden, sondern diese qualitativen Unterschiede werden als positiv oder negativ erlebt. Hinsichtlich der Wertapperzeption selbst fragt Husserl sich, warum wir überhaupt Ding und Wert gegenüberstellen und die Wertapperzeption nicht einfach eine weitere dingliche Schicht konstituiert. Wir stellen doch auch nicht „Phantom“ als eigene Kategorie dem Ding gegenüber.

Husserl führt die Analysen der vorangehenden Manuskripte zu den Gemütsaffekten fort. Diese Affekte als Gemütsstellungnahme sind, so Husserl hier, auf das Objekt in seinem Wertcharakter gerichtet. Von diesen mehr oder weniger leidenschaftlichen Affekten geht ein Erregungsstrom aus, der selbst keine intentionale Richtung mehr hat, der aber das Gefühl verbreitert und modifiziert und dem Gegenstand einen neuen Charakter verleiht: Der Gegenstand steht nicht dann nur als erfreulich, sondern als entzückend da. Wie das Objekt im Entzücken als entzückend dasteht, ist allerdings, wie Husserl bemerkt, „nun schwer zu beschreiben“. (A I 16, 8b) Irgendwie kann das Entzücken in apperzeptiver Funktion stehen und apperzeptiv auf den Gegenstand bezogen werden. Worin soll aber diese Apperzeption bestehen? Hat sie stets nachträglichen Charakter, so dass ich im ersten Entzücken in ihm lebe, ohne dass das Objekt als entzückend aufgefasst ist? „Aber steht es nicht doch als das da? Und kann ich nicht darauf achten?“ (A I 16, 9b) Auf dem Gegenstand liegt ein strahlendes Licht, er ist im Entzücken bewusst im Charakter der strahlenden Schönheit. Aber der Lichtcharakter gehört nicht zur Gegenstandsapperzeption, er gehört, so Husserl, in eine andere Dimension. Wenn sich das „entzückend“ als Charak-

ter des Objekts im Entzücken konstituiert, so handelt es sich hier nicht um eine empirische Apperzeption, aber doch um eine Apperzeption. Lebe ich in der Freude, so ruht der Freudeblick auf der Sache in ihrer Erfreulichkeit. „So können wir auch, wenn das Gefühl sich auf die Gegebenheit des Gegenstands und der wertgründenden Prädikate aufbaut, keinen Unterschied finden zwischen der Zuwendung im Gefühl und dem Im-Gefühl-Leben und der Anschauung des Gegenstands in seiner Gefühlsbestimmtheit, in der Aufmerksamkeit auf sie.“ (A I 16, 12b)

Bei den Gefühlen, hinsichtlich dessen Husserl hier die Frage nach ihrer Gegebenheit stellt, handelt es sich augenscheinlich um die Gefühlsaffekte. Es fällt auf, dass Husserl hier nicht mehr von der Gründung dieser Gefühle in Wertnehmungen spricht. Im Lieben, so Husserl, steht die Sache im Charakter der ‚geliebten‘ da. Dieser Charakter ist eigentümlich einig mit den sachlichen Eigenschaften. Im Bewusstsein der Liebe konstituiert sich als ein Neues das ‚geliebt‘. „Einheit hat das Gemütsbewusstsein und das fundierende Gegenstandsbewusstsein, und so geartet ist die Einheit, dass sich in ihr ontisch konstituiert der Gegenstand als Träger eines Gemütsprädikats. Beziehe ich aber das Objekt auf das Erlebnis der Liebe, das zur Subjektivität in dem besonderen Sinn gehört, die alle Gemütsbewegungen teilen, so erscheint das Objekt als Zielpunkt liebender Zuwendung und die Liebe als durch das Objekt erregt, der Geliebtheitscharakter des Objekts als durch die Liebe bedingt, von da ausstrahlend usw., aber auch die Lieblichkeit des Objekts als Quelle der Liebe.“ (A I 16, 14a) Zur Wahrnehmung besteht ein entscheidender Unterschied: Es gibt hier keine Darstellung durch Empfindungen bzw. Erscheinungen; es stellt sich nichts dar in den subjektiven Gefühlserregungen. Darin besteht, Husserl zufolge, Analogie mit den doxischen Stellungnahmen, mit der Weise, wie sich z.B. im Vermuten das ‚vermutlich‘ konstituiert. Das rechtfertigt hinsichtlich der Gefühlsaffekte wie der Liebe, der Begeisterung, der Empörung die Rede von „Stellungnahmen“ des Gemüts.

Husserl kehrt abschließend zum Problem der Apperzeption zurück. Die Gefühlscharaktere können in eine empirische Apperzeption einbezogen werden. Ich kann ein Objekt als entzückend apperzipieren, ohne dass ich das Entzücken wirklich erlebe. Es genügt, dass ich früher der-

gleichen Entzücken erlebt habe. Die in sinnlich-dinglicher Apperzeption konstituierte Gegenständlichkeit kann Träger neuer Prädikate werden. Dingmotivationen verflechten sich mit darin fundierten Wertmotivationen, zuunterst mit der Schicht der sinnlichen Gefühle, dann darin fundiert mit Gefallensmotivationen. „Unter den und den Umständen nimmt das Objekt Werteigenschaften an, und dann knüpft sich daran Gefallen, das zu diesen Eigenschaften als Werteigenschaften gehört.“ (A VI 8 I, 85b) Dass das Objekt gefällt, heißt, dass es eine Beschaffenheit hat, die lebendiges Gefallen erregt. Das Objekt im Charakter des Gefallens ist aber noch nicht das Objekt in der Gefallensbeschaffenheit. Dazu bedarf es eines eigenen Erfassens.

*

Husserls Ausführungen hier wie in den anderen Manuskripten zeigen deutlich, dass er in seinen Untersuchungen des Gemütslebens im Herbst 1911 zu keinem Abschluss und zu keinen sicheren deskriptiven Befunden gelangt ist. Der Charakter der Gefühlsempfindungen bleibt fraglich: Sind es bloß mit den Sacheempfindungen verschmolzene Gefühlsqualitäten dieser Empfindungen oder sind es selbst bereits positive oder negative Reaktionen auf die gefühlsqualifizierten Empfindungen? Was die vermeintliche Analogie zwischen Wahrnehmung und Wertnehmung und die Annahme einer in der empirischen Apperzeption fundierten Wertapperzeption betreffen, so fragt es sich, ob sich diese Analogie und diese Fundierung deskriptiv wirklich ausweisen lassen. Insbesondere wird der Gefühlscharakter der vermeintlichen Wertapperzeption im Vergleich mit den von Husserl als eigentlichen Gefühlen bezeichneten Gefühlsaffekten problematisch. Was diese Gefühlsaffekte betrifft, so fällt es nicht leicht, ihren Aktcharakter und die Art ihrer Intentionalität zu bestimmen. Sind es überhaupt Bewusstseinsakte oder nicht eher Bewusstseinszustände? Je nach der Antwort auf diese Frage, wird sich das Verhältnis von Gefühlsaffekt und Stimmung und die Weise, wie Gefühle sich in eine bleibende Stimmung verwandeln, anders bestimmen. Die großen, von Husserl immer wieder bemerkten Schwierigkeiten der Beschreibung des Gemütsbewusstseins werfen schließlich die

Frage auf, wie weit die Überwindung dieser Schwierigkeiten nicht eine Revision von Grundbestimmungen seiner Aktelehre und seines Bewusstseinsbegriffs erforderlich machen.

Literatur:

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu herausgegeben von Karl Schuhmann, Husserliana III, 1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976. (Zitiert als Hua III, 1.)

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. Erster Teil*, hrsg. von Ursula Panzer, Husserliana XIX/1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984. (Zitiert als Hua XIX/1.)

Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908 - 1914*, hrsg. von Ullrich Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer, Dordrecht, 1988. (Zitiert als Hua XXVIII.)

Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893 - 1912)*, hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, Husserliana XXXVIII, Springer, Dordrecht, 2004. (Zitiert als Hua XXXVIII.)

Edmund Husserl, bisher unveröffentlichte Manuskripte A I 6, A VI 3, A VI 7, A VI 8 I, A VI 8 II, A VI 24, A VI 12 I, A VI 12 II, A VI 30.

Sprache und Heimat

Zu Arnold Stadlers Heidegger-Lektüre

Hans-Helmuth Gander
(Freiburg)

hans-helmuth.gander@philosophie.uni-freiburg.de

Im Werk des Dichters Arnold Stadler nimmt die Gegend seiner Herkunft, also Meßkirch und die Dörfer der näheren Umgebung, eine herausgehobene Stellung ein, ja man kann sagen, dass man in seinen Texten vieles nicht verstehen wird, wenn man sie nicht in die Koordinaten dieser Herkunftsgeschichte einzuordnen weiß. Bevölkert werden Stadlers Geschichten von den Menschen dieser Gegend. Teils sind sie erfunden, teils auch historisch verbürgt. Aber gerade bei Personen, deren biographischer Nachweis wie im Falle Martin Heideggers fraglos ist und deren geschilderte Lebensläufe wie -umstände sich für den Leser irgendwie bekannt und vertraut ausnehmen, gibt es keine Gewissheit, ob ihr so anschaulich vorgestelltes Wesen nur darum so lebensecht anmutet, weil es sich einer Stadlerschen Erfindung verdankt. Arnold Stadler selbst hat seine Arbeitsweise einmal als „erfundene Erinnerung“ charakterisiert und mit Blick auf die Menschen seiner Herkunftsregion sogar als „stellvertretende Erinnerung“¹, sofern das Erzähler-Ich „Menschen zur Sprache kommen lässt, die sonst überhaupt nicht zur Sprache gekommen wären. Dieses Ich adoptiert Erinnerungen

¹ Axel Helbig: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 189.

von verschiedenen Menschen“¹. Stadler begreift diese Art, in der er Menschen seiner Herkunftswelt zur Sprache kommen lässt, womit er zugleich „diesem vergessenen Landstrich, der ja nicht einmal einen Namen hat, eine kleine Form von, wie Heidegger sagt, ‚Andenken‘ gegeben“² hat, als eine „Form von geistigem Sozialdienst“³.

Zur abgelegenen Meßkircher Herkunftswelt, die sich im Bewusstsein der ihr entstammenden Berühmtheiten gern selbst als ‚Geniewinkel‘ apostrophiert, während sie für Stadler, weil sie keinen Namen hat, unter ‚Fleckviehgau‘ oder ‚Badisch-Schwäbisch Sibirien‘ firmiert, zu dieser dörflichen geprägten ersten Welt gehört für den 1954 geborenen Dichter ganz selbstverständlich auch Martin Heidegger. Sofern nämlich, wie Stadler einmal in einem Gespräch ausführt, „in dieser kleinen Welt so eine Figur wie Heidegger [lebt], eine Figur, die der Autor oft vorbeigehen, erscheinen, auftreten sah, oder deren Reden der Autor gehört hat, was nebenbei gesagt ein kolossaler Eindruck war, dann kommen sie an so einer Figur gar nicht vorbei“⁴. So gesehen liegt es auch durchaus nahe, in Stadlers Werk einmal die vielfältigen und auch vielschichtigen Auseinandersetzungen mit Martin Heidegger zu betrachten. Vor allem in den frühen Romanen taucht Heidegger auf und wieder ab. Stadler selbst vergleicht Heideggers Präsenz in seinen Romanen mit Hitchcock, der als *running gag* in seinen Filmen immer an irgendeiner Stelle durchs Bild läuft.⁵ Haupt- und Nebenrollen wechseln in der Inszenierung Heideggers einander ab. Nicht selten wird der Philosoph zwar in einer derben Komik in Szene gesetzt, aber mit Recht wehrt sich Stadler gegen den Vorwurf, er würde ihn ähnlich wie Thomas Bernhard in „Alte Meister“ in seinen Texten diffamieren. Bernhard, von dem Stadler sagt, dass er auf „ähnliche Weise auf den Schmerz des Lebens

¹Ebd., S. 190.

²Arnold Stadler: Ein Schriftsteller als geistiger Sozialarbeiter, in: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziersmesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, S. 170.

³Ebd.

⁴Axel Helbig: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 203.

⁵Vgl. Axel Helbig: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 203.

reagiere, so, als wäre es ein Scherz“¹, sei aber – und darin unterscheiden sie sich wesentlich – „insofern humorlos, als er sich ausgenommen hat [...] Der war ein Abrechnungskünstler und schamlos in seinem Zugriff auf andere.“² Das Verhältnis Stadlers zu Heidegger ist von anderer Art. Das zeigt sich in Stadlers poetologischen Selbstverständigungen, die sich nicht nur in seinen poetischen Texten finden, sondern vielfach auch in Gesprächen protokolliert vorliegen. In ihnen spielt Heidegger eine wichtige Rolle, nicht zuletzt darum, weil hier in einer widerwendigen Entgegnung an Heidegger das für Stadler ebenso zentrale wie sensible Beziehungsgeflecht von Sprache und Heimat verhandelt wird. Sich Heidegger einmal aus dieser Stadlerschen Perspektive begegnen zu lassen, ist Aufgabe des zweiten Teils der nachfolgenden Überlegungen, nachdem im ersten Teil einige Grundzüge des Stadlerschen Schreibens erörtert werden sollen.

I.

Bereits für seinen Erstlingsroman „Ich war einmal“ aus dem Jahre 1989 wird Arnold Stadler in einer helllichtigen Rezension die auch für sein späteres Schreiben bezeichnende autobiographische Grundierung nachgerühmt.³ Eindringliche Bestätigung findet dieser erste Eindruck durch die beiden folgenden Romane „Feuerland“ (1992) und „Mein Hund, meine Sau, mein Leben“ (1994). Damit hatte der Autor seine ab 1984 verfolgte Trilogie vorgelegt, die er 2009, nun als einen Roman in drei Büchern, in einer überarbeiteten Fassung unter dem Titel „Einmal auf der Welt und dann so“ wieder veröffentlicht hat. Ausgangs- und Mittelpunkt ist Selbst- und Weltsinn eines Erzählers, der, ohne zu wissen warum, in Meßkirch geboren

¹Norbert Mayer/ Arnold Stadler: Als wären Schreiben und Leben ein *Ganzes*, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 213.

²Arnold Stadler: Es gibt keine Brezeln mehr. Gespräch mit Klaus Nüchtern, in: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, S. 189.

³Vgl. Hans Benders Rezension „Ein Autogramm von Heidegger. Arnold Stadlers Roman seiner Jugendzeit“, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 287 ff. (Erstdruck in: *Süddeutsche Zeitung*, 3./4. 5.1989).

wird, „im Städtischen Krankenhaus, längst aufgelöst“¹, „an der Straße von Wien nach Paris, wie Heidegger, den jeder verehrt und keiner liest, Welte, auch ein Philosoph, der am Ende nur noch Rosen malte, Anita Gillert, Bravo-Girl 1971, von David Garrick, dem Sänger von *Dear Mrs. Applebee*, am Marktbrückle nach München in die Stadt abgeholt, [...] Johann Baptist Roder, der Viehzüchter, der schon im neunzehnten Jahrhundert sein auf dem einheimischen Mist gewachsenes Vieh bis nach Südafrika verkaufte, Abraham a Sancta Clara, einer der Retter Wiens (Mercks Wien!), Johann Baptist Caspar Seele, der als Schlachtenmaler einigen Erfolg erzielte, Lucy Braun, die Modeschöpferin in Mailand, Conradin Kreuzer mit seinem *Schon die Abendglocken* und Anton Gabele, der Heimatdichter, dessen Stern ebenfalls in einer Zeit leuchtete, die andere als finster bezeichnen, sowie der Meister von Meßkirch. [...] Mozart nächtigte in Meßkirch, auf einer Heimreise. Er wird nicht lange geblieben sein. Marie Antoinette auch, diese auf dem Weg nach Paris. Pius XII. war hier, zusammen mit Erzbischof Gröber, der von hier war, sagte, das sei aber eine Kathedrale, und Gröbers Nichte fabrizierte noch bis in die siebziger Jahre hinein die weltberühmte Meßkircher Schneckenudel.“²

Bei der Lektüre der Roman-Trilogie vernahm Martin Walser einen für die deutsche Literatur neuen Ton, den, wie er 1994 in einem vielbeachteten SPIEGEL-Artikel rühmte, „Stadler-Ton“³ der von Rezensenten und Interpreten seither oft beschworen wird. Dieser Ton ist, wie Walser feinsinnig anmerkt, seinerseits dirigiert von „Schmerz und Erinnerung [...] [und vermag in den Stadlerschen Texten so] die Auferstehung der Kindheit in Prosa [zu] besorgen [Für Walser heißt das:] Nicht noch eine Theorie oder Ideologie der verlorenen und per Kunst wieder gefundenen Zeit, sondern das, was der Schmerz kann: Vergegenwärtigung. Kindheit an sich und die Umstände und Wirkungen ihres Verschwindens.“⁴ Wie sein Leser und Laudator Peter Handke scharfsichtig beobachtet, schwingt in

¹Arnold Stadler: Einmal auf der Welt und dann so. Frankfurt a. M. 2009, S. 12.

²Ebd., S. 11 f.

³Martin Walser: Das Trotzdemschöne. Der Erzähler Arnold Stadler und seine Prosa-Trilogie, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 297 (Erstdruck in: *Der Spiegel*, 1.8.1994).

⁴Ebd., S. 299.

Stadlers Texten dabei stets auch eine „gewaltige Sehnsucht“¹ mit, der auf der anderen Seite, der Seite des Erzählers eine im und durch das (Be)Schreiben des Vergegenwärtigten erwachsende Ernüchterung, ja Enttäuschung korrespondiert, in der zugleich „eine ungeheure Verzweiflung“² steckt, die den Leser Handke nicht so sehr erschreckt als zuweilen empört, „weil sie sehr oft ins Lustige übergeht“³. Nach Peter Hamm sind Stadlers Bücher durchaus zum Lachen. „Aber das Lachen, das sie auslösen, enthält meist schon sein eigenes Dementi. Diese Bücher, deren Protagonisten die Welt unter einem Don-Quixotte-Blickwinkel und öfter noch unter einem Sancho-Panza-Blickwinkel wahrnehmen und denen das Leben immer zugleich zu viel ist, sind urkomisch und zugleich todtraurig.“⁴ Auch für Martin Walser sind Stadlers, wie er es nennt, „schreiender Humor“⁵ bzw. seine „krasse Ironie“⁶ unlösbar verbunden mit der „Quelle einer Verzweiflung, die er auf eine sie entblößende Art verbergen muss“⁷. Der Autor Stadler wie sein Romanheld ist für Walser – und dies bewusst ohne Unterschied – „ein Selbstbeichtigungsvirtuose“⁸, den das „Verbergenmüssen [...] mehr aus[zeichnet] als das Aussprechen. Wer davon lebt, davon existiert, dass er sich zur Sprache bringt, demonstriert, dass man im Verbergenmüssen mehr von sich preisgibt als im Gestehen.“⁹ Diese Einsicht Walsers erhellt in der Tat einen Grundzug der Stadlerschen Poetologie.

Dass oder besser wie bei Arnold Stadler eigene Erfahrungen sich an der

¹Peter Handke: Eine gewaltige Sehnsucht. Rede zur Verleihung des Nicolas-Born-Preises 1995, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 107-114. Vgl. auch Bettina Schulte: Verwandlungsversuche ins Glück. Arnold Stadler und die Sehnsucht, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 53-57.

²Peter Handke: Eine gewaltige Sehnsucht. Rede zur Verleihung des Nicolas-Born-Preises 1995, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 111.

³Ebd.

⁴Peter Hamm: Arnold Stadler oder das übermütig vertuschte Unglück, in: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, S. 199.

⁵Martin Walser: Über das Verbergen der Verzweiflung. Laudatio zur Verleihung des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises 1998, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 115.

⁶Ebd.

⁷Ebd.

⁸Ebd.

⁹Ebd., S. 117.

Oberfläche der Texte im Erfindungsreichtum des Erzähler-Ichs zu bergen und verbergen vermögen, trägt in dieser eigentümlich schillernden Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz dafür Sorge, dass, was in diesen Texten Selbstdarstellung ist, nicht einfach als ein historisch nachweisbare Autobiographie gelesen werden kann. „Wer sein Leben aufzeichnet [betont der Dichtern wie Celan oder Canetti, aber auch Denkern wie Heidegger oder Fink im persönlich vertrauten Umgang verbundene Literaturwissenschaftler Gerhart Baumann], wird unwillkürlich zum Erzähler; er verdichtet Vorstellungen, jedoch keine Wahrnehmungen; nichts bleibt ihm so unbegreiflich wie die Wirklichkeit. Anlässe und Wirkungen beschäftigen ihn unaufhörlich, seine vielseitigen Beziehungen und Entwürfe, die fortgesetzten Versuche einer Auslegung. Nicht wenige erdichten ihre Kindheit, um ihre Erwartungen mit ihren Erinnerungen vereinigen zu können; manche Lebensgeschichte wird zur Ich-Dichtung, gestaltet sich zu Figuren eines Anton Reiser, Henri Brulard, zum Grünen Heinrich“¹ oder eben auch zu jenen Helden, die inzwischen zahlreich die Stadlerschen Romane bevölkern – der Ich-Erzähler der Trilogie, der Taugenichts, Erbschleicher und Hasadeur Engelbert Hotz aus *Der Tod und ich, wir zwei* oder auch der frühpensionierte Geschichtslehrer und Nachkomme von Abraham a Santa Clara in *Ein hinreisender Schrotthändler*; der von Liebe verstörte und versehrte Roland aus *Komm gehen wir* zählt ebenso zu diesen Figuren wie der sehnsüchtige Salvatore, der sich von Pasolinis Verfilmung des Matthäus-Evangeliums her sein Leben entwirft.

In all diesen Geschichten bietet Stadlers lakonisch ironische, mitunter in einem melancholischen Stakkato sich haltende, dann aber auch wieder von ausschweifend komischer Fabulierlust und einer satirischen Neigung zur grotesken Verzeichnung geprägte Erzählkunst facettenreich und vielwertig Einblicke in die *condition humaine*. Seine erzählten Figuren gewinnen in all ihrer fassbaren Individualität im Reigen der Tragikomödien menschlicher Existenz dabei durchaus etwas Exemplarisches. Das mag ein Grund dafür sein, dass Walser an den Büchern dieses Autors lobt, „dass wir beim Lesen empfinden, wir läsen gar nicht mehr in einem anderen Leben, sondern im

¹Gerhart Baumann: Umwege und Erinnerungen. München 1984, S. 119.

eigenen“¹. Selbst wenn Gegenden und Menschen dieser Romane einem fremd erscheinen mögen, so klärt sich für den Leser rasch, dass Stadlers Sprach-Welt, wie er es nennt, „lauter Lektionen unserer Vergänglichkeit“² enthält. Vieles von dem, was sich an der Oberfläche der oft komischen, auch drastisch-deftigen Sprachbilder versteckt, erschließt sich in seinem nicht selten abgründigen Hintersinn erst im zweiten und dritten Lesen ganz.

Ohne Frage handelt es sich bei Stadler um einen poeta doctus, und dies nicht etwa darum, weil er studierter katholischer Theologe und promovierter Literaturwissenschaftler ist. Eher ist es so, dass er wie auf andere Weise auch W.G. Sebald oder Herta Müller über eine durch Reflexion geschulte und äußerst präzise Vergewärtigungskunst verfügt, in der sich ein philosophisch wie theologisch fundiertes aber damit nicht prangendes Wissen darüber verdichtet, dass und wie die Selbstbezüglichkeit und auch Selbsterkenntnis des Menschen sich vorrangig vergewissern muss über die Konstellation der geschichtlichen Ereignisse wie der örtlichen Gegebenheiten seiner Lebensumwelt, in denen er sich selbst begegnet. Bei Stadler wächst sich dies oft genug aus in ein Erschrecken vor sich selbst, das im Verzweifeln an der Welt Zuflucht darin nimmt, dass es sich vor sich selbst wie den anderen zu verbergen sucht. Dabei reicht diese Selbstverleugnung bis zum darin drohenden Selbstverlust, der die Protagonisten, diese existenziell beschädigten Helden ihres unbewältigten und für sie auch nicht zu bewältigenden Lebens, mitunter noch ehe sie davon auch nur eine Ahnung gewinnen, bereits eingeholt und überrollt hat, so dass dieser Verlust und die nicht mehr heile Welt als klaffende Wunde fortan ihr Leben ausmacht, ja geradezu ihre Existenz ist.

Insofern ist Arnold Stadler auch nicht nur ein weiterer in der langen Reihe der Büchner-Preisträger, vielmehr, wenn man sich Danton, Woyzeck oder Lenz vor Augen führt, zählt Stadler, wie in seiner Dankrede

¹Martin Walser: Das Trotzdemschöne. Der Erzähler Arnold Stadler und seine Prosa-Trilogie, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 305.

²Matthias Schreiber: „Lektion der Vergänglichkeit“. Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 182.

deutlich wird, zu jenen Autoren, die mit Büchner aus einer ähnlichen Auffassung und Betrachtung des Menschen heraus ihre Nötigung zum Schreiben erfahren. Stadler teilt Büchners ‚Erbarmen mit dem Seziermesser der Sprache‘¹ und bringt es in seinen Werken selbst zur Anwendung, da auch seine Sprache „ein Seziermesser *und* ein Schmerzmittel [ist]. Das ist kein Widerspruch“², wengleich „etwas Sonderbares, etwas, das einen Schmerz zugleich stillt und provoziert. Ein Seziermesserschmerz, das zum Verschmerzen führt, aber nicht in jedem Fall.“³ Operationen am Lebendigen haben ihre Risiken. In der Frage nach dem Wesentlichen unserer ichtlichen Existenz wendet sich Stadler gegen Descartes‘ denkendes Ich, das ihm blutleer und sprachlos erscheint, und sympathisiert stattdessen offen mit dem von ihm zum Gegenspieler Descartes‘ stilisierten Büchner und seinem am Seziermesser der Sprache geschulten „niederschmetternden Erbarmen“⁴.

Begründet ist Stadlers entschiedene Parteinahme darin, dass der Dichter und Anatom Büchner weiß, „dass wir alle denselben Grundriss haben; und als Mensch weiß er: dass der Schmerz, der zwar nicht messbar ist, sich doch an der jeweils selben Stelle einstellt. Und gewiss ist, ja die einzige Gewissheit ist: es tut weh, also bin ich. Es blutet, also bin ich. Ich blute, also bin ich.“⁵ Wenn Stadler aus dem Schmerz als dem für uns gültigen „Existenzbeweis“⁶ für Büchners Dichtung erkennt, dass er in seinen Werken „nicht konstruiert, sondern etwas sucht, und findet und offenlegt: ‚Zeige deine Wunde!‘“⁷, so formuliert diese Deutung Büchners zugleich eine Selbstinterpretation der eigenen dichterischen Existenz. Was Stadler für Büchner vermerkt, dass sein Dichten sich nicht aus einer Ästhetik heraus begreifen lässt, gilt *mutatis mutandis* auch für ihn selbst. „Büchners Sätze schulden ihre Schönheit der Wahrheit, die – eine Offenlegung der Wunde

¹Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Dankrede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1999, in: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, S. 14-27.

²Ebd., S. 17.

³Ebd., S. 18.

⁴Ebd.

⁵Ebd., S. 16 f.

⁶Ebd., S. 18.

⁷Ebd., S. 17.

ist. ‚Wir haben nicht zu fragen, ob es schön oder hässlich ist‘. So Büchner¹ – und so auch Stadler, dem der Dichter aus Goddelau als Alter ego die Stimme für das Ethos seines eigenen Schreibens schenkt.

Stadlers Bücher lehren, dass menschliches Existieren im Spannungsfeld fortwährender Nähe und Ferne zu sich als die Aufgabe der Selbstvergewisserung nur zu leisten ist im Bezug auf die Lebenswelt, in der wir uns immer behaupten müssen, ohne uns ihrer wirklich erwehren zu können, und dies aus einer grundlegenden Einsamkeit heraus, die, wie Stadler betont, „eines der Standbeine des Menschen [ist], auch eines von mir, denn auch ich bin ein Mensch“². Sich dabei seiner eigenen Lebensgeschichte zu versichern, indem man sie von einem Ich erzählen lässt, das sich nicht mit dem Autor verwechselt und ihn zugleich an keiner Stelle verleugnet, weil es in all seinem Changieren doch ein „Stellvertreter-Ich“³ ist, hat für den Schriftsteller Stadler den Rang eines Erkenntnis- und Gestaltungsprinzips, sofern schreibendes wie erzählendes Ich gleichermaßen aus der reflexiv versicherten Gewissheit schöpfen, dass die Präzision in der Vergegenwärtigung von Erlebnissen nicht primär im greif- und dokumentierbaren Faktischen der Lebensdaten verbürgt ist oder sich darin gar erschöpft. Vielmehr verleiht allen in der Erinnerung verwahrten Erfahrungen erst unsere Erfindungsgabe wie Einfallsreichtum ihren Grad an Wahrheit und Authentizität und damit ihre Bedeutsamkeit für die Gegenwart unseres Lebensvollzuges. Zur Authentizität der Erfindungen gehört aber unverzichtbar, wie Gerhart Baumann dies mit Blick auf die ‚Entwürfe eines gestaltenden Erinnerns‘ u.a. bei Augustinus, Goethe, Rousseau oder Stendhal gezeigt hat, dass diese Erfindungen „keineswegs beliebig und willkürlich ausschweifend, vielmehr dem Gesetz seiner [sic erfindenden] Person entsprechen“⁴.

¹Ebd.

²Matthias Schreiber: „Lektion der Vergänglichkeit“. Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 183.

³Ebd., S. 182.

⁴Gerhart Baumann: Umwege und Erinnerungen. München 1984, S. 117.

II.

Unter dieser Voraussetzung gilt, dass man „vieles von dem, was man von sich weiß, in diese Erfindungen ein[bringt], – stets aber in der Erwartung, auf diese Weise etwas aufzudecken, was dem Wissen unzugänglich geblieben war“¹. Hier aber erweist sich der genuine Rang der Dichtung, auch ihr Vorrang gegenüber den bloßen Lebensstatsachen, wie sie sich u.a. in den Personenstandsdaten unserer Biographie abbilden, denen nicht erst Foucault mit guten Gründen ihre Aussagekraft hinsichtlich unserer Identität abspricht. Demgegenüber erreichen in den erfinderischen „Entwürfen eines gestaltenden Erinnerns [...] die Lebensepochen jene dichterische Höhe, welche jede Wirklichkeit hinter sich lässt“². Dieses Überschreiten gilt auch dann, wenn der Autor, wie im Falle von Arnold Stadler, in seinen Entwürfen schreibend auf eine Wirklichkeit reagiert, die sich geographisch präzise lokalisieren lässt und deren darin lebende Personen in Teilen durchaus historische Realität besitzen. Auch in diesem Fall ist die Schilderung keine Dokumentation. Denn, heißt es in einem Text von Claudio Magris, „jeder Schriftsteller, ob er es nun weiß oder nicht, ist ein Grenzgänger, sein Weg führt immer an Grenzen entlang. Er demontiert, er entwertet und führt Werte und Bedeutungen neu ein, er versucht die Welt in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen und hebt ihn wieder auf, in einer Bewegung ohne Unterlaß, bei ständig gleitenden Grenzen.“³

Vergegenwärtigt man sich, in welcher Weise für den erfinderischen Grenzgänger Stadler in der Roman-Trilogie und weit darüber hinaus mit Meßkirch und den umliegenden Dörfern die Welt seiner Kindheit und Jugend in ihrer lebensweltlich barocken Fülle vorstellig wird, die darin auf eine eigene und eigentümliche Weise durchgehend Verbindung hält zu Martin Heidegger und seinem Werk, so fällt es nicht schwer, für Stadler in Heidegger jenen widerwendigen Partner zu entdecken, der im Gespräch

¹Ebd., S. 120. Zum Bezug von Schreiben und Selbstbildung wie auch zu der in Texten sich modifizierenden Lebenswelt vgl. H.-H. Gander: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt a. M. 2. Aufl. 2006, S. 29-32 und S. 44-51.

²Gerhart Baumann: Umwege und Erinnerungen. München 1984, S. 117.

³Claudio Magris: Wer steht auf der anderen Seite? Grenzbetrachtungen. Salzburg/Wien 1993, S. 27.

zwischen Dichten und Denken für ihn die größte Herausforderung darstellt. Sie ist es nicht zuletzt darum, weil Stadler und Heidegger im Blick auf Meßkirch als dem für sie beide ersten Horizont ihrer Welterschließung darin unter verschiedenen Vorzeichen das Thema Sprache und Heimat umkreisen.

Wie sich zeigen wird, gelangt Stadler in der Betrachtung dessen, was Heimat sein kann oder in Gestalt von Meßkirch ist, im Vergleich zu Heideggers Befund zu einer anders gearteten, ja entgegengesetzten Sichtweise, die er in seinen Texten gegenüber Heidegger mit Vehemenz und zum Teil ätzender Kritik ausspielt. Gleichwohl möchte seine Gegendiagnose keineswegs Heideggers Denken als ganzes desavouieren. Das Bekenntnis zu *Sein und Zeit* als für ihn „eines der allergrößten Bücher dieses Jahrhunderts“¹ ist keine Floskel, und lässt man Stadlers Texte Revue passieren, überrascht es nicht, dass er von sich sagt, dass er immer wieder in *Sein und Zeit* liest, „etwa über die Angst, die Sorge und den Tod, in diesem Buch von 1927 hat Heidegger vielen Schriftstellern Stichworte und Schlüsselsätze geliefert, an denen sie weiterschreiben können. Ich [betont Stadler] lese *Sein und Zeit* als Literatur, etwa so wie *Don Quijote*, nicht als Traktat.“² Die Freimütigkeit, mit der der Schriftsteller bekennt, dass er den philosophischen Klassiker als Dichtung liest, gründet nicht in einem willkürlichen oder gar unangemessenen Verhalten. Vielmehr korrespondiert Stadlers Bekenntnis und fügt sich so in ein Entsprechungsverhältnis zu dem, was er an Heidegger bewundert und seine tiefe Sympathie genießt, nämlich dass Heidegger „im Zwiegespräch mit Dichtung sich selbst zu formulieren“³ sucht.

Diese Privilegierung des dichterischen Wortes macht Heideggers Faszination für Schreibende erklärlich und lässt ihn für Stadler in der Philosophenzunft gar zu einer einzigartigen Erscheinung werden. Natürlich weiß Stadler, dass es Heidegger weniger auf die dichterischen Gehalte ankommt, sondern mehr darauf, im Lesen der Dichtung die eigenen Gedanken aus-

¹Matthias Schreiber: „Lektion der Vergänglichkeit“. Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 180.

²Ebd.

³Axel Helbig: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 204.

zuleuchten, sich selbst also im Denken fasslicher zu werden. Aber indem Heidegger „sein Denken anhand der Dichtung formuliert“¹, öffnet er den Dichtern Möglichkeiten für ihr Gespräch mit seinen Denkwürfen, was heißt, dass sie aus ihren dichterisch erlebten Erfahrungshorizonten heraus auf die Wahrheitsansprüche der Philosophie antworten. Bei Stadler bietet diese Antwort in der für beide, aber in unterschiedlicher Weise bedeutsamen Frage nach Sprache und Heimat im gegenüber Heidegger wechselvollen Spiel von Nähe und Distanz ein kritisches Echo. Vernehmbar wird es beispielsweise, indem bestimmte Züge des Heideggerschen Denkens szenisch verwandelt werden. Dabei geht es Stadler nach eigenem Bekunden wesentlich „um das Wie der Darstellung“², so, wenn er Heideggers Suche nach dem, was aus der Sprache im Vertrauen auf die ursprünglichen Bedeutungen der Worte ihm denkend zukommt in Gestalt eines erfundenen namensgleichen Veters, der Viehhändler ist, in Szene setzt: „Heidegger musste seinem philosophischen Vetter auf kleine Zettel unsere ältesten Wörter schreiben. Unser Viehhändler war aber bequem, ohne Interesse an Wörtern (sein Schweigen hatte der Philosoph wohl falsch ausgelegt, wie auch unser Leben). Und auch die anderen, die im Herrgottswinkel, die in unseren Herrgottswinkeln abgelauscht wurden, ob sie noch ganz altes Wort sagten: je älter desto ehrwürdiger, je unverständlicher, desto wertvoller. Besonders heilig waren ihm unsere letzten zwei noch lebenden Stallmägde, die Kuhmagd und die Heumagd. Von ihnen erhoffte sich der Philosoph das rettende Wort, für die ganze Welt, glaube ich. Von Freiburg her wurde unser armer Viehhändler immer wieder gedrängt, alte Wörter zu liefern. Helfershelfer wurden eingeschaltet, die die alten Dinge kannten und wussten, wer sie sonst noch kannte. Heidegger hatte besonders den Landmann und die Landfrau ausgewählt, Menschen, die noch von Hand melken konnten oder Menschen kannten, die noch von Hand melken konnten. Oder auch mit der Sense umzugehen verstanden, das Mostfass bedienen konnten und Dinge tun, die es bei uns noch gab und nur noch bei uns. Der Viehhändler musste all dies regelmäßig in Freiburg abliefern und

¹Ebd.

²Arnold Stadler: Es gibt keine Brezeln mehr. Gespräch mit Klaus Nüchtern, in: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, S. 191.

bekam dafür einen signierten Sonderdruck etc. In einen hatte er geschrieben: Die Sprache ist als Muttersprache nicht nur die Sprache der Mutter. Sie ist als die Sprache der Mutter auch die Mutter der Sprache. Meinem lieben Vetter andenkend-grüßend. Doch der hatte nichts davon und reichte den Gruß an mich weiter. Der Viehhändler war Sammelstelle für alles, was es nur noch bei uns gab und was noch heil war, wie der Philosoph anscheinend fest glaubte: das Ur-Alte, Heile-Welt-Wörter, das Habermus. Unsere Schweine und unsere alten Wörter wurden alle in die Städte verfrachtet. Gesammelt wurde bei uns, gewogen und ausgeschlachtet wurde in Gaggenau oder in Freiburg.“¹

Gegen diese Heidegger zugeschriebene Ortung einer ursprünglich heilen Welt in der Muttersprache, der alemannischen Sprache also, setzt Stadlers Ich-Erzähler in *Ich war einmal* nicht nur als entlarvendes Paradox, dass Heidegger anlässlich seines Geburtstages seine Überlegungen zur Heimat an seine Meßkircher Landsleute auf Hochdeutsch richtet. Auch seine eigene schmerzliche Erfahrung vom Spracherwerb erhebt Einspruch gegen Heideggers Stilisierung der Muttersprache: „In unserer Sprache, die wir auswendig gelernt und bis zum heutigen Tag nicht verstanden haben, sagten wir bald unsere kleinen Sätze von Hunger und Durst, Wollen und Nicht-Wollen, von Schlaf und Schlaflosigkeit. Es hieß Wort und Sprache, was wir nachplapperten, von wem-weiß-ich-nicht erfunden, denn meine Mutter hat die Wörter, die sie mir in den Mund legte, auch nur in den Mund gelegt bekommen. Von wegen Muttersprache. Meine erste Sprache, die Sprache der Mutter, war ja meine erste Fremdsprache. Muttersprache und Fremdsprache fielen zusammen in meinem Mund.“²

Was in dieser Kostprobe Stadlerschen Humors hintersinnig verhandelt wird und zugleich das Zentrum seiner Heidegger-Kritik offenlegt, ist der aus Stadlers Sicht unhaltbare und Heidegger zugeschriebene Gestus, die Meßkircher Herkunftsgegend mit der hier gesprochenen Mundart für et-

¹Arnold Stadler: Einmal auf der Welt und dann so. Frankfurt a. M. 2009, S. 32 f.

²Ebd., S. 33. An einer anderen Stelle (S. 24) heißt es: „Unsere Heimat war immer schwarz, auch im Sommer, wenn es blühte. Auch die Erwachsenen waren so. Doch sie wissen sich zu helfen, können es wenigstens versuchen. Sie haben den Most, der Himbeergeist tröstet sie. Auch können sie ihr Leben verfluchen und ihm ein Ende machen. Was aber tut ein Kind, was fängt es mit seiner Schwermut an, wenn es noch nicht einmal ‚Mutter‘ sagen kann.“

was zu erklären, was es nach Stadler nicht geben kann und d.i. Heimat im Sinne einer Geborgenheit in die Herkunft. Hier besteht ein fundamentaler Verdacht gegenüber Heidegger, den Stadler in seinen Erzählungen wie auch Reflexionen immer wieder zu stützen sucht. Zugleich kehrt er sich damit auch gegen eine Position in der Literaturkritik, die seine Werke als negative Heimatliteratur rubriziert. Eine vielfach variierte Antwort von ihm lautet: „Meine Bücher spielen in einer Gegend, die man mit Heimat verwechselt, weil s' auf dem Land spielen. Tatsächlich geht es um Heimatlosigkeit.“¹ Es geht in seinen Büchern um die Verlusterfahrungen, die sich einerseits spiegeln im Akt einer, wie Walser betont, mit ‚lakonischem Pathos‘ und frei von „Land- und Hinterlandromantik“² vollzogenen „Herbeschwörung von Kindheit [als Vergegenwärtigung] von untergegangener Vergangenheit“³. Was sich in diesem Herbeschwören zeigt, ist nichts Heiles und Ganzes, sondern „Heimatlosigkeit vor Ort [. . .]. Also gerade das Gegenteil von Heimat.“⁴ An anderer Stelle heißt es: „Den Begriff Heimat im ursprünglichen Sinne gibt es jetzt nur noch im übertragenen Sinn für etwas Verlorenes, was nicht mehr ist. Als Heimweh nach Menschen in der Vergangenheit. Nach einem selbst auch. Nach einer Person, die man einmal war, die es nicht mehr gibt, Kind zum Beispiel. Das ist etwas, was in der Vergangenheit ist. Der Heimatbegriff [fordert Stadler] muss neu definiert werden. In diesem Sinne können Bücher auch Manifestationen von Heimweh sein.“⁵

Stadlers Bücher sind von dieser Art. Sie durchmessen eine „existenzielle Dimension der Vorstellung von Heimat und Heimatlosigkeit“⁶, Verlorenheit respektive Verfallenheit, wie es der frühe Heidegger nennt, oder Seinsverlassenheit, wie es beim späteren heißt – hierin könnten sich der

¹Arnold Stadler: Es gibt keine Brezeln mehr. Gespräch mit Klaus Nüchtern, in: Arnold Stadler, Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, S. 190.

²Martin Walser: Das Trotzdemschöne. Der Erzähler Arnold Stadler und seine Prosa-Trilogie, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 299.

³Ebd., S. 297.

⁴Axel Helbig: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 201.

⁵Ebd., S. 202.

⁶Ebd.

Schriftsteller und der Philosoph durchaus treffen. In der Dankansprache, die er anlässlich seines 80. Geburtstag in Meßkirch gehalten hat und die Stadler nach eigenem Bekunden selbst hörte, äußert er allerdings Zweifel an seiner eigenen früheren Erwartung, „das Heimatliche der Heimat könnte noch unmittelbar gerettet werden, diese Erwartung dürfen wir nicht mehr weiterhegen. Treffender [sagt Heidegger] spricht das Wort, das ich im Jahre 1946 einem französischen Freund schrieb: ‚Die Heimatlosigkeit ist das Weltschicksal‘. Der moderne Mensch ist dabei, sich in dieser Heimatlosigkeit einzurichten“¹, die für ihn im Phänomen der Weltzivilisation, also in der Herrschaft von Naturwissenschaften, Ökonomie, Politik und Technik ihren Ausdruck findet. Auch wenn dies eine „Verdüsterung des Daseins des Menschen“² mit sich führt, so muss es dabei nicht bleiben, ja „es wäre irrig, nur so weit zu denken und nicht dahinter mehr zu sehen, nämlich die Möglichkeit einer Wende“³. Mehr als diese Andeutung, „mit einer Stimme wie rohe Eier“⁴ vorgetragen, erlaubt sich Heidegger nicht, aber schon diese vage Hoffnung irritiert Stadlers an der illusionslosen Genauigkeit des Hinschauens geschulten Blick. Gleichwohl ist im Spiel von Nähe und Distanz nicht ausgemacht, dass die Ferne dominiert. Denn Stadler bekennt für sich wie überhaupt für die Meßkircher, dass sie alle im, wie er die Meßkircher Gegend auch nennt, ‚Hinterland des Schmerzes‘ „mit diesen Wörtern aufgewachsen [sind] – Angst und Sorge und Dasein und Sein usw. – als ob es unsere Wörter wären. Als wären sie von mir. Mit der Angst, das leuchtete ein.“⁵ Und dass ihm das so einleuchtet und er daher auch das Urteil der Kritik, die in seinem Werk einen starken Einfluss des, wie es heißt, existenzialistischen Ansatzes der Heideggerschen Philosophie erkennt, akzeptieren kann, begründet sich für Stadler bereits mit dem biographischen Hinweis, dass er „in der unmittelbaren Umgebung der

¹Martin Heidegger: Dankansprache am 26. September 1969 in Meßkirch, in: M. Heidegger: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe Bd. 16. Frankfurt a. M. 2000, S. 711.

²Ebd., S. 713.

³Ebd.

⁴Arnold Stadler: Ich war einmal. Salzburg/Wien 1989, S. 61.

⁵Axel Helbig: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 199.

Welt jenes Menschen aufgewachsen [ist], der der deutschen Sprache dieses Wort Angst in einem wirklich extensiven Sinn geschenkt hat“¹. Und doch erzeugt diese Nähe in der Sicht auf Heimat, auf Meßkirch keine unmittelbare Verbundenheit. So trennen beide mehr als die 65 Jahre zwischen ihrer Geburt und die etwa 200 Meter, die zwischen ihren Geburtstätten liegen.

Stadlers stark ambivalente Haltung Heidegger gegenüber gründet in einem, wie auch die Episode der Meßkircher Feier des 80. Geburtstags von Heidegger in *Ich war einmal* mit anschaulicher Komik deutlich macht, früh schon und tief sitzenden Unbehagen, dass Heidegger mit den weitausgreifenden Worten, angestimmt in einem hohen Ton, am Ende doch zu einer Verklärung seiner Meßkircher Herkunftsgegend beiträgt und eine Projektion von Heimat als in der Sprache noch heilen Welt liefert und damit zugleich die Definitionshoheit über das Meßkircher Heimatselbstverständnis beansprucht. Für Stadler hat dieser Denkgestus nichts mit der dörflichen und kleinstädtischen Lebenswelt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu tun, die er erlebt hat und in der, wie er ausführt, für ihn eine kleine Differenz zwischen der Welt, die er als vertraut wahrnahm, und sich selbst in ihr folgeschwer wurde: Diese „minimale Abweichung, diese Irritation, hat mich zum Schreiben gebracht und wurde zum Auslöser von Fragen und auch von Unbehagen und für den Wunsch, dieses Unbehagen schließlich einmal formulieren zu können in Sprache“². Zu diesem Unbehagen zählt auch, dass er mit einer Mischung aus Argwohn und Verwunderung sieht, wie wenig sich Heidegger in der von ihm so hochgehaltenen ländlichen Welt auf die Erfahrungen von Stumpfsinn und Kopfflosigkeit einlässt, die andererseits die Stadlerschen Romane geradezu motivieren. Überblendet werden bei Heideggers Einlassungen zu Meßkirch auch die für den Lebensvollzug der Menschen hier konkret bedeutsamen historischen Zäsuren, wie sie sich für Stadlers detaillierte Betrachtungen etwa in den diversen Gebiets- und Verwaltungsreformen oder auch im Auftauchen des verhaltensregulierenden Fernsehabends und der Fernsehsprache manifestieren. Ein gewichtiger Einspruch gegen die Suggestion

¹Ebd.

²Axel Helbig: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 201.

der „Natürlichkeit eines Lebens vor Ort, [so dass geradezu] die Identifizierung mit diesem Ort unmöglich [wird]“¹, sind für Stadler die hier überall anzutreffenden Mengele-Landmaschinen. „Durch die Gegenwart der Maschinen, als quasi dichterisches Bild, wird dieses nicht ausformulierbare Thema fanalartig präsent.“²

Hält man das im Blick, so bieten Stadlers Romanwelten geradezu einen Gegenentwurf zum Bild einer heilen ländlichen Welt, wie er sie im Denkgestus bei Heidegger angelegt sieht. In der Nachkriegsdorfwelt, in die Stadler hineingeboren wird, sind alle Illusionen von heiler Welt bereits ausgezehrt: „Eine Kindheit auf dem Land: sonntags nach Schwackenreute, werktags in den Pausen zwischen den Stunden die Treppenstufen bis hinab zur Klotür zählend, mehr nicht. Das war’s. So war es überall auf dem Land, nicht nur bei mir. Die Menschen gingen krank, magersüchtig oder fettleibig, inzüchtig oder schwind süchtig durchs Leben und litten an ihrem falligen Weh. Ich hatte Mitleid mit ihnen, weiß Gott. Aber im Gegensatz zu mir sagte unser Philosoph, der sein ganzes Leben in verschiedenen Kleinstädten verbrachte (wie andere in verschiedenen Gefängnissen), der ja nie auf dem Land lebte, immer nur zu Besuch kam, sagte er, wir seien noch gesund, ja die gesündesten überhaupt, angefangen mit der Sprache! Unsere Muttersprache! War sie nicht schon so schwach, dass sie bald nach der ersten Begegnung mit dem Fernsehen und seinem hochdeutschen Gepränge in sich zusammenfiel und ausgestorben ist wie die Indianer?“³

Trotz aller von Stadler bezeugten Sympathie und Bewunderung für Heidegger, der ihn durch seine Bestimmungen von Angst, Sorge, Stimmung, Furcht für den entlarvenden Blick auf die eigene Lebenswelt ein Stück weit gerüstet hat, bleibt diese Nähe von einer nicht aufzuhebenden und in Teilen auch ironischen Distanz überspielt. Besonders anschaulich zeigt sich dies in einem Text, in dem Stadler die im Zusammenhang der Heimatproblematik vielleicht wichtigste, mindestens populärste Schrift Heideggers,

¹Ebd., S. 203.

²Ebd. Die im Schwäbischen ansässige Firma *Mengele* produziert Landmaschinen, die nicht nur in Deutschland verbreitet sind. Der Name des Unternehmens geht auf Karl Mengele zurück, dessen ältester Sohn Josef als Lagerarzt im Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau besonders grausame Experimente an KZ-Häftlingen durchgeführt hat. Der Name Mengele wird deshalb bis heute mit dem Holocaust assoziiert.

³Arnold Stadler: *Einmal auf der Welt und dann so*. Frankfurt a. M. 2009, S. 31.

Der Feldweg, einem eindringlichen Verhör unterzieht. Überschriften hat er ihn mit *Letzte Heiterkeit. Gehversuche auf Heideggers „Feldweg“*. Heideggers 1949 verfasste und im Druck nur wenige Seiten umfassende Schrift verbindet sich einerseits locker mit einer Reihe von Arbeiten, in denen Heidegger sich gleichsam der Poetologie seines Denkens versichert. Denn analog zu Stadler, der im Rückblick auf seine Roman-Trilogie von einer darin geschehenen „Poetisierung meines früheren Lebens“¹ spricht, kann man bei diesen Heideggerschen Versuchen durchaus von einer Art von Poetisierung seines Denkens sprechen. Sie sind heute im wesentlichen unter dem Titel *Aus der Erfahrung des Denkens* in dem Band 13 der Gesamtausgabe zusammengefasst und hinsichtlich ihrer literarischen Qualität durchaus umstritten. So erscheint Stadler der Feldweg-Text einerseits „furchtbar kitschig“², aber wenn man sich seine Überlegungen zum *Feldweg* genauer ansieht, bieten seine Analysen und Urteile zu diesem Text in ihren Schattierungen erstaunliche Differenzierungsgrade, wenngleich immer die Vermutung mitschwingt, Heidegger habe „der Heimat den ‚Feldweg‘ ins Poesiealbum“³ geschrieben.

Stadler notiert seine Betrachtung im Sommer 1989, also im Jahr der 100. Wiederkehr von Heideggers Geburtstag und damit zeitgleich zum Erscheinen einer bebilderten Ausgabe des Feldweges mit Photos, die sein ursprüngliches Aussehen vermitteln. Ungewollt wird so auf anschauliche Weise hervorgehoben, was Stadler in seiner präzisen und schonungslosen Art vermittelt, dass der Feldweg heute eine geteerte Straße ist, die in Teilen von Einfamilienhäusern gesäumt wird. Die von Heidegger in seinem Text zu vermitteln gesuchte Authentizität des Feldweges findet sich dabei nirgends. Der Feldweg, den Heidegger schildert, „ist kein Feldweg mehr, sondern eine Erinnerung“⁴. Und Stadler vermutet, dass das auch bereits für

¹Arnold Stadler: Schriftsteller sind nur noch Randphänomene unserer Gesellschaft, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 237.

²Matthias Schreiber: Lektionen der Vergänglichkeit. Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler, in: Pia Reinacher (Hg.): „Als wäre er ein anderer gewesen“. Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, S. 180.

³Arnold Stadler: *Letzte Heiterkeit. Gehversuche auf Heideggers „Feldweg“*, in: Arnold Stadler: *Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte*. Köln 2000, S. 89.

⁴Ebd.

den Autor Heidegger 1949 schon so war. Wie der Schriftsteller zeigt, ist das Bild des Feldweges, wie es der Text vermeintlich schlicht schildernd zeigt, durch und durch Konstruktion. Für eine unmittelbare und auf direkte Abbildbarkeit in der Gegenwart bezogene Lesart erscheint der Feldweg heute geradezu wie „eine Lüge“¹, denn was aus dem Hofgartentor zum Ehnried läuft, ist eine geteerte Wohnstraße, die lediglich „Am Feldweg“ heißt. Zubetoniert wie er ist, vermutet Stadler, indem er das Panorama der reichlich trostlos wirkenden Umgebung des Feldweges entfaltet, dass auch dem Philosophen der Feldweg heute nichts mehr zu sagen hätte. Sein Zuspruch, sofern er je existierte, ist erloschen. Der Feldweg, der ehemals ja lediglich im Sinne eines kleinen Grenzverkehrs die Verbindung zur Nachbargemeinde Bichtlingern war, ist in der Realität heute nurmehr als etwas Verschwundenes, kaum mehr als eine Anschrift, die auf den prominenten Philosophen verweist, und wäre, wie Stadler berichtet, beinahe sogar Teil der neuen Umgehungsstraße geworden. Von daher „liest sich der *Feldweg* sonderbar“². Und zu diesem Sonderbaren zählt dann beispielsweise auch, dass Heidegger noch 1949 seinem Leser auf den Feldweg einen Landmann auf dem Weg zum Mähen begegnen lässt oder einen Holzhauer, der beim Zunachten mit seinem Reisigbündel dem heimischen Herd zustrebt. Demgegenüber wird auch schon damals neben dem heimwärts schwankenden Erntewagens, wie Stadler vermutet, die eine oder andere landwirtschaftliche Maschine einem begegnet sein. Wie dem auch sei, Heideggers Anspruch, dass, „wenn die Rätsel einander drängten und kein Ausweg sich bot, [...] der Feldweg [half]“³, löst sich nach Stadler heute nicht mehr ein. Die Feldweg-Metaphorik erscheint entsprechend verstaubt. Was droht, ist allenfalls die Folklore eines Feldwegtourismus, wie er sich bei den diversen Heidegger-Tagungen immer wieder zur Schau trägt.

All das zeigt, dass der Versuch, den Anspruch als möglichen Zuspruch des Feldweges in einer unmittelbaren Weise schlicht zu vernehmen, scheitert, und ebenso scheitert eine Lektüre die den Text unter externen und auf den situativen wie historischen Wandel der Erscheinungsform des Feldwe-

¹Ebd., S. 100.

²Ebd., S. 99.

³Martin Heidegger: Der Feldweg, in: M. Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a. M. 1983, S. 87.

ges abzielenden Vorzeichen liest. Ist aber eine solche auf Transfer gerichtete Lektüre die einzig mögliche? Anders gefragt, bietet sich nicht noch eine andere Lesart an, die das interne Programm und den Anspruch dieser kleinen Schrift aus der Aporie führt. Arnold Stadler liefert selbst den Schlüssel zu dieser Möglichkeit, indem er für seine Lektüre die Bildmetaphorik des *Feldwegs* neu bzw. anders orientiert. Indem er auf die von Heidegger gleich zu Beginn des Textes erwähnte ‚roh gezimmerte Bank‘ unter der Eiche und zu den Schriften, „die eine junge Unbeholfenheit zu entziffern versuchte“¹, Adalbert Stifters *Bunte Steine* legt, deckt er im *Feldweg* eine geheime Zwiesprache Heideggers mit Adalbert Stifter auf. Wie der Stifter-Liebhaber und -Experte Stadler weiß, ist auch Heidegger ein sorgfältiger und produktiver Leser von Stifter gewesen, weshalb die Deutung, es handle sich beim *Feldweg* um einen „Besinnungstext (aus dem Geiste Stifters)“² zu überzeugen vermag.

Was Stadler an Heidegger seit je fasziniert hat, ist der Umstand, dass er sich in der Auseinandersetzung mit Dichtern in seinem eigenen Denken ausleuchtet. Dies aufzuzeigen macht sich Stadler zur Aufgabe, und in seiner Suche vermag er, eine Reihe von erhellenden Entsprechungen zwischen dem *Feldweg* und der *Vorrede* zu den *Bunten Steinen* offenzulegen. So ging beiden Texten jeweils die Erfahrung eines Zusammenbruchs voraus, das Scheitern der Revolution 1848 einerseits und das Ende des II. Weltkrieges andererseits. In der von Heidegger hochgeschätzten *Eisgeschichte* aus der *Mappe meines Urgroßvaters* wird die Angst vor einer Katastrophe, die das Ende bedeuten kann, geschildert, dem auf der Seite des Heideggerschen *Feldwegs* die „Riesenkräfte der Atomenergie“ gegenüber stehen und damit die Gegenwart des heillosen Schreckens ohne Ende, wofür jetzt nicht mehr nur Tschernobyl, sondern auch Fukushima einsteht. Ihnen zu widerstehen, ist für Heidegger die Aufgabe jener, die der ‚sanften Gewalt des Feldweges‘ entsprechen können. Heideggers „sanfte Gewalt des Feldweges“ (so der *Feldweg*) ist dem ‚sanften Gesetz‘ Stifters (so *Vorrede* zu den *Bunten Steinen*) nachempfunden. [...] Auf engstem Raum (*Feldweg*: vier Seiten; *Vorrede*:

¹Ebd.

²Arnold Stadler: Letzte Heiterkeit. Gehversuche auf Heideggers „Feldweg“, in: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziersmesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, S. 96.

sieben Seiten) erweisen sich Stifter und Heidegger als Brüder im Geiste¹, und also Heideggers kleine Schrift aus dem Geiste Stifters verfasst. Für Stadler ist das „Beschreiten des Feldweges [...] ein quasi liturgischer Akt. Der Feldweg selbst sakralisiert, eine Art Pilgerweg, Prozessionsstraße, Lebensweg und Lebenslauf. Nicht umsonst landen wir, wenn wir den Denker auf seinem Feldweg begleiten, schließlich, wenn auch nicht in, so doch bei der Martinskirche. Und am Ende hört man sogar die Glocken. ‚Die Glocken von St. Martin‘...“²

In seiner mehrschichtigen, in einem zumal mit und gegen Heidegger gerichteten Lektüre des *Feldwegs* zeigt Stadler einerseits, dass der Feldweg so nicht mehr existiert und vielleicht sogar nie existiert hat, wie er in einer Darstellung erscheint, die Stadler der Rückwärtsgewandtheit und der Heimatseligkeit verdächtigt. Wer sich in dieser Leseart aus dem Text Zuspruch erhofft, endet in Folklore und Kitsch. Hingegen – und das ist die zweite Schicht, die Stadler in Heideggers *Feldweg* auftut – der Zuspruch, wie er aus dem Text als Text, der ihn dichtet, ergeht, kann sehr wohl den Menschen noch erreichen, sofern er sich dem, was Heidegger als ‚sanfte Gewalt des Feldwegs‘ fasst, fügt, was ja in der überzeugenden Lesart Stadlers dem entspricht, was bei Stifter ‚sanftes Gesetz, wodurch das menschliche Geschlecht geleitet wird‘, heißt: „Der Mensch [betont Stadler] soll auf ihn [den Zuspruch] hören. Er soll nicht die Erde ‚untertan‘ machen, sie nicht ausbeuten, wie die Bibel will, sondern bewahren.“³ Was Stadler 1989 im Blick auf die Poetik dieses Textes aufdeckt als ein sich nahelegender „grüner Gedanke, aus dem Leben sprießt“⁴, wird von ihm mit Vorsicht und Fragezeichen formuliert, hat aber in der Zeit seither und heute zumal durchaus an Brisanz gewonnen. Und auch wenn man Heidegger hinsichtlich seiner Aktualität sicher nicht überfordern sollte, die unverkrampfte und undogmatische Lektüre, wie sie Arnold Stadler betreibt, bietet eine Chance, aus Texten, die als gut abgehangen galten, wieder neue Funken zu schlagen und damit in der Diskussion der für Stadler wie Heidegger so wichtigen Frage von Sprache und Heimat neue Facetten zu beleuchten.

¹Ebd., S. 97.

²Ebd., S. 98.

³Ebd., S. 101.

⁴Ebd.

Ein produktiver nächster Schritt in diese Richtung böte die Zuwendung zu dem Stadler so bezeichneten und für ihn wie für Heidegger so bedeutsamen ‚frommen Heiden‘ Johann Peter Hebel – gewiss öffnete sich in der dabei zu erwartenden widerwendigen Entsprechung ein weites und ertragreiches Feld.

Verstehendes Leben

Emil Angehrn

(Basel)

emil.angehrn@unibas.ch

1. Einleitung: Der Ort des Lebens

Das Leben ist wieder ins Zentrum des philosophischen Interesses gerückt. Nachdem sich die Denkbewegung des 20. Jahrhunderts weithin in Distanz, teils in Gegenbewegung zur lebensphilosophischen Reflexion des beginnenden Jahrhunderts entwickelt hatte, haben die letzten Jahrzehnte zu einer begrifflichen Neubearbeitung des Themas geführt. Zum Teil kann man darin die philosophische Wiederaneignung eines Gegenstandes sehen, der in jüngster Zeit vor allem in vielfältigen und innovativen Forschungsfeldern der Life Sciences eine prominente Stellung erhalten hat. Gleichzeitig geht es um eine Gegenbewegung innerhalb der Philosophie selbst, eine Gegenbewegung, deren Wurzeln allerdings weiter zurückreichen und die sich in unterschiedlichen Bereichen von der Ontologie über die Epistemologie bis zur Ethik artikuliert. Eine spezifische Prägnanz gewinnt die Frage nach dem Leben mit Bezug auf das Verständnis des Menschen, in Auseinandersetzung mit Konzepten des Subjekts und im Blick auf das spezifisch menschliche Leben.

Die folgenden Überlegungen, die dem menschlichen Leben gewidmet sind, schließen an Konstellationen und Verschiebungen an, die sich namentlich innerhalb der phänomenologisch-hermeneutischen Diskussion

ergeben haben. Eine Hauptlinie ist diejenige, die in der phänomenologischen Bewegung von einer transzendentalen Bewusstseinsphilosophie zu einer existenzphilosophischen Besinnung auf den Menschen geführt hat. Sie ist in profilierter Weise in den Untersuchungen von Rudolf Bernet nachgezeichnet worden, der sie mit der spezifischen These verbindet, dass beide Pole in einem dynamischen Wechselverhältnis stehen und die Bewegung vom Bewusstsein zur Existenz in die gegenläufige Verweisung von der Existenz auf das Bewusstsein mündet.¹ Geht es in der ersten Bewegung um die Fundierung des Bewusstseins in seiner welthaften Existenz und Gegenstandsbezogenheit, so in der zweiten darum, wie die endliche, verletzbare und ungesicherte Existenz sich kraft bewusster Selbstvergewisserung gegen ihre Bedrohung behauptet.

Zu diesem Wechselspiel lässt sich eine analoge Doppelbewegung skizzieren, die das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Existenz gleichsam in die hermeneutische Dimension, die Verweisung von Sinn und Leben einzeichnet, zwischen denen ein ähnlicher, zweifacher Bezug auszumachen ist. Auf der einen Seite fungiert das Leben als Ursprung und Grund des Sinns, führt die Explikation der Sinnhaftigkeit der Existenz zu deren lebensweltlich-leibhaften Fundamenten zurück. Auf der anderen Seite ist menschliches Leben seinerseits auf Deutung und Sinnreflexion verwiesen, vollzieht es sich wesentlich als verstehendes und sich selbst interpretierendes Leben. Beide Bezüge sind in der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition in prominenter Weise herausgearbeitet worden. Der erste entspricht dem Gang der phänomenologischen Bewegung von Husserl über Heidegger zu Gadamer, Sartre, Merleau-Ponty und Lévinas, die mit je spezifischer Akzentsetzung über die erkenntnis- und bewusstseinstheoretische Frage hinausgehen und die geschichtlich-kulturelle, praktisch-lebensweltliche, leibliche und soziale Dimension menschlicher Existenz entfalten. Nach der Richtung, die in der hermeneutischen Philosophie von Heidegger und Gadamer bis zu Ricœur, Taylor und Rorty zur Sprache kommt, geht es darum, wie menschliches Leben und Selbstsein sich wesentlich in der Di-

¹Rudolf Bernet, *Conscience et existence: Perspectives phénoménologiques*, Paris: PUF 2004; vgl. die frühere Publikation *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: PUF 1994.

mension des Sinns, des Verstehens und Sich-Verständigens realisiert. Dabei entfaltet sich diese zweite Richtung nicht losgelöst von der ersten und ist nicht einfach später als sie, sondern durchdringt diese und macht deren eigenen Raum, die Dimension des geschichtlichen wie die leiblichen Seins, mit aus. Der Rückgang vom Bewusstseinssubjekt zum konkret existierenden Menschen verbindet sich mit dem Perspektivenwechsel von der transzendentalen Erkenntnisanalyse zu einer Hermeneutik des Selbst.

Das Interesse der folgenden Ausführungen gilt der zweiten Richtung, der Entfaltung der hermeneutischen Verfassung des menschlichen Lebens. Sie gehen der Frage nach, wie sich die Prozessualität des menschlichen Lebens als Ausdruck, Reflexion und Verständigung vollzieht und in welcher Weise menschliches Selbstsein sich im Medium der Selbstverständigung konstituiert.

2. Die Form des Lebens – Prozessualität, Zweckgerichtetheit, Reflexivität

Die Idee des Lebendigen hat von jeher philosophische Konzepte und kulturelle Vorstellungen der Natur und des Menschen geprägt. Sie umfasst unterschiedliche Merkmale, die das Leben vom Leblosen, vom Mechanischen und Toten abheben. Es sind Vorstellungen der Prozessualität und Bewegtheit, aber auch der Ganzheit und inneren Einheit, des Zusammenspiels zwischen Teilen und Ganzem, der internen Gestaltung und Ordnungsbildung sowie der zweckgerichteten Selbstbewegung. Solche Konnotationen sind vor allem in der Auffassung der Natur und des von Natur Seienden zentral geworden, welches schon Aristoteles als das sich selbst Hervorbringende und in sich Begründete beschreibt; ebenso sind sie als emphatische Prädikate des Geistes expliziert worden und als solche, prominent im Deutschen Idealismus, sowohl in geschichtstheoretischen wie in ästhetischen und religionsphilosophischen Zusammenhängen zum Tragen gekommen. Innerhalb dieses umfassenden Denkhorizonts, in welchem sich der Begriff des Lebens als Fundamentalbegriff etabliert, nimmt die Idee des menschlichen Lebens insofern eine besondere Stellung ein, als das Leben beim Menschen seine höchste Gestalt annimmt und der Mensch zugleich das Wesen ist, das sich zum Ganzen des Lebens und des Wirklichen verhält. Um

dies aufzuhellen, ist die spezifische Form menschlichen Lebens als originäre Seinsweise des Menschen zu explizieren. Wie die Existenzphilosophie darauf beharrt, dass wir uns nicht über das ‚Wesen‘ des Menschen verständigen und dann zusätzlich nach dessen ‚Sein‘ fragen können, sondern dass wir die ‚Essenz‘ des Menschen nur in der Art seiner ‚Existenz‘ erfassen, so ist das menschliche Leben nicht eine hinzukommende Seinsweise zu einem vorgegebenen und in sich definierten Wesen Mensch. Es gibt nicht den Menschen und als Weiteres sein Leben. Der Mensch verwirklicht sich *in* seinem Leben als Mensch, und es ist die nähere Kennzeichnung des menschlichen Lebens selbst, die uns erschließen lässt, *was* der Mensch ist. Es gilt also, die auszeichnenden Merkmale dieser Lebensform zu erfassen, die sich zunächst als Spezifizierungen dessen, was Leben überhaupt ist, gewinnen lassen.

Die Bewegtheit des Lebendigen zeichnet sich basal durch Selbstbezüglichkeit aus, als eine Prozessform, die aus sich kommt und auf sich selbst gerichtet ist. Das Lebendige bringt sich selbst hervor, wird nicht wie ein Artefakt von außen als Produkt hergestellt, und es verwirklicht sich in seinen Schöpfungen selbst. Lebendig ist eines, das in seinem Wirken zugleich sich selbst gestaltet und in seinem Sein realisiert. Klassische Naturanschauung fasst diese Prozessform als teleologische, als eine auf ein Ziel gerichtete Bewegung, die in ihrem internen Verlauf – im Einschlagen von Wegen, Verwenden von Mitteln, Koordinieren von Teilen – in ihrer Zweckmäßigkeit zu rekonstruieren ist. Die Zweckmäßigkeit geht mit der Reflexivität dieser Bewegung einher, sofern das Lebewesen in ihr mit sich selbst zu tun hat, auf sich selbst bezogen ist, sich selbst ausbildet, steuert und erhält. Diese Reflexivität wird im menschlichen Leben zum bewussten Selbstverhältnis. Sie geht nicht auf in einer ‚objektiven‘ Rückkoppelung, einem gleichsam von außen regulierbaren Schaltkreis, der die Elemente eines Systems untereinander verknüpft und auf das Ganze bezieht. Vielmehr besteht sie darin, dass der Prozess des Lebens *für* ein Subjekt ist, von ihm wahrgenommen wird, ihm etwas bedeutet, von ihm gesteuert wird. Nicht nur ist das Leben die Seinsweise des Menschen, wie es dies für die Pflanze und das Tier ist. Vielmehr existiert der Mensch so, dass er sein Leben führt und sich *zu* seinem Leben verhält. Wenn das selbstbezügliche Wirken und Hervorbringen

im Leben überhaupt sowohl dynamische wie kognitiv-informationsmäßige Aspekte des Registrierens und Reagierens beinhaltet, so verwandeln sich diese im menschlichen Leben in ein eigentlich praktisches und theoretisches Selbstverhältnis. Die Prozessualität menschlichen Lebens verschränkt sich mit dem Selbstbezug subjektiven Seins. Im Leben verhält sich der Mensch zu sich selbst. Dabei gibt der Blick auf die Selbstbezüglichkeit des Lebens einen wichtigen Hinweis darauf, was es heißen kann, dass der Mensch zu sich selbst in ein Verhältnis tritt. Die im Vollzug des Lebens realisierte Selbstbeziehung markiert eine Akzentverschiebung gegenüber einer bestimmten Beschreibung des subjektiven Selbstbezugs oder Selbstbewusstseins. Sie macht klar, dass sich das Subjekt nicht irgendwie auf sich als vorausliegende Entität, auf ein ‚Ich‘ oder ‚Selbst‘ zurückbezieht, sondern dass es sich auf sein Leben bezieht: auf sein künftiges und vergangenes Tun und Erleiden, zu dem es sich erkennend, stellungnehmend und handelnd verhält. Martin Heidegger hat die praktische Seite dieses Sich-zu-sich-Verhaltens auf die prägnante Formel gebracht, dass der Mensch ein Seiendes sei, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“¹, und darin zum Ausdruck gebracht, inwiefern der Mensch in seinem Handeln und Werten ein genuines Selbstverhältnis verwirklicht.

Die Struktur dieses Selbstverhältnisses hat Heidegger unter dem Titel der ‚Sorge‘ entfaltet. Mit diesem Begriff sollte das Strukturganze des menschlichen Existenz bezeichnet werden, worin der Mensch immer schon in der Welt ist und sich in seinem Bezug auf die Dinge zugleich auf die eigenen Möglichkeiten und Interessen hin wahrnimmt und entwirft. Die Funktions- und Ermöglichungsbezüge unter den Dingen verweisen letztlich auf den Menschen als ihr letztes Worumwillen: Das Verstehen der Welt als eines ‚Bewandtniszusammenhangs‘ weist zurück auf den Menschen, dem es in seinem Weltverhältnis um sein Leben geht und mit Bezug auf welchen überhaupt etwas eine Bewandtnis haben, nach bestimmter Hinsicht förderlich oder hinderlich, bedeutungsvoll oder irrelevant sein kann. Verwandt ist die von Heidegger aufgewiesene Struktur mit dem Sichkümmern um sein Leben und sein Wohl, das seit der Spätantike in der Tradition der ‚Selbstsorge‘ reflektiert worden ist, aber auch mit dem „Sich

¹Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹⁰1963, S. 12.

selbst ernst nehmen“, das Harry G. Frankfurt als die spezifisch menschliche, in praktischen Einstellungen und Formen der Selbstverständigung realisierte Reflexivität expliziert, die nichtmenschlichen Lebewesen prinzipiell nicht zugänglich ist.¹ Es ist ein Ernstnehmen, in welchem kognitive und voluntative Akte ineinander verschränkt sind und die Selbstaufklärung über eigene Intentionen und das Entscheiden und Handeln aufeinander Bezug nehmen und sich wechselseitig begründen. Es ist ein Selbstverhältnis, das nicht einfach einem vitalen Interesse an Selbsterhaltung und Selbstbehauptung entspringt, wie es dem Leben als solchem innewohnt und sich in Prozessen der Selbstregulierung und Selbstreproduktion äußert. Vielmehr bringt es ein spezifisches Interesse des Menschen zum Ausdruck, der in seinem Leben Sinn finden und mit sich eins werden will. Sein Leben zu führen ist nicht nur eine Frage der praktischen Orientierung und Selbstbestimmung, sondern beinhaltet ein Sichklarwerden und Sichfinden, das demjenigen, was wir sind und geworden sind, ebenso gilt wie dem, was wir wollen und für richtig halten. Menschliches Leben enthält eine spezifische Weise des Sicherforschens und Sichkennens.

Solches Erkennen durchdringt das menschliche Selbstsein und die Art und Weise, wie der Mensch sein Leben führt. Menschliches Leben ist verstehendes und sich selbst verstehendes Leben. Dies ist der innerste Kern der anthropologischen Differenz, welche das menschliche vom tierischen Leben scheidet. Worin aber besteht diese Bewusstheit des Lebens, was beinhaltet dieses Fürsichsein und Sicherkennen? Was meint das Verstehen des Lebens?

3. Selbstsein und Selbstverständigung

3.1 Selbstbewusstsein, Selbsterkenntnis, Selbstentwurf

Das Verstehen des Lebens umfasst mehrere Schichten und Kristallisationspunkte. Die beiden ersten sind Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Selbstbewusstsein meint jene grundlegende Reflexivität, worin das Leben *für* ein Subjekt sein Leben ist. Es ist die basale Struktur jener Rückbezogen-

¹Harry G. Frankfurt, *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

heit, worin alle Vorstellungen, alle Inhalte unseres Wahrnehmens, Meinens oder Wollens je unsere eigenen sind. Neuzeitliche Erkenntnistheorie hat diesen innersten Kern subjektiven Erlebens zum irreduziblen Ausgangspunkt allen Erkennens gemacht. In unserem Zusammenhang interessiert er nicht als letztes Fundament einer cartesischen Wissensbegründung, sondern als konstitutiver Aspekt des Bewusstseinsphänomens, der sich einer naturalistischen Reduktion entzieht und sich etwa in der Differenz zwischen dem Akt des Sehens und dem Registrieren optischer Daten durch eine Kamera zeigt. Was das Sehen auszeichnet, ist gerade, dass die Inhalte *für* ein auffassendes Subjekt sind (oder, von der Gegenseite, dass das ‚ich denke‘ alle Vorstellungen begleitet). In diesem Sinne ist menschliches Leben nicht nur das Lebendige *des* Menschen, sondern ein Leben *für* den Menschen. Nicht als *zoe*, als Form des Lebendigeins, sondern als *bios*, als individuierter Lebensverlauf, steht Leben hier zur Diskussion, und dies zugleich in der bestimmten Selbstbezogenheit des bewussten personalen Lebens.¹ Was in neueren Diskussionen der Philosophie des Geistes als Differenz zwischen Innen- und Außenperspektive bzw. Perspektive der ersten und dritten Person erörtert wird, markiert eine elementare Differenz im Umgang mit dem Leben. Der Subjektbezug ist für die Beschreibung der menschlichen Lebensform unhintergebar.

Jenseits des formellen Selbstbezugs beinhaltet das Sichverstehen eine inhaltliche Erkenntnis, welche unterschiedliche Dimensionen, Zeiten, Schichten der eigenen Person und des eigenen Lebens berührt: Herkunft und Prägung, Fähigkeiten und Charaktereigenschaften, Wünsche, Haltungen und Befindlichkeiten. Es entspricht einem Bedürfnis des Menschen, sich in seinem Sein und Gewordensein kennenzulernen, in einem gewissen Maße auch verdeckte Seiten der eigenen Geschichte und seelischen Verfassung freizulegen, ein Bild seiner selbst zu gewinnen und mit sich im Ganzen seines Seins vertraut zu werden. Die kognitive Erschließung der Dinge und des eigenen Lebens gehört zum Bewohnen der Welt wie zum Einswerden mit sich selbst. Selbstsein verlangt die verstehende Aneignung dessen, was ich bin; das Bekanntwerden mit der eigenen Geschichte ist Teil

¹Vgl. Martin G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

sozialer Identitätsbildung wie individueller Selbstwerdung.

Indessen geht es bei diesem Vertrautwerden und Mit-sich-ins-Reine-Kommen nicht um ein bloßes Erforschen dessen, was ist. Selbsterkundung und Selbstfindung vollziehen sich nicht allein im Modus des Feststellens, sondern ebenso des Entwerfens und Erprobens, des Konstruierens und Gestaltens. Das Bild, das ich von mir habe und in Vermittlung über welches ich mein Leben führe, ist kein Abbild, sondern eine Skizze und eine Interpretation, die ich hervorbringe. Mich darüber verständigen, wer ich bin, bewegt sich nicht nur im Spannungsverhältnis zwischen der Einsicht in mein faktisches Sosein und der praktischen Überlegung, wer ich sein will und wie ich handeln soll. Schon die Produktion des Bildes von dem, was ich bin, geht nicht im Sichtbarmachen einer vorliegenden Identität auf. In ihre Konstitution gehen alle Formen des Auslegens, Analysierens und Gestaltens ein, wie sie unseren Umgang mit Sinngebilden der Lebenswelt und der Geschichte ausmachen, welche wir nie zur Gänze in dem, was sie sind, ‚objektiv‘ reproduzieren können, sondern ebenso sehr konstruktiv zu gestalten haben. Unser Selbst ist ein zu Findendes wie zu Konstruierendes.

3.2 Ausdruck, Verstehen, Reflexion

Solche Deutung findet im Medium des Ausdrucks statt. Verstehendes Erkennen vollzieht sich weder als Introspektion noch als stummes Gewahrwerden. Es bedarf zum einen der Artikulation, der gliedernden Profilgebung im Meinen und Begreifen, zum anderen des Ausdrucks, der Symbolisierung und Transposition des stummen Meinens in die Explizitheit der Äußerung. Dabei schwingt im Phänomen des Ausdrucks nicht nur die Überführung in ein Zeichensystem, sondern ebenso das Aus-sich-Herausgehen des Lebens und Sich-zu-erkennen-Geben in der Äußerung mit; das Verhältnis von Innen und Außen gehört zu den basalen Strukturmerkmalen des hermeneutischen Phänomens. Wilhelm Dilthey hat diesen Konnex in der Triade „Leben-Ausdruck-Verstehen“ entfaltet, in welcher die Verweisung nach beiden Richtungen gleichermaßen von Bedeutung ist: als Rückverweisung allen Verstehens auf das Leben, in welchem Sinnstiftung letztlich wurzelt, wie als Transzendierung des in sich prozessierenden

Lebens auf seine Äußerung hin, über deren Vermittlung es sich selbst erschließbar wird und zu sich selbst zurückkehrt.¹ Als Ausdruck figurieren dabei nicht allein sprachliche Äußerungen, sondern sämtliche Gestalten, in denen das Leben sich äußere Realität gibt – Werke, Institutionen, soziale Praktiken und kulturelle Traditionen. All dies gehört zum ‚objektiven Geist‘ (Hegel) bzw. zu den ‚Objektivationen des Lebens‘ (Dilthey), in deren Medium geschichtliche Existenz sich sowohl vollzieht wie ihr Verständnis der Welt und ihrer selbst artikuliert. Dass der Mensch nicht im In-sich-Hineingehen, sondern in Vermittlung über seine Äußerung sich selbst erkennt, bringt Dilthey auf die Formel, dass nur die Geschichte uns sage, was der Mensch sei.

Bei aller Rückbindung des Verstehens an das Leben markiert die geschichts- und kulturphilosophische Akzentuierung eine Distanz gegenüber einer biologisch zentrierten Lebensphilosophie. Menschliches Leben realisiert sich in Vermittlung über Kultur, wobei mit Kultur nicht nur der Gebrauch von Werkzeugen oder Formen institutionalisierter Interaktion, wie sie sich auch bei Tieren finden, sondern eine Existenzform gemeint ist, die zugleich dem Selbstaussdruck als Medium der Selbstvergegenwärtigung und Selbsterkenntnis dient. In diesem Sinne bildet Kulturalität die distinktive Schwelle, welche das Leben als spezifisch menschliches definiert. Unter den Lebewesen zeichnet sich der Mensch durch seine Kulturbedürftigkeit aus. Dabei lassen sich zwei Stufen der Lebensobjektivierung unterscheiden, mit denen ein weiter und ein enger Begriff von Kultur einhergehen, je nachdem ob die Lebensäußerung primär der konkreten Lebensgestaltung oder der expliziten Darstellung und reflexiven Verständigung dient. Gesundheitspolitik und Ökonomie sind Formen der Lebensregulierung, Literatur und Kunst Medien der Darstellung und Verständigung, wobei die Differenz nicht ausschließt, dass zwischen beiden Stufen Überlappungen und Zwischenformen (etwa in Sport oder Mode) bestehen und dass auch Formen der nicht-reflexiven Lebensgestaltung sich aus der Außenperspektive als Zeugnis bestimmter Werthaltungen oder Selbstdeutungen lesen lassen. Wie ein Mensch auch in der Körperhaltung oder im Tonfall seines

¹Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hg. von M. Riedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 235ff.

Sprechens nichtintentional etwas zu verstehen geben kann, ist menschliches Leben im Ganzen kulturell imprägniert, Gegenstand und Grundlage hermeneutischer Erschließung.

Paradigmatisch findet die explizite Selbstausslegung des Lebens im sprachlichen Ausdruck, als Lebenserzählung, ethischer Diskurs, Selbstbeschreibung statt. Menschen leben so, dass sie gleichzeitig ihr Leben und sich selbst in bestimmter Weise beschreiben; fremde Lebensformen, Traditionen und Institutionen zu begreifen heißt nicht nur bestimmte Verhaltensweisen in ihrer Eigenart zu erfassen, sondern auch die in ihnen inkorporierten, expliziten oder impliziten Selbstbeschreibungen zu entziffern. Richard Rorty vertritt die These, dass Menschen keine wichtigere Aufgabe haben, als immer neue Beschreibungen ihrer selbst hervorzubringen.¹ Fragen wir uns, was dem Pathos dieser eigenartigen Formulierung zugrunde liegt, so stoßen wir auf zweierlei. Das eine, von Rorty vorrangig betonte Motiv liegt in der Selbstbezüglichkeit des Sich-selbst-Beschreibens, wobei das Selbst weniger als Gegenstand denn als Subjekt des Beschreibens in den Blick kommt: Es geht um eine Selbstbehauptung, in der ich mich vom Bild, das andere von mir haben, befreie und dagegen den eigenen Entwurf meiner selbst setze. Selbstbeschreibung interessiert als Medium einer emanzipatorischen Selbstwerdung, deren Ideal Rorty dahingehend fasst, dass ich nicht nur ein originäres, inhaltlich neues und nicht von anderen übernommenes Bild meiner selbst schaffe, sondern dass ich dies auch in einer eigenen Form, einer neuen, idealiter von mir selbst geschaffenen Sprache tue.² Das Streben nach absoluter Originalität soll sich von fremden Vorgaben und inhaltlichen Projektionen ebenso ablösen wie von der Erbschaft tradierter Ausdrucksweisen. Es ist ein immer nur partiell realisierbares Ideal, dessen Ziel uns ebenso entgleitet wie die inhaltliche Selbsteinholung, die jede Außenperspektive in die eigene Sicht überführen, jedes äußerliche Sein in die eigene Prägung verwandeln will. Die vom Ursprung her konzipierte Selbsterschaf-

¹Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 389; *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 167 passim; vgl. Emil Angehrn, „Die Unabschließbarkeit des Cogito“, in: *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 69-92 (hier: S. 81-85).

²Rorty orientiert sich hier an Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York: Oxford University Press 1973.

fung wie das auf den Abschluss projizierte Zur-Deckung-Kommen sind gleichermaßen uneinholbare Fluchtpunkte.¹ Die der vollendeten Selbsterkenntnis angesonnene Überwindung der Endlichkeit bleibt unerreichbar, ohne dass der sie treibende Impuls dadurch seine Dringlichkeit verlöre.

Indessen gibt es ein zweites Motiv, das dem Postulat der Selbstbeschreibung zugrunde liegt. Es liegt in der Erschließungskraft des Ausdrucks. Beschreibung ist keine leere Verdoppelung, sondern ein Artikulieren, Entdecken und Sehenlassen dessen, wovon die Beschreibung handelt. Wie die Sprache mit Bezug auf das Denken dessen konkrete Realisierung, nicht bloße Einkleidung in ein äußeres Zeichensystem ist, so bedeutet sie mit Bezug auf das Phänomen ein Aufschließen und Zur-Sprache-Bringen dessen, was uns begegnet. Die Macht der Sprache vollbringt exemplarisch, was Heidegger von der phänomenologischen Beschreibung fordert: dasjenige, was im Phänomen sich manifestiert, von ihm selber her sich zeigen zu lassen.² Aufschlussreich ist die von Merleau-Ponty vorgenommene Parallelisierung von Bild und Sprache, Malerei und Phänomenologie. Wie es die Leistung des großen Malers ist, uns das Sichtbare sehen zu lassen, so dass wir erst unter seiner Anweisung die uns umgebende Welt in ihrer Tiefe und ihrem Profil wahrzunehmen lernen, so versetzt uns der Schriftsteller in die Lage, nicht nur die Welt, sondern unser eigenes Erleben neu zu durchdringen und verstehend anzueignen. Das Hineinwachsen in eine Sprache ist das Hineinwachsen in eine Welt, in eine bestimmte Art und Weise, die Dinge und Erscheinungen zu identifizieren, auseinanderzuhalten und aufeinander zu beziehen, die Phänomene in ihrer Eigenart zu erfahren. Das Erwerben eines differenzierten Vokabulars ist ein Weg zur Verfeinerung der Wahrnehmungsfähigkeit im Ästhetischen oder Emotionalen; das Sichklarwerden über eigene Gefühle und Bedürfnisse ist auf das Medium sprachlicher Differenzierung und Charakterisierung angewiesen. Um uns in unserem Leben gegenwärtig zu werden, müssen wir Geschichten erzählen, Erlebnisse schildern und Atmosphären beschreiben. Analoges leisten Künstler in anderen Medien, in Klang und Bild, Figur und Gestalt, in denen das Leben seinen Ausdruck wie seine reflexive Gestaltung und Darstellung

¹R. Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, a.a.O., S. 59, 166.

²Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 34.

findet. Doch unter allen Formen ist die Sprache das privilegierte Medium sinnhafter Vergegenwärtigung, in welcher Menschen ihr Verständnis der Welt und des eigenen Lebens sowohl gewinnen wie ausbilden, reflektieren und für andere erschließbar machen.

Eine besondere Potenz dieses Öffnens und Verstehbarmachens kommt dort zum Tragen, wo das Wort in dem, was es mitteilt, das Bild in dem, was es sehen lässt, dessen eigenes Sagen und Sichöffnen zur Geltung bringt. Darauf hebt die Devise phänomenologischer Beschreibung ab, wenn sie nicht nur das vorliegende Sichtbare, sondern dessen entgegenkommendes Sich-Zeigen aufnehmen und zur Erscheinung bringen will (in Heideggers pleonastischer Formulierung: „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“¹). In vielen Varianten haben Autoren wie Merleau-Ponty und Waldenfels, aber auch Heidegger und Gadamer diese ‚responsive‘ Struktur des Sprechens und Beschreibens herausgestellt, indem sie dem menschlichen Wort die Fähigkeit – und die Aufgabe – zuweisen, die ‚Sprache der Dinge‘ zu hören, dem Sichoffenbaren der Welt zu antworten und das ‚Wort des Seins‘ zum Ausdruck zu bringen. Wie der Komponist die Töne in den Dingen hört, die er in der Komposition zum Erklingen bringt, und der Maler die Farben und Gestalten schaut, die er im Bild hervortreten lässt, so liest der Schriftsteller das Leben, das er schreibend gestaltet. Die Dekonstruktion hat die Verschränkung allen Schreibens mit einem ursprünglichen Lesen bzw. einem unhintergehbaren Eingeschriebensein des Sinns in den Dingen zum generellen Leitfaden des Umgangs mit Sinn gemacht. Hans Blumenberg hat den Topos einer ‚Lesbarkeit der Welt‘ als Leitmotiv der Kulturgeschichte nachgezeichnet. Was prominent mit Bezug auf das Buch der Natur und die Sprache der Dinge herausgestellt wird, ist ebenso im Verhältnis zum Leben geltend zu machen. Sein Leben beschreiben und es durch die Beschreibung für sich selbst und für andere verstehbar zu machen, vollzieht sich in einem analogen Wechselspiel zwischen Erkunden, rezeptivem Vernehmen und kreativem Hervorbringen. Sein Leben schreiben heißt gleichzeitig in seinem Leben lesen. Der Sinn des Lebens wird gefunden ebenso wie geschaffen.

¹Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 34.

3.3 Selbstverständigung und hermeneutischer Umweg

Das Selbstverhältnis, um das es dem Menschen in der Selbstbeschreibung geht, kommt durch das Verstehen zustande. Wenn sowohl das Bemühen um absolute Originalität wie das Streben nach restloser Einholung des Gegebenseins in den eigenen Entwurf an die Grenzen der Endlichkeit stoßen, so findet die eigentliche, tiefergehende Reflexivität über die Erschließungskraft des Sichbeschreibens statt. Wie ich durch eine detaillierte Beschreibung die Aussage eines Gemäldes oder die Schönheit einer Pflanze aufschließen und mich von ihnen ansprechen lassen kann, so werden mir Episoden meines Lebens durch die verbale Explikation so zugänglich, dass ich sie mir zu eigen machen, mich mit ihnen identifizieren, in ihnen mir selbst begegnen kann. Das Einswerden-mit-mir, das mir die Erinnerung gewährt, liegt nicht einfach darin, dass ich die formale Identität meiner Person über die unterschiedlichen Zeitpunkte festhalte und mir frühere Erlebnisse als eigene zuspreche, sondern darin, dass ich deren Gehalt erfassen und als Teil meiner selbst in meine Orientierung und mein Verständnis der Welt aufnehmen kann, dass ich mich emotional und rational mit ihnen auseinandersetzen, mich für Vergangenes öffnen, mich ihm zuwenden oder von ihm abwenden kann. In Trauer oder Freude, Stolz oder Abscheu, aber auch im argumentativen Diskurs oder in der literarischen Gestaltung werden Inhalte meines Lebens zu etwas, das mich betrifft und in dessen Entfaltung und Durchdringung ich mich auf mich selbst beziehe. Ohne dass diese Durchdringung zur transparenten und integralen Erfassung meines Selbst führen muss, hat sie ihr Telos in der verstehenden Entfaltung, in deren Medium menschliches Leben sich realisiert und sich auf sich selbst bezieht.

Selbstsein vollzieht sich im Modus der Selbstverständigung. Sein Ort ist weder die formelle Selbstbezüglichkeit bewussten Lebens noch die partikuläre Selbsterkennung, sondern die konkrete Hermeneutik des Selbst: der umfassende Prozess der verstehenden Auslegung und Aneignung des eigenen Lebens. Menschliches Leben ist ein sich selbst erforschendes und sich auslegendes Leben; der Mensch ist nach dem Wort von Charles

Taylor das sich selbst interpretierende Tier.¹ Dieser Prozess, so hat sich gezeigt, umfasst komplementäre Dimensionen nach mehrfacher Hinsicht. Er ist ein Prozess sowohl des Aufnehmens wie des Entwerfens, des Bildens wie des Vernehmens von Sinn. Ich erfasse, wer ich je schon war, und schaffe neu, was ich sein werde, ich experimentiere mit meinem Selbst, suche es zu verstehen, lese es anders und gebe ihm ein neues Profil. Diese Gestaltgebung ereignet sich in variierenden Formen und orientiert sich an verschiedenen Kriterien: Sie kann auf die harmonische Einheit meines Strebens und Tuns, die Transparenz und Folgerichtigkeit meines Gewordenseins, die plastische Prägnanz oder moralische Integrität in meinem So-und-nicht-anders-Sein gerichtet sein. Gleichzeitig ist Selbstverständigung ein Prozess, der sich im Praktischen wie im Erkenntnismäßigen, als Orientierung im Handeln und Urteilen wie als theoretische Erforschung und Deutung meines Soseins realisiert. Beidem entspricht ein ursprüngliches Verlangen des Selbst, gerade sofern dieses ein Bedürfnis nach Verständnis artikuliert. Ich strebe danach, dunkle Seiten in mir aufzuhellen, Vergangenes und Vergessenes zu vergegenwärtigen und mir im Ganzen dessen, was ich bin, gegenwärtig zu werden, aber ebenso danach, mein Sein rechtfertigen zu können und in meinen Wertungen und Handlungen im Einverständnis mit mir selbst zu leben. Nach all diesen Hinsichten dient Selbstbeschreibung als verstehend-auslegende Praxis jener Einheits- und Identitätsbildung, die dem formellen Selbstbezug entgleitet.

Bedeutsam ist eine weitere Doppelseitigkeit, die der Verständigung innewohnt. Es ist das Wechselspiel zwischen dem Verstehen seiner selbst und dem Verstehen der Welt. So bedeutsam das Sichverstehen für die Selbstwerdung des Individuums ist, so wenig geht es im reinen Selbstbezug auf. Wie ich mich selbst sehe, ist nicht unabhängig davon, wie ich die Welt sehe, und mein Selbstverständnis wirkt sich auf mein Weltverständnis aus. Kein Subjekt kann in Selbstabschließung mit sich ins Reine kommen. Ob mein Leben sinnvoll ist, bleibt nicht unberührt davon, ob die Welt für mich sinnvoll oder ohne Sinn ist. Der Mensch, so eine Grundthese der Existenzphilosophie, lebt wesentlich in der Welt. Sie ist der Raum, in welchem

¹Charles Taylor, „Self-interpreting animals“, in: *Philosophical Papers, Vol. 1: Human agency and language*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 45-76.

Dinge für ihn bedeutsam werden, Möglichkeiten sich eröffnen oder Hindernisse sich ihm in den Weg stellen, sie ist gleichsam der Resonanzraum, in welchem seine Orientierungen und seine Entwürfe ihren Rückhalt finden. Die Welt selbst ist eine andere, je nachdem welches die Haltungen und Lebensgerichtetheiten der Menschen sind; ihr ‚Bewandtniszusammenhang‘ ist nicht derselbe für den Naturfreund wie für die Wissenschaftlerin oder den Politiker. Sich selbst in bestimmter Weise definieren und die Welt unter einer bestimmten Beleuchtung wahrnehmen, Sichverstehen und Weltverstehen sind ineinander verflochten, als zwei Seiten des ursprünglichen Verstehens, das menschliches Leben als solches auszeichnet.

Dieser Wechselbezug verweist auf die allgemeinere These, der zufolge die Aufspaltung des subjektiven Selbstbezugs als Merkmal hermeneutischen Denkens zu gelten hat. Gerade eine Hermeneutik des Selbst lässt sich nicht im Horizont der Reflexionsphilosophie, sondern nur in Vermittlung über die kulturelle und geschichtliche Welt, in welcher der Mensch sich entäußert und manifestiert, durchführen. Man kann darin eine exemplarische Instanz des ‚hermeneutischen Umwegs‘ sehen, der generell für die indirekte Zugangsweise zum Sinn steht.¹ P. Ricoeur hat die Unausweichlichkeit dieses Umwegs über die Lebensäußerungen im Gegensatz zum kurzen Weg betont, den nach ihm Heidegger einschlägt, wenn er das Verstehen als existenziale Bestimmung des Daseins analysiert.² Die Verständigung über sich und das eigene Leben verläuft nicht nur in gleichsam paralleler Erkundung der Welt, in welcher der Mensch je schon lebt, sondern ebenso in Vermittlung über die eigene Äußerung und Vergegenständlichung, in welcher sein Leben Realität gewinnt und sein Selbst- und Weltverständnis sich in Werken, Texten und Spuren niederschlägt. Der Umweg des Verstehens über die eigene Äußerung ist schon der individuellen Sinnbildung vertraut, wenn sich jemand erst über den Ausdruck des eigenen Meinens und Wollens vergewissert. Im sozialen und geschichtlichen Raum nimmt

¹Vgl. Emil Angehrn, „Der hermeneutische Umweg. Von der Gegenständlichkeit des Sinns“, in: David Espinet / Friederike Rese / Michael Steinmann (Hg.), *Gegenständlichkeit und Objektivität*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. xx-xxx; Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris: Éditions du Cerf 2007.

²Paul Ricoeur, „Existence et herméneutique“, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969, S. 7-28 (hier: S. 10).

dieser Umweg eine erweiterte Dimension und Gestalt an. Dass Menschen im Medium des objektiven Geistes sich über sich selbst verständigen, tiefer in sich eindringen und umfassender über sich Aufschluss gewinnen, bedeutet, dass sie das Verständnis ihres Seins aus dem Zeugnis erarbeiten, das ihre Werke und Geschichten von ihren Erfahrungen und Strebungen ablegen und das möglicherweise über das hinausgeht, worüber sie selbst Rechenschaft abzulegen vermögen. Der Ausdruck des Lebens gibt mehr zu verstehen als das Leben von sich weiß. Nicht zuletzt legt er Zeugnis ab von Erfahrungen der Endlichkeit, des Scheiterns und des Leidens, die dem Leben innewohnen und sich seinem Begriff entziehen. Die Konfrontation mit der Negativität des Lebens gehört zu einem nichtreduzierten Verständnis des Lebens von sich selbst.

4. Zwischen Verstehen und Nichtverstehen – Selbstwerdung und Selbstverfehlung

Menschliches Leben ist nicht nur verstehendes Leben. Es ist ein Leben zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen, ein Leben, das sich unzulänglich versteht, sich auch missversteht, sich verfehlt.¹ Wenn Verstehen immer auch eine Auseinandersetzung mit dem ist, was sich unserem Verständnis entzieht, so gilt dies in spezifischer Weise vom Sich-selbst-Verstehen. Hier haben wir in besonderer Weise mit Grenzen des Sinns, mit dem Anderen des Sinns zu tun. Darin liegt auf der einen Seite ein Zeichen der Zugehörigkeit zum Leben. Wenn Leben *als menschliches* verstehend ist, so ist es *als Leben* immer nur partiell intelligibel und teilweise verstehend. Auf der anderen Seite zeichnet die Konfrontation mit dem Nicht-Sinn gerade den Menschen als solchen aus. Wie nur der Mensch ein Verhältnis zur Endlichkeit der eigenen Existenz hat, so bezieht nur menschliches Leben sich auf die Grenze seiner Transparenz. Nur für den Menschen gibt es das Fehlen der Sinnhaftigkeit, den Widerstand gegen das Verständnis. Dieser Sinnentzug ist von verschiedener Art.

¹Dazu ausführlicher: Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2010.

Er liegt zum einen darin, dass Leben an der Naturalität und Materialität partizipiert und nur zum Teil dem Geist zugänglich ist. Wenn Dilthey, in Abwandlung des Hegelschen ‚objektiven Geistes‘, die Sphäre des Geschichtlich-Kulturellen als ‚Objektivierung des Lebens‘ beschreibt, so markiert die terminologische Verschiebung auch einen Abstand gegenüber der logozentrischen Auffassung des Lebens: Dieses geht nicht in einer Entäußerung des Geistes auf, die idealiter reintegrierbar, in die Einheit des Geistes mit sich einholbar wäre. Vielmehr vollzieht sich menschliches Leben an der Schwelle und im Übergang zwischen dem Sinn und dem Nichtsinnhaften, dem für das Verstehen Undurchdringlichen, welches aber gleichwohl für das Sinngeschehen nicht einfach das berührungslos Andere, sondern auch ein Fundament und eine Herkunft bildet. P. Ricœur hat den Übergang vom Physiologischen über das Triebhaft-Affektive zum intentionalen Wollen und verstandesmäßigen Verstehen in Anlehnung an Freud als Transformation von Kraft in Sinn gefasst; B. Waldenfels hat die Dynamik zwischen Naturalem und Sinnhaft-Mentalem als Dialektik von Begehren und Bedeuten expliziert.¹ Immer geht es um den Umgang des sinnhaften Verstehens mit einem, das von sich aus zunächst nicht sinnhaft konstituiert ist und gleichsam der Außenzone des Sinns zugehört, das aber als wilder Sinn, Vorstufe des Sinns, Äußerlichkeit oder Stofflichkeit Interferenzen mit dem Verstehbaren erzeugt. Es figuriert sowohl als das wesensmäßig Andere jenseits des Verstehens wie als das Außen, dessen Resonanz innerhalb des Sinns aufzunehmen und auszulegen ist. Neuere Theorien haben der Materialität des Verstehens erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt. Dass diese Interferenz gerade auch im Selbstverhältnis des sich verstehenden Lebens virulent ist, liegt auf der Hand.

Eine zweite Verstehensgrenze wird durch dasjenige gebildet, was nicht an sich sinnfremd, aber in der konkreten Situation, für den konkreten Sinnrezipienten nicht oder nur unzulänglich entzifferbar ist. Es ist dies gewissermaßen der Normalfall der hermeneutischen Situation: die Konfrontation mit dem Fernen und Fremden, dem verdeckten, unzugänglichen

¹Paul Ricœur, „Une interprétation philosophique de Freud“, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969, S. 160-176; Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 310.

Sinn, der spezifische Methoden der Aufdeckung, Übersetzung oder Interpretation verlangt und der sich nicht zuletzt dem reflexiven Sichverstehen als Problem aufdrängt. Wir sind uns in unserem Sein und Tun nicht in Transparenz gegenwärtig. Wir ringen um Klarheit im eigenen Meinen und Wollen, wir erforschen unsere psychische Verfassung, wir wollen unsere Herkunft, verdeckte Seiten unseres Charakters, unsere Fähigkeiten und Schwächen kennenlernen. In traditionellen Praktiken der Selbsterforschung, über wissenschaftliche Methoden oder therapeutischen Verfahren arbeiten wir uns an dunklen Zonen und der Fremdheit in uns selbst ab, um näher mit uns vertraut zu werden und uns besser zu verstehen. Verständigung über sich ist eine lebenslange Aufgabe, die mit einer nie abgeschlossenen Erkundung, Artikulation und Auslegung einhergeht und an Grenzen der nicht-entwirrbaren Komplexität, der nicht-einholbaren Vergangenheit stößt. Im Gegensatz zum konstitutiv Sinnfremden geht es hier um eine graduelle Unverständlichkeit, die eine breite Auffächerung vom Nahen und beinahe Verständlichen bis zum gänzlich Fremden umfasst.

In wiederum anderer, radikalerer Weise hat Hermeneutik mit dem Unverständlichen dort zu tun, wo dieses nicht der (zeitlichen, sozialen, kulturellen) Distanz zwischen Sinnproduktion und Sinnrezeption geschuldet ist, sondern der Sinnproduktion bzw. dem Sinngebilde selbst innewohnt. Es ist der Fall des verzerrten, in sich verhüllten Sinns, wie er exemplarisch von Ricoeur in der so genannten Hermeneutik des Verdachts am Beispiel von Freud, Marx und Nietzsche herausgestellt worden ist. Hier geht es darum, dass eine Äußerung in sich und für sich selbst, nicht nur für den Leser oder Hörer, nicht durchsichtig und begreifbar ist. Ideologisches Bewusstsein oder pathologische Symptome bedürfen der Aufhellung für die sprechende und agierende Person selbst; Ideologiekritik und Psychoanalyse fungieren als paradigmatische Disziplinen solcher Hermeneutik, die sich gegen die falsche Sinnprätention, mit welcher Äußerungen auftreten, wendet und sich um deren Verständnis auf dem Weg einer Kritik und Korrektur an ihnen bemüht. Wenn wir diesen Typus auf das Sich-selbst-Verstehen anwenden, so gewinnt er ein spezifisches Profil dadurch, dass das Subjekt sich mit einer von ihm selbst erzeugten Dunkelheit auseinandersetzen muss, einem aus ihm selbst kommenden Widerstand begegnet.

Der Antagonismus von Sinn und Nicht-Sinn steht nicht mehr nur für eine äußere Grenze, sondern wird gleichsam in das Innerste des Verstehens hineingetragen, sofern dasselbe Subjekt, welches verstehen will, das Verständnis untergräbt. Die abgründigste Herausforderung für das Verstehenwollen liegt nicht darin, dass sich Unverständliches seinem Zugriff entzieht, sondern darin, dass es dem Nichtverstehenwollen in sich selbst begegnet. In Frage steht eine innere Gebrochenheit des Verstehens, nicht nur seine Ohnmacht gegenüber anderem. Das Sichverfehlen des Subjekts in seiner Verständigung über sich ist nicht nur ein Scheitern im Erreichen des Erkenntnisziels, sondern eine Verfehlung im Ursprung, ein Nichtkönnen und Nichtwollen im Verstehen selbst. Wenn das Nichtgelingen der Verständigung über sich zunächst als ein Erkenntnisversagen angesichts eines sich entziehendes Gegenstandes erscheint, so offenbart es sich zuletzt als ein Selbstentzug, der in einer Schwäche oder Widersprüchlichkeit des Wissenwollens selbst wurzelt. Das verstehensmäßige Scheitern zeigt sich darin Formen der Selbstverfehlung verwandt, wie sie die Existenzphilosophie unter den Titeln der Uneigentlichkeit, der *mauvaise foi*, des Nichtwollens oder Nicht-man-selbst-sein-Wollens beschrieben hat. Das Sichverfehlen des Verstehens gründet in einem Sichverfehlen des Lebens. Umgekehrt bedeutet dies: Verstehendes Leben steht nicht nur in seiner Verstehensmacht, sondern in seiner Lebensform in Frage.

Schließlich ist eine letzte, tiefste Form des Nichtverstehens zu nennen, die durch die Erfahrung der Negativität bedingt ist. Dem Begreifen widersetzt sich, was nicht sein soll, was wir nicht wollen können. Seit je hat klassische Metaphysik das Böse, aber auch das Leiden als Stein des Anstoßes für die Vernunft wahrgenommen. Es steht für den Widerstand, den Einspruch realer Erfahrung gegen den Anspruch sinnhafter Integration. Wenn die Frage nach dem Ursprung des Bösen die Vernunft mit dem Abgrund des Nichtrationalisierbaren konfrontiert, so widerspricht die Erfahrung des Leidens, nicht nur des eigenen Schmerzes, sondern ebenso des Leidens anderer, in unmittelbarster Weise jeder Sinnprätention. Traumatisches Leiden widersetzt sich nicht nur der Rationalisierung, sondern schon der Artikulation und dem Wort; Leiden beredt werden zu lassen – nicht, um es in Sinn zu verwandeln, sondern um sein Recht auf Ausdruck zu retten – ist nach

Adorno „Bedingung aller Wahrheit“¹. Wenn wir die Auseinandersetzung mit dem Negativen in die Reflexivität des sich verstehenden Lebens aufnehmen, so geht es nicht nur darum, mit selbst erfahrenem Leiden, selbst erlittenem Schmerz zurechtzukommen und diesen in das Bild des eigenen Lebens zu integrieren. Es geht darum, die Erfahrungen des Negativen, des Leidens und des Bösen, von denen die Werke und Geschichten der Menschen Zeugnis ablegen, in unser Verständnis der Welt und des menschlichen Lebens aufzunehmen. Die Herausforderung besteht darin, ein sinnvolles Verhältnis zum Sinnlosen, zu dem nicht in affirmativen Sinn zu Überführenden herzustellen. Auch hier liegt die letzte Spitze der Herausforderung in jener Konfrontation, in welcher solche Negativität nicht als Übermacht von außen über uns kommt, sondern als destruktive Potenz in uns selbst aufbricht. Sich über sich zu verständigen heißt seiner selbst auch in seiner Schwäche, Bedrohtheit und Sterblichkeit, aber ebenso seiner Destruktivität und inneren Verfehlung gewahr zu werden. Menschliches Leben, das sich über sich selbst verständigt, entfaltet sich in der ganzen Weite des Bogens, den dieses Verstehen aufspannt – vom Fernsten bis zum Nächsten und Innersten, vom Hellsten und Offenbaren zum abgründigen Dunkel, von der eminenten Bejahung zur radikalen Verneinung, von der Macht sinnhafter Entfaltung zur Destruktion und zum Zusammenbruch des Sinns. Gerade die Fähigkeit, aber auch die Notwendigkeit zur Auseinandersetzung mit der Negativität hat sich als Auszeichnung des spezifisch menschlichen Lebens und des ihm immanenten Verstehens erwiesen. Menschliches Leben bezieht sich auf die eigene Sterblichkeit ebenso wie auf die Bedrohtheit sinnhafter Erfüllung. Dass der Mensch wesensmäßig verstehend existiert und sich über sich verständigt, benennt nicht einfach einen strukturellen Zug seiner Seinsweise, sondern zugleich ein fundamentales Streben. Es ist ein Streben nach Verständnis, ein Verlangen danach, sein Leben in sinnvoller Weise erfassen und auslegen, letztlich führen zu können. Das Sinnverlangen, das sich darin artikuliert, ist kein rein kognitives Ideal, sondern Kern eines Seinsstrebens. Wenn der Mensch so existiert, dass er immer ein Verständnis der Welt und seiner selbst entwirft, so ist der Prozess solcher Verständigung selbst ein Medium gelingenden Lebens. Er ist Medium des Gelingens,

¹Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, S. 353.

sofern er zur Entfaltung einer menschlichen Wesenskraft, des Schaffens und Vernehmens von Sinn ebenso beiträgt wie zur Bewältigung dessen, was sich dem erfüllten Leben widersetzt. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit findet im Modus des sinnhaften Entwurfs wie der verstehenden Erinnerung statt, und sie eröffnet in beidem Potentiale des Zusichkommens, des Ganzwerdens und des Einswerdens mit sich. Weder im formalen Selbstbezug noch in abstrakter Selbstsetzung überwindet der Mensch die Brüchigkeit seines Seins. Verstehen, indem es menschliches Leben im Raum des Sinns entfaltet, ist Widerstand gegen die Auflösung und das Sichentgleiten. Wenn Verstehen nicht für sich gelingendes Leben ausmacht, ist es doch dessen tiefster Grund und umfassender Horizont.

Sichtbar verständliche Dinge

Günter Figal (Freiburg)

guenter.figal@philosophie.uni-freiburg.de

1.

Die Frage nach den Dingen ist philosophisch im klassischen Sinn. Sie fragt nach etwas Selbstverständlichem, das als solches der Klärung bedarf. Dinge sind einfach da; sie gehören zur Umgebung und machen diese wesentlich aus. Aber welche Bedeutung sie dabei haben und, vordem noch, was Dinge eigentlich sind, bleibt im alltäglichen Umgang mit ihnen verborgen. Es bedarf der philosophischen Reflexion.

Gelegentlich wird man auf die Dinge als solche aufmerksam. Dann fällt auf, dass man sie bis dahin übersehen hatte, immer wieder leicht übersieht. Kulturen sind zwar, wie es scheint, etwas durch und durch Menschliches. Aber zu ihnen gehört auch das, womit die Menschen umgehen und was sie für diesen Umgang gefunden oder hergestellt haben. Eine Kultur besteht nicht nur aus Ritualen und Praktiken, nicht nur aus Normen, Gesetzen und bestimmten Formen der Kommunikation, sondern auch aus Dingen – aus Gebrauchsdingen meist, aber auch aus Dingen, die verehrt werden, oder solchen, an die sich Verehrung anbindet. Zu einer Kultur können auch Dinge gehören, die als Kunstwerke verstanden werden – Dinge also, die zu nichts anderem da zu sein scheinen als dazu, dass man sie ohne jeden weiteren Zweck betrachtet.

Dass eine Kultur nicht zuletzt aus Dingen besteht, wird spätestens

deutlich, wenn sie vergangen ist. Was von einer Kultur übrig bleibt und in Magazinen gehortet, in Museen ausgestellt werden kann, sind Dinge – betrachtbare, aber auch lesbare Dinge. Das wird nicht selten als unbefriedigend empfunden: man hat nur die Dinge, und dabei geht es doch um die Kultur. Aber da sie den einzigen Zugang zur untergegangenen oder vergangenen, zur weit entfernten Kultur geben, muss man sich an die Dinge halten. Die Kultur- oder auch Geisteswissenschaften haben es vor allem mit Dingen zu tun.

Aus dieser Einsicht kann sich eine Zuwendung zu den Dingen ergeben; man tut dann, was man in Bibliotheken, Sammlungen und Museen immer schon getan hat, aber man tut es nun bewusst und mit Absicht. Das ändert jedoch nicht viel, solange die Bezugnahme auf die Dinge sich selbst nicht ändert. Die Einsicht, dass man es mit Dingen zu tun hat, bleibt folgenlos, solange unklar bleibt, was die Dinge von der Beschäftigung mit ihnen fordern. Sie fordern – nicht in ausdrücklicher Weise, sondern schlicht dadurch, dass sie Dinge sind –, dass man ihnen als Dingen entsprechen möge. Dinge wollen *als* Dinge erkannt sein. Die Erkenntnis der Dinge soll sich nach ihnen richten, das heißt: Sie soll eine den Dingen gemäße, die Dinglichkeit der Dinge wahrnehmende Erkenntnis sein. Sonst werden die Dinge verfehlt.

Die Hinwendung zu den Dingen steht demnach unter der Forderung, sich selbst zu prüfen. Die kultur- oder geisteswissenschaftliche Erkenntnis steht in Frage; was von ihr verlangt wird, ist Reflexion. Ohne diese bleibt die Hinwendung zu den Dingen folgenlos; ohne Reflexion würde sie eine der vielen kultur- oder geisteswissenschaftlichen Moden sein, die, wie Moden es an sich haben, auch wieder vergehen. Wenn die Hinwendung zu den Dingen ernst gemeint ist, beginnt sie mit einer kritischen Prüfung der kultur- oder geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. Die folgenden Überlegungen sind erste Schritte auf diesem Weg.

2.

Was verstanden werden soll, muss wahrnehmbar sein. Das Verständliche, also die Bedeutung einer Sache und der Sinn, den diese für den Verstehenden

hat, muss das Verstehen in Gang setzen. Dazu aber muss es da sein; es muss irgendwie gegeben sein, damit das Verstehen sich an ihm festmachen und damit es immer wieder neu ansetzen kann. Zwar gibt es Bedeutung ohne sinnliche Wahrnehmbarkeit, nämlich im reinen Denken. Im Denken sind Bedeutungen variierbar; sie können auf mannigfache Weise miteinander kombiniert werden und sich dabei abwandeln. Doch niemals können sie so das Denken anstoßen und in Anspruch nehmen. Nur das Wahrnehmbare und Wahrgenommene kommt auf das Denken zu.

Das Wahrnehmbare, das der Anfang des Verstehens ist, darf nicht flüchtig sein. Eine Erscheinung, die, kaum erfahren, auch schon wieder verschwunden ist, kann zwar verständlich oder unverständlich sein, aber sie fordert das Verstehen nicht heraus. Sie wird als das, was sie ist, erfahren; sie wird erfasst oder verfehlt, aber man kann nicht auf sie zurückkommen. Das plötzlich aufzuckende Licht, so versteht man, war ein Blitz; doch mehr gibt es daran nicht zu verstehen. Soll das Wahrnehmbare sich im Verstehen aufschließen und entfalten können, so muss es dinghaft sein. Ein Ding ist etwas Wahrnehmbares von zumindest relativer Beständigkeit, das sich, wie deutlich auch immer, aus einem Zusammenhang heraushebt und das für sich steht. Dinge sind Einzeldinge. Ein Ding ist ein *Dieses-da*. Man kann es lokalisieren und, zumindest grundsätzlich, auch benennen. Dass man es benennen kann, heißt noch nicht, dass es auch verständlich ist. Ein Bild zum Beispiel ist ein Ding. Wenn man nur weiß, dass es ein Bild ist, hat man es noch nicht verstanden. Indem man sich auf es als auf ein Bild bezieht, fängt das Verstehen erst an.

Wahrnehmbar sind Dinge auf verschiedene Weise. Sie können berührt, gerochen, auch gehört und gesehen werden. Doch der Sichtbarkeit kommt im Hinblick auf das Dinghafte der Dinge eine besondere Wichtigkeit zu. Im Sehen hat man ein Ding ganz, selbst dann, wenn man es nicht vollständig sieht. Aber man sieht es *als* Ding – in seiner Beständigkeit und als einzelnes. Der hörbare Ton hingegen kommt und vergeht, der Geruch – etwas riecht zum Beispiel nach Holz oder nach Leder – ist weniger der eines Dings als vielmehr der des Stoffs, aus dem das Ding gemacht ist. Zwar könnte man meinen, in der Berührung hätte man ein Ding auf gewisseste Weise. In der Berührung ist etwas handfest; seine Beständigkeit ist zu spü-

ren. Aber die Berührung vermag das Ding meist nicht zu erfassen. Zwar spürt man, dass die gläserne Kugel in der Hand eine Kugel ist. Doch ihre Einzelheit kommt erst zum Vorschein, sobald sich die Kugel aus einem Zusammenhang heraushebt und von einem Grund abhebt. Allein so, in seiner Sichtbarkeit, steht ein Ding als Ding da.

3.

Die Bindung der Verständlichkeit an wahrnehmbare Dinge erscheint vielleicht als trivial. Jedenfalls ist sie im Nachdenken über die Verständlichkeit meist gesehen worden. Aber die Frage kann nicht nur sein, ob etwas bekannt ist oder nicht; wichtiger ist, wie etwas bewertet wird. Was dies betrifft, ist die wahrnehmbare Dinglichkeit des Verständlichen im Allgemeinen marginalisiert worden. Das wahrnehmbare Ding erscheint als eine zwar notwendige, aber nicht als eine konstitutive Bedingung des Verstehens. Das Verstehen bezieht sich demnach nur auf wahrnehmbare Dinge, um sich auf sein eigentliches Korrelat zu beziehen. Dieses Korrelat, die Bedeutung, ist dem Verstehen nicht ohne wahrnehmbare Dinge, aber nicht durch ihren Dingcharakter zugänglich. Entsprechend kommt es darauf an, am wahrnehmbar Dinglichen die Bedeutung zu erfassen, um sie als denkbar, in ihrer Undinglichkeit also, zu erfahren. Das wahrnehmbare Ding ist eine Art Zwischenstation, an der Bedeutungen gleichsam deponiert sind; dort nimmt man sie auf und nimmt sie in den lebendigen Vollzug des verstehenden Lebens zurück, in den sie eigentlich gehören.

Besonders eindrücklich ist diese Auffassung des wahrnehmbar Dinglichen in Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit Georg Simmels These von der „Tragödie der Kultur“ dokumentiert.¹ Hatte Simmel auf die Eigensinnigkeit der Dinge aufmerksam gemacht, darauf, dass nichts Hergestelltes ganz in den Intentionen des Herstellers aufgehe, sondern von „eigentümlicher Selbständigkeit“ sei, so betont Cassirer im Gegenzug, dass der kulturel-

¹Ernst Cassirer, Die „Tragödie der Kultur“, in: Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1961, 103-127. Georg Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hrsg. von Michael Landmann, Frankfurt am Main 1968, 116-147. Vgl. auch: Günter Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006, 128-129.

le Prozess sich der Dinge stets aufs Neue bemächtigt; sie seien „Brücken“, über die Möglichkeiten der Kultur von einem Verständnis ins andere transportiert würden. Ähnlich ist für Gadamer der Bezug auf das Selbstständige, dinghaft Überlieferte nur eine Phase im Vollzug des Verstehens, bei dem das dinghaft Vorliegende – in diesem Fall der schriftlich überlieferte Text – in „Rede und Sinn“ zurückzuverwandeln sei.¹ Und Ricoeur betont die Eigenständigkeit des zu Verstehenden nur, um sogleich das zu Verstehende als Medium des Selbstverstehens zu bezeichnen.² Verstehen, so scheint es, ist allemal ein Entdinglichen. Was zu verstehen ist, wird als Geistiges genommen. Dieses Geistige liest man – wie die Trauben vom Rebstock – vom wahrnehmbar Dinglichen ab.

Die im weiteren Sinne verstandene hermeneutische Tradition, die mit den genannten Namen aufgerufen ist, lässt sich leicht als Folge ausführlicher Fußnoten zu Hegel erkennen. In Cassirers Verständnis der Kultur, in Gadammers Konzeption der Wirkungsgeschichte und nicht weniger in Ricoeurs Hermeneutik des Selbstverstehens ist der hegelsche Gedanke allgegenwärtig, dass der Geist sich zwar in der äußeren Welt manifestieren müsse, um überhaupt Geist zu sein, aber im Sinne des geistigen Lebens die äußere Manifestation auch wieder aufzuheben und in die reine Lebendigkeit des Gedankens aufzunehmen sei. Gleichwohl lässt sich die hermeneutische Marginalisierung der Dinge nicht als hegelianisches Dogma abtun. Hegel hätte weniger gewirkt, sein Gedanke wäre weniger eindrucksvoll gewesen, wenn es nicht als naheliegend empfunden worden wäre, den Sachverhalt des Verstehens im Sinne von Hegels Gedankenfigur zu verstehen. Dabei muss der Sachverhalt des Verstehens nicht als solcher eine Bestätigung dieser Gedankenfigur sein oder als solche gesehen werden. Es reicht, dass eine bestimmte Ausprägung dieses Sachverhaltes sich als Bestätigung der Gedankenfigur anbietet. Diese Ausprägung wirkt dann als ein Schema, nach dem der Sachverhalt des Verstehens als solcher aufgefasst wird. Dann ist es das Schema, das für die hermeneutische Reflexion in allen Bezügen des Verstehens erscheint.

¹Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke Band 1, Tübingen 1986, 397.

²Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris 1986, 45-61.

Ein Schema in diesem Sinne ist die Schrift. Das Schema der Schrift war hermeneutisch in selbstverständlicher Geltung, weil die hermeneutische Tradition auf selbstverständliche Weise Schrifthermeneutik ist. Die Hermeneutik ist traditioneller Weise an der Sprache orientiert. Deshalb liegt es auch nahe, die wahrnehmbare Dinglichkeit des Verständlichen als Schrift oder analog zur Schrift aufzufassen. Die Schrift ist wahrnehmbar, und sie ist dinglich; sobald die Schrift zum Schema wird, ist jede wahrnehmbare Dinglichkeit wie die Schrift.

Im Sinne einer unbefangenen Betrachtung des Einzelnen ist das zu korrigieren. Schemata sind immer problematisch; sie – und weniger die Begriffe, die dafür nicht selten kritisiert werden – prägen dem Einzelnen, Jeweiligen eine seiner Natur fremde Erscheinung auf. So ist nicht alles wahrnehmbar Verständliche schriftlich. Gebrauchsdinge, Gebäude, Skulpturen und Bilder sind keine Schrift; würde man die Dinge in ihrer Verständlichkeit in der Orientierung an ihnen denken, stünde auch die wahrnehmbare Dinglichkeit des Verständlichen in einem anderen Licht.

Außerdem kann es jedoch sein, dass die stillschweigende Auffassung der Schrift als eines Schemas auch die Schrift selbst verfehlt. Die Auffassung der Schrift als eines Schemas wäre dann selbst schematisch; sie träfe die Schrift nur an der Oberfläche, und entsprechend müsste auch sie korrigiert werden. Das könnte, als Kritik des schematischen Blicks auf die wahrnehmbare Dinglichkeit des Verstehbaren, zur Revision der Hermeneutik im Ganzen beitragen. Im Zusammenhang einer derart revidierten Hermeneutik wäre die wahrnehmbare Dinglichkeit des Verstehbaren keine Trivialität und keine Marginalie mehr. Das Verständliche selbst könnte sich als wahrnehmbar und dinglich erweisen. Damit müsste auch die als das eigentlich Verständliche geltende Bedeutung anders konzipiert werden.

4.

Doch zunächst zur Schrift. Die Schrift ist dinglich; es gibt sie nur in Stein, auf Papyrus, Pergament, Papier oder auf einem anderen Stoff. Und sie ist wahrnehmbar: im Allgemeinen sichtbar, aber gelegentlich auch tastbar, sei es dadurch, dass ihre Zeichen deutlich in ein Material eingegraben sind oder

erhaben von ihm absteigen, sei es dadurch, dass sie als Tastschrift für das Berühren gemacht ist. Aber die wahrnehmbare Dinglichkeit der Schrift ist, wie es scheint, nur dazu da, im Sehen übersehen zu werden. Indem man die Schrift sieht, ist man, wie Husserl einmal sagt, „nicht auf sie gerichtet“. Stattdessen lebt man „komprehendierend im Sinn“; „Sinn“ ist Husserls Wort für Bedeutung.¹

Die vermeintliche Paradoxie des sehenden Übersehens lässt sich auch so ausdrücken: Geschriebene oder gedruckte Lettern, auf Papier oder wie auch immer realisiert, werden zwar gesehen, aber im Allgemeinen nicht angesehen. Man sieht hin und ist konzentriert auf die Bedeutung. Das Hinsehen auf die Schrift könnte das Verständnis der Bedeutung sogar erschweren; es wäre von der Bedeutung abgelenkt und anderswo hingelenkt. Diese Hinlenkung zum Hinsehen kann freilich durch das Bedeutungsverständnis selbst motiviert sein und zugleich der Bedeutung und ihrem Verständnis unterstellt bleiben; so ist es, wenn eine Schrift, vor allem eine Handschrift, schwer zu entziffern ist. Aber das Hinsehen kann auch eine gezielte Ablenkung von der Bedeutung sein. So ist es zum Beispiel in der chinesischen und japanischen Kalligraphie, wenn der Schwung der Linie wichtiger als die Lesbarkeit der Zeichen ist und nicht selten auf Kosten der Lesbarkeit geht.

Aber selbst wenn die Schrift nicht zum Schriftbild wird, ist ihre Sichtbarkeit wichtiger als es ihr Verständnis als Bedeutungsträger berücksichtigen könnte. Das wird bei der gründlicheren Lektüre eines Textes deutlich. Eine solche Lektüre kann im Allgemeinen nicht auf den linearen Lesevollzug beschränkt sein. Vielmehr – und erst recht, wenn man einen Text nicht zum ersten Mal liest – blättert man zurück oder voraus; man vergleicht Stellen, wägt die Verwendung bestimmter Wörter gegeneinander ab, unterscheidet und wird auf Verweise und Verbindungen aufmerksam. So gewinnt man ein Verständnis des Textes, indem man ihn als ein komplexes Bedeutungsgefüge erfasst.

Dieses Bedeutungsgefüge ist klarer Weise unabhängig von einer bestimmten schriftlichen Fixierung und damit auch von der Sichtbarkeit und

¹Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Husserliana Band 4, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag 1952, 240.

Dinglichkeit *dieses* Manuskriptes, *dieses* Buches oder *dieser* Erscheinung einer Datei auf dem Bildschirm. Aber es ist in seiner Zugänglichkeit abhängig davon, dass es in irgendeiner Weise wahrnehmbar dinglich fixiert ist. Je komplexer das Bedeutungsgefüge ist, desto größer ist seine Abhängigkeit von dieser Fixierung. Die Abhängigkeit ist jedoch in jedem Fall gegeben – nicht nur, wenn das Bedeutungsgefüge so komplex ist, dass es nicht mehr auswendig gelernt werden kann. Sofern es dabei auf Genauigkeit ankommt – anders ließe sich von einem identischen Bedeutungsgefüge gar nicht sprechen – setzt das Auswendiglernen bereits eine wahrnehmbar dingliche Fixierung voraus. Das gilt erst recht für Kommentar, Auslegung und Deutung. Die wahrnehmbar dingliche Fixierung steht für die Identität eines Bedeutungsgefüges ein.

Aber nicht nur das. Allein als fixiertes ist ein Bedeutungsgefüge als Ganzes zugänglich, derart, dass man sich auf jedes seiner Momente in jedem Augenblick beziehen kann. Allein als fixiertes ist das Bedeutungsgefüge *simultan* zugänglich. Das wiederum entspricht seiner ihm wesentlichen Simultaneität, dem Sachverhalt also, dass die Bedeutungen eines Textes nur zusammen diesen Text ausmachen. Erst indem sie simultan zugänglich werden, lässt sich die ihnen wesentliche Simultaneität realisieren. Der Text wird auslegbar und deutbar; sein Bedeutungsgefüge wird zum Spielraum der Interpretation, die sich auf den Text als auf ein Ganzes richten und jedes seiner Bedeutungsmomente zu jedem in Beziehung setzen kann.

Demnach ist die Übersehbarkeit der Schrift allein in einer bestimmten und keineswegs maßgeblichen Erfahrung eines Textes gegeben. Es gibt sie nur in der Linearität des schlichten Lesens, das dem Text folgt und das Gelesene nur in diesem Folgen behält – wie es auch das Bevorstehende allein im Vorlaufen vorwegnimmt. Die auslegende und deutende Interpretation hingegen ist wesentlich Schrifterfahrung. Sie hat es mit den Texten in ihrer Schriftlichkeit zu tun.

Trotzdem muss die sichtbare Dinglichkeit der Schrift in der Interpretation nicht als solche zur Geltung kommen. Die Interpretation bleibt, bei aller Beachtung der Schrift, meist auf die Bedeutung konzentriert; in der Bedeutung hat sie, wie es in ihrer Perspektive erscheinen kann, alles, worauf es ihr ankommt. Also muss man sich vom sprachlichen Verstehen

lösen, um zu sehen, dass die Bedeutung von der sichtbaren Dinglichkeit nicht nur getragen, sondern von ihr auch mit konstituiert wird.

5.

Nicht nur sprachliche Äußerungen haben Bedeutung. Auch ein Gebäude, ein bewohntes Haus zum Beispiel, lässt sich nur verstehen, weil es Bedeutung hat. Das betrifft nicht allein die Bestimmtheit seiner Momente – der Wände, Fenster, Türen, Treppen, der Zimmer und Gänge also. Bedeutung hat das Ganze. Es ist ein Gefüge von Räumen, von Durchblicken und Begrenzungen, die einander zugeordnet sind. Dieses Gefüge lässt sich verstehen wie ein geschriebener Text.

Doch eines ist anders. Das Gefüge des Hauses erschließt sich nur, indem es in seiner Dinglichkeit wahrgenommen wird. Es muss gesehen werden, derart, dass man durch die Räume geht und sie in ihrer Zuordnung zueinander erfährt. Dieses Erfahren ist vor allem Sichbewegen und Sehen. Es ist beides in Einheit, derart, dass jede Bewegung und neue Stellung zum Sichtbaren eine neue Sicht mit sich bringt; derart, dass jedes Hinsehen in einem Möglichkeitsfeld von Bewegungen und Blickpunkten geschieht und deshalb mit anderen Hinsichten zusammengehören kann.

Wahrnehmungen dieser Art – Husserl hat sie als *kinästhetisch* bezeichnet – sind mehr als eine notwendige Bedingung dafür, die Bedeutung eines Gebäudes zu verstehen. Die Bedeutung ist nicht allein derart abhängig von der Wahrnehmung, dass sie sich nicht ohne diese erschließt. Vielmehr wird die Bedeutung des Gebäudes zunächst und primär in der Wahrnehmung erfahren. Als die Ordnung seiner Momente in einem Ganzen gibt es sie nicht jenseits der kinästhetisch wahrnehmbaren Räume. Was als Ordnung dieser Räume sprachlich artikuliert werden kann, geht immer auf die primäre Wahrnehmungserfahrung zurück. Es muss in der Wahrnehmung schon erfasst sein. Auch ist die Zuordnung der Räume, ihrer Durchsichten und Begrenzungen primär kinästhetisch zu verstehen. Jede mögliche Zuordnung ist wesentlich eine in der Bewegung sichtbare. Das Ganze des Hauses ist kinästhetischer Spielraum; dass man seine räumliche Struktur auf verschiedene Weise beschreiben kann, heißt allem voran: Man kann

sie auf verschiedene Weise kinästhetisch erfahren. Das Gebäude ist allein in seiner sichtbaren Dinglichkeit verständlich. Seine Verständlichkeit ruht gleichsam in seiner sichtbaren Dinglichkeit.

Freilich ist es hier so, dass alles Wahrnehmbare als Bedeutung erfasst und artikuliert werden kann. Sichtbare Dinglichkeit und Bedeutung gehören auch darin zusammen, dass alles sichtbar Dingliche zugleich Bedeutung ist. Die Bedeutungserfahrung geht mit der Wahrnehmungserfahrung konform; sie steht nicht hinter der Wahrnehmungserfahrung zurück und kann sich deshalb in ihr und aus ihr entfalten.

Das ist anders, wenn das sichtbar Dingliche, das verstanden werden kann, ein Kunstwerk ist. Ein Haus, das ein Kunstwerk ist, oder eine Skulptur sind zwar auch nur kinästhetisch erfahrbar; auch sie geben für diese Erfahrungsweise einen Spielraum vor. Doch ist es hier so, dass der Spielraum als solcher erfahren wird und sich dabei als unerschöpflich erweist. Kein Werk der Kunst geht in den Möglichkeiten seiner Betrachtung auf; immer ist mehr zu entdecken als bereits entdeckt ist.

Dass es so ist, liegt nicht an der Komplexität der Kunstwerke. Kunstwerke können sehr einfach sein, und dennoch sind sie unerschöpflich. Entscheidend ist vielmehr, dass ein Kunstwerk auf eine sehr elementare und unselbstverständliche Weise da ist. Ein Kunstwerk ist, obgleich es gemacht ist, aus sich heraus da. Jede Erfahrung eines Kunstwerks kann nur den Sinn haben, dieses Dasein zu bestätigen.

Das elementare Dasein der Kunstwerke ist primär für ihre Wahrnehmung offen. Die Betrachtung einer Skulptur, die ihr als einem Kunstwerk gerecht wird, ist von der Präsenz der Skulptur bestimmt; sie ist von dieser durchdrungen. Die Betrachtung erkundet nicht nur Möglichkeiten in einem Spielraum kinästhetischer Erfahrung, sondern lässt sich das Betrachtete immer entgegenstehen. Sie lässt es *gegenständlich* sein.¹

Die Gegenständlichkeit des Betrachteten ist die Intensivierung des Dinglichen. In der Wahrnehmung erweist sie sich in einem ausdrücklichen Bezug; jede Hinsicht auf das Gegenständliche kommt von diesem her. Für das Sehen ist etwas da, was im Gefüge, das sich in den verschiedenen Hinsichten erschließt, nicht aufgeht.

¹Vgl. dazu Günter Figal, *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, Tübingen 2010.

Das betrifft erst recht die an den Kunstwerken erfahrene Bedeutung. Deutlicher noch als bei normalen kinästhetisch erfahrbaren Dingen ist bei Kunstwerken die Bedeutung ins Wahrnehmbare eingesenkt. Darum lässt sie sich nicht ohne weiteres erfassen und erst recht nicht ohne weiteres artikulieren. Die ausdrücklich gewordene Bedeutungserfahrung bleibt hinter der Wahrnehmungserfahrung zurück. Es ist nicht nur so, dass man bei der Betrachtung eines Kunstwerkes immer mehr sieht als man sagen kann. Jedes Sagen muss außerdem eine Bezugnahme auf etwas jenseits des Sagens sein; das Kunstwerk ist einfach da und in seinem Dasein wahrzunehmen – als Skulptur oder Bild ist es sichtbar. Diese Sichtbarkeit geht in keine Bedeutungserfahrung ein, sondern setzt sie erst frei. Sie gehört selbst nicht zur Bedeutung, ohne dass sie bedeutungslos wäre. Sie ist einfach nur jenseits der Bedeutung, etwas anderes als sie: Sie ist das Bedeutung Veranlassende. Von ihr her kommt Bedeutung entgegen.

6.

Kunstwerke sind keine Ausnahmefälle – keine Dinge also, für die das, was normale Dinge ausmacht, nicht gilt. Vielmehr geben die Kunstwerke Aufschluss über das Wesen der Dinge; an ihnen ist zu lernen, wie die Erkenntnis der Dinge als solche verfasst ist. Die Einsicht in das Wesen dieser Erkenntnis kann aber nicht unverbindlich sein. Für die Erkenntnis der Dinge hat sie reflexiven Charakter; sie modifiziert diese Erkenntnis durch Klärung.

Das heißt nicht, alle Dingerkenntnis müsse nun wie Kunsterkenntnis vollzogen werden. Das ist unmöglich, weil die Erfahrung der Kunst sich keiner neutral an jedem Korrelat vollziehbaren ästhetischen Einstellung verdankt, sondern durch die Werke selbst ermöglicht wird. Aber weil die Kunst wesentlich die Intensivierung des Dinglichen ist, lässt sich, in der Orientierung an ihr als an einem Modell, die Erkenntnis der Dinge so vollziehen, dass sie dem Wesen der Dinge und zugleich der besonderen Art jedes Dinges gerecht wird.

Das betrifft das Verhältnis von Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit, wie es in verschiedenen Ausprägungen vorgestellt wurde. Einen schriftli-

chen Text zum Beispiel von der Kunst her zu verstehen, heißt: seine Wahrnehmungsseite ernst zu nehmen und diese in ihrer Zusammengehörigkeit mit der Bedeutungsseite zu fassen. Dabei ist gewiss zu berücksichtigen, dass die Schrift normalerweise nicht den gleichen Wahrnehmbarkeitsstatus hat wie ein Bild. Dennoch: Schrift und Bild gehören zusammen, und diese Zusammengehörigkeit wird klar, wenn die Schrift nicht mehr als Schema der hermeneutischen Erfahrung fungiert. Dann kann sie als Erscheinung wahrgenommen werden, auch wenn sie nicht kalligraphisch als Bild gemeint ist. Es lässt sich sehen, dass sie nicht der Träger der Bedeutung ist, sondern selbst etwas zu verstehen gibt, das in der sprachlich artikulierten Bedeutung aufgeht.

Was derart nicht allein für die Wahrnehmung aber primär für sie zu verstehen gegeben wird, muss *gezeigt* werden, bevor es sich sagen lässt. Es wird gezeigt, damit es sich zeige, wobei das Zeigen von vornherein auf die Möglichkeit des Sichzeigens gesetzt hat. Auch das Sagen ist ein Zeigen; auch ihm geht das Sichzeigen voran.

Mit der deiktischen Differenz von Zeigen und Sichzeigen¹ ist ein Sachverhalt in den Blick gekommen, der die Wahrnehmungsseite und die Bedeutungsseite der Dinge umfasst. Das Sichtbare zeigt sich, ebenso wie sich auch das Bedeutende zeigt. Entsprechend lässt sich das Sichzeigen als Orientierungsbegriff nehmen, um die Zusammengehörigkeit beider zu bestimmen und ihr verstehend Rechnung zu tragen.

Das wiederum hat Konsequenzen für die Hermeneutik. Eine deiktisch orientierte Hermeneutik wird nicht nur den Dualismus von Wahrnehmbarkeit und Bedeutung vermeiden können. Sie wird ihren Gegenständen – den wahrnehmbar verständlichen Dingen, die sich als auslegungs- und deutungsbedürftig zeigen – in ihrem Wesen und in der Fülle ihrer Verschiedenheit gerecht werden. Damit zeichnet sich für die Kultur- oder auch Geisteswissenschaften die Möglichkeit eines klareren und einheitlicheren Selbstverständnisses ab.

¹Vgl. Figal, *Erscheinungsdinge*, 104-121.

Le domaine de la vérité

Didier Franck

(Université de Paris X - Institut universitaire de France)

Evoquant quelques-uns des contresens dont *Être et temps* fut l'objet et qui, pour finir, consistent toujours à négliger que la langue de la métaphysique commence discrètement à y sortir de ses gonds, Heidegger expliquait : "une reprise et un réaccomplissement suffisants de cette autre pensée qui délaisse la subjectivité sont certes rendus plus difficiles du fait que, lors de la parution d'*Être et temps*, la troisième section de la première partie, *Temps et être*, ne fut pas publiée. Ici tout se retourne. La section en cause ne fut pas publiée parce que la pensée manquait à dire ce tournant de manière suffisante et ne pouvait donc y parvenir à l'aide de la langue de la métaphysique. La conférence *De l'essence de la vérité*, pensée et communiquée en 1930 mais imprimée seulement en 1943 offre un certain aperçu sur la pensée du retournement de *Être et temps* en *Temps et être*. Par rapport à *Être et temps*, ce tournant n'est pas un changement de point de vue mais c'est seulement en lui que la pensée tentée accède à la localité de la dimension depuis laquelle *Être et temps* est expérimenté et ce à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être."¹

Le retournement de *Être et temps* en *Temps et être* n'est donc pas un épisode parmi d'autres dans l'histoire singulière d'une pensée mais, ouvrant accès au domaine d'où l'être reçoit son sens et se donne à l'entente que nous

¹"Brief über den "Humanismus"", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 327-328 ; cf. *Sein und Zeit*, p. 39.

en avons, que nous sommes, domaine qui doit entretenir un rapport insigne à la langue puisque celle de la métaphysique parvient à en barrer le chemin, à en interdire l'accès, ce tournant qui loin de s'accomplir sur un seul et même plan signifie un changement de plan, de dimension, appartient à ce qui est proprement en cause dans et pour cette pensée. Dès lors, comment entendre celle-ci sans chercher à atteindre le site qui lui est propre, le lieu d'où elle tire son statut ? Et si la conférence *De l'essence de la vérité*, sur laquelle Heidegger dit être revenu de longues années durant¹, est susceptible d'y acheminer, ne convient-il pas d'en réaccomplir le mouvement ?

I

Il serait évidemment impossible de rechercher l'essence de la vérité, c'est-à-dire ce qui est commun à toute vérité en tant que telle, si nous n'en avons pas déjà une manière de compréhension. Que voulons nous donc dire lorsque d'ordinaire nous parlons de vérité ? “‘Vérité’ désigne ce qui fait d'une chose-vraie (*ein Wahres*) une chose-vraie.”² Qu'est-ce qu'une telle chose ? Disant éprouver une véritable souffrance, nous entendons dire que notre souffrance est bien réelle. Vrai équivaut à réel et c'est en fonction de cette acception que nous pouvons par exemple distinguer l'or véritable de celui qui ne l'est pas. L'or faux n'est pas réellement de l'or, il n'en a que l'apparence. Toutefois, si ce qui possède l'apparence de l'or n'est pas moins réel que l'or lui-même, la réalité ne suffit pas à définir le vrai. L'or véritable n'est pas seulement réel, il est encore authentique et cette authenticité signifie que “la réalité de l'or s'accorde (*in der Übereinstimmung steht*) avec ce que, par avance et toujours, nous entendons ‘proprement’ par or.” C'est la raison pour laquelle, présumant avoir affaire à quelque chose de faux, nous disons : “*hier stimmt etwas nicht*, il y a quelque chose qui ne va pas, ce n'est pas vrai”. Inversement, lorsque la chose est comme elle se doit d'être, nous disons : “*es stimmt*, c'est juste. L'affaire est en règle (*Die Sache stimmt*)”.

¹Entre 1930 et 1932, Heidegger prononça plusieurs fois cette conférence dont, dit-il, “le texte fut par la suite révisé à diverses reprises tout en maintenant inchangés le point de départ, la position fondamentale et la structure du travail” ; cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, p. 28.

²“Vom Wesen der Wahrheit”, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 179.

Si les étants eux-mêmes peuvent être vrais ou faux, il demeure que ce sont surtout nos énoncés, nos jugements, sur l'étant que nous qualifions de vrais ou de faux. "Un énoncé est vrai quand ce qu'il vise et ce qu'il dit s'accorde (*übereinstimmt*) avec la chose dont il parle. Ici à nouveau, nous disons : *es stimmt*. Ce n'est plus maintenant l'affaire qui est en règle, c'est la *proposition*."¹ Bref, qu'il s'agisse des choses ou des énoncés, le vrai est le concordant (*das Stimmende*) et ce en un double sens : accord entre la chose donnée et la chose pensée, accord entre ce qui est dit de la chose et la chose dont cela est dit.

La définition traditionnelle de la vérité dont cette conception ordinaire est une retombée impliquait déjà ce double accord. En effet, l'adéquation de la chose et de l'intellect, *adaequatio rei et intellectus*, peut être comprise comme celle de la chose à la connaissance ou, inversement, de la connaissance à la chose. "Le plus souvent certes, on exprime cette définition essentielle par la formule : *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. La vérité ainsi conçue, la vérité de la proposition, n'est pourtant possible que sur le fondement de la vérité de la chose, de l'*adaequatio rei ad intellectum*. Ces deux concepts de l'essence de la *veritas* visent toujours un se-régler-sur..., un se-conformer-à... (*Sichrichten nach...*) et pensent ainsi la vérité comme *justesse* (*Richtigkeit* : conformité, rectitude)."²

Mais si l'adéquation est commune à ces deux concepts, les termes qu'elle relie et cette relation même n'y sont pas, à chaque fois, entendus de manière univoque. Il est toutefois impossible de le faire clairement apparaître sans remonter à la source médiévale de cette définition traditionnelle de la vérité et plus précisément à la première question dont traite le *De veritate* de Thomas d'Aquin où, dit Heidegger, "ni avant ni après, le problème de la vérité n'a été déployé selon d'aussi vastes perspectives"³, ce qui ne signifie pas, précise-t-il aussitôt, qu'il y ait été posé de façon originaire. En d'autres termes, si l'interprétation thomiste de la vérité surpasse celles dont nous

¹*Ibid.*

²*Id.*, p. 180.

³*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, 1926-1927, GA, Bd. 23, p. 48. En 1923-1924, Heidegger a consacré une longue analyse à cette question du *De Veritate*, analyse reprise trois ans plus tard ; cf. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 17, p. 162-194. Il y est également fait référence au § 44, a, de *Sein und Zeit*, p. 214 et dans "Platons Lehre von der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 233.

sommes redevables à Platon et Aristote, le retour à l'expérience et à la détermination originaires de la vérité n'ira pas sans la destruction de la plus haute, de la plus puissante, de la plus ample de ses déterminations métaphysiques, une détermination qui part de l'être pour atteindre la vérité, qui commence dans l'ontologie pour s'achever dans la théologie proprement chrétienne.

De quelle manière Thomas répond-il à la question *quid est veritas*, qu'est-ce que la vérité? Et par quel chemin en vient-il à déterminer celle-ci comme adéquation? Il pose au commencement et comme commencement que "dans la recherche de ce qu'est chaque chose (*unumquodque*) comme dans ce qui est démontrable, il faut faire une réduction à des principes connus par soi de l'intellect; autrement, dans l'un et l'autre cas, on irait à l'infini et on perdrait tout à fait la science et la connaissance des choses (*rerum*); or ce que l'intellect conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions est l'étant..." Tout ce que conçoit l'intellect ne saurait donc être obtenu autrement que par addition à l'étant. Mais comment ajouter à l'étant si celui-ci est tout ce qui est, de quelle façon est-il possible de le différencier si rien d'extérieur ne peut lui être ajouté "comme la différence est ajoutée au genre ou l'accident au sujet"? Faut-il en conclure qu'on ne saurait rien dire de l'étant en tant que tel et, par exemple, qu'il est vrai? A l'évidence non, car il est possible d'en dire quelque chose qui ne soit pas encore exprimé par le seul mot d'*étant*. "Des choses (*aliqua*) sont dites ajouter à l'étant en tant qu'elles expriment un mode de l'étant lui-même qui n'est pas exprimé par le nom d'*étant*." C'est donc bien dans un cadre exclusivement ontologique que Thomas amorce l'analyse de la vérité.

Que faut-il entendre par modes de l'étant? Ils sont de deux sortes: le mode spécial et le mode général. Le mode spécial divise l'étant selon "divers degrés d'entité" ou d'étantité, c'est-à-dire finalement selon les catégories. C'est ainsi que "la substance n'ajoute pas à l'étant une différence qui désignerait une nature surajoutée à l'étant mais que par le nom de *substance* on exprime certain mode spécial de l'être, à savoir l'étant par soi et il en va de même dans les autres genres." A la différence du mode spécial qui exprime donc ce qui vaut pour l'étantité de tel ou tel genre

d'étant, le mode général exprime ce qui accompagne tout étant en tant que tel, ce qui lui est "consécutif", bref ces caractères ontologiques de l'étant qu'on a nommé les transcendants parce qu'ils en transcendent toute détermination catégoriale ou générique.

A son tour, le mode général "peut être entendu de deux façons : soit il est consécutif à chaque étant en soi, soit il est consécutif à un étant dans son ordonnancement à un autre."¹ Relativement à chaque étant en soi, il y a deux possibilités : quelque chose peut être exprimé affirmativement ou négativement. "Il ne se trouve pas quelque chose (*aliquid*), dit affirmativement et dans l'absolu, qui puisse être admis dans tout étant sinon son essence selon laquelle il est dit être et c'est ainsi que le nom de *chose* (*res*) lui est imposé. Il diffère de *étant* selon Avicenne au commencement de sa *Métaphysique* en ce que *étant* est pris de l'acte d'être tandis que le nom de *chose* exprime la quiddité ou l'essence de l'étant."² Quant à la négation qui accompagne chaque étant en soi pris absolument, il s'agit de son indivision qu'exprime le nom *un* "car l'un n'est rien d'autre que l'étant non-divisé." Tout étant est donc chose (*res*), tout étant est donc un (*unum*).

Le mode général consécutif à un étant dans son ordonnancement à un autre étant offre, lui aussi, une double possibilité. En effet, cet ordonnancement est soit division de l'un par l'autre, soit convenance de l'un à l'autre. Dans le premier cas, l'étant est nommé *quelque chose* : "en effet *quelque chose* (*aliquid*) se dit pour *quelque autre chose* (*aliud quid*); par conséquent, de même que l'étant est dit *un* en tant qu'il est en soi indivisé, de même il est dit *quelque chose* en tant qu'il est séparé des autres (*ab aliis divisum*)."³ Quant à la seconde possibilité, la convenance d'un étant à un autre étant, elle est impossible s'il n'est pas admis "qu'un *quelque chose* est de nature à convenir à tout étant." Or, comme le dit Aristote, "l'âme est d'une certaine manière toutes choses."³ Mais si l'âme convient à tout étant – et pour ce faire, il lui faut ici avoir le mode d'être d'un *aliquid*, c'est-à-dire d'une chose (*res*) à l'instar de toutes les autres –, cette convenance diffère selon ses pouvoirs.

¹Thomas d'Aquin, *De veritate*, Q. 1, art. 1, resp. Nous citons en la modifiant parfois la traduction de C. Brouwer et M. Peeters qui, accompagnée du texte de l'édition Léonine, a été publiée en 2002 à la librairie Vrin sous le titre *La Vérité*, soit ici, p. 51.

²*Id.*, p. 53.

³*Ibid.* Cf. *De l'âme*, III, 8, 431 b 21.

“Il y a dans l’âme des pouvoirs cognitif et appétitif ; le nom *bien* exprime donc la convenance de l’étant à l’appétition et c’est pourquoi il est dit au début de l’*Ethique* que “le bien est ce à quoi tendent toutes choses (*omnia*)” ; quant au nom *vrai*, il exprime la convenance de l’étant à l’intellect.”¹

Au terme de cette déduction des transcendants, c’est-à-dire dans le cadre exclusivement ontologique d’une élucidation des déterminations qui reviennent à l’étant pris en tant que tel et que le seul nom d’*étant* n’exprime pas, le vrai est donc défini comme mode de l’étant et plus précisément comme convenance de l’étant à l’intellect. Mais que faut-il entendre par convenance ? Elle n’a évidemment pas le même sens selon qu’il s’agit du bien ou du vrai. Si celui-là est ce à quoi tend l’appétition, celui-ci est ce à quoi tend l’intellect ou la connaissance. Dans le premier cas, “le terme de l’appétition, qui est le bien, est dans la chose dont il y a appétition”, dans le second, “le terme de la connaissance, qui est le vrai, est dans l’intellect lui-même”.² Il est alors possible d’affirmer que “toute cognition s’accomplit par l’assimilation du connaissant à la chose connue”, que “le rapport premier de l’étant à l’intellect est que l’étant concorde avec l’intellect, laquelle concordance est dite adéquation de l’intellect et de la chose, *adaequatio intellectus et rei*.”³

Le vrai ajoute donc à l’étant la conformité de l’intellect et de la chose. Et si par *chose* on entend la quiddité de l’étant, qu’est-ce à dire sinon d’abord que l’étantité de la chose précède la vérité, sinon ensuite que celle-ci s’accomplit formellement comme adéquation, sinon enfin que la connaissance en est la conséquence ? Dès lors, la vérité ou le vrai peuvent être définis de trois façons en sorte de reprendre par mode d’intégration les thèses traditionnelles ayant servi de point de départ à la dérivation du vrai comme transcendantal. 1) “Selon ce qui précède la raison de vérité et en quoi le vrai est fondé, ainsi que le définit Augustin dans le livre des *Soliloques*, ‘le vrai est ce qui est’” ; 2) “selon ce en quoi la raison de vrai s’accomplit formellement”, la vérité est, formule d’Isaac Israeli proprement déduite ou construite par Thomas, “adéquation de la chose et de l’intellect” ; 3)

¹ *Ibid.* Cf. *Ethique à Nicomaque*, 1094 a 1.

² *Somme théologique*, I, Q. 16, art. 1, resp.

³ *De veritate*, Q. 1, art. 1, resp., éd. citée, p. 53.

selon l'effet consécutif et comme le dit Hilaire de Poitiers, "le vrai est ce qui manifeste et déclare l'être".¹

La définition du vrai comme adéquation de la chose et de l'intellect soulève toutefois la question suivante : où réside originellement la vérité, est-ce dans la chose ou dans l'intellect ? Il ne s'agit pas de savoir si, selon l'ordre du temps, la vérité est ici avant d'être là mais de déterminer le lieu propre du vrai qui, qualifiant ceci ou cela, est commun à de multiples choses. Or, "dans ce qui se dit de nombreuses choses (*de multis*) par antériorité et postériorité, ce n'est pas ce qui est comme la cause des autres choses (*aliorum*) mais bien ce en quoi est en premier la raison complète de ce qui est commun, qui doit recevoir antérieurement le prédicat de commun." Où est alors la raison complète de la vérité ?

La connaissance qui tend à la vérité est un mouvement qui, comme tout mouvement, atteint sa complétude dans son terme. Or le mouvement du connaître prend fin dans l'âme puisque "le connu est dans le connaissant sur le mode du connaissant"². Et si les choses ne sont vraies que par ce rapport à l'intellect signifié par l'adéquation, alors "le vrai se trouve dans les choses par postériorité et dans l'intellect par priorité."³ Toutefois le rapport de la chose à l'intellect varie en fonction de la nature de ce dernier. Il faut en effet distinguer l'intellect pratique qui cause les choses et l'intellect spéculatif qui les reçoit. Le premier "est la mesure des choses qui se font par lui", le second "est, d'une certaine façon, mis en mouvement par les choses mêmes qui ainsi le mesurent lui-même." Bref, l'intellect divin cause les choses et les mesure, l'intellect humain est causé par l'intellect divin et mesuré par les choses dont ce même intellect divin est également la cause et si l'un dépend de l'autre, "le rapport de la chose à l'intellect divin est antérieur à son rapport à l'intellect humain. C'est pourquoi, même s'il n'y avait pas d'intellect humain, les choses, dans leur ordonnancement à l'intellect divin, seraient dites vraies ; par contre, si on pensait la suppression de ces deux intellects, les choses demeurant par impossible, la raison de vérité ne demeurerait en aucune manière."⁴ Abstraction faite de la question de savoir

¹*Ibid.* p. 55 ; toutes les références y sont indiquées.

²*De veritate*, Q. 1, art. 2, resp., éd. citée, p. 67.

³*Ibid.*

⁴*Id.* p. 69.

si et par qui les choses pourraient être *dites* vraies en l'absence de l'homme, abstraction donc faite de toute question portant sur un éventuel lien entre langage et vérité, il reste que, selon Thomas, il n'y a pas de vérité hors de Dieu, il n'y a pas de vérité sans Dieu ou encore que la vérité est divine.

Intervenant entre la chose et l'intellect divin ou entre la chose et l'intellect humain, l'adéquation ne saurait par conséquent s'accomplir de manière univoque. En effet, "l'intellect angélique et l'intellect divin sont comme les choses incorruptibles qui, d'emblée et dès le principe, ont toute leur perfection. Partant, ils possèdent d'emblée la connaissance totale, parfaite, de la chose. Connaissant la quiddité de cette dernière, ils en connaissent d'un seul coup ce que nous pouvons connaître par composition, division, raisonnement. Telle est la raison pour laquelle l'intellect humain connaît en composant, en divisant ainsi qu'en raisonnant. Et si les intellects divin et angélique connaissent la composition, la division et le raisonnement, ce n'est pas en composant, divisant et raisonnant mais dans l'intellection de la simple quiddité."¹

Faut-il en conclure que, pour nous, la vérité réside dans l'intellect en tant qu'il compose et divise avant de résider dans l'intellect en tant qu'il forme des quiddités ou, pour le dire autrement, le jugement est-il le lieu où la vérité nous est accessible ? Sans nul doute et cela se laisse déduire de la vérité elle-même. En effet, si l'adéquation elle-même, en tant que telle, n'est pas un rapport à soi mais entre des choses différentes, l'adéquation de la chose et de l'intellect est impossible aussi longtemps que l'intellect n'a lui-même rien en propre. "Or l'intellect formant la quiddité des choses n'a que la similitude de la chose existant hors de l'âme, comme le sens en tant qu'il reçoit l'espèce du sensible. Mais quand l'intellect commence à juger de la chose appréhendée, son jugement même est pour lui un propre qui ne se trouve pas à l'extérieur, dans la chose ; et quand il est adéquat à ce qui est à l'extérieur, dans la chose, le jugement est dit vrai. Or l'intellect juge de la chose appréhendée quand il dit que quelque chose (*aliquid*) est ou n'est pas, ce qui relève de l'intellect composant ou divisant." Est-ce à dire pour autant que le vrai ne saurait résider dans notre intellect dès lors qu'il forme les quiddités des choses et conçoit leur définitions ? Nullement, car

¹ *Somme théologique*, I, Q. 85, art. 5, resp.

“une définition est dite vraie ou fausse en raison d’une composition vraie ou fausse.”¹ Bref, pour la connaissance humaine, le jugement par lequel seule elle s’accomplit est le lieu de la vérité.

Quel est alors le rapport entre la vérité en tant qu’elle réside originellement dans l’intellect divin et la vérité en tant qu’elle se trouve dans l’intellect humain? Nous l’avons vu, la vérité des choses résiste à l’hypothèse humaine d’une disparition de l’intellect humain mais pas à celle d’une disparition de l’intellect divin. Séparable de celui-là et inséparable de celui-ci, la vérité appartient donc d’abord à une chose dans son rapport à l’intellect divin comme à sa cause puisqu’il la “produit dans l’être”, en est le mesurant, et ensuite à l’intellect humain comme à son effet puisqu’il en “reçoit la science”, en est mesuré. Bref, “la vérité est dans l’intellect divin en premier et en propre, dans l’intellect humain certes en propre mais en second, et dans les choses improprement et secondairement parce qu’elle n’y est qu’au regard de l’une ou l’autre des deux vérités.”² Partant, toute vérité se fonde dans la vérité de l’intellect divin car “l’être [de Dieu] est non seulement conforme à son intellect mais encore il est son intellection elle-même; et son intellection est mesure et cause de tout autre être comme de tout autre intellect; et lui-même est son être et son intellection. D’où il suit que non seulement la vérité est en lui mais encore qu’il est lui-même la vérité suprême et première elle-même.”³ D’abord déduite de manière exclusivement ontologique, la vérité est ultimement fondée en Dieu, se confond avec lui de sorte que l’ontologie s’accomplit dans la théologie, ce qui veut dire ici dans la théologie chrétienne.

II

Il est désormais possible de comprendre comment se distinguent et s’articulent la vérité comme *adaequatio intellectus ad rem*, adéquation de l’intellect à la chose et la vérité comme *adaequatio rei ad intellectum*, adéquation

¹*De veritate*, Q. 1, art. 3, resp., éd. citée, p. 75.

²*Id.*, Q. 1, art. 4, resp. éd. citée, p. 87.

³*Somme théologique*, I, Q. 16, art. 5, resp. Cf. *De veritate*, Q. 1, art. 8, dont la réponse s’achève sur ces mots : “il faut dire que dans l’absolu toute vérité vient de Dieu”; éd. citée, p. 141.

de la chose à l'intellect. L'intellect humain, rappelons-le, est mesuré par les choses, l'intellect divin mesure et les choses et l'intellect humain. Ce dernier se rend donc discursivement adéquat aux choses naturelles quand l'intellect divin est toujours adéquat aux choses en tant qu'il en a l'idée. En effet, "bien que Dieu, par sa propre essence, connaisse et lui-même et les autres choses, son essence est toutefois principe opératif pour les autres choses et non pour lui-même, et c'est pourquoi elle est tenue pour idée selon qu'elle se rapporte aux autres choses et non selon qu'elle se rapporte à Dieu lui-même."¹ Si, à titre d'étant créé, notre intellect doit être conforme à son idée en Dieu, il lui faut en conséquence se rendre discursivement, par composition et division, adéquat aux autres étants créés et la vérité, comme adéquation de l'intellect humain aux choses créées, se fonde sur l'adéquation de celles-ci aux idées qu'en possède préalablement l'intellect divin. Heidegger peut alors expliquer et conclure que, "si tout étant est 'créé', la possibilité de la connaissance humaine se fonde sur ceci que la chose (*Sache*) et la proposition (*Satz*) semblablement réglées sur l'idée sont, pour cette raison, réglées l'une par rapport à l'autre depuis l'unité du plan divin de la création. La *veritas* comme *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantit la *veritas* comme *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* signifie partout et par essence la *convenientia*, la concordance des étants entre eux comme concordance du créé et du créateur, un 'accord (*Stimmen*)' selon la détermination de l'ordre de la création."²

Mais l'ordre du monde peut être – et a été – dissocié de la création divine pour être conçu comme le produit d'une raison qui, se donnant sa propre loi, est transparente à elle-même. Point n'est alors besoin d'établir que la vérité d'une proposition consiste dans l'accord de l'énoncé avec la chose dont il juge ni que la vérité de la chose consiste à être conforme à son concept puisque la raison est ce à quoi se conforment et les objets et les jugements sur les objets. Kant ne dit rien d'autre quand, après avoir défini la vérité comme "concordance de la connaissance des objets avec elle-même", il explique aussitôt : "car ce que nous nommons objets ne

¹ *Somme théologique*, I, Q. 15, art. 1, sol. 2.

² "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 180-181.

sont que nos connaissances.¹ Ainsi soustraite aux dimensions ontologique et théologique dont elle est originaire, la compréhension de la vérité en tant qu'adéquation peut alors être considérée comme allant de soi et libre de toute présupposition. Kant en témoigne encore qui, après avoir réduit les objets à nos connaissances et tenant pour "reçue et pré-supposée" la définition de la vérité comme "accord de la connaissance et de son objet", n'a aucune raison de s'inquiéter de la possibilité d'une telle concordance et peut s'attacher exclusivement à la détermination d'un "critère universel et sûr de la vérité d'une quelconque connaissance."² Or, dès l'instant où la concordance – l'adéquation – ne se fonde plus dans l'intellect divin en qui réside la vérité de toutes choses, où l'analyse de la connaissance est celle d'une connaissance finie, dès l'instant où, pour le dire autrement, "la délimitation philosophique de l'essence doit être purifiée de toute immixtion de la théologie"³, la vérité ne se restreint-elle pas à la seule vérité du jugement ? Ne sommes-nous pas alors renvoyés à Aristote qui, tenant pour "vrais les discours conformes aux choses"⁴, déterminait aussi la vérité comme concordance (ὁμοίωσις) d'un énoncé (λόγος) avec une chose (πρᾶγμα) ?

Que signifie alors cette concordance elle-même et comment un énoncé peut-il être adéquat ou conforme à une chose si le mode d'être de celui-là diffère du mode d'être de celle-ci ? Intervenant entre un énoncé et une chose, la concordance doit reposer sur leur relation. Mais quelle est la nature de cette dernière ? Portant sur une chose, l'énoncé "se" rapporte à cette chose en sorte qu'il la pose devant (*vor-stellt*) et dit de ce qui est posé devant ce qu'il en est de lui selon la perspective directrice du regard. L'énoncé qui pose devant, qui pro-pose dit ce qu'il dit relativement à la chose posée devant *telle qu'*elle est en tant qu'ainsi posée devant. Le 'tel

¹"Logik Philippi", in *Vorlesungen über Logik*, Kant's gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. XXIV, 1, p. 387.

²*Critique de la raison pure*, A 58, B 82.

³"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 182. C'est également à la fin de l'analyse existentielle de la vérité qu'il est question de ce qui "reste de théologie chrétienne au sein de la problématique philosophique et qui est bien loin d'en avoir été radicalement expulsé", *Sein und Zeit*, § 44, c, p. 229.

⁴*De l'interprétation*, 19 a, 33-34 ; cf. "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 182. Cette détermination de la vérité par la concordance n'est, pour Aristote, ni la seule ni la plus haute ; à propos de *Métaphysique*, Θ, 10, cf. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA, Bd. 31, p. 73 sq.

que' concerne le poser-devant et ce qu'il pose devant."¹ Toutefois, comment un tel mouvement peut-il se produire ? Si poser une chose quelconque là-devant, la présenter, c'est la laisser surgir à l'opposite, rien jamais ne saurait être ainsi mis en regard sans l'ouverture préalable de cette dimension au sein de laquelle une chose peut venir faire front, se tenir en face, se montrer ou apparaître à quelqu'un. "Ce qui se tient à l'encontre doit, en tant que posé de cette manière, traverser une contrée ouverte mais aussi demeurer en soi en tant que chose et se montrer en tant que chose stable. L'apparaître de la chose dans la traversée d'une contrée s'accomplit au sein d'un ouvert dont l'ouverture n'a pas été créée par le poser-devant mais seulement assumé par celui-ci en tant qu'un domaine de relation."² Dès lors, la relation de l'énoncé à la chose par laquelle le premier pro-pose ou présente la seconde accomplit ce rapport à l'ouvert, rapport (*Verhältnis*) sans lequel aucun comportement (*Verhalten*, se-rapporter-à...) vis-à-vis de ce qui s'y montre ne saurait avoir lieu. "Tout comportement [tout se-rapporter-à...] est caractérisé par ceci que, se tenant dans l'ouvert, il s'en tient toujours à ce qui se-montre-ouvertement *en tant que tel*. Tôt dans la pensée occidentale, ce qui est de cette manière et au sens rigoureux manifeste a été éprouvé comme "ce qui vient en présence" et, depuis longtemps, nommé 'l'étant'."³

Si chaque comportement est relatif à l'étant et s'accomplit dans un domaine d'ouverture au sein duquel l'étant est susceptible d'être posé *en tant que tel* et dit *tel qu'il est*, c'est seulement dans et par l'énoncé que l'étant est proprement posé et dit. L'énoncé a donc pour fonction ou directive de dire l'étant tel qu'il est en le pro-posant, en le présentant. "En suivant cette directive, l'énonciation se conforme à l'étant. Le dire soumis à une telle directive est conforme [*richtig*, juste, correct] (vrai). Et ce qui est dit de cette façon est le conforme (le vrai)."⁴ L'énoncé tient donc sa conformité à l'étant de cette ouverture dont tout comportement est un mode d'accomplissement puisque c'est par elle que se manifeste ce à quoi un énoncé

¹"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 184. D'ordinaire, *vorstellen* est traduit par *représenter*. Le dictionnaire Grimm donne pour équivalents : *praesentare*, *ostendere*, *proponere*, *docere*.

²*Id.*

³*Id.*

⁴*Id.*, p. 184-185.

peut être adéquat et qui, du même coup, donne la mesure (*Richtmaß*) de l'adéquation. A l'inverse, le comportement ouvert doit assumer par avance cette mesure qui appartient à son ouverture même, faute de quoi la vérité ou adéquation serait impossible. Et "si c'est uniquement par cette ouverture du comportement [du se-rappporter-à...] que devient possible la conformité (vérité) de l'énoncé, alors ce qui rend d'abord possible la conformité doit être considéré, avec un droit plus originaire, comme l'essence de la vérité." En d'autres termes, "la proposition n'est pas le site originaire de la vérité."¹

Quel est alors le lieu propre de la vérité et comment y parvenir sans rechercher ce qui fonde l'ouverture du comportement et, du même coup, la conformité ou l'adéquation ? Faut-il le souligner, une telle recherche n'a aucun sens tant que Dieu demeure l'être et la vérité mêmes, tant que "toutes les choses sont dénommées vraies d'après l'unique vérité de l'intellect divin."² Et s'il est désormais impossible de fonder l'adéquation, la conformité ou la rectitude (*Richtigkeit*) dans le seul intellect de Dieu désormais absent, d'où vient alors que l'énoncé puisse se régler sur l'objet et s'y accorder en toute conformité ou, plus précisément, comment peut être prédonnée la règle (*Richte*) en vertu de laquelle l'énoncé se dirige et se règle sur l'objet pour s'y accorder en accomplissant la vérité comme rectitude ?

L'énoncé ne saurait se rapporter ainsi à l'étant si la pré-donnée de cette "règle" n'avait pas déjà ouvert le domaine d'ouverture au sein duquel un étant peut se manifester, domaine d'ouverture qui, du même coup, lie toute proposition ou représentation. Plus précisément, le *Dasein* ne saurait se rapporter à ce qui se manifeste ouvertement sans être lui-même ouvert à l'ouverture mais en sorte de pouvoir être régulièrement lié à ce qui s'y manifeste. Or "s'ouvrir à et se libérer (*das Sichfreigeben*) pour une règle contraignante n'est possible qu'en tant qu'être-libre à l'endroit de ce qui se manifeste ouvertement dans l'ouvert. Un tel être-libre indique l'essence encore inconnue de la liberté. En tant que possibilité interne de la rectitude, l'ouverture du comportement se fonde dans la liberté. "L'essence de la vérité, [entendue en tant que rectitude de l'énoncé], est la liberté."³

¹*Id.*, p. 185.

²Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q. 16, art. 6, resp.

³"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 185-186. Si l'adjectif *frei*

Mais que signifie cette thèse où d'une part, ainsi qu'il résulte du mouvement qu'elle vient conclure, l'essence ne désigne plus la quiddité et la généralité de l'adéquation elle-même mais ce qui en fonde la possibilité et où, d'autre part, la vérité n'est plus ou pas encore celle du jugement ? Et surtout que faut-il entendre par liberté lorsqu'elle doit être conçue dans l'horizon d'une mutation des concepts d'essence et de vérité ? Bref la proposition selon laquelle "la liberté est l'essence de la vérité elle-même"¹ n'est-elle pas une de ces très rares propositions qui bouleversent le sens des termes qui la constituent, emportant au delà ou en deçà d'elles-mêmes les significations sur lesquelles elles s'appuyent et que, d'une certaine façon, elles n'articulent pas sans luxation ?

En quoi consiste ce bouleversement ? Si *l'ouverture du comportement se fonde dans la liberté*, alors le rapport à l'étant en tant qu'étant qui est le *Dasein* même se fonde dans une liberté qui ne saurait être celle de l'homme mais à laquelle celle de l'homme en tant que *Dasein* ne peut manquer d'appartenir. Autrement dit, la liberté désigne ici *ce à partir de quoi il y a* rapport à l'étant en tant qu'étant, *ce à partir de quoi il y a être et compréhension de l'être, ce à partir de quoi il y a être et temps*, qui n'est donc ni être ni temps et qui, pour cette raison, ne saurait prendre place dans *Être et Temps*. Au moment où il prononçait la conférence sur l'essence de la vérité, dans un cours consacré à celle de la liberté humaine, après avoir expliqué que la question fondamentale de la philosophie, à la différence de la question directrice de la métaphysique qui porte sur l'étant en tant qu'étant, s'enquiert du "et" qui, liant être et temps, "*est le titre d'une co-appartenance originelle de l'être et du temps à partir du fondement de leur essence*"², Heidegger disait ceci : "*l'essence de la liberté n'est proprement vue que si nous la recherchons comme fondement de la possibilité du Dasein, comme ce qui précède être et temps. [...] Nous devons accomplir un déplacement complet du lieu de la liberté en sorte qu'il en résulte maintenant que le problème de la liberté n'est pas imbriqué dans les questions directrices et fondamentales de la philosophie mais, qu'à l'inverse, la question directrice de la métaphysique se fonde dans la*

signifie libre, ouvert, patent, le substantif *das Freie* désigne ce qui est ouvert, à l'air libre. Les mots placés entre crochets sont absents des éditions de 1943 et 1949.

¹ *Ibid.*

² *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, (1930), GA, Bd. 31, p. 118.

question de l'essence de la liberté."¹

De cette nouvelle situation de la liberté consécutive à la nouvelle situation de la vérité dont elle est l'essence, de cette "nouvelle thèse"², Heidegger tire aussitôt deux conséquences dont la conférence sur l'essence de la vérité est tout à la fois le déploiement et l'explication ou la justification. D'une part et contre Kant qui tient la liberté pour un mode de causalité, que "la liberté est au fondement de la causalité, du mouvement, de l'être en général", qu'elle "n'est pas une chose particulière parmi d'autres ni alignée à côté d'autres mais pré-ordonnée de manière dominante au tout en tant que tout"³ – c'est-à-dire à l'être, et de ce point de vue, il est possible de dire que la liberté est liberté de l'être et pour l'être, d'autre part que cette liberté, comme "fondement de la possibilité du *Dasein*", est "elle-même, en son essence, plus originelle que l'homme." Celui-ci, ajoute Heidegger, "n'est qu'un administrateur de la liberté, seulement quelqu'un qui peut laisser être la liberté du libre (*die Freiheit von Freien*) dans la liberté selon le mode qui lui échoit (*in der ihm zugefallenen Weise*) en sorte que, à travers l'homme, toute la contingence (*Zufälligkeit*) de la liberté devienne visible."⁴ En conséquence, la liberté n'est plus une propriété de l'homme mais, et ce sera une des propositions majeures de la conférence sur l'essence de la vérité, l'homme est "une possibilité de la liberté." Il ne faut donc pas entendre par liberté de l'être, par liberté du libre, une liberté dont l'être serait la source, dont il aurait l'initiative mais, à l'inverse, l'initial même, une liberté qui est à la source de l'être, dont il reçoit son essence et l'homme la sienne. La liberté humaine est par suite "la liberté dans la mesure où elle perce dans l'homme et le prend sur soi, le rend ainsi possible. Si la liberté est le fondement de la possibilité du *Dasein*, la racine de l'être et du temps et par là le fondement de la possibilisation de la compréhension de l'être dans toute son amplitude et sa plénitude, alors l'homme, en son existence *se fondant* sur et *dans* cette liberté, est ce site et cette occasion en et par lesquels l'étant en totalité devient ouvertement manifeste et cet étant à *travers* lequel l'étant comme

¹*Id.*, p. 134.

²*Ibid.*

³*Ibid.*

⁴*Id.*, 134-135.

tel et en totalité *parle* (hindurchspricht) et ainsi se *dit* (ausspricht).”¹ La liberté de l’être, la liberté du libre, s’accomplirait-elle alors comme langage ? A cet instant, rien ne permet toutefois d’accorder un sens à cette question.

Racine de l’être et du temps, de l’être et de la compréhension de l’être que nous sommes, la liberté du libre qui les précède l’un et l’autre est la dimension de leur co-appartenance qui, originaire, ne peut manquer de se confondre avec l’éclaircir de toute éclaircie. Elle est, pour cette raison, ce que Heidegger ne cessera plus d’interroger, de décrire, de méditer, bref le lieu propre de sa pensée, le lieu depuis lequel celle-ci doit être proprement réaccomplie voire questionnée et, inversement, sans l’accès auquel elle demeure à jamais inintelligible. Un texte tardif en fournit, si besoin est, une preuve supplémentaire. En 1964, après avoir évoqué la manière dont Hegel conçoit la philosophie et avoir demandé : “Qu’est-ce qui demeure impensé aussi bien dans l’affaire de la philosophie que dans sa méthode ?”, il répond : “La dialectique spéculative est un mode sur lequel l’affaire de la philosophie vient à paraître à partir d’elle-même pour elle-même et ainsi devient présente. Un tel paraître s’accomplit nécessairement dans une clarté. C’est seulement à travers celle-ci que l’apparaissant peut se montrer, c.-à-d. paraître. Mais, quant à elle, cette clarté repose dans un ouvert, un champ-libre (*Freien*), qu’ici ou là, de temps en temps, elle peut éclairer. La clarté joue dans l’ouvert et c’est là qu’elle lutte avec l’obscurité. Partout où un étant-présent (*Anwesendes*) vient ou seulement demeure à l’encontre d’un autre étant-présent mais là aussi où, comme chez Hegel, l’un se reflète spéculativement dans l’autre, là règne déjà l’ouverture, là est en jeu la libre contrée. Seule cette ouverture octroie à la démarche de la pensée spéculative, de passer à travers ce qu’elle pense.” Ouverture et liberté du libre vont donc ici explicitement de pair et au moment où il publiait *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger déclarait : “l’essence encore voilée de l’ouvert en tant qu’essence de ce qui s’ouvre initialement est la *liberté*.”²

Nommant alors clairière, *Lichtung*, cette ouverture qui n’est ni une pure lumière que rien ne distinguerait d’une obscurité pure ni le fait de

¹*Id.*, p. 135.

²*Parmenides*, GA, Bd. 54, p. 213.

la lumière mais une ouverture que la lumière traverse et investit, au sein de laquelle peuvent seulement avoir lieu l'apparaître et le disparaître, la présence et l'absence, le clair et l'obscur, la lumière et l'ombre, bref tout phénomène quel qu'il soit, Heidegger explique : "Le substantif *Lichtung* renvoie au verbe *lichten*. L'adjectif *licht* est le même mot que *leicht* [léger]. *Etwas lichten* signifie : alléger quelque chose, le rendre libre et ouvert, par exemple, dans une forêt, dégager un endroit des arbres qui s'y trouvent. Le champ-libre (*das Freie*) qui en résulte est la clairière."¹ L'éclaircie où se déploie toute présence c'est-à-dire l'être lui-même, cette clairière de l'être, sa vérité, est donc comprise comme *das Freie*, le libre, et ce au moment où la pensée n'a plus pour titre "être et temps" mais "clairière et présence (*Lichtung und Anwesenheit*)", au moment où la question est désormais : "d'où et comment y a-t-il (*gibt es*) éclaircie ?" et "qu'est-ce qui parle dans le *Es gibt* ?"², au moment par conséquent où *Ereignis* est devenu le mot directeur pour cette même pensée, *Ereignis* dont le mode le plus propre est la langue.³

Revenons un peu en arrière et plus directement à la conférence sur l'essence de la vérité. Tenir la liberté, le libre, pour l'essence de la vérité en tant qu'ouverture au sein de laquelle l'étant peut ouvertement apparaître et grâce à laquelle nos énoncés peuvent se régler sur lui, n'est-ce pas atteindre le domaine du rapport de l'homme à l'être et de l'être à l'homme, le domaine unique où se déploient aussi bien l'essence de l'être que celle de l'homme ? C'est parce qu'il appartient à la libre ouverture de l'être, à sa vérité, que l'homme dont tout l'être est d'être rapport à l'être, peut lui-même être libre. "Méditer le lien d'essence entre vérité et liberté, indique Heidegger, nous conduit à poursuivre la question de l'essence de l'homme selon un point de vue qui authentifie l'expérience d'un fondement céle

¹"Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 79 et p. 80. Sur la liberté de l'ouverture, cf. "Ein Gespräch selbst dritt auf einem Feldweg", in *Feldweg-Gespräche*, GA, Bd. 77, p. 114 et sq. Cf. "Aletheia (Heraklit, fragment 16)" in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 266 où il est dit que "le champ-libre (*das Freie*) est le domaine du non-retrait (*Unverborgenheit*)."

²*Id.*, p. 90.

³En marge de la proposition déjà citée selon laquelle "la liberté est l'essence de la vérité elle-même", Heidegger, en 1954, notait : "*Freiheit und Lichtung des sich verbergenden Bergens (Ereignis)*, liberté et clairière de l'abriter se retirant à l'abri (appropriation)"; cf. "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 186, note a.

de l'essence de l'homme (du *Dasein*) et de telle sorte que cette méditation commence par nous transporter dans le domaine originairement essancifiant (*wesenden*) de la vérité. Mais de là, il apparaît aussi que la liberté est le fondement de la possibilité interne de la conformité [rectitude] pour la seule raison qu'elle reçoit son essence propre de l'essence plus originelle de l'unique vérité essentielle."¹ Cette indication ne signifie-t-elle pas alors que la nouvelle détermination de l'essence de la liberté que nous venons d'explicitier introduit au libre domaine et au domaine du libre depuis lequel l'être et l'homme reçoivent chacun et ensemble leur essence, au domaine de l'unique vérité originaire et ce en permettant d'en éprouver le caractère "essancifiant" puisqu'elle confère à l'un et à l'autre leur essence respective ?

La liberté doit être pensée, nous l'avons déjà dit, à partir de ce qui se montre ouvertement dans l'ouvert. Mais la liberté vis-à-vis de l'étant auquel se rapporte notre comportement découvrant requiert au moins et toujours que cet étant *soit*. Or, pour que l'étant soit, ne faut-il pas que nous le laissions être l'étant qu'il est ? Et si c'est seulement par le laisser-être l'étant que notre libre comportement, la liberté humaine, est possible, alors ce laisser-être est lui-même mais en un sens plus originaire, liberté car ce qui fonde la liberté humaine ne saurait être qu'une autre liberté, une liberté autre, plus radicalement libre, la liberté du libre à laquelle, par notre être, nous prêtons notre concours, la liberté de l'essence de l'être. "La liberté à l'égard de ce qui se manifeste ouvertement au sein de l'ouvert laisse à chaque fois l'étant être l'étant qu'il est. La liberté se dévoile maintenant comme le laisser-être de l'étant."²

Quel est ce laisser-être dont nous sommes mandataire, quel en est le mode d'accomplissement ? Le verbe *laisser* ne signifie pas ici ce qu'il signifie dans les locutions *laisser aller*, *laisser faire*, *laisser passer*. Il n'implique nulle indifférence ou négligence mais marque le déploiement de la différence entre l'être et l'étant, de la différence ontologique. Comment cela ? Laisser

¹"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 187.

²*Id.*, p. 188. La locution *es steht ihm offen zu...*, littéralement, il est ouvert à... signifie : il est libre de... Dans le cours de 1930 dont il vient d'être question, Heidegger écrit : "La liberté au sens positif *ne signifie pas* un écart de... (*Weg-von*) mais un aller vers... (*Hin-zu*) ; la liberté positive veut dire être-libre pour..., se tenir ouvert *pour*..., donc *se tenir ouvert pour*..., *se laisser déterminer par*..., *se déterminer soi-même à...*", in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA, Bd. 31, p. 20-21.

être (*Sein-lassen*) l'étant en tant qu'étant, le laisser être dans cet ouvert dont il reçoit son être, c'est "s'engager (*das Sicheinlassen*) dans l'ouvert et son ouverture où tout étant vient à se tenir et qu'il porte pour ainsi dire avec lui."¹ Toutefois, l'ouvert n'est pas un domaine vacant où s'introduirait un étant par ailleurs assuré de son être car, sitôt que l'être est rendu à son sens verbal, être un étant signifie venir et se tenir dans l'ouvert, un ouvert que tout étant "porte avec lui" puisqu'il lui octroie l'être. L'ouvert constitue l'être même de l'étant. Par *étant* il faut donc entendre ce qui appartient à l'ouvert, y demeure ou y séjourne à découvert, cela même que les Grecs nommèrent τὰ ἀληθεία : le hors-retrait, le non-celé. Traduire littéralement ἀληθεία par *Unverborgenheit*, non-retrait, non-cèlement, c'est donc d'abord, en deçà de la détermination de la vérité comme conformité et adéquation, repenser la vérité verbalement en tant qu'arrachement au retrait, décellement et ensuite comme le décelé ou l'être-décelé.

A nouveau, comment le laisser-être s'accomplit-il lorsqu'être signifie se maintenir dans l'ouvert, s'y déceler et que tout étant reçoit son être de ce décellement ? "L'engagement dans le décellement de l'étant ne se perd pas en lui mais s'accomplit en un recul devant l'étant afin que celui-ci se manifeste ouvertement selon ce qu'il est et tel qu'il est, afin que l'adéquation qui pose devant s'y mesure."² Partant, le laisser-être en tant que liberté qui accomplit la vérité comme ce décellement par lequel se déploie l'ouvert, le laisser-être est recul devant l'étant, recul qui prenant du champ, libérant le champ et donnant du champ libre est exposition à l'étant comme tel, ouverture de notre comportement à l'égard de l'étant. Ainsi entendu ce recul ne signifie rien moins que l'étonnement, le θαυμάζειν, en tant qu'origine de la philosophie c'est-à-dire de l'humanité de l'homme si celle-ci est compréhension de l'être. En effet, "dans l'étonnement, nous sommes en arrêt. Nous reculons en quelque sorte devant l'étant – devant le fait qu'il est tel et pas autrement. L'étonnement ne s'épuise pas dans ce recul devant l'être de l'étant mais, en tant que ce recul et cet arrêt, il est simultanément transporté vers et capté par ce devant quoi il recule. L'étonnement est alors la disposition dans et pour laquelle s'ouvre l'être de l'étant. L'étonnement est la disposition au

¹*Ibid.*

²*Id.*, p. 188-189.

sein de laquelle, pour les philosophes grecs, la correspondance à l'être de l'étant était octroyée."¹ Si ce recul devant l'étant nous extrade vers lui, nous y expose et nous y lie, alors le laisser-être comme liberté est en lui-même ek-sistant ou, pour le dire autrement, c'est par l'engagement ek-sistant comme laisser-être et liberté du libre, c'est comme philosophie, que s'ouvre l'étant, que l'ouverture de l'ouvert est ce qu'elle est et se déploie, ouverture que signifie le *Da* du *Da-sein*, le là de l'être-là.

Accédant ainsi au fondement de l'essence de l'homme, ne nous sommes-nous pas du même coup rapproché du domaine originellement essancifiant de la vérité? A ce stade, comment peut-il être caractérisé? Nous venons de le rappeler, en tant que recul et laisser-être, exposition à l'étant décelé ou hors-retrait (τὸ ἀληθές), l'étonnement est à l'origine de la philosophie et celle-ci requise par l'être au destin duquel elle appartient. L'être ne relève pas de la philosophie comme son objet mais la philosophie ressortit à l'être comme le mode de sa manifestation, signifie la co-appartenance de l'être et de l'homme. N'est-ce pas dire alors que "l'ek-sistence de l'homme historique commence dès l'instant où, le premier penseur demandant ce qu'est l'étant, se lève, avec la question, le non-retrait de l'étant."²? Toutefois ce n'est pas la question qui rend possible l'expérience du non-retrait, de l'ἀληθεία mais, inversement, c'est l'expérience de la vérité comme décèlement qui libère le champ de la question ou mieux à laquelle la question vient répondre et correspondre. L'homme ne dispose donc pas de cette vérité dont l'essence est la liberté mais, inversement encore, c'est la liberté en tant qu'essence de la vérité qui dispose de l'homme en l'ouvrant à l'être et ainsi à l'étant à l'égard duquel il peut être libre.

Précisons le sens de cette dernière proposition. Ek-sistant, le *Da-sein* laisse être l'étant, s'y expose et s'y ouvre en tant que cet étant décelé se montre ouvertement. C'est donc grâce à la liberté du laisser-être que nous sommes en rapport avec les étants relativement auxquels s'exerce notre liberté humaine et celle-ci est un moment de celle-là. Mais cette liberté du laisser-être l'étant appartient à l'être lui-même et ainsi à l'être que nous sommes, au *Dasein* par qui elle s'accomplit puisqu'il en est l'*administrateur*,

¹"Was ist das – die Philosophie?", in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 23.

²"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 189.

c'est-à-dire celui qui prête son concours. A condition de ne pas confondre le *Dasein* et l'homme, il est alors permis de dire que celui-ci "ne 'possède' pas la liberté à titre de propriété mais, tout au contraire, que la liberté, le *Da-sein* décelant, ek-sistant, possède l'homme et de manière si originaire que *seule* elle octroie à une humanité la relation à l'étant en totalité et comme telle sur laquelle se fonde et se distingue toute histoire."¹ Dès lors, le domaine originairement essancifiant de la vérité est d'une part le domaine des domaines puisque l'ouverture de la vérité lie l'homme à la totalité de l'étant, offre celle-ci au questionnement de celui-là, questionnement avec lequel commence la manifestation de l'être et l'histoire ou la manifestation de l'être comme histoire et, d'autre part, il est le domaine de l'initial ou le domaine initial. "Là seulement où l'étant lui-même est proprement élevé et pris en garde dans son non-retrait, là où cette prise en garde est comprise à partir de la question portant sur l'étant en tant que tel, là commence l'histoire. Le décèlement initial de l'étant en totalité, l'interrogation sur l'étant comme tel et le commencement de l'histoire occidentale sont une même chose, sont contemporains selon un 'temps' qui, pour n'être pas lui-même mesurable, ouvre d'abord l'ouvert, c'est-à-dire l'ouverture, pour toute mesure." Laisser-être et décèlement, la liberté du libre accomplit ainsi l'ouverture propre à la vérité si celle-ci est "le décèlement de l'étant à travers lequel une ouverture se déploie (*west*)"², ouverture qui ne saurait se déployer si l'homme n'était pas sur le mode de l'ek-sistence. En ce sens, l'ek-sistence est requise par la vérité elle-même, c'est-à-dire par la liberté du libre. Une fois encore, la liberté d'où l'être advient appelle ou requiert celle de l'homme.

III

Une chose toutefois est de reconnaître le domaine originaire de la libre vérité depuis lequel l'homme ek-sistant s'ouvre à l'étant et auquel il est par conséquent redevable de tout ses comportements envers lui, une autre d'en saisir le caractère essancifiant. Or comment y parvenir sans revenir sur l'es-

¹*Id.*, p. 190.

²*Ibid.*

sence de la vérité qui est à la source de tout rapport possible à l'étant ? Dès l'instant où la liberté est l'essence de la vérité comme laisser-être de l'étant, où elle signifie ce qui libère et ouvre tout étant à son être en déployant ainsi l'ouverture elle-même, le libre de la liberté qu'est l'essence de la vérité, il est toujours possible que l'homme historique *ne laisse pas* l'étant être l'étant qu'il est. Celui-ci est alors recouvert ou dissimulé. L'apparence l'emporte et, par elle, "la non-essence (*Unwesen*) de la vérité vient au jour."¹ Qu'entendre par là et faut-il penser que la possibilité de *ne pas* laisser l'étant être ce qu'il est appartient seulement à l'homme ? La non-essence de la vérité ne désigne pas ici et d'abord l'erreur ou la fausseté qui, d'une manière ou d'une autre, sont toujours humaines. En effet, la non-essence de la vérité est celle d'une vérité dont l'essence est la liberté ek-sistante qui n'est plus, comme le disait Kant à qui Heidegger fait tacitement référence, "la propriété de la volonté de tout être raisonnable".² Et puisqu'à l'inverse, l'homme est le bien propre de la liberté ek-sistante, c'est-à-dire de l'essence de la vérité, la non-essence de la vérité ne relève plus de l'homme mais de l'essence même de la vérité. Bref, si la non-essence de la vérité n'est pas originellement le fait de l'homme qui reçoit son être et son humanité de l'essence de la vérité, "la non-vérité doit au contraire provenir de l'essence de la vérité."³ Qu'implique cette proposition sinon que le domaine de l'essence de la vérité est aussi celui de sa non-essence et que l'une et l'autre s'entr'appartiennent ? C'est une des raisons pour lesquelles "l'élucidation de la non-essence de la vérité ne comble pas après-coup une lacune mais est le pas décisif pour un amorçage suffisant de la *question* de l'essence de la vérité."⁴

Ce pas est décisif à double titre au moins. D'une part, sans la co-appartenance de la vérité et de la non-vérité, la reconduction de la liberté humaine à celle de l'être dont l'homme est le "là", qui appartient à l'être comme son "là", eût été impossible et dénuée de fondement puisque l'homme a toujours la possibilité de ne pas laisser l'étant être ce qu'il est. D'autre part, cette co-appartenance interdit de tenir Dieu pour l'origine

¹"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 191.

²*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant's gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, p. 447.

³"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 191.

⁴*Ibid.*

de la vérité et la vérité originaire car si Dieu est la vérité la plus pure, toute fausseté ou non-vérité en est exclue et cette dernière est absolument séparée de la vérité absolue. Qui plus est, dire que toute vérité, la vérité de chaque chose, provient de Dieu, c'est maintenir l'absoluité de cette séparation puisque l'intellect divin qui fonde la vérité à laquelle peut accéder celui de l'homme, ne connaît pas seulement ce dont il est la cause mais également et adéquatement ce dont il ne l'est pas, tels les défauts, privations ou négations. En d'autres termes, si la vérité de ce qui ne vient pas de Dieu – défauts, privations et négations –, vient, *en tant que vérité*, de Dieu, la non-vérité n'appartient d'aucune manière à la vérité qui est en Dieu et n'est pas sans Dieu, qui est Dieu. "De même que la vérité consiste dans l'adéquation de la chose et de l'intellect, écrit Thomas, la fausseté consiste dans leur inégalité. La chose se rapporte à l'intellect divin et à l'intellect humain, comme on l'a dit plus haut. A l'intellect divin, elle se rapporte d'une part comme le mesuré à la mesure : cela concerne ce qui dans les choses se dit ou se trouve positivement parce que toutes les choses (*omnia*) de cette sorte proviennent de l'art de l'intellect divin ; d'autre part, comme le connu au connaissant ; ainsi même les négations et les défauts sont adéquats à l'intellect divin parce que Dieu connaît toutes les choses (*omnia*) de cette sorte bien qu'il ne les cause pas ; il est donc clair qu'une chose, de quelque manière qu'elle se tienne, sous quelque forme, privation ou défaut qu'elle existe, est adéquate à l'intellect divin ; ainsi il est clair que toute chose est vraie dans son rapport à l'intellect divin."¹ Fondée en Dieu qui est l'unique vérité où réside l'essence de la vérité, qui seul est bon par son essence, la vérité ne saurait donc être par essence liée à la non-vérité qui, en tant que fausseté est "le mal de l'intellect"². A l'inverse, accéder au domaine où la non-essence de la vérité relève de son essence la plus propre requiert la destruction de l'ontologie grecque et de la théologie chrétienne dont le caractère de théologie est fondé dans la révélation chrétienne elle-même, conjonction d'où la vérité comme adéquation et rectitude a reçu, chez Thomas, sa plus vaste

¹Thomas d'Aquin, *De veritate*, Q. 1, art. 10, resp., éd. citée, p. 155.

²*Id.*, Q. 18, art. 6, resp. : "de même que le vrai est le bien de l'intellect, le faux en est le mal".

et plus profonde détermination.¹ Si, après avoir écrit que “le non-retrait pourrait être quelque chose de plus initial que la vérité au sens de *veritas*” ou encore que “*ἀληθεία* pourrait être le mot qui donne un signe encore inexpérimenté en direction de l’essence impensée de l’*esse*”², si après avoir écrit cela Heidegger a pris soin de rappeler en marge que, pour Thomas, la *veritas* est toujours dans l’intellect, qu’il s’agisse de celui de l’homme ou de celui de Dieu, n’est-ce pas pour suggérer que l’interprétation thomiste de la vérité, chrétienne et ontologique, est, à raison de sa puissance, celle qui recouvre le plus l’*ἀληθεία* et avec elle la vérité de l’essence de l’être, celle par conséquent dont la destruction est la plus nécessaire, à supposer, ce qui ne va pas de soi et soulève de grandes difficultés, que l’explication avec la théologie chrétienne puisse prendre la forme d’une destruction analogue à celle dont est passible l’ontologie. Est-ce que, par exemple, le retrait de l’être suffit à rendre possible la christianisation de la philosophie, est-ce depuis la seule constitution onto-théo-logique de la métaphysique qu’il est possible de comprendre comment et pourquoi le système de Hegel qui marque “l’achèvement du cours de la philosophie occidentale”, qui en est “l’*unique* système”, “réunit, en tant que savoir absolu, la vérité du christianisme et la vérité de la philosophie”³? Ou, plus précisément, la vérité du christianisme qui est le Christ même, se laisse-t-elle intégralement reconduire à la romanisation de l’*ἀληθεία*?

¹Affirmant que la question de savoir ce que sont les Idées platoniciennes n’a jamais été résolue faute d’avoir été posée de manière appropriée, Heidegger ajoutait : “étant donné la situation tout à fait confuse dans laquelle se trouve le problème le plus central de la philosophie en général, la démarche philosophique la plus valable et la plus authentique consiste aujourd’hui encore à tenir les Idées pour les pensées créatrices de l’esprit absolu, de Dieu au sens chrétien, comme chez Augustin. Certes, ce n’est pas une solution philosophique mais une élimination du problème, élimination qui répond à une authentique impulsion philosophique qui réapparaît toujours dans la grande philosophie et pour finir en un grand style chez Hegel” ; in *Vom Wesen der Wahrheit*, GA, Bd. 34, p. 72. En plaçant les Idées en Dieu, Augustin et Thomas à sa suite ont donc obéi à une véritable impulsion philosophique. Mais d’où pouvait-elle leur venir sinon de cette théologie à laquelle pour l’un et l’autre et sur des modes différents, la philosophie est subordonnée? Il y a donc une puissance philosophique propre à la théologie chrétienne en tant que chrétienne mais puissance fondée sur l’oubli de l’être et le corroborant.

²“Einleitung zu : Was ist Metaphysik?”, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 369 et note c. Cf. également *Grundfragen der Philosophie*, GA, Bd. 45, p. 100, 181-182, 220-221.

³“Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie” (30. XI. 19-34) in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Bd. 16, p. 317.

Revenons à la non-vérité. Dès l'instant où l'énoncé n'est plus le lieu de la vérité, la non-vérité ne saurait tenir à l'irrectitude du jugement. Et si la non-essence de la vérité appartient à l'essence même de la vérité, c'est en repartant de celle-ci qu'il devrait être possible de parvenir à celle-là. L'essence de la vérité est la liberté entendue comme laisser-être de l'étant. Sur quel mode cette liberté est-elle aux prises avec ce qui lui est adverse ? A titre de laisser-être décelant, la liberté met en accord tout comportement avec l'étant en totalité de sorte que, par cet accord (*Stimmung*), le comportement humain est transporté dans l'étant en totalité. En d'autres termes, "le laisser-être de l'étant qui accorde-et-dispose (*das stimmende Seinlassen*)", transit et précède tout comportement ouvert à ce vis-à-vis de quoi, à chaque fois, il se comporte. "Le comportement de l'homme est de part en part accordé à l'ouverture de l'étant en totalité."¹ Mais, et c'est ici que la liberté comme laisser-être décelant de l'étant devient sa propre contre-essence, dès lors que "tout comportement se met en branle dans le laisser-être de l'étant et se comporte à chaque fois vis-à-vis de cet étant-ci ou de cet étant-là", comment le décellement de l'étant *en totalité* ne s'effacerait-il pas devant celui de tel ou tel étant, de tel et tel étant, auquel se rapporte toujours chaque comportement singulier ? "Dans le champ de vision du calcul et de l'affairement quotidiens, cet "en totalité" apparaît comme l'incalculable et l'insaisissable. Il ne se laisse jamais saisir depuis l'étant à chaque fois précisément manifeste, qu'il appartienne à la nature ou à l'histoire."²

La retenue ou le retrait du "en totalité", c'est-à-dire de l'être, ne résulte pas d'une négligence ou d'une défaillance humaines, sauf à admettre que l'homme *est* cette défaillance, mais elle est inscrite dans la structure même de ce rapport à l'être que nous sommes, inscrite dans le mode d'accomplissement de la différence ontologique, dans la liberté du *Dasein* en tant qu'il *est* le *là* de l'être, bref et finalement dans la liberté ou la vérité de l'être. Ce n'est pas de lui-même ou de lui seul que l'homme historique peut ne pas laisser l'étant être ce qu'il est, cette possibilité appartient d'abord à l'être et ensuite à l'homme qui est le site et l'occasion de la manifestation de l'être. A propos de cet "en totalité", Heidegger dit encore : "Quoiqu'il accorde

¹"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 193.

²*Ibid.*

constamment toutes choses, il demeure toutefois l'indéterminé, l'indéterminable et coïncide le plus souvent avec ce qu'il y a de plus courant et de plus inconsideré. Ce qui ainsi accorde-et-dispose (*das Stimmende*) n'est pas rien mais un retraitement (*Verbergung*) de l'étant en totalité." En conséquence et si le décèlement de tel ou tel étant est de lui-même recèlement de l'être, la liberté est bien aux prises avec sa contre-essence puisque "le laisser-être est en lui-même simultanément un celer (*Verbergen*). Au sein de la liberté ek-sistante du *Da-sein* advient (*ereignet sich*) le cèlement (*Verbergung*) de l'étant en totalité, est le retrait (*Verborgenheit*)."¹

Comment ce retrait *est-il* ou se déploie-t-il dans le *Da-sein*, c'est-à-dire dans la liberté de l'être, la liberté du libre, auquel ce même *Da-sein* appartient ? En quel sens le retrait de l'être est-il propre à l'être lui-même ? Avant d'examiner ces questions et pour fixer la direction dans laquelle elles doivent l'être, il convient de prêter attention à une note écrite par Heidegger en marge de son propre texte. La conférence *De l'essence de la vérité* est divisée en sections portant chacune un titre. La première édition de 1943 en comprend huit suivies d'une remarque imprimée selon des caractères dont le corps est moindre que celui utilisé pour tout ce qui la précède. A partir de la deuxième édition de 1949, cette remarque finale conserve son titre mais, augmentée d'un important paragraphe, elle est comptée comme neuvième section et imprimée en conséquence. Où intervient alors la note marginale dont il est question ? A la fin de la section intitulée *L'essence de la vérité* et dont nous venons de reproduire les derniers mots, au seuil de celle qui est consacrée à *La non-vérité en tant que cèlement*, Heidegger a donc noté ceci : "Entre 5 et 6, le saut dans (se déployant dans l'appropriation, *im Ereignis wesende*) le tournant."² Si nous ne pouvons pas encore tout à fait comprendre ces mots où se condense le mouvement d'ensemble de la pensée de Heidegger, nous pouvons néanmoins d'ores et déjà en conclure que le pas qui conduit de la vérité à la non-vérité en tant que cèlement ou retrait, ne suppose pas la continuité d'un unique sol mais fait passer d'un plan à un autre, d'une dimension à une autre, d'une localisation de la pensée à une autre. Ne devons-nous pas alors et avant tout tenter de mesurer la

¹*Ibid.*

²*Ibid.*

faille qui les sépare, faille qui constitue le centre dérobé, le thème retenu et réservé de cette méditation de l'essence de la vérité ?

A nouveau, comment est, sur quel mode s'accomplit le cèlement ou le retrait ? "Le retrait (*Verborgenheit*) refuse à l'ἀληθεία le déceler (*Entbergen*) et ne l'admet pas encore en tant que στέρησις (privation) mais lui garde le plus propre en tant que propriété."¹ Arrêtons-nous sur le mot ἀληθεία où converge tout ce qui a déjà été dit et tout ce qui encore le sera. D'une part, Heidegger le soulignait dès *Être et temps*, ἀληθεία désigne originairement "«les choses mêmes, ce qui se montre, l'étant dans le comment de son à-découvert», d'autre part c'est "une expression *privative* (ἀ-ληθεία)"². Qu'est-ce à dire sinon que l'ouverture, le caractère manifeste ou patent, la patence, de l'étant sont en eux-mêmes "le surmontement d'un cèlement" et que "le cèlement appartient *essentiellement* au non-cèlement (*Unverborgenheit*, non-retrait) – *comme la vallée à la montagne*."³ Toutefois ce n'est pas l'appartenance de la vallée à la montagne qui peut éclairer celle du cèlement et du décèlement mais c'est depuis l'appartenance du retrait au non-retrait que doit être comprise celle de la montagne et de la vallée. Sur quel mode le cèlement, la non-vérité, et le non-cèlement, la vérité, appartiennent-ils donc l'un à l'autre ? Cette appartenance est un drame et un combat : le non-retrait arrache au retrait – "la vérité (le à-découvert) doit toujours d'abord être arraché à l'étant. L'étant est enlevé de force au retrait. A chaque fois, l'à-découvert factice est toujours pour ainsi dire un *rapt*"⁴ – et le retrait s'accomplit comme retrait, *est* retrait, en refusant cet enlèvement ou arrachement avec lequel se confond le décèlement, la vérité. Dès lors, se refusant au non-retrait, le retrait garde et abrite en lui l'essence la plus propre du non-retrait puisque celui-ci provient de celui-là. C'est pourquoi Heidegger peut dire que, "pensé à partir de la vérité comme décèlement (*Entborgenheit*), le cèlement est alors le non-décèlement (*Unentborgenheit*) et ainsi la non-vérité la plus propre et proprement dite de l'essence de la

¹ *Ibid.*

² *Sein und Zeit*, § 44, b, p. 219 et 222.

³ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA, Bd. 34, p. 90. A ce cours du semestre d'hiver 1931-1932 sont étroitement liés et la conférence qui porte le même titre et l'essai sur *La doctrine platonicienne de la vérité* ; cf. *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 483 où il faut lire 1931-1932 et non 1930-1931.

⁴ *Sein und Zeit*, § 44, b, p. 222.

vérité.” C’est dans la λήθη que réside l’essence de l’ἀληθεία ou dans l’oubli, celle de l’être. “Le cèlement de l’étant en totalité ne survient pas d’abord à la suite et comme la conséquence d’une connaissance toujours partielle de l’étant. Le cèlement de l’étant en totalité, la non-vérité au sens propre, est plus vieille que toute manifestation de tel ou tel étant. Elle est également plus vieille que le laisser-être lui-même qui décelant, tient déjà celé et se rapporte au cèlement.”¹

Nous pouvons désormais commencer à pressentir d’où le pas qui va de la vérité à la non-vérité tire son caractère décisif. D’une part, comprise comme cèlement, retrait, λήθη, la non-vérité est plus ancienne que la vérité comme décèlement ou ἀληθεία puisque la seconde sourd de la première. L’essence de la vérité est donc en quelque manière abritée dans l’essence de la non-vérité, l’essence de la vérité, c’est-à-dire celle de l’être de l’étant, de l’étant en totalité, est hébergée dans l’essence de la non-vérité, c’est-à-dire dans l’essence du retrait de l’être lui-même, retrait au sein duquel l’homme est inclus mais sous une détermination qui ne saurait être celle que lui attribue la métaphysique. D’autre part et simultanément, nous pouvons pressentir ce qu’il y a de proprement énigmatique dans le destin du décèlement. En effet, surgissant du cèlement, le décèlement ou la vérité ne peut que celer le cèlement lui-même, c’est-à-dire son origine et sa propre essence. Tel est le sens de l’oubli de l’être qui ne désigne pas un oubli dont l’être a été ou demeure l’objet mais un oubli où s’abrite et se réserve ce que l’être a de plus propre, c’est-à-dire son essence ou sa vérité, ce que Heidegger nomme “la vérité de l’essence”², expression où les mots *vérité* et *essence* signifient autre chose et autrement que dans l’expression *essence de la vérité*, vérité de l’essence sur laquelle la conférence *De l’essence de la vérité* demeure silencieuse mais depuis laquelle elle dit ce qu’elle dit comme ce qu’elle tait.

L’oubli de l’être, faut-il le répéter, ne doit pas être compris comme si, “pour le dire par image, l’être était le parapluie que la distraction d’un professeur de philosophie lui a fait laisser quelque part.” Ce n’est pas depuis l’homme mais depuis l’être que doit être pensé l’oubli car le retrait de l’être est le propre de l’être. “L’être se cèle. Il se tient dans un cèlement

¹“Vom Wesen der Wahrheit”, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 193-194.

²*Id.*, p. 200.

(*Verborgenheit*) qui se cèle lui-même. Or c'est dans un tel cèlement que repose l'expérience grecque de l'essence de l'oubli. A la fin, c.-à-d. à partir du commencement de son essence, elle n'est rien de négatif mais, en tant que retrait-et-cèlement (*Verbergung*), elle est probablement un abriter (*Bergen*) qui garde ce qui est encore non-décelé.¹ Ou encore, tout aussi nettement : "Le non-retrait repose dans le retrait de l'être (*Anwesen*). C'est ce retrait où se fonde le non-retrait (*Ἀληθεία*) qu'il convient de penser en se souvenant."²

Renouons avec la question laissée en suspens. Comment, demandions-nous, comment le retrait ou le cèlement de l'étant en totalité inhérent au décèlement de tel ou tel étant advient-il dans et par le *Da-sein* ? Nous l'avons vu, la liberté n'est pas la propriété de l'homme mais l'homme, celle de la liberté en tant que laisser-être de l'étant. Qu'est-ce que cela signifie ? Si la liberté humaine est toujours relative à l'étant possible, réel ou nécessaire – et en concevant la liberté comme un mode de la causalité, Kant ne dit rien d'autre –, elle suppose le laisser-être de l'étant qui trouve son mode d'accomplissement dans le là librement ek-sistant. La liberté du libre ouvre l'homme à son essence et du même coup à sa liberté propre et, en déterminant la liberté comme laisser-être de l'étant, Heidegger reconduit l'homme et l'être à leur co-appartenance sur laquelle on ne saurait trop porter l'accent. Bien des années après la conférence *De l'essence de la vérité* où cette co-appartenance est atteinte sans être toutefois proprement pensée, biffant le mot *être* par une croix dont les deux traits ne se coupent pas à angle droit, il explique : "Cette rature cruciforme ne fait d'abord qu'écarter l'habitude presque indéradicable de représenter 'l'être' comme un vis-à-vis se tenant pour soi et advenant ensuite, parfois, à l'homme. D'après cette représentation, il semble alors que l'homme soit exclu de 'l'être'. Non seulement il n'en est pas exclu, c.-à-d. non seulement il est compris dans 'l'être' mais, usant (*brauchend*) de l'essence de l'homme, 'être' est contraint d'abandonner l'apparence du pour-soi, raison pour laquelle il est aussi d'une autre essence que celle que pourrait autoriser la représentation d'un ensemble englobant la relation sujet-objet."³ A cet égard, l'accès à la liberté

¹"Zur Seinsfrage", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 415.

²*Id.*, p. 416.

³*Id.*, p. 411.

du libre met fin, d'une manière qui n'est en rien hégélienne, au règne de la représentation et de la pensée représentative.

Cela dit, comment le cèlement en tant qu'il appartient au décèlement concerne-t-il le *Dasein* dont la liberté ek-sistante laisse-être l'étant ? Ou, pour poser la question différemment, "qu'est-ce que, dans ce rapport au cèlement, le laisser-être préserve-t-il ?" Réponse : "Rien de moins que le cèlement du celé en totalité, de l'étant comme tel, c.-à-d. le secret (*Geheimnis*). Non pas un secret particulier relatif à ceci ou à cela mais cette chose unique, à savoir qu'en général le secret (le cèlement du celé) règne en tant que tel sur le *Da-sein* de l'homme."¹ Le secret dont nous sommes alors porteur et qui nous porte n'est pas susceptible d'être découvert, éventé, mais un secret qui se garde puisque le décèlement cèle le cèlement dont il sourd, puisque le non-retrait se fonde dans le retrait dont il s'extrade et que la vérité tire son essence de la non-vérité. "Ce qui, selon son essence, cèle en préservant et qui, dans cette sienne essence, demeure à soi-même et ainsi surtout celé et qui néanmoins apparaît de quelque manière, cela est en soi ce que nous nommons le *secret*."² Toutefois, comment un tel secret peut-il apparaître en se gardant dès lors que c'est précisément en se gardant ou en se réservant que le secret *est* secret ?

Où ce secret peut-il luire et, pour être plus précis, sur quel mode le cèlement peut-il, paradoxalement, apparaître ? "Il arrive, dit Heidegger, que, dans le laisser-être décelant et simultanément celant de l'étant en totalité, le cèlement apparaisse comme le premier celé." Et il poursuit aussitôt : "le *Da-sein* préserve, pour autant qu'il ek-siste, le premier et le plus vaste non-décèlement (*Un-entborgenheit*), la non-vérité proprement dite. La non-essence propre de la vérité est le secret."³ En d'autres termes, si c'est le *Da-sein* ek-sistant qui préserve ce qui est d'abord celé, le non-décèlement, le secret, alors c'est seulement comme *Da-sein* que peut apparaître le secret. Il y a donc un rapport essentiel entre celui-ci et ce-lui-là, entre le *Da-sein* et la non-vérité ou la non-essence propre de la vérité.

¹"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 194.

²*Nietzsche II*, GA, Bd. 6. 2, p. 334.

³"Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 194.

IV

Avant d'interroger ce rapport et la manière dont il s'accomplit, il convient de faire ressortir une différence, un écart. Alors que, selon l'analytique existentielle, "le *Dasein* est co-originaires dans la vérité et la non-vérité"¹, il est désormais originairement lié au secret en tant que "non-essence propre de la vérité (*eigentliche Un-wesen der Wahrheit*)". Sans doute, la non-vérité n'a-t-elle pas, ici et là, le même sens. A l'époque d'*Être et temps*, la non-vérité est plus une possibilité du *Dasein* qu'un trait de l'être lui-même ; dans *De l'essence de la vérité*, la non-vérité appartient à l'être, est le secret de l'être et, à ce titre, règne sur l'être-là. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle la liberté en tant que laisser-être décelant-celant peut être à la fois celle de l'être et celle du *Dasein*. Mais que signifie ce passage d'une non-vérité opposée à la vérité comme son contraire à une non-vérité distincte de la vérité pour en être la source, sinon un changement de plan et par là le *saut* dont il a été question ?

En effet, que faut-il entendre par cette "non-essence propre de la vérité" qui est le secret même ? "Non-essence ne signifie pas encore ici une dégradation de l'essence entendue comme l'universel (*κοινων, γένος*) ou comme sa *possibilitas* et son fondement. Relativement à un tel sens de l'essence, non-essence est ici l'essence pré-essancifiante (*das vor-wesende Wesen*)."² Arrêtons-nous sur cette proposition – en est-ce encore tout à fait une et relève-t-elle du domaine au sein duquel des propositions sont possibles ? – autour de laquelle gravite l'ensemble de la conférence sur l'essence de la vérité, où s'accomplit une mutation de l'interrogation et un déplacement du lieu de la pensée. L'essence qui, jusqu'à présent, signifiait quiddité ou condition de possibilité et possédait un sens nominal, prend désormais un sens verbal que souligne le participe présent *essancifiant* et désigne l'être lui-même. Autrement dit, selon qu'elle est comprise nominalement ou verbalement, l'essence ne ressortit pas au même domaine. Penser la non-vérité (le cèlement) qui abrite l'essence de la vérité (le décèlement), penser la non-essence propre de l'essence de la vérité, le secret, comme essenci-

¹ *Sein und Zeit*, § 44, b, p. 223 ; cf. § 60, p. 298.

² "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 194.

fiance d'avant l'essence entendue nominale, n'est-ce pas alors parvenir au domaine de l'essence verbalement entendue, au domaine de la vérité de l'essence, de la vérité de l'être, au domaine de ce qui, ultérieurement, sera nommé *Ereignis* ? Soulignant le caractère paradoxal des expressions *non-vérité*, *non-essence*, Heidegger n'en affirme pas moins que "pour celui qui sait, le 'non-' de la non-essence initiale de la vérité comme non-vérité annonce le domaine encore inexpérimenté de la vérité de l'être (et non seulement de l'étant)."¹ N'est-ce pas dire alors, d'un seul trait, que l'amplitude de ce "non" excède la négativité logique, dialectique et, cela revient au même, que ἡ ἀ-λήθεια – le tiret est ici décisif car il signifie la λήθη – est l'affaire ou le domaine propre de la pensée ?

A nouveau, quel est le rapport du *Da-sein* à la non-vérité, en quel sens peut-il être l'apparaître même du cèlement ? Nous l'avons déjà dit, le laisser-être de l'étant, la liberté, déploie le rapport à l'ouvert et cet ouvert même où se fondent les multiples rapports que nous avons avec tel ou tel étant ouvertement manifeste, avec tel ou tel étant décelé et hors-retrait. Or, s'il n'y a pas de décellement sans un cèlement préalable, chacun de nos rapports à l'étant décelé est un oubli du cèlement de l'étant en totalité, oubli inhérent au décellement qui nous livre un étant ou un autre, oubli du secret. "S'en tenir aux affaires courantes est en soi le ne-pas-laisser-régner le cèlement du celé." Mais un secret oublié demeure un secret et "l'oubli confère à l'apparente disparition de l'oublié une présence propre."²

Quel est le mode d'accomplissement de cette dernière ? Oublieux de l'être dont l'ouverture permet à l'étant d'être ce sur quoi se règle et se mesure le comportement, oublieux du secret qui fonde la prise de mesure, l'homme s'en tient aux seuls étants, s'y mesure et s'en fait la mesure. Ainsi rivée à ce qui lui est couramment accessible à la faveur de ce qui ne l'est pas, "l'humanité persiste (*beharret*) dans l'assurance d'elle-même. Persistance qui trouve son appui, inconnaissable pour elle-même, dans le *rapport* par lequel le *Da-sein* non seulement ek-siste mais simultanément in-siste, c'est-à-dire reste obstinément fixé sur ce que lui offre, comme de lui-même et en soi,

¹*Id.*

²*Id.*, p. 195.

l'étant ouvertement manifeste."¹

Si contraires que soient l'in-sistance et l'ek-sistence, la première serait impossible sans la seconde qu'elle recouvre. C'est pourquoi "le secret règne aussi dans l'existence in-sistante mais en tant qu'essence oubliée et ainsi devenue 'non-essentielle' de la vérité."² Comment le *Da-sein* accomplit-il alors cette 'non-essentialité' de l'essence de la vérité distincte, il importe de le souligner, de la non-essence initiale de la vérité? En se tournant vers l'étant décelé auquel il a affaire, le *Dasein* se détourne du cèlement et du secret de l'être qui est aussi le sien puis-qu'il est compréhension de l'être. Mais ces deux mouvements sont indissociables en sorte que le *Dasein* in-sistant-ek-sistant *est* selon ce tournoyant va-et-vient. Heidegger nomme alors *errance* cette "inquiétude de l'homme passant outre le secret au profit de ce qui est courant, passant d'une affaire courante à la suivante en manquant le secret".³

Appartenant à l'ouverture du *Dasein* dont tout comportement à l'égard de tel ou tel étant est de lui-même oublieux du secret, l'errance n'a rien d'accidentel. Elle est la dimension même de nos rapports à l'étant dont le surgissement hors du retrait ne va pas sans l'oubli et le retrait de ce retrait depuis lequel justement point cette mise à découvert. "L'errance à travers laquelle l'homme va n'est pas comme un fossé placée à côté de lui et où, de temps à autre, il tomberait, l'errance appartient à la constitution intime du *Da-sein* dans laquelle l'homme historique s'inscrit."⁴ C'est pourquoi "l'errance est la contre-essence essentielle de l'essence initiale de la vérité"⁵, la contre-essence de la non-essence essancifiante, de la vérité de l'être. L'errance ouvre ainsi le champ de ce qui contrarie l'essence de la vérité et, à ce titre, elle est le fondement de toute erreur. Mais comment ne pas s'enquérir de la possibilité même d'une telle description? D'où vient que l'errance et le secret relativement auquel elle prend sens puissent être dit et, d'une manière ou d'une autre, puissent luire et, sinon se montrer au sens plein du terme, du moins s'annoncer en tant que tels?

¹*Id.*, p. 196.

²*Ibid.*

³*Ibid.*

⁴*Ibid.*

⁵*Id.*, p. 197.

Sous l'emprise de l'errance qui "est essentiellement jointe à l'ouverture du *Da-sein*"¹, l'homme est désorienté, égaré mais dans cet égarement, depuis l'ek-sistence, perce, à travers l'inquiétude même, la possibilité de *ne pas* se laisser dérouter, la possibilité, en faisant l'expérience de l'errance en tant qu'errance, de ne pas se méprendre sur soi, c'est-à-dire sur "le secret du *Da-sein*"². Ek-sistent et in-sistant, le *Da-sein* erre et, d'une manière ou d'une autre, cette errance est tourment, oppression. Il n'y aurait toutefois ni tourment ni oppression sans l'expérience de l'errance *en tant qu'*errance, sans l'ouverture de cet *en tant que* qui est l'être même³, bref sans la pression ou le poids du secret oublié, poids oppressant qui est alors le mode sur lequel apparaît le cèlement. En ce sens, le *Da-sein* est l'apparaître même du cèlement. "Voilà pourquoi l'homme est, dans l'ek-sistence de son *Da-sein*, soumis à *la fois* au règne du secret et à l'oppression de l'errance. Par l'un et l'autre, dans la *détresse de la contrainte* (in der Not der Nötigung). La pleine essence de la vérité incluant sa non-essence la plus propre maintient, par le tournoiement constant du va-et-vient, le *Dasein* dans la détresse. Le *Dasein* volte dans la détresse (*ist die Wendung in die Not*). Du *Da-sein* de l'homme et de lui seul surgit le décèlement de la nécessité (*Notwendigkeit*) et par suite le possible déplacement dans l'incontournable."⁴

Placé dans la détresse d'une contrainte qui le sollicite (*sollus citare*), par laquelle il est soumis au tournoyant va-et-vient inhérent à l'ek-sistence in-sistante, le *Dasein* est du même coup tourné vers cette détresse même comme ce à quoi il est contraint, tourné par conséquent vers la nécessité qui s'y décèle, l'incontournable qui s'y annonce. En d'autres termes, la conjonction du règne du secret et de l'oppression de l'errance implique la

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Cf. *Nietzsche II*, GA, Bd. 6. 2, p. 317 : "Le ῥ dans ὄν ῥ ὄν, le *qua* dans *ens qua ens*, le "en tant que" dans "l'étant en tant qu'étant" *nomment le non-retrait impensé dans son essence.*"

⁴ "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 197-198. Consacrant en 1946 une étude à ce texte dont la date de publication (1943) appartient au contenu, texte qui, dit-il à juste titre, "n'occupe pas seulement une *place* importante dans l'*oeuvre* de M. Heidegger" mais marque "une *étape* importante dans l'évolution de sa pensée", A. Koyré traduit ainsi ce même passage : "l'homme est dans la misère (*Not*) de la coercition (*Notigung*). Le *Da-sein* est la conversion à la misère". Après avoir souligné les résonances chrétiennes de cette description que sa traduction accentue, il explique : "*Das Da-sein ist die Wendung in die Not*. D'où *Notwendigkeit*, nécessité, conversion à la misère"; cf. "L'évolution philosophique de Martin Heidegger", in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, 1961, p. 249 et 270.

possibilité de se transporter dans l'incontournable, le nécessaire, c'est-à-dire dans l'être.¹ Ce transport serait toutefois impossible si sa possibilité n'était pas ouverte par la vérité de l'être elle-même, n'était pas inscrite dans sa structure et son mode de déploiement. Nous l'avons déjà vu, c'est parce que le décèlement de tel ou tel étant est simultanément cèlement de l'étant en totalité, cèlement ou oubli de l'être, qu'errance il y a. Or si le cèlement qui est la non-essence de la vérité, appartient à l'essence initiale de la vérité, c'est cette dernière qui détient la possibilité de l'errance et de l'oubli du secret, errance qui, en tant que rapport au cèlement de l'être, à son retrait, et oubli de ce rapport, est par conséquent la contre-essence de l'essence initiale de la vérité, la contre-essence de sa non-essence. La détresse qui oppresse le *Dasein* est donc "la détresse de l'être lui-même."²

Dès lors que l'errance et, avec elle, le *Dasein* appartiennent à l'essence initiale de la vérité, le *Dasein* peut toujours, en faisant l'expérience de l'errance comme telle, remonter à l'essence initiale de la vérité, à la vérité de l'être. Cette possibilité se confond alors avec la liberté du *Dasein* puisque celle-ci naît de la liberté du libre qu'est la vérité de l'être régnant secrètement dans l'errance. "Conçue à partir de l'ek-sistence in-sistante du *Dasein*, la liberté est l'essence de la vérité (au sens de la rectitude du poser-devant) uniquement parce que la liberté elle-même est issue de l'essence initiale de la vérité, du règne du secret dans l'errance."³ C'est donc bien, une fois encore, depuis la vérité comme clairière, éclaircie et liberté du libre que doit être initialement comprise la liberté et si tel ne devait pas être le cas, la thèse selon laquelle celle-ci est l'essence de la vérité demeurerait à jamais inintelligible. Toutefois, pour remonter à l'essence initiale de la vérité où réside la sienne propre, le *Dasein* doit accomplir sa liberté en tant qu'elle découle de sa source ou, pour le dire autrement, il doit accomplir le laisser-être de l'étant en sorte de ne pas recouvrir l'ouvert, la liberté du libre, au sein duquel l'étant *est*, bref en préservant le secret, en faisant l'expérience de l'errance en tant qu'errance. "En conformité à son essence, le laisser-être de l'étant comme tel et en totalité advient seulement lorsque, parfois, il

¹ Sur "l'incontournable", cf. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA, Bd. 31, p. 125 et surtout "Wissenschaft und Besinnung", in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 56 et sq.

² *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA, Bd. 32, p. 56.

³ "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 198.

est assumé dans son essence initiale. Alors l'ouverture-résolue au secret est en chemin dans l'errance comme telle. Alors la question de la vérité est posée de manière plus originaire. Alors le fondement de l'entrelacement de l'essence de la vérité avec la vérité de l'essence est dévoilé."¹

V

Dévoiler le lien entre l'essence de la vérité et la vérité de l'essence n'équivaut cependant pas à penser cette dernière et remonter de la détermination métaphysique de la vérité comme *adaequatio* et rectitude au domaine inexploré de la vérité de l'essence, ne revient pas *ipso facto* en faire l'exploration. Heidegger ne dit pas autre chose lorsque, dans la remarque qui suit la première édition de la conférence, après avoir indiqué que ce qui y est en cause appartient au contexte d'une méditation de la vérité de l'essence, il précise que "la question décisive (*Sein und Zeit*, 1927) du 'sens', c.-à-d. (*S. u. Z.* p. 151) du domaine de projet, c.-à-d. de l'ouverture, c.-à-d. de la vérité de l'être et non seulement de l'étant, demeure à dessein non-développée. La pensée se tient, selon l'apparence, dans la voie de la métaphysique et accomplit toutefois, dans ses pas décisifs, conduisant de la vérité comme rectitude à la liberté ek-sistante et de celle-ci à la vérité comme décelement et errance, une mutation qui appartient au *surmontement* de la métaphysique."² Mais où rechercher les raisons pour lesquelles la question de la vérité de l'essence dont provient l'essence de la vérité demeure ainsi réservée ?

En 1949, lors de la deuxième édition, nous l'avons indiqué sans nous y attarder, Heidegger modifia le texte de la conférence sur l'essence de la vérité. Cette modification consiste à faire de la remarque placée à la fin du texte et ayant en quelque sorte valeur de note ou d'appendice, une remarque sur laquelle s'achève le texte, une remarque conclusive destinée à faire ressortir plus nettement le mouvement accompli. Sans rien changer d'essentiel à la première version de la remarque, Heidegger la fit toutefois précéder d'un paragraphe où, après avoir rappelé que "la question de l'essence de la vérité trouve sa réponse dans la proposition : *l'essence de la vérité est la vérité de*

¹ *Ibid.*

² *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), p. 28. Cf. "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 201-202.

l'essence”, où après avoir averti que, dans cet énoncé, *l'essence* n'a pas deux fois le même sens, il explique : “telle qu'elle fut originellement projetée, la conférence ‘De l'essence de la vérité’ devait déjà être complétée par une seconde conférence ‘De la vérité de l'essence’. Celle-ci fit défaut pour des raisons dorénavant indiquées dans la lettre ‘Sur l'humanisme’.”¹

Qu'est-ce dire sinon d'abord que le mouvement de la conférence sur l'essence de la vérité trouve sa loi dans la proposition selon laquelle *l'essence de la vérité est la vérité de l'essence*, sinon ensuite que ce même mouvement y demeure comme suspendu puisque le second volet du diptyque initialement conçu n'a pas vu le jour. A nouveau, pourquoi ? Au seuil de ce travail, nous avons cité le passage de la *Lettre sur "l'humanisme"* où Heidegger impute l'interruption d'*Être et temps* au poids de la langue de la métaphysique. La même explication vaut pour le saut de l'essence de la vérité à la vérité de l'essence. Mais si les retournements solidaires d'*Être et temps* en *Temps et être* et de *l'essence de la vérité* en *vérité de l'essence* viennent se heurter à la langue de la métaphysique et à la métaphysique comme langue pour y rencontrer leur plus haut obstacle, ne serait-ce pas parce que “le domaine encore inexpérimenté de la vérité de l'être” entretient avec la langue en tant que telle un rapport insigne ? Que faut-il toutefois entendre par *la langue en tant que telle* si le règne de la langue de la métaphysique peut encore venir se dire dans et selon cette métaphysique ? En marge de la première édition de la *Lettre sur "l'humanisme"*, ayant noté que ce qui y est dit et pensé n'est pas contemporain du moment de sa rédaction “mais repose sur le parcours d'un chemin commencé en 1936, à “l'instant” d'une tentative de dire simplement la vérité de l'être”, Heidegger précisait en effet que “la lettre parle toujours encore dans la langue de la métaphysique et ce sciemment. L'autre langue reste à l'arrière-plan.”²

Quelle est cette autre langue et comment est-elle liée au monde encore inadvenu de la vérité de l'être ? Au moment de conclure la conférence sur l'essence de la vérité, après avoir affirmé en guise de récapitulation que, “dans la pensée de l'être, la libération de l'homme pour l'existence, libération

¹*Id.* p. 201.

²“Brief über den “Humanismus””, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 313, note a. La première édition date de 1949, l'année même de la seconde édition de *Vom Wesen der Wahrheit*.

fondatrice de l'histoire, vient à la parole", Heidegger ajoutait comme en pierre d'attente que la parole (*Wort*) "n'est pas d'abord 'l'expression' d'une opinion mais l'agencement tenu sous bonne protection (*das gutverwahrte Gefüge*) de la vérité de l'étant en totalité."¹ Ce dernier énoncé qu'ici rien ne prépare et qui demeure ici sans explication ni justification, cette proposition qui signifie au moins que la parole (la langue) est liée à la vérité de l'étant, c'est-à-dire à l'être, ne va pas sans soulever plusieurs questions. Comment la parole – la langue – pourrait-elle être nouée à l'être sans l'être initialement à la vérité de celui-ci ? La langue constituerait-elle alors l'ajointement interne de la vérité de l'être ? Mais si le domaine de cette dernière est autre que celui où se déploie la métaphysique, la langue en tant qu'agencement protecteur de la vérité de l'être ne saurait être celle qui porte l'empreinte de son oubli. Quelle est alors cette autre langue, la langue en tant que telle et non en tant que métaphysique, dont le caractère même de langue doit être autre et qui, pour se tenir à l'arrière-plan de la langue métaphysique et de la détermination métaphysique de la langue ne saurait manquer d'en receler l'essence et avec elle, peut-être, celle de l'être ? Et comment répondre sans pénétrer plus avant dans le domaine de la vérité de l'être pour y déterminer les rapports de la langue à la liberté du libre mais aussi à la non-vérité ou à la non-essence propre de la vérité ?

¹ "Vom Wesen der Wahrheit", in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 198-199.

Freiheit und Endlichkeit Cassirer, Heidegger und Kant

Geert Van Eekert
(Universität Antwerpen)

geert.vaneekert@ua.ac.be

“Ce mouvement de recul de Cassirer devant une reconnaissance de la finitude qui risquerait d’aboutir à l’affirmation d’un relativisme philosophique doit continuer à nous interroger”.¹

Der Davoser Disput zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger ging in die Philosophiegeschichte als ein historischer *clash* zweier grundverschiedener Ansichten ein.² Die verschiedenen Zeugen und der schriftliche Niederschlag der Debatte haben zu dieser Reputation beigetragen. Es hat den Anschein, dass Cassirer und Heidegger während ihres gemeinsamen öffentlichen Auftritts in Davos im Frühjahr 1929 nicht nur hartnäckig am eigenen Standpunkt und der eigenen Kantinterpretation festhalten, sondern sie finden nicht einmal eine gemeinsame Sprache, um ihre Meinungsverschiedenheit auszutragen.³ Indem man jedoch den Nachdruck auf

Für die Übersetzung dieses Beitrags möchte ich Joachim Leilich herzlich danken.

¹R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 161.

²Die beiden wichtigsten Monographien zum Davoser Disput enthalten Hinweise auf den *clash* in ihren Titeln: M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago / La Salle, Open Court, 2000; Peter E. Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge Mass. / London, Harvard University Press, 2010.

³M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik (Martin Heidegger Gesamtausgabe*

das Scheitern legt, vergisst man all zu schnell, dass Cassirer und Heidegger hinter den Kulissen ihres öffentlichen Auftritts sehr wohl miteinander ins Gespräch gekommen sind. Cassirer beendet die Arbeit am dritten, abschließenden Teil seiner *Philosophie der symbolischen Formen* bereits im April 1928, aber verzögert seine Veröffentlichung (bis Juli 1929), da er erwägt, ein abschließendes Kapitel hinzuzufügen, das sich der Frage widmen soll, wie sich sein eigenes philosophisches Projekt zu den neuesten Entwicklungen in der Philosophie verhält.¹ Der Manuskripttitel dieses zusätzlichen, von Cassirer selbst nicht veröffentlichten Kapitels (*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*) verweist nicht zufällig auf das Problem der Metaphysik, das Heidegger 1927 wieder auf die Tagesordnung gesetzt hat. Ebenso wenig kann es ein Zufall sein, dass Cassirer sich nicht nur in diesem Manuskript, sondern auch in späteren veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften in die von Heidegger angestoßene Frage nach der Fundierung ‘a parte subjecti’ seiner Kulturphilosophie weiter vertieft hat.²

Aber auch Cassirers Bemerkungen bleiben nicht folgenlos. Heidegger provoziert in seinen Vorlesungen und während der Debatte in Davos mit einer Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die so ziemlich in allen Punkten in einem deutlichen Kontrast zu der Cassirers steht. In *Kant und das Problem der Metaphysik* scheint er geradezu vorsätzlich den Streit gegen Cassirer und die neukantianische Kantinterpretation fortzusetzen. Danach aber hören die Versuche Heideggers auf, um Kant vor den Karren seiner Philosophie der Endlichkeit zu spannen.³ In seinen Vorlesungen aus dem Jahr 1930 verwirft Heidegger Kants Freiheitsbegriff als eine inkorrekte, oder zumindest verhängnisvoll unbestimmte Charakterisierung der

Band 3), Frankfurt am Main, Klostermann, 1991 (1929) (zitiert als KPM). Der Niederschlag der Davoser Debatte ist als Anhang IV in diesem Band enthalten. (zitiert als DD). Siehe DD 287: “Beide Herren reden eine ganz verschiedene Sprache”.

¹E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hrsg. von J. M. Krois (*Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte* Band I), Hamburg, Felix Meiner, 1995 (zitiert als ECN 1), 297-308.

²Heidegger stellt diese Frage in seiner Besprechung von *Das mythische Denken* (dem zweiten Band von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*). Diese Besprechung ist als Anhang II in KPM (255-270) enthalten. Heidegger wiederholt diese Bemerkung in *Sein und Zeit* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986 (1927), 51n).

³Zurückblickend gibt Heidegger im Vorwort zur vierten Auflage von KPM zu, dass er in Kant fälschlich einen “Fürsprecher” für seine Fragestellung in *Sein und Zeit* suchte, und dass diese “Zuflucht” zweifellos zu einer “Überdeutung Kants” (KPM, XIV) geführt hat.

menschlichen Freiheit.¹ Schenkt Heidegger zu diesem Zeitpunkt Cassirer Gehör, der während des Davoser Disputs gerade diesen Freiheitsbegriff in Anspruch nimmt, um Heideggers Vereinnahmung von Kant in Frage zu stellen? Heidegger lenkte Cassirer auf die Fährte eines philosophischen Problems, das ihn verfolgen wird. Cassirer seinerseits scheint es gelungen, anhand von Kants Freiheitsbegriff einen Keil zwischen Kant und Heidegger zu treiben.

Nun ist Kants Freiheitsbegriff (die Autonomie) zweifellos schwierig mit dem Begriff der Endlichkeit zu versöhnen, der im Zentrum von Heideggers *Sein und Zeit* steht und in *Kant und das Problem der Metaphysik* überall ins Rampenlicht gestellt wird. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Kant in seiner Ethik von der menschlichen Endlichkeit überhaupt keine Rechenschaft ablegt. Einige seiner Schriften aus den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts stehen sogar explizit im Zeichen des Problems der Anwendung seiner Pflichtethik: wie muss der Mensch in seinem kollektiven und individuellen Leben die Autonomie konkret gestalten? Im Licht dieser Frage skizziert Kant die *condition humaine* und im ersten Teil von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* zeichnet er ein deprimierendes Bild von ihr. „Der Mensch“, so Kant, „ist von Natur böse“.² Wenn der Mensch in seiner Existenz dem Sittengesetz konkret Gestalt geben muss, dann stößt er in ‘seiner Natur’ auf eine Realität, die seine moralische Praxis belastet. Im Gegensatz zu dem, was Kants Wortwahl suggeriert (‘von Natur böse’), liegt der Ursprung des moralisch Bösen jedoch nach Kant nicht in der sinnlichen Natur des Menschen, sondern in seiner Freiheit. ‘Etwas’ (ich beschränke mich vorläufig auf diesen vagen Ausdruck) steht der Autonomie im Wege. Und dies hat nicht nur für die kantische Ethik Folgen, sondern auch für Cassirer. Heidegger stellt im Davoser Disput die Art und Weise, wie Cassirer in seiner Kantinterpretation und Kulturkritik die Endlichkeit der menschlichen Freiheit neutralisiert, in Frage. Diese Fragezeichen werden sich im Licht der kantischen Analyse des Bösen relevanter erweisen als

¹M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Martin Heidegger Gesamtausgabe 31), Frankfurt am Main, Klostermann, 1994 (1930), 197. G. Meynen, *Vrijheid en tijd. Het begrip herhalend in Heideggers Sein und Zeit*, Budel, Damon, 2006, 47.

²I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, Felix Meiner, 1990 (1793), B 26 (zitiert als *Die Religion*).

gewöhnlich vermutet wird.

Ich werde in diesem Beitrag zunächst deutlich machen, welche Rolle Kants Ethik und Kants Freiheitsbegriff in der Art und Weise spielt, in der sich Cassirer in Davos gegen Heidegger wehrt. Im zweiten Teil werde ich verdeutlichen, dass Freiheit in Kants Ethik (Cassirers Behauptungen zum Trotz) nicht nur ein metaphysisches, sondern auch ein wichtiges existentiell-anthropologisches Thema ist, und darauf aufbauend werde ich mich etwas eingehender mit dem Bild der *condition humaine* beschäftigen, das Kant im ersten Teil von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* zeichnet. Abschließend werde ich Cassirers philosophisches Projekt mit den Fragen konfrontieren, die dieses Bild aufruft, und die in zwei Bemerkungen Heideggers während des Davoser Disputs wiederhallen.

Die Cassirer – Heidegger Kontroverse

Der Anlass des Disputs zwischen Cassirer und Heidegger liegt nicht so sehr in *Sein und Zeit*, sondern in Heideggers Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* Kants im Lichte der Problemstellung von *Sein und Zeit*. Heidegger verteidigt in seinen Davoser Vorträgen¹ und in *Kant und das Problem der Metaphysik* nicht nur eine Interpretation der kopernikanischen Wendung Kants als einer subjektiven Wendung. Darüber hinaus will er zeigen, dass Kant in der ersten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* die transzendente Einbildungskraft als ultimen Grund der Möglichkeit der Erfahrung ansieht. Kant erahnte 1781 mit anderen Worten, dass alles Wirklichkeitsverstehen unwiderrufflich von der Endlichkeit (der Zeitlichkeit) des Subjekts des Verstehens gezeichnet ist: im inneren Zeitcharakter der transzendentalen Einbildungskraft tritt nämlich der Zeitcharakter des Subjekts ans Licht. Vor dieser Entdeckung wäre Kant dann in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zurückgewichen.

Cassirer hat in seiner Besprechung des Kantbuches Heideggers den gewaltsamen Charakter der Heideggerschen Kantinterpretation angeklagt: Heidegger dringt mit Waffengewalt in das kantische System ein, „um es

¹In KPM als Anhang III (KPM 271-273) aufgenommen.

sich zu unterwerfen und um es seiner Problematik dienstbar zu machen”.¹ Der Kern des Problems ist jedoch nach Cassirers Ansicht Heideggers Relativismus und Subjektivismus. Wahrheiten an sich oder ewige Wahrheiten kann es nach Heidegger überhaupt nicht geben, so Cassirer in der Davoser Debatte, “sondern Wahrheiten, sofern sie überhaupt bestehen, sind relativ auf das Dasein”.² Diesen Relativismus und Subjektivismus will Heidegger Kant aufzwingen und sie sieht er den Ton angeben. Endlichkeit und Subjektivität haben jedoch nicht das letzte Wort in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Sie bilden, so Cassirer, nur den Ausgangspunkt der kantischen Fragestellung: “Wie kann, unbeschadet derjenigen Endlichkeit, die Kant selbst aufgewiesen hat, wie kann es nichtsdestoweniger notwendige und allgemeine Wahrheiten geben? Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Solche Urteile, die nicht lediglich in ihrem Gehalt endlich sind, sondern in ihrem Gehalt allgemein notwendig sind? (...) Wie kommt dieses endliche Wesen zu einer Bestimmung von Gegenständen, die als solche nicht an die Endlichkeit gebunden sind?”.³

Cassirer erneuert mit diesen Fragen die Perspektive aus der Kant von Cohen und der Marburger Schule gelesen wurde. Von objektiver Gültigkeit oder Wahrheit kann man nach Ansicht des Marburger Neukantianismus nur sprechen, wenn mit der Sphäre der endlichen, subjektiven Wirklichkeitserfahrung gebrochen wird.⁴ Vom Standpunkt dieser Einsicht aus muss Kant gelesen werden. Mehr noch, darin liegt der Kern jeder kritischen Erfahrungstheorie. Eine wirklich kritische Philosophie muss im Geiste von Kants kritischer Philosophie darauf abzielen, nicht nur die Objektivität der Wissenschaften, sondern auch die anderer Bereiche des Wirklichkeitsverstehens zu fundieren, jedoch *nicht* indem sie auf subjektive Bedingungen zurückgeführt werden, sondern auf universal gültige Prinzipien oder Formen,

¹E. Cassirer, ‘Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation’, in *Kant-Studien* 36 (1931), 17.

²DD 277.

³DD 277-278.

⁴Siehe z.B. bereits P. Natorp, ‘Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis’, in *Philosophische Monatshefte* 23 (1887), 267: objektive Gültigkeit “bedeutet eine Gültigkeit, unabhängig von der Subjectivität des Erkennens; daran ist nicht zu rütteln. Was objectiv gelten will, das will so gelten, als hinge es nicht ab vom Gegebensein der Vorstellung in diesem oder jenem Bewusstsein”.

die das Subjekt in die Lage versetzen, aus der Sphäre seiner nur subjektiven Wirklichkeitserfahrung auszubrechen und objektive, überindividuelle Geltungs- und Bedeutungssphären (symbolische Formen) zu konstituieren. Darin liegt die wahre, "objektive" Bedeutung der Kopernikanischen Wendung Kants.¹

Cassirer betrachtet die Bedeutung der Objektivität in Davos jedoch (und dies ist auffallend) vorwiegend aus dem Blickwinkel der *Kritik der praktischen Vernunft*. Nach Ansicht Cassirers stand der kategorische Imperativ Modell beim kritischen Objektivitätsbegriff: "Der kategorische Imperativ muss so beschaffen sein, dass das Gesetz, das aufgestellt wird, nicht etwa nur für Menschen, sondern für alle Vernunftwesen überhaupt gilt. Hier ist plötzlich dieser merkwürdige Übergang. Die Beschränktheit auf eine bestimmte Sphäre fällt plötzlich ab. Das Sittliche als solches führt über die Welt der Erscheinungen hinaus. Das ist doch das entscheidende Metaphysische, dass nun an diesem Punkt ein Durchbruch erfolgt. (...) Im Ethischen wird ein Punkt erreicht, der nicht mehr relativ ist auf die Endlichkeit des erkennenden Wesens, sondern da wird nun ein Absolutes gesetzt".² Der kategorische Imperativ erzwingt also den Durchbruch oder Übergang in eine Sphäre, in der der Einfluss der Endlichkeit neutralisiert wird. Und dies gilt nicht nur für den Bereich der Moralität. Alle Formen eines objektiven (oder intersubjektiven) Wirklichkeitsverstehens konstituieren eine solche Sphäre und müssen also nach Cassirer im Lichte des Vermögens, diesen Übergang zu vollziehen und den Durchbruch zu erzwingen, verstanden werden (als Illustration verweist Cassirer in der Davoser Debatte auf die Sprache).³ Der kritische Objektivitätsbegriff ist mit anderen Worten unauflöslich mit Kants Freiheitsbegriff verbunden. Der

¹E. Cassirer, 'Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie', in *Kant-Studien* 17 (1912), 257.

²DD 276.

³DD 292-293: "Jeder spricht seine Sprache, und es ist undenkbar, dass die Sprache des einen in die Sprache des anderen übertragen werde. Und doch verstehen wir uns durch das Medium der Sprache. Es gibt so etwas wie *die* Sprache. Und so etwas wie eine Einheit über der Unendlichkeit der verschiedenen Sprechweisen. Darin liegt der für mich entscheidende Punkt. Und darum gehe ich von der Objektivität der symbolischen Form aus, weil hier das Unbegreifliche getan ist. Die Sprache ist das deutlichste Beispiel. Wir behaupten das zunächst als Postulat. Und trotz aller Täuschungen werden wir an dieser Forderung nicht irre. Das ist das, was ich die Welt des objektiven Geistes nennen möchte".

Gedanke der Autonomie ist das Grundthema der kritischen Philosophie.¹ Jede Form des Wirklichkeitverstehens findet ihren Ursprung in diesem Vermögen des reinen Geistes praktisch zu sein. Von Objektivität kann nur die Rede sein, wenn auch die Rede von dem Vermögen ist, sich von der Welt, wie sie im subjektiven Erleben erscheint, abzuwenden und aufgrund universaler Prinzipien oder symbolischer Formen die Erfahrung zu gestalten.² Aus dieser Perspektive will Cassirer Heideggers subjektivistische Kantinterpretation anklagen: "Will Heidegger auf diese ganze Objektivität, auf diese Form der Absolutheit, die Kant im Ethischen, Theoretischen und in der Kritik der Urteilskraft vertreten hat, verzichten? Will er sich ganz zurückziehen auf das endliche Wesen, oder, wenn nicht, wo ist für ihn der Durchbruch zu dieser Sphäre?"³

Heidegger antwortet Cassirer in Davos mit dem in diversen Tonlagen vorgetragenen Hinweis, dass Wahrheit, Ewigkeit und Objektivität nur Modi des endlichen Seinsverständnisses des Daseins sind. Eher nebenbei weist Heidegger darauf hin, dass die Endlichkeit auch in Kants Begriff des kategorischen Imperativs fortwirkt: "Im kategorischen Imperativ liegt etwas, was über das endliche Wesen hinausgeht. Aber gerade der Begriff des Imperativs als solcher zeigt den inneren Bezug auf ein endliches Wesen. Auch dieses Hinausgehen zu einem Höheren ist immer nur ein Hinausgehen zu endlichen Wesen, zu Geschaffenem (Engel)".⁴ Die Bedeutung dieser Bemerkung wird von Heidegger jedoch erst in *Kant und das Problem der Metaphysik* deutlich gemacht. Da erinnert Heidegger daran, dass

¹E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (1916) (verder FF), 166: "Der Gedanke der Autonomie, die Forderung der Selbstgesetzgebung der Erkenntnis und des Willens bildet das Grundthema, das beide vereint und zusammenschließt".

²FF 167: "Denken und Tun hängen in der reinen Spontaneität zusammen und weisen auf sie als ihre tiefste Wurzel zurück. (...) Alle Geformtheit – in welchem Gebiete sie uns immer entgegentritt – hat in einem 'Aktus der Spontaneität' ihren Ursprung". Vgl. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil. *Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988 (1923) (zitiert als *PhSF I*), 11: "Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprünglichen Tat des Geistes zur Voraussetzung hat. Hierin erst findet die Grundthese des Idealismus ihre eigentliche und vollständige Bewährung".

³DD 278.

⁴DD 279.

Kant das ‘moralische Ich’ (das eigentliche Selbst oder das Wesen des Menschen) mit dem Begriff Person andeutet, und dass dieser Personenbegriff in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* als Anlage zu der Empfänglichkeit für das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz umschrieben wird.¹ Eine Analyse dieses Gefühls der Achtung bringt nach Heidegger jedoch ans Licht, dass die Freiheit über die Kants Ethik spricht, ein Hinausgehen zur Endlichkeit bedeutet. Kant versteht die Achtung nämlich als ein zweigliedriges Moment, das sowohl Unterwerfung als auch Selbstbestimmung enthält (die Freiheit wird *a parte subjecti* als ein Akt des Subjekts gedacht, das sich dem Gesetz unterwirft, das es sich selbst auferlegt). In dieser Doppelstruktur rückt nach Ansicht Heideggers jedoch “die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens” ins Rampenlicht: “Dem Gesetz mich unterwerfend, unterwerfe ich mich mir selbst als reiner Vernunft. In diesem Mich-mir-selbst-unterwerfen erhebe ich mich zu mir selbst als dem sich selbst bestimmenden freien Wesen. Dieses eigentümliche unterwerfende Sich-erheben seiner selbst zu sich selbst offenbart das Ich in seiner ‘Würde’. Negativ gesprochen: in der Achtung vor dem Gesetz, das ich mir als freies Wesen selbst gebe, kann ich mich nicht selbst verachten. Die Achtung ist demnach die Weise des Selbstseins des Ich, auf Grund derer es den ‘Helden in seiner Seele nicht wegwirft’. Die Achtung ist die Weise des Verantwortlich-seins des Selbst sich selbst gegenüber, *das eigentliche Selbstsein*”.² Heidegger interpretiert die Achtung folglich als ein Moment der Eigentlichkeit, als das Moment in dem man die Verantwortung für die eigene endliche Existenz übernimmt, oder auch – in der Sprache des Davoser Disputs – als “das Sich-befreien der Freiheit im Menschen”.³ Mit anderen Worten: nach Ansicht Heideggers versteht Kant die Autonomie in der Tat als das Vermögen einen Durchbruch zu erzwingen, aber dieser Durchbruch führt in eine Sphäre, in der die Endlichkeit gerade nicht neutralisiert wird, sondern voll und ganz zum Tragen kommt.

In seiner kritischen Besprechung des Kantbuchs Heideggers konfrontiert Cassirer diese Interpretation der Achtung jedoch erneut mit dem

¹*Die Religion* B 18-19.

²KPM 159 (Kursivierung GvE).

³DD 285.

Grundthema der kantischen Ethik: in dieser Ethik ist das 'Ich' in der Tat so, wie es sich selbst macht, aber in diesem Akt findet man keine Spur irgendeiner Form von Abhängigkeit mehr (keine Spur der Heteronomie, keine Spur der menschlichen Endlichkeit).¹ Die Achtung wirkt sich dann auch keineswegs auf den Inhalt des Sittengesetzes aus, sondern sie enthält lediglich den psychischen Effekt, den das Gesetz bei dem Subjekt bewirkt: "Der *Gehalt* des Sittengesetz *gründet* nach Kant keineswegs im Gefühl der Achtung; sein Sinn konstituiert sich nicht durch dasselbe. Dies Gefühl bezeichnet vielmehr lediglich die Art, wie das an sich unbedingte Gesetz im empirisch-endlichen Bewußtsein *repräsentiert* ist. Es gehört nicht zur Grundlegung der Kantischen Ethik, sondern zu ihrer *Anwendung*; es soll – wie *Cohen* dies Verhältnis scharf und prägnant formuliert hat – eine Antwort auf die Frage geben nicht, was das Sittengesetz sei, sondern unter welchem Begriff es "*im Horizonte des Menschen*" erscheine. Der noumenale Sinn der Freiheitsidee aber bleibt von dieser Weise ihres Erscheinens, ihres Hervortretens und Sich-Darstellens im Kreis der psychischen Phänomene, (...) auf das Schärfste getrennt".² Cassirer nimmt auf diese Art nicht nur Heideggers Analyse der Achtung auseinander. Zugleich deutet er die Kluft zwischen Kants Autonomie und Heideggers Eigentlichkeit an. Kants Freiheitsbegriff ist ein *noumenon*: sein Platz ist in Kants Ideenlehre, und nicht in seiner Psychologie oder Anthropologie, und ganz gewiss nicht in einer Analyse des 'Dasein im Menschen'. Natürlich sind Kants drei Kritiken ein integraler Bestandteil der Lehre Kants vom Menschen, "aber sie entfalten diese Lehre in der Weise, dass sie den Menschen von vornherein unter die 'Idee der Menschheit' stellen und ihn unter dem Gesichtspunkt dieser Idee betrachten. Nicht das *Dasein* des Menschen, sondern das 'intelligibele Substrat der Menschheit' ist ihr wesentliches Ziel".³ Kants letzte Frage ("Was ist der Mensch") ist m.a.W. keine Frage nach der menschlichen Existenz, sondern eine Frage nach dem Inhalt einer *Idee*, die der Mensch als Individuum nur verwirklichen kann, indem er sich aus der Endlichkeit seiner Existenz erhebt. Die Welt des Menschen fällt nicht mit dem Weltbegriff

¹Cassirer (1931) 14.

²Cassirer (1931) 14-15.

³Cassirer (1931) 18.

aus Heideggers *Sein und Zeit* zusammen, sondern sie ist “die von ihm selbst geschaffene geistige Welt”. Dass der Mensch das Vermögen hat diese Welt zu erschaffen, “ist das Siegel seiner Unendlichkeit”.¹

Der Horizont des Menschen

Im Vorhergehenden wurde Schritt für Schritt deutlich, dass nicht nur Heidegger, sondern auch Cassirer (im Anschluss an den Marburger Neukantianismus) über Kant hinausgeht. Aus der Sicht Kants ist es nämlich alles andere als selbstverständlich, dass die Objektivität der verschiedenen Erfahrungsformen ausschließlich am Vermögen der Autonomie festgemacht wird. Solche Exklusivität ist nur möglich, wenn man mit Kants Sicht auf die Rolle der Sinnlichkeit bei der Konstitution der Erfahrung bricht. Bekanntlich hat der Marburger Neukantianismus an dieser Stelle radikal mit Kant gebrochen.² In seiner Nachfolge biegt auch der Autor der *Philosophie der symbolischen Formen* die Sinnlichkeit in eine Funktion der Spontaneität und Ursprünglichkeit des Geistes um.³ Es ist deutlich, dass diese Umbeugung im Namen der Neutralisierung (des Einflusses) der Endlichkeit geschieht (denn nur so kann Cassirer in jeder symbolischen Form das Siegel menschlicher Unendlichkeit aufspüren). Wo Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* die Begrenztheit und Endlichkeit aller Erfahrung betont, wird er der ursprünglichen Bedeutung der Sinnlichkeit bei Kant vielleicht mehr gerecht als Cassirer. Insoweit die Meinungsverschiedenheiten zwischen Cassirer und Heidegger sich jedoch auf den Freiheitsbegriff der Kantischen Ethik beziehen und die Frage, wie Kant in dessen Licht den Begriff ‘Mensch’ hantiert, dürfte das Recht wohl aufseiten Cassirers liegen. So urteilt auch die Fachliteratur über den Davoser Meinungsstreit.⁴

¹DD 286.

²P. Natorp, ‘Kant und die Marburger Schule’, in *Kant-Studien* 17 (1912), 201-205.

³Den verschiedenen Formen des Wirklichkeitsverstehens (Mythos, Sprache, Wissenschaft – um nur die drei wichtigsten zu nennen) entsprechen nach Cassirer zwar eben so viele Systeme sinnlicher Symbole. In der Schaffung dieser verschiedenen Systeme sinnlicher Symbole bekundet sich aber nach Cassirer immer wieder eine *reine* Aktivität des Geistes (*PhsF* I 21).

⁴Gordon (2010), 153.

Indem er den noumenalen Charakter des Freiheitsbegriffs Kants betont und Kants Metaphysik der Freiheit deutlich von der anthropologischen Bedeutung der Frage nach dem Mensch unterscheidet, knüpft Cassirer in der Tat nahtlos am klassischen Diskurs über Kants Ethik an. In ihm wird jedoch im allgemeinen die Tatsache wenig berücksichtigt, dass Freiheit für Kant nicht nur eine rein konzeptuell-metaphysische Frage ist, sondern auch eine existentielle. Die Frage wird zwar erst virulent, sobald Kant seine Ethik in kleineren oder späten Schriften ausdrücklich unter dem Aspekt der Anwendung betrachtet und erforscht, wie der Mensch in seiner kollektiven oder individuellen Existenz die Autonomie konkret gestalten muss. Es muss aber deutlich sein, dass Kant diese Frage *nicht länger nur* unter dem Gesichtspunkt der *Idee* der Menschheit beantworten kann. An dieser Stelle kann er nicht umhin, ausdrücklich die Realität der menschlichen Existenz zu berücksichtigen. Kant kann nur dann tiefer auf die Frage eingehen, unter welchem Begriff das Sittengesetz 'im Horizonte des Menschen' erscheint, wenn er mit anderen Worten diesen Horizont (weiter) aufhellt. Das ist der Grund dafür, dass Kant beispielsweise in der Einleitung zur *Tugendlehre* (einem der späteren Werke, die im Zeichen der Problematik der Anwendung der Pflichtethik stehen) nicht nur angibt, dass es eine Grenze für das auf dem Gebiet der Moral erreichbare gibt, sondern auch eine Antwort auf die Frage gibt, in welchem Licht diese Begrenztheit verstanden werden muss.

Zur Erläuterung: im Gegensatz zu Heiligen (die von selbst tun was das Sittengesetz fordert) müssen Menschen ihre Freiheit gestalten, indem sie die ihr entgegenwirkenden Kräfte (sinnliche Reize und Neigungen), die der Pflichterfüllung im Wege stehen, bekämpfen und zähmen. Eine Tugendlehre enthält in diesem Lichte neben der Autonomie zugleich eine Autokratie der praktischen Vernunft, "d.i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig beschlossenes Bewußtseins des *Vermögens*, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden".¹ Hieraus zieht Kant jedoch den Schluss, dass "die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe

¹I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil*. Mit einer Einführung von Mary Gregor. Neu herausgegeben und eingeleitet von Bernd Ludwig, Hamburg, Felix Meiner, 1990 (1797) (zitiert als *Tugendlehre*), 383.

doch nichts mehr als Tugend“ sein kann.¹ Kant macht also deutlich, dass sein Begriff der Tugend auf das verweist, was für den Menschen moralisch erreichbar ist, und das ist eben ‘nichts mehr als Tugend’. Woher kommt aber die Formulierung ‘nichts mehr als’? In welchem Licht muss man diese Grenze verstehen? In der Passage vor dem oben zitierten Fragment erinnert Kant in diesem Zusammenhang an seine Antwort auf die Frage, warum das Sittengesetz vom Menschen als Zwang empfunden wird. Menschen sind nämlich “unheilig genug (...), dass sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch *ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der *Zwang* eigentlich besteht”.² In einer Fussnote zu dieser Passage verdeutlicht Kant, dass der Widerstand und die Abscheu (und also der Zwang) beim Menschen auch in die entgegengesetzte Richtung wirkt: “Der Mensch aber findet sich doch als *moralisches Wesen* zugleich [wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach *der Menschheit* in seiner eigenen Person) betrachtet] heilig genug, um das innere Gesetz *ungern* zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muss”.³ Der Mensch befindet sich mit anderen Worten in einem permanenten Zwiespalt, von einem wechselseitig entgegengesetzten Zwang zerrissen, da er den Widerstand gegen die Lust das Gesetz zu übertreten fühlt, aber auch den Zwang, den das Gesetz auf ihn ausübt. Und wegen dieses Zwiespalts läuft es nach Kants Ansicht mit dem Menschen meistens schief, da er eine unerklärliche Neigung zum Bösen hat: “Das Phänomen nun: dass der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wohllust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden”.⁴ Mit

¹Ibid. (Kursivierung GvE).

²*Tugendlehre* 379.

³*Tugendlehre* 379n.

⁴*Tugendlehre* 379n.

diesen Worten platziert Kant des Problem der Anwendung, das er in seiner Tugendlehre behandelt, nicht nur unzweideutig in das Licht des moralisch Bösen, dem er 1793 den ersten Teil seiner *Religionsschrift* gewidmet hat. Er macht zweifelsfrei deutlich, dass auch die Worte ‘nichts mehr als’ aus der Perspektive des Bösen verstanden werden müssen.

Cassirer hat in seiner Replik auf Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* sehr nachdrücklich den Unterschied zwischen der metaphysischen und der anthropologischen Frage nach dem Menschen betont. Er wollte damit deutlich machen, dass was auch der Horizont des Menschen sein möge, er am Inhalt des Sittengesetzes nichts ändern kann. Natürlich ist der Mensch, so Cassirer, ein endliches Wesen: gerade deshalb erscheint das Gesetz ihm als ein Sollen. Aber dieses Sollen gilt nur deshalb für den Menschen, da dieser autonom sein kann. Durch den kategorischen Imperativ entdecken wir mit anderen Worten unsere Freiheit. Er verpflichtet uns, uns selbst vom Standpunkt der Idee des Menschen aus zu betrachten und demgemäß zu handeln. Das spezifische Anwendungsproblem kann daran nichts ändern. Wie auch die menschliche Natur beschaffen sein mag, es gilt, der Mensch muss, also kann er.

Was jedoch, wenn dieses können durch ‘etwas’ behindert wird, das ebenso sehr mit dem ‘können’ zu tun hat? Was tun, wenn der Mensch im Lichte seiner Freiheit mit einem Hang konfrontiert wird, der auch auf Rechnung seiner Freiheit geht und genau so unbegreiflich ist wie diese Freiheit selbst? Wie radikal ist dieser Hang von dem Kant spricht? Was, wenn sich ergibt, dass es sich hierbei um eine Erscheinungsform der Endlichkeit handelt, die nicht so einfach, ja vielleicht überhaupt nicht neutralisiert werden kann? Cassirer hat sich nirgendwo mit Kants Theorie des Bösen beschäftigt. Gegen Ende der Skizze des Inhalts von Kants Religionsschrift in *Kants Leben und Lehre* weist Cassirer lediglich auf die berüchtigte negative Reaktion Goethes auf Kants Beschlabberung seines Philosophenmantels mit dem Schandfleck des radikalen Bösen hin (eine Reaktion die nach Cassirer auf einem Missverständnis Goethes beruht), so wie auf Schillers mutigen Versuch in dieser Theorie den Grundgedanken der Kantischen Freiheitslehre “wenngleich in einer eigentümlichen Verhüllung” wieder-

zuerkennen.¹ Warum spricht Cassirer hier von Verhüllung? In welchem Sinn verhüllt das Böse Kants Freiheitsbegriff? Ich versuche im folgenden auf diese Frage zu antworten, indem ich Kants Analyse des menschlichen Hangs zum Bösen in drei Schritten verdeutliche.

Das Böse: Kants Bild der condition humaine

1. Als moralisches Wesen, so Kant in seiner Einleitung zur *Tugendlehre*, befindet sich der Mensch auf einem Scheideweg, vom wechselseitig entgegengesetzten Zwang zerrissen, nämlich dem Widerstand, den er fühlt, das Gesetz zu übertreten einerseits, und dem Zwang, den das Gesetz auf ihn ausübt andererseits. Etwas in der menschlichen Natur sorgt dafür, dass der Mensch sich bewusst ist, dass er gegen das Gesetz handelt, wenn er es übertritt. Dieses 'etwas' liegt nach Kant in der "ursprüngliche(n) *moralische(n)* Anlage in uns",² der Anlage des Menschen zur Persönlichkeit, verstanden als "die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür".³ Diese Form der Anlage kann im Gegensatz zu anderen Formen der Anlage zum Guten nach Ansicht Kants nicht korrumpiert werden (sie ist "eine Anlage worauf schlechterdings nichts Böses gepropft werden kann").⁴ Dank dieser moralischen Anlage drängt das Gesetz sich dem Menschen auch unwiderstehlich auf.⁵ Allerdings impliziert dies, dass Kant das Böse nicht als *privatio boni* (als Abwesenheit des Guten) versteht. Jede Übertretung des Gesetzes ist ein Fall von Widerspiel oder Widerstrebung gegen das Gesetz, eine Folge einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkür.⁶ Das Böse hat

¹E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (1918) (zitiert als *KLL*), 417-418.

²*Die Religion* B 57.

³*Die Religion* B 18.

⁴*Ibid.*

⁵*Die Religion* B 33.

⁶*Die Religion* B 9-10n: "Wenn das Gute = a ist, so ist sein kontradiktorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines blossen Mangels eines Grundes der Guten = 0, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben = - a. Im letzteren Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heissen. (...) Nun ist das moralische Gesetz aber in uns Triebfeder = a; folglich ist der Mangel an Übereinstimmung der Willkür mit demselben (= 0) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, d.i. einer *Widerstrebung* derselben = - a (...) möglich".

bei Kant folglich eine Selbständigkeit, die es bei Augustinus oder Thomas von Aquin nicht genießt.

2. Was ist der Grund dieser realiter entgegengesetzten Bestimmung? Im Lichte der kantischen Definition des Menschen als vernünftiges Naturwesen¹ kommen dafür nur zwei Kandidaten in Anmerkung: die Vernunft und die (sinnliche) Natur. Der erste Kandidat kann aber sofort zurückgewiesen werden. Die Vernunft ist ja die Quelle des Sittengesetzes, und ist in dieser Hinsicht gerade das, was sich dem Bösen widersetzt.² Eine gleichsam boshafte Vernunft, ein schlechthin böser Wille ist nach Kant m.a.W. ein Unding: der Mensch (selbst der ärgste) tut auf das moralische Gesetz nicht "gleichsam rebellischerweise" Verzicht.³ Kant läßt im ersten Teil seiner Religionsschrift jedoch auch im Hinblick auf den zweiten Kandidaten nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: "Der Grund des Bösen kann (...) nicht, wie man ihn gemeinlich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden".⁴ Denn nicht nur haben diese Neigungen nach Ansicht Kants keine gerade Beziehung aufs Böse, ja sie sind sogar "an sich selbst betrachtet gut".⁵ Wir dürfen und können darüber hinaus ihr Dasein nicht verantworten: man kann uns nicht moralisch verantwortlich für eine sinnliche Natur machen, deren Urheber wir nicht sind. "Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die *Sinnlichkeit* zu wenig".⁶

Man kann aus Kants Worten "zu wenig" jedoch ableiten, dass das Böse *nicht nichts* mit der sinnlichen Natur des Menschen zu tun hat. Kant behauptet nicht ohne Grund, dass der Tugendhafte über das Vermögen der Autokratie verfügen muss, also über das Vermögen, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden. Neigungen und sinnliche Stimuli können jedoch Kant zufolge nur dann Gegner der morali-

¹Siehe z.B. *Tugendlehre* 379.

²*Die Religion* B 31-32: "Der Grund dieses Bösen kann (...) nicht *in einer Verderbnis* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden; gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist schlechterdings unmöglich".

³*Die Religion* B 32-33

⁴*Die Religion* B 31

⁵*Die Religion* B 69

⁶*Die Religion* B 32

schen Gesinnung sein, wenn der Mensch sich durch sie beeinflussen *lässt*, wenn der Mensch sich m.a.W., gegen das Gebot des Sittengesetzes, *selbst* das Ziel stellt, das anzustreben, was die Neigungen und sinnlichen Stimuli empfehlen. Hier kommt eine Ansicht zum Tragen, die Kant im ersten Teil seiner Religionsschrift als die Basisvoraussetzung seines rigoristischen Standpunkts in der Ethik bezeichnet: “die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat*”.¹ Im Licht dieser Voraussetzung behauptet Kant in der Einleitung seiner *Tugendlehre*: es sind die Neigungen, die mit unseren moralischen Vorsätzen im Widerstreit sein können und Hindernisse schaffen, die die Tugend besiegen muss, aber “es ist der Mensch selbst, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt”.² Die Kraft, die die moralische Tapferkeit (*fortitudo moralis*) entwickeln muss um Meister über die Neigungen zu werden, ist m.a.W. direkt proportional zu der “Grösse der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen *sich selbst* schafft”.³ Das Böse besteht also darin, dass man den Neigungen, wenn sie zur Übertretung anstiften, “nicht widerstehen *will*”. Das Böse liegt also nicht in den Neigungen oder sinnlichen Reizen, sondern “in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst”.⁴

3. Der Grund des Bösen liegt also nach Kant in der menschlichen Freiheit, verstanden als absolute Spontaneität (*arbitrium liberum*). An sich enthält dieser Gedanke nur, dass das Böse auf die freie Wahl des Menschen zurückzuführen ist, und dass der Mensch folglich selbst (individuell) für das Böse verantwortlich ist. Wie aber kann Kant diesen Gedanken mit seiner düsteren Diagnose der condition humaine (“Der Mensch ist *von Natur böse*”) im ersten Teil seiner Religionsschrift versöhnen? Aus welchem Grund kann er m.a.W. behaupten, dass in der freien Wahl des Bösen (und also der individuellen Verantwortung) zugleich etwas zum Vorschein kommt, das als kennzeichnend für den Menschen als *Gattung* angesehen werden muss?

Kant kann Terme wie ‘menschliche Natur’ oder ‘menschliche Gattung’

¹*Die Religion* B 11-12.

²*Tugendlehre* 394.

³*Tugendlehre* 405 –(Kursivierung GvE)

⁴*Die Religion* B 68n.

in diesem Kontext natürlich nicht als Begriffe gebrauchen, aus denen das Böse abgeleitet werden könnte: “Er ist *von Natur* böse, heisst soviel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seiner Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig)”.¹ Terme wie ‘Natur’ oder ‘Gattung’ dienen also nur dazu, um die Universalität des Bösen auszudrücken.² Es bleibt jedoch undeutlich, aufgrund wovon Kant behaupten kann, dass in jeder Wahl zugunsten des Bösen etwas Universales (der Charakter der menschlichen Gattung) illustriert wird.

Laut dem ersten Teil der Religionsschrift reichen nach Ansicht Kants eine Anzahl deutliche Beispiele von manifest moralischen Untaten aus der Geschichte der Menschheit aus, um zu demonstrieren, dass das Böse universal ist.³ In welchem Sinn erübrigt sich durch diese Beispiele ein formaler Beweis für die Universalität des Bösen? Beispiele scheinen auf den ersten Blick im günstigsten Fall nur die Allgemeinheit des Bösen zu beweisen. Kant macht jedoch deutlich, dass die himmelschreienden Beispiele, die er anführt, derart sind, dass es keinen Grund anzunehmen gibt, auch nur ein Mensch sei auszunehmen. Mit diesem Gedankengang erlegt Kant *de facto* die Beweislast denen auf, die die These von der Universalität des Bösen entkräften möchten: er fordert sie heraus, auch nur eine Ausnahme zu nennen, auch nur einen Fall einer Handlung, an der der Hang zum Bösen spurlos vorübergegangen wäre. Kants These von der Universalität des Bösen stützt sich also auf die Erfahrung, insoweit sich aus der Erfahrung ergibt, dass es schlechterdings unmöglich ist ein Beispiel einer menschlichen Handlung anzuführen, die aus einer rein moralischen Haltung ausgeführt wird.⁴

Der Hang zum Bösen ist nach Kant also bei *allen* Menschen entwickelt, selbst bei den besten.⁵ Damit gibt Kant in Übereinstimmung mit der Kategorie der Modalität an, dass das Böse nicht lediglich eine Möglichkeit ist (die bei einigen wohl, bei andern nicht realisiert ist), sondern eine Tatsa-

¹Die Religion B 27

²Siehe z.B. Die Religion B 7-8.

³Siehe Die Religion B 28f.

⁴Ibid.; Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einleitung herausgegeben von B. Kraft und D. Schönecker, Hamburg, Felix Meiner, 1999 (1785) (zitiert als *GMS*), 407.

⁵Die Religion B 23.

che.¹ Diese *Tatsächlichkeit* drückt Kant aus, wenn er behauptet, dass der Mensch ‘von Natur aus’ böse ist, dass das Böse im Menschen ‘angeboren’ ist, oder dass das Böse ‘den Charakter der menschlichen Gattung’ ausdrückt. In Anbetracht der Deduktion des Bösen aus der menschlichen Freiheit bleibt es für den Menschen möglich um die Oberhand zu gewinnen (dazu verpflichtet das Sittengesetz den Menschen). Die *tatsächliche* Art des Hangs zum Bösen impliziert jedoch zugleich, dass der Mensch *nicht* die Macht hat, den Hang zum Bösen auszurotten.² Nach Kant ist das Böse deshalb eine unauslöschliche Gegebenheit für die der Mensch zugleich selbst verantwortlich ist. Es ist mit der Existenz des Menschen als frei handelndes Wesen unauflöslich verbunden – jedoch nicht in der Form einer Notwendigkeit (denn dann wäre das Böse keine Wahl), aber auch nicht in der Form einer Möglichkeit (denn dann könnte das Böse nicht universal sein).

Kant kann die Frage nach der Anwendung des Sittengesetzes nur beantworten, wenn er sich erst Rechenschaft vom Dasein des Menschen als moralisches Wesen ablegt. Im ersten Teil seiner Religionsschrift stellt Kant sich dieser Aufgabe: mit dem unausrottbaren Bösen dämmert eine Figur der Endlichkeit auf, die mit der Art und Weise zu tun hat, wie der Mensch als *frei* (handelndes) Wesen *faktisch* existiert. Kant wird in diesem Licht das Sittengesetz in ein Gesetz übersetzen müssen, das auf diese Endlichkeit zugeschnitten ist. Natürlich kann dies nicht bedeuten, dass das Sittengesetz seine Gültigkeit einbüßt, und nicht mehr bedingungslos gilt. Auch in Kants Religionsschrift fordert der kategorische Imperativ den Menschen unverkürzt auf, sich bedingungslos zur Idee der Menschheit zu erheben.³ In diesem Sinn kann in Kants Theorie des unausrottbar Bösen von einer Verhüllung von Kants noumenalem Freiheitsbegriff nicht die Rede sein. Zugleich wird im Licht der Endlichkeit jedoch deutlich, dass das Sittengesetz die Gestalt einer Pflicht annehmen muss (oder einer ganzen Reihe, Tugendpflichten genannte, Verpflichtungen⁴), der eigenen endlichen Exis-

¹Die Herkunft dieser Tatsache läßt sich nach Kant nicht feststellen: der zeitliche Ursprung von etwas, wofür der Mensch selbst verantwortlich ist (seine moralische Haltung) kann nicht angegeben werden (*Die Religion* B 46). Aus der Perspektive dieses Gedankens verwirft Kant die Lehre von der Erbsünde (*Die Religion* B 40-41).

²*Die Religion* B 35.

³*Die Religion* B 73-74.

⁴*Tugendlehre* 383

tenzbedingung ins Auge zu sehen und das Böse zu bannen. Im Hinblick auf die Endlichkeit des Menschen als moralisches Wesen gestaltet sich Kants Ethik folglich in eine Ethik der Autokratie um. Das Ideal der Autokratie drückt der Autonomie den Stempel der menschlichen Endlichkeit auf: von nun an steht sie im Zeichen der Beherrschung und Bekämpfung einer realen und nicht auszurottenden Neigung, die den Menschen in die verkehrte Richtung zieht, wofür der Mensch aber ebenso verantwortlich ist. Der kategorische Imperativ setzt in diesem Kontext eine doppelte Bewegung in Gang: er richtet die Aufmerksamkeit des Menschen nicht nur auf die Idee der Menschheit, sondern verpflichtet den Menschen zugleich, sich der eigenen Endlichkeit (der eigenen Verantwortung angesichts des Bösen) gegenüber zu stellen.

Freiheit und Endlichkeit

Es kann natürlich nicht die Absicht sein, das Thema des Moralisch-Bösen selbst auf die Tagesordnung der Debatte zwischen Cassirer und Heidegger zu setzen. Mir geht es in diesem Schlusstück weniger um dieses Thema, als um die Verschiebung der Aufmerksamkeit die dieses Thema in Kants Ethik auslöst. Kants Ethik steht durch dieses Thema nicht nur im Zeichen des Durchbruchs oder Übergangs in eine Sphäre die "nicht mehr relativ ist auf die Endlichkeit", sondern sie steht auch im Zeichen der Konfrontation und Beherrschung dieser Endlichkeit. Cassirer hat das Schicksal seiner Kulturphilosophie mit dem Freiheitsbegriff der kantischen Ethik verbunden. Inwieweit aber gelingt es Cassirer Kultur nicht nur als eine (schrittweise) Realisierung der noumenalen *Freiheit* zu verstehen, sondern auch als eine Beherrschung der *Endlichkeit*? Inwieweit hat Cassirer überhaupt die *condition humaine*, die sich immer in der Kultur wieder spiegelt, berücksichtigt?

Was sich in diesen Fragen artikuliert, taucht als eine Konstante in den Bedenken auf, die Heidegger bereits vor dem Disput in Davos angesichts der Kulturphilosophie Cassirer formuliert hat: Wie sieht Cassirer die Seinsweise des Seienden, das durch die Umformung der Wirklichkeit in seine Welt (die Kultur) seine Freiheit gestaltet? Diese Frage spielt in Heideggers

Besprechung des zweiten Bands von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* über *Das mythische Denken* eine zentrale Rolle: "Wie steht es um die überall unabweisbare ontologische Ausarbeitung der Verfassung und Seinsart dessen, was unbestimmt genug bald 'Bewußtsein', bald 'Leben', bald 'Geist', bald 'Vernunft' genannt wird?"¹ In Davos taucht diese Bemerkung in der Gestalt der Frage nach dem 'terminus a quo' von Cassirers Kulturphilosophie auf: zwar sei deutlich, was das Ziel (terminus ad quem) des Projekts Cassirer ist ("eine Aufhellung der Ganzheit der Formen des gestaltenden Bewußtseins"), aber die Seinsweise dieses gestaltenden Bewusstseins bleibe im Dunkeln.² Heidegger unterlässt es natürlich nicht darauf hinzuweisen, dass er mit seiner Daseinsanalyse den terminus a quo seines Projekts geklärt hat (dessen terminus ad quem aus der Seinsfrage besteht). Zugleich weist er auf den Unterschied zwischen seinem und dem Projekt Cassirers hin: "*Der Unterschied ist am deutlichsten am Begriff der Freiheit*. Ich habe gesprochen von einer Befreiung in dem Sinne, dass die Befreiung der inneren Transzendenz des Daseins der Grundcharakter des Philosophierens selbst ist. Wobei der eigentliche Sinn dieser Befreiung nicht darin liegt, frei zu werden gewissermaßen für die gestaltenden Bilder des Bewusstseins und für das Reich der Form, sondern frei zu werden für die Endlichkeit des Daseins. Gerade hineinzukommen in die Geworfenheit des Daseins, hineinzukommen in den Widerstreit, der im Wesen der Freiheit liegt".³ Verweist Heidegger hier nicht auf eine Notwendigkeit die, *mutatis mutandis*, auch Kant in seiner Ethik eingesehen hat: die Notwendigkeit nämlich, die Freiheit im Licht der menschlichen Endlichkeit zu verstehen und zu überdenken?

Im ersten Teil dieses Beitrags haben wir festgestellt, dass Cassirer den kategorischen Imperativ ausschließlich als einen Durchbruch oder Übergang in eine Sphäre liest, die nicht mehr zur Endlichkeit in Beziehung steht, und dass er in diesem Sinn alle Formen des Wirklichkeitverstehens im Hinblick auf das Vermögen versteht, diesen Durchbruch zu erzwingen. Das Problem, welches Cassirer dadurch sich weigert zu denken, ist nicht nur

¹KPM 265.

²DD 288.

³DD 289 (Kursivierung GvE).

in der Frage enthalten, mit der Heidegger Cassirer in seiner Besprechung des *mythischen Denkens* und in Davos konfrontiert. Es betrifft auch einen Aspekt der Ethik Kants, den Cassirer zur Kenntnis zu nehmen sich weigert. Diese Weigerung wirft einen Schatten auf Cassirers kulturphilosophisches Projekt. Indem er in der Nachfolge des Marburger Neukantianismus nur die objektive Bedeutung der kopernikanischen Wende Kants betont, hat Cassirer die Frage nach der Fundierung der Kultur *a parte subjecti* vor sich hergeschoben. Das hat trotz des nicht zu leugnenden eindrucksvollen Reichtums der Cassirerschen Kritik der verschiedenen symbolischen Formen zu einer Kulturphilosophie geführt, in der das Leben des Subjekts (*la vie du sujet*) nur in Vorschein tritt, wenn es sich immer schon in die erstarrten Formen des objektiven Geistes gefügt hat und in ihnen schon verschwunden ist. Natürlich ist es provozierend, wenn Heidegger während der Davoser Diskussion (im Hinblick auf Cassirers kulturphilosophisches Projekt) den "faulen Aspekt eines Menschen" bemängelt, "der bloß die Werke des Geistes benutzt".¹ Trotz ihres provozierenden Inhalts bemängelt diese Bemerkung eine Lücke in Cassirers Projekt.

Vielleicht aber muss Cassirers Weigerung, die Freiheit im Hinblick auf die Endlichkeit zu denken, auch unter dem Aspekt seiner Auffassungen über die Aufgabe der Philosophie verstanden werden. Heidegger stellt dazu Cassirer in Davos die folgende Frage: "Wie weit hat die Philosophie die Aufgabe, frei werden zu lassen von der Angst? Oder hat sie nicht die Aufgabe, den Menschen gerade radikal der Angst auszuliefern?"² Cassirer stimmt in seiner Antwort zu, "dass hier das schwerste Problem liegt", und dass er auf Heideggers Frage "nur mit einer Art Bekenntnis antworten kann": "Ich möchte, dass der Sinn, das Ziel in der Tat die Befreiung in diesem Sinne ist: 'Werft die Angst des Irdischen von euch!' Das ist die Stellung des Idealismus, zu dem ich mich immer bekannt habe".³ Was an dieser Antwort auffällt ist nicht so sehr die erneute Bestätigung des idealistischen Freiheitsbegriffs (anhand der Worte Schillers in *Das Ideal und das Leben*), sondern vor allem auch Cassirers Präsentation seiner Antwort als "eine

¹DD 291.

²DD 286.

³DD 287.

Art Bekenntnis". Die Aufgabe der Philosophie ist nach Cassirers Ansicht unauflösbar mit der Art und Weise verbunden, auf die ein Philosoph sich als endliches Individuum zu der Zeit, in der er lebt, verhalten will. Cassirers Verteidigung des kantischen Autonomiebegriffs in der Davoser Debatte erhält dadurch eine zusätzliche, zeitliche Dimension. Auch nach 1929 hält Cassirer an 'seiner' Sache fest. 1932 veröffentlicht er eine Untersuchung über das Zeitalter der Aufklärung. Diese Untersuchung ist jedoch "nicht bloß-historisch gemeint und bloß-historisch orientiert", sondern "zugleich ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Selbstkritik", verdeutlicht Cassirer in der Vorrede: "Mehr als jemals zuvor scheint es mir wieder an der Zeit zu sein, dass unsere Gegenwart eine solche Selbstkritik an sich vollzieht, – dass sie sich wieder den hellen und klaren Spiegel vorhält, den die Aufklärungsepoche geschaffen hat. (...) Das Wort: *Sapere aude!*, das Kant den 'Wahlspruch der Aufklärung' genannt hat, gilt auch für unser eigenes historisches Verhältnis zu ihr. Wir müssen statt sie zu schmähen oder vornehm auf sie herabzublicken, wieder den Mut finden, uns mit ihr zu messen und uns innerlich mit ihr auseinanderzusetzen".¹

¹E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973 (1932), XIII-XIV.

Empathy and mirroring: Husserl and Gallese

Dan Zahavi

(Center for Subjectivity Research, University of Copenhagen)

dza@hum.ku.dk

Back in 1994 I defended my doctoral dissertation on *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* with Bernet as my supervisor. One of the central claims in this early work of mine was that Husserl's distinct contribution to a phenomenology of intersubjectivity – in particular when compared to later phenomenologists – was to be found in his analysis of the constitutive significance of intersubjectivity, and that Husserl's mature phenomenology could consequently be seen as an explicit defence of what might be called an intersubjective transformation of transcendental philosophy. By focusing on constitutive intersubjectivity I more or less stayed clear of a question that had preoccupied much of the secondary literature on Husserl's phenomenology of intersubjectivity up to then, namely the question of whether Husserl's concept of empathy implied a direct or mediated access to others (cf. Zahavi 1996, 15).

The focus of my current contribution will be on Husserl's theory of empathy. My reason for choosing this topic is not merely a wish to fill what some might see as a lacuna in my earlier work, but is also and primarily motivated by the fact that there in recent years has been a renewed interest in the topic. Interestingly, and perhaps also slightly surprisingly, the impetus for this interest stems from empirical research, and from the discovery of the so-called “mirror neurons”, i.e., neurons which respond both when a

particular motor action, say grasping an object with the hand, is performed by the subject and when the subject observes the same goal-directed action performed by another individual. To illustrate, let me provide a few examples:

- Though warning against any facile “empirical confirmation” of phenomenology Jean-Luc Petit, in an early article from 1999, claims that the discovery of the mirror neurons amply justifies Husserl’s view “that our empathic experience of the other is an internal imitation of the movement accomplished by the other” (Petit 1999, 241).

- In a 2001 paper Evan Thompson suggests that “the mirror neuron findings support Husserl’s position that our empathic experience of another depends on one’s ‘coupling’ or ‘pairing’ with the other” (Thompson 2001, 9), rather than on various inferential processes.

- In a paper entitled “Phenomenology, Neuroscience, and Intersubjectivity” published in 2006, Ratcliffe argues that interesting parallels can be drawn between the mirror system and claims found in Husserl (2006, 341). According to Ratcliffe, the core of Husserl’s proposal is that empathy involves a pre-reflective, non-inferential “analogizing apperception” which is achieved through a passive “pairing” of certain aspects of self and other, and as he continues, work “on mirror neurons can lend some support to Husserl, by illustrating what such a relation might consist of and how it is possible” (Ratcliffe 2006, 348).

- Finally, to just mention one further example, in a 2008 paper, De Preester writes that it is easy to translate the core of the mirror neuron hypothesis – that we understand actions when the visual representation of the observed action is mapped onto our motor representation of that action – into a “Husserlian terminology: the visual perception of the body of the other is mapped onto our own kinaesthetic representation, or the *Körper* is mapped onto the *Leib* (and receives the latter’s status). Thanks to this identification, an understanding of the other arises” (De Preester 2008, 139).

The aim of the following contribution will be to reconsider Husserl’s account of empathy in order to assess whether this link to neurophysiology is warranted. Is it really true that “the neurological discovery of mirror

neurons is of eminent importance for the phenomenological theory of intersubjectivity” (Lohmar 2006, 5).

Before turning to Husserl, however, let us first take a look at the work of Vittorio Gallese, one of the principal defenders of the mirror neuron hypothesis.

1. Embodied simulation and mirroring

In order to survive and prosper in a complex society, we need to be able to recognize, understand and respond to others. But how do we accomplish that? The traditional answer in cognitive science has been that we employ a Theory of Mind. According to one popular model, mental states attributed to other people are conceived of as unobservable, theoretical posits, invoked to explain and predict behavior in the same fashion that physicists appeal to electrons and quarks to predict and explain observable phenomena. According to Gallese, however, recent findings in neurobiology suggest that our capacity to understand others as intentional agents might draw on other and more primitive sources than various linguistic and mentalistic abilities, namely those involving mirror neurons (Goldman & Gallese 1998, Gallese 2001, 34, 2009, 522). Empirical studies have shown that there are neurons in the premotor cortex that are activated not only when the subject executes goal directed actions, but also when the subject observes similar actions performed by other individuals (Gallese 2001, 35). By contrast, neither the sight of the object alone or of the agent alone is effective in evoking the neuronal response. Why? The interpretation put forth by Gallese and colleagues is that action observation and in particular action understanding implies action simulation (Gallese 2001, 37). When we observe an action, our motor system becomes active *as if* we were executing the very same action that we are observing, that is, we simulate the action. And our ability to understand observed behavior as intentional, as mind-driven, is precisely dependent upon this link between observed agent and observer. In order to understand the action, the presence of the visual information is deemed insufficient. Rather, the motor schema of the observer has to be involved. That is, the observer must rely on his or her own internal

motor knowledge (provided by the mirror neurons) in order to translate the observed movement, “in principle, devoid of meaning for the observer – into something that the observer is able to understand” (Gallese 2009, 520-521). I understand the action of the other because it is an action I could perform myself. If the observed behavior of the other cannot be matched onto the observer’s own motor repertoire, the goal cannot be detected and understood (Gallese 2001, 36).

Gallese isn’t merely arguing that action understanding relies on mirror-resonance mechanisms. He ultimately claims that all kinds of interpersonal relations including action understanding, the attribution of intentions, and the recognition of emotions and sensations rely on automatic and unconscious embodied simulation routines (Gallese 2003a, 517). The very same neural substrate, which is activated when we execute actions or subjectively experience emotions and sensations, is also activated when we observe somebody else act or experience emotions and sensations. So, when we encounter somebody, and observe their actions, or their displayed emotions or sensations, we don’t just see them. In addition to the sensory information we receive from the other, internal representations of the body states associated with the other’s actions, emotions and sensations are evoked in us, and it is “as if” we were doing a similar action or experiencing a similar emotion or sensation. It is because of this automatic, non-predicative and non-inferential embodied simulation mechanism, it is because the activation of these neural mechanisms allows us to share actions, intentions, feelings and emotions with others, that we are able to understand others (Gallese 2001, 44-45, 2009, 527). It is against this background that Gallese defines empathy as involving a form of simulation (Gallese 2003a, 519), and argues that it allows for a direct experiential understanding of others, one that doesn’t rely on cognitive operations or conceptual reasoning (Gallese et al. 2004, 396).

Gallese has been interested in the early discussions of empathy, and he refers favorably, not only to Lipps’ discussion of inner imitation (Gallese 2003a, 519), but also to Stein’s account, and to Husserl’s and Merleau-Ponty’s understanding of intersubjectivity (Gallese 2001, 43-44). Indeed, Gallese is quite explicit in arguing that his own notion of embodied sim-

ulation is akin to and a further development of the phenomenological proposal (Gallese et al. 2004, 397). More specifically, Gallese repeatedly makes use of Merleau-Ponty's notion of "intercorporeity," which he takes to refer to the mutual resonance of intentionally meaningful sensorimotor behaviors (Gallese 2009, 523). He also, however, refers to Husserl's discussion of empathy in *Ideen II* and *Cartesianische Meditationen*, where Husserl claims that the lived body is the constitutive foundation of any perception, the perception of others included, and argues that we on Husserl's account don't have to employ anything like an inference from analogy in order to understand that others are similar to us (Gallese 2005, 39, 2008, 774). Likewise, Gallese mentions Husserl's notion of "Paarung" and sees that as exemplifying the idea that "the self-other identity at the level of the body enables an intersubjective transfer of meaning to occur" (Gallese 2003b, 175).

According to the embodied simulation view defended by Gallese, mindreading typically involves an attempt to replicate, imitate or simulate the mental life of the other. But in contrast to the standard account of simulation theory, as it has been developed by Goldman, Gallese primarily sees the simulation as automatic, unconscious and prelinguistic, and he argues that intercorporeity is more fundamental than any explicit attribution of propositional attitudes to others and that it remains the main source of knowledge we directly gather about others (Gallese 2009, 524).

To sum up, and to quote another mirror neuron theorist, the discovery of the mirror neurons has not only for the first time in history provided a plausible neurophysiological explanation for complex forms of social cognition and interaction (Iacoboni 2009, 5). Mirror neurons also seem to explain why, "existential phenomenologists were correct all along" (Iacoboni 2009, 262).

2. Imitation and empathy: Lipps and Gurwitsch

A noteworthy feature of Gallese's reference to the tradition is his somewhat indiscriminate reference to Lipps and the phenomenologists. As we shall see in a moment, Lipps does indeed frequently talk of empathy in terms

of an inner imitation, but whether his account is in accord with the views found in phenomenology is more controversial. Or to put it more bluntly, his account was in fact one from which all the phenomenologists to varying degrees distanced themselves.

Lipps' theory underwent several changes in the course of his writings. In the following I will only discuss the brief and concise account we find in his 1907 article "Das Wissen von fremden Ichen."¹ In this article, Lipps argues that our knowledge of others is a modality of knowledge *sui generis*, something as irreducible and original as our perceptual experience of objects or our memory of our past experiences. It is a novum that in no way can be explained by or reduced to some kind of analogical inference (Lipps 1907, 697-698, 710). In fact, Lipps launches a comprehensive – and quite successful – attack against the argument from analogy. He emphasizes the role of expression and argues that gestures and expressions manifest our emotional states, and that the relation between the expression and what is expressed is special and unique, and quite different from, say, the way smoke represents fire (Lipps 1907, 704-5).

So far, much of what Lipps has had to say found approval among later phenomenologists – indeed many of his points against the argument from analogy reappear in various forms in Scheler's *Wesen und Formen der Sympathie* –, but the phenomenologists would be quite suspicious of his own positive account. Lipps argues that we have a tendency to reproduce a foreign gesture of expression when we see it, and that this tendency also evokes the feeling normally associated with the expression. He talks of this process as being instinctual in character. He speaks of an *instinct of empathy*, and argues that it involves two components: a drive directed towards imitation and a drive directed towards expression (Lipps 1907, 713). It is the feeling in myself evoked by the expression which is then attributed to the other through projection. It is projected into or onto the other's perceived gesture, thereby allowing for a form of interpersonal understanding (Lipps 1907, 717-19). Why is projection involved? Because

¹For a detailed discussion of how the concept of empathy was employed by Lipps and contemporary psychologists and philosophers like Siebeck, Volkelt, Witasek and Groos, see Geiger 1911.

on Lipps' account, we only know of anger, joy etc. from our own case. The only mental states we have experiential access to are our own.

How did the phenomenologists receive this proposal? Gurwitsch argued that Lipps' theory of empathy despite its explicit criticism of the argument from analogy still belongs to the same class of theories (Gurwitsch 1979, 20). It still accepts the following basic assumption, that what we strictly speaking can be said to perceive is physical qualities and their changes, say, a distortion of facial muscles, and that this perceptual input is psychologically meaningless. It is only by animating what is phenomenally given with what we know from our own case that we come to know that something mental is given at all. It is only by drawing on our own inner experience that we are able to move from the input to the actual ascription of mental states, say, joy or happiness, to others. By contrast, for Gurwitsch the phenomenological alternative is to insist that the phenomenally given, namely the expressive phenomena in question, already provides us with access to the mental life of others (Gurwitsch 1979, 32, 56).¹ Gurwitsch also observes that Lipps' appeal to instinct is unsatisfactory in that it sets aside the job of analysis (Gurwitsch 1979, 20). The most pervasive criticism, however, is directed at Lipps' claim that (inner) imitation constitutes the basis of empathy. As Gurwitsch sees it, Lipps takes knowledge about the mental life of someone else to paradigmatically be a question of being infected by that life (Gurwitsch 1979, 24). But if someone is infected by a certain feeling, he has that feeling, and for someone to have a feeling and to know that another has it are two fundamentally different things (Gurwitsch 1979, 25). The former event does not per se entail either knowledge about the origin of the feeling, or knowledge about the similarity between one's own feeling and that of the other, in fact, it doesn't lead to the mental life of the other at all. To put it differently, rather than explaining empathy, that is, empathy understood as an experience of the minded life of others, Lipps' account is better geared to handle something like *motor mimicry* or

¹It should be noted though, and this is an aspect of Gurwitsch's proposal that I will be unable to pursue further in this context, that Gurwitsch ultimately questions whether an understanding of expressive phenomena constitutes the most fundamental dimension of social cognition. In his view, such an understanding is founded on a more fundamental conviction about the existence of others (Gurwitsch 1979, 32-33).

emotional contagion.¹ There is consequently, as Stein puts it, a discrepancy between the phenomenon to be explained and the phenomenon actually explained (Stein 1989, 23).

3. Husserl

a. the preoccupation of a lifetime

It is now time to turn to Husserl in more detail. Before I can commence the assessment of whether or not Gallese' proposal is in accordance with Husserl's phenomenological account of empathy, I need to make a number of preliminary remarks in order to set the stage properly.

First of all, Husserl's discussion of empathy is not restricted to a few select publications of his, say *Ideen II* or *Cartesiansche Meditationen*. Rather the most thorough treatment is obviously to be found in the research manuscripts contained in Husserliana XIII-XV, that is, in the three volumes on phenomenology of intersubjectivity. The timespan of these manuscripts covering the period from 1905 to 1937 makes it clear that empathy was a topic that Husserl worked on during most of his philosophical career. It is therefore also not surprising that many of his other works contain remarks and reflections on empathy. This includes not only works such as *Die Krisis, Formale und transzendente Logik*, *Phänomenologische Psychologie*, or more recently published Husserliana volumes such as *Einleitung in die Philosophie*, *Einleitung in die Ethik*, *Transzendentaler Idealismus* or *Die Lebenswelt*, but also and perhaps slightly more surprisingly even works such as *Logische Untersuchungen* and *Ideen I*.

That Husserl remained preoccupied with the issue and considered it to be of particular importance is indicated by the fact that he chose to dwell on it in his very last lecture course, which he gave in the winter semester of 1928/29, and which carried the title "Phänomenologie der Einfühlung in Vorlesungen und Übungen." But of course, the fact that he kept returning

¹Stein is also known for criticizing Lipps for conflating empathy (*Einfühlung*) with a feeling of oneness (*Einsfühlung*), i.e., of taking empathy to involve a complete identification of observer and observed. More recently, however, Stueber has argued that this specific criticism of Stein is based on a too uncharitable interpretation of Lipps' statements (Stueber 2006, 8).

to the issue also suggests that it continued to remain a problem for him, and that he was unable to reach a definite and (to his own mind) fully satisfying solution.

For this very reason, the aim and scope of the following analysis will necessarily have to be limited. It will be impossible in a single article to give an exhaustive analysis of Husserl's theory of empathy. Indeed, there might not even be one single coherent theory, since Husserl during the years pursued different directions. In the following, however, I will mainly focus on ideas and themes that I take to be particularly prominent and pervasive.

This is the first preliminary point I need to make. The second concerns an additional restriction. Husserl's investigation of empathy is complicated by the fact that two different research agendas are frequently intertwined. As Kern points out in his introduction to *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* apropos the specific presentation that Husserl offered in *Cartesianische Meditationen*: "Handelt es sich um die reflexiv-philosophische Fundierung (Begründung) des transzendentalen Fremden und das transzendente Verhältnis von eigener und fremder Monade oder um die konstitutive Analyse der Fundierung (Motivation) der "natürlichen", "weltlichen" Einfühlung? [...] Die fünfte Meditation vermengt diese beiden Gedankenlinien" (Hua 15/xix-xx). That Husserl's main interest in intersubjectivity was motivated by transcendental philosophical concerns is a claim I have defended *in extenso* elsewhere (Zahavi 1996). In this context, it is merely important to remember that this transcendental interest also manifests itself in his analysis of empathy. This is why Husserl in § 62 of *Cartesianische Meditationen* criticizes Scheler for having overlooked the truly transcendental dimension of the problem, namely the fact that intersubjectivity is involved in the very constitution of objectivity. Or as he puts it, only constitutive phenomenology will provide the problem of empathy with its true sense and proper method (Hua 1/173). A theory of empathy consequently has far greater implications than one would expect. It has ramifications for a transcendental theory of the objective world (Hua 15/5). But important as this dimension of the problem might be, it is one I will by and large ignore in the following. My focus will squarely be on

the problem of how we experience others, since it is on this level that any meaningful comparison with the proponents of embodied simulation must be situated.

b. Empathy and perception

In *Phänomenologische Psychologie* Husserl wrote as follows: “Die Intentionalität im eigenen Ich, die in das fremde Ich hineinführt, ist die sogenannte Einfühlung” (Hua 9/321). One of the recurrent questions that kept pre-occupying Husserl was how to understand the intentional structure of empathy. On Husserl’s standard model, we have to distinguish between *signitive*, *pictorial*, and *perceptual* ways of intending an object: I can talk about a blossoming peach tree which I have never seen, but which I have heard is standing in the backyard, I can see a detailed drawing of the peach tree; or I can perceive the peach tree myself. Similarly, I can talk about how fantastic it must be to fly in helicopter, I can see a television program about it; or I can experience it myself. For Husserl these different ways of intending are not unrelated. On the contrary, there is a strict hierarchical relation between them, in the sense that the modes can be ranked according to their ability to give us the object as directly, originally and optimally as possible. The object can be experienced more or less directly, that is, it can be more or less *present*. The lowest and most empty way in which the object can be intended is in the signitive act. These (linguistic) acts certainly have a reference, but apart from that, the object is not given in any fleshed out manner. The pictorial acts have a certain intuitive content, but like the signitive acts, they intend the object *indirectly*. Whereas signitive acts intend the object via a contingent representation (a linguistic sign), pictorial acts intend the object via a representation (picture) which bears a certain resemblance to the object as seen from a certain perspective. It is only the actual perception, however, which gives us the object directly. This is the only type of intention which presents us with the object itself in its bodily presence (*leibhaftig*), or, as Husserl says, *in propria persona*. The tricky question is where to place empathy within this classification. The answer provided by Husserl is remarkably consistent throughout his

career, though it is an answer that remains characterized by an important vacillation. Already in *Logische Untersuchungen* Husserl wrote that common speech credits us with percepts of other people's inner experiences, we so to speak *see* their anger or pain. As he then goes on to say, such talk is to some extent correct. When a hearer perceives a speaker give voice to certain inner experiences, he also perceives these experiences themselves, but as Husserl then adds, the hearer doesn't have an inner but only an outer perception of them (Hua 19/41). So on the one hand, Husserl argues that my experience of others has a quasi-perceptual character in the sense that it grasp the other him- or herself (Hua 13/24). On the other hand, Husserl also says that although the body of the other is intuitively given to me *in propria persona*, this is not the case with the other's experiences. They can never be given to me in the same original fashion as my own experiences; they are not accessible to me through inner consciousness. Rather they are appresented through a special form of apperception, or to use a different terminology, they are co-intended and characterized by a certain co-presence (Hua 13/27). As Husserl puts it in *Ideen II*:

Und doch hat jeder seine ihm ausschließlich eigenen Erscheinungen, jeder die ihm ausschließlich eigenen Erlebnisse. Diese erfährt nur er in ihrer leibhaften Selbstheit, ganz originär. In gewisser Weise erfahre ich (und darin liegt Selbstgegebenheit) auch die Erlebnisse des Anderen: sofern die mit der originären Erfahrung des Leibes in eins vollzogene Einfühlung (*comprehensio*) zwar eine Art Vergegenwärtigung ist, aber doch den Charakter des leibhaften Mitdaseins begründet. Insofern haben wir also Erfahrung, Wahrnehmung. Aber dieses Mitdasein ("Appräsenz" in dem früher angegebenen Sinne) ist prinzipiell nicht zu verwandeln in unmittelbares originäres Dasein (Urpräsenz) (Hua 4/198).

In the lecture course *Einleitung in die Philosophie* from 1922/23, Husserl again writes that I in ordinary parlance can be said to see and hear another, can be said to see that he is sad or happy. In fact, however, what I actually see is his body and bodily expressions, and founded on this perception, I can be said to empathically co-perceive his happiness, sadness or anger. Thus, if we talk about the whole human being, we might say that I see him,

if we talk narrowly about the purely psychical, it is better to say that it is given to me in empathic representation (*Vergegenwärtigung*) (Hua 35/107).

What are the implications of this? Does empathy allow for a direct experience of the other, or is empathy necessarily indirect and mediated? These are the questions that Husserl kept struggling with. In some places, Husserl is rather unequivocal. He writes that empathy is a distinct and direct kind of empirical experience, one that allows the empathizing ego to experience the consciousness of the other (Hua 13/187). As it is formulated in *Ideen II*:

Einfühlung ist nicht ein mittelbares Erfahren in dem Sinn, daß der Andere als psychophysisch Abhängiges von seinem Leibkörper erfahren würde, sondern eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen (Hua 4/375).

Husserl also claims that empathy is what allows the other to be present to me, perceptually present (Hua 15/514), and that the other is given to me originally in empathy, for what I see is not a sign, not a mere analogue, but rather *the other* (Hua 14/385, 29/182, 1/153, 15/506). Similarly, Husserl speaks of how the other is given in his being-for-me (*für-mich-sein*) in empathy, and how that counts as a form of perception (Hua 15/641). If I talk with another, if I look him in the eyes, I have the liveliest experience of his immediate presence. I am justified in saying that I “see him” qua person, and not merely qua body (Hua 4/375). Indeed,

Es wäre Widersinn zu sagen, dass sie nicht, wie wir sagen, erfahren in der Weise dieser ursprünglichen Bekundung der Einfühlung, sondern erschlossen sei. Denn jede Hypothese eines fremden Subjektes setzt die „Wahrnehmung“ dieses Subjektes als fremden schon voraus, und diese Wahrnehmung ist eben die Einfühlung (Hua 14/352).

Empathy is what allows us to know the experiential life of other, or as Husserl puts it in a text from 1909: “Nun verschwindet alle Schwierigkeit, wenn eben die Einfühlung als Gegebenheitsbewusstsein für fremdes Bewusstsein gelten darf” (Hua 13/20). At the same time, however, Husserl also says that even the most perfect empathy is indirect and that the perception of the psychical life of another lacks the originality of self-perception and

he denies that it can give us the empathized experience itself in its original presence (Hua 13/347, 13/440, 17/389, 4/199-200, 1/139). As he writes, if I proceed to carefully investigate the perceptual givenness of the other, I will realize that only his body is given perceptually to me. The foreign I and its experiences can never be perceived by me, but only be represented in a special co-presence, though Husserl then proceeds to emphasize that this empathic representation is completely unlike any other kind of representation (Hua 15/354). A similar train of thought is articulated in a longer passage from August 1930:

Wahrnehmend sehe ich den Menschen M und ihn sehend "verstehe" ich als Bestandteil dieser Wahrnehmung sein Gerichtetsein auf jene andere Seite, sein psychisches Hinsehen etc. Ich sehe nicht nur seinen Körper, sondern ich erfahre dabei seine Körperlichkeit, seine Stellung, die seiner Augen, das Mienenspiel des Gesichts etc., ich erfahre den körperlichen Ausdruck als Ausdruck von einem Seelischen, ich erfahre das Körperliche als bedeutsam und in seiner psychischen Bedeutung.

Es ist also ebenso wie im Sprechen die gehörten Wortlaute verstanden werden in ihrem Sinn, und dann auch geschrieben nicht nur als visuelle Zeichen etc. Dieses Verstehen, wie gesagt, ist hier nicht nur ein Annex meiner Wahrnehmung des M-Körpers, sondern meine Wahrnehmung von M: Solange "Wahrnehmung" den normalen Sinn behält, muss ich hier von Wahrnehmung sprechen. Ein Gegenstand, irgendein Reales heisst wahrgenommen, wenn ich ihn "unmittelbar" evident bewusst habe, als selbstgegenwärtig, im Original vor mir, mir gegeben. Ich nehme Menschen wahr, ich kann sie nicht erdenken als direkter erfahren, als ihrer in ihrer selbsteigenen Gegenwart mir bewusst, als wenn ich sie so erfahre, wie sie leiden und leben. Aber nun merke ich, dass das "Seelenleben" des Anderen, dass überhaupt das, was ihn zu einem Menschen und nicht einem blossen Körper für mich macht, bloss "bedeutungsmässig" gegeben ist - "bloss bedeutungsmässig", das ist, keineswegs "eigentlich" wahrgenommen. Nichts vom Psychischen, weder das Psychische im ganzen, die fremde Person, das personale Leben in irgendwelchen Einzelgestalten, irgendein Leiden. und Tun, irgendein passives Erscheinendhaben - nichts davon ist in Sonderheit wahrgenommen. Kann Psychisches

„wirklich“ wahrgenommen werden? Natürlich sage ich, ja. Nur nie das des Andern, vielmehr nur mein eigenes (Hua 15/83-84).

Whereas Husserl consequently denies that empathy provides me with an inner perception of the other's experiences – i.e., although it doesn't provide me with first-person access to the experiences in question, since if that had happened, the other's experiences would have become the empathizer's own experiences, and no longer remained the experiences of another (Hua 15/12, 1/139) –, he would claim that empathy involves a perception of the other (Hua 13/343, 13/187), i.e., that it amounts to a form of person perception, and that it furthermore would be a mistake to measure empathy against the standards of either self-perception or external object-perception. Empathy has its own kind of originality, its own kind of fulfillment and corroboration and its own criteria of success and failure (Hua 6/189, 36/65, 36/122, 14/385, 13/225, 14/352).

To strengthen the claim concerning the perceptual character of empathy, Husserl occasionally compares the kind of interplay between presentation and appresentation that we find in empathy with the mixture of presentation and appresentation that we find in ordinary object-perception. When I perceive an object, say, a sofa, the object is never given in its totality but always incompletely, in a certain restricted profile or adumbration. It is consequently never the entire sofa, including its front, backside, underside, and inside which is given intuitively, not even in the most perfect perception. Despite this, the object of my perception is exactly the sofa and not the visually appearing profile. Our perceptual consciousness is consequently characterized by the fact that we persistently transcend the intuitively given profile in order to grasp the object itself. That is, perception furnishes us with a full object-consciousness, even though only part of the perceived object is intuitively given (Hua 16/49-50). Husserl's explanation for why we can be said to see more than what is given, for why perception involves a presence-in-absence, is well known. He argues that our intuitive consciousness of the present profile of the object is accompanied by an intentional consciousness of the object's *horizon* of *absent* profiles. The meaning of the presented profile is, in short, dependent upon its relation to the absent profiles of the object, and no perceptual awareness of the *object*

would be possible if our awareness were restricted to the intuitively given.

Die uneigentlich erscheinenden gegenständlichen Bestimmtheiten sind mit aufgefaßt, aber nicht “versinnlicht”, nicht durch Sinnliches, d.i. Empfindungsmaterial dargestellt. Daß sie mit aufgefaßt sind, ist evident, denn sonst hätten wir gar keine Gegenstände vor Augen, nicht einmal eine Seite, da diese ja nur durch den Gegenstand Seite sein kann (Hua 16/55).

In other words: in order for a perception to be a perception-of-an-object, it must be permeated by a horizontal intentionality which intends the absent profiles, bringing them to a certain *appresentation* (Hua 9/183). Importantly, however, although object-perception involves such a mixture of presentation and appresentation, we still say that it is the object itself and not merely the intuitively appearing front that we perceive (Hua 13/26, 1/151). Moreover, what is presented and what is appresented are not given in separation and are not united by means of some inference. The same arguably holds true for our experience of others (Hua 14/332). Of course, this is not to say that there are not also important differences between empathy and object-perception. Not only do I, according to Husserl, in the face-to-face encounter grasp the other and what he or she is living through much more vividly than the backside of an object, which I don't see (Hua 14/486). But more importantly, whereas the absent, and merely appresented, profiles of the object can in turn become intuitively given for me, namely if the requisite movements are carried out, this can never happen with the other's experiences (Hua 1/139). This is an important qualification that also points to the limits of any comparison of other-perception and object-perception. But still, Husserl's main aim is just to stress that even the simplest form of perception involves appresentation, and that this doesn't jeopardize the existence of true perceptual experience.

But let us return to the issue of directness and indirectness. As mentioned, there is a certain tension, or uncertainty, in Husserl's account. I think, however, that it is possible to reconcile Husserl's different claims by means of some slight reformulations. Husserl's occasional insistence on the indirect nature of empathy is obviously motivated by his worry that any claim concerning a direct experiential understanding of others would

amount to the claim that we have the same kind of first-personal access to other people's consciousness that we have to our own. But this worry is, I think, ultimately misguided. It assumes that there is a single golden standard of what directness amounts to, and that a direct access to one's own mental life constitutes the standard against which everything else has to be measured. In other contexts, however, Husserl has been careful to point out that it is unacceptable to transfer the demands we put on evidence in one domain to other domains where these demands are in principle incapable of being realized (Hua 3/321). Employing that insight, one could respect the difference between first-person and third-person access to psychological states without making the mistake of restricting and equating experiential access with first-person access. To put it differently, why not argue that it is possible to experience minds in more than one way? Arguably, there is no more direct way of knowing that *another* is in pain than seeing him writhe in pain. By contrast, noticing a bottle of pain-killers next to his bedside together with an empty glass of water and concluding that he is (or was) in pain is an example of knowing indirectly or by way of inference (Bennett & Hacker 2003, 89, 93). To put it differently, to experience (rather than merely imagine, simulate or theorize about) another's psychological states is precisely to experience the intentional and expressive behavior of the other.

The fact that I can be mistaken and deceived is no argument against the experiential character of the access.¹ Moreover, the fact that my experiential access to the minds of others differs from my experiential access to my own mind is not an imperfection or shortcoming. On the contrary, it is a difference that is constitutional. It is precisely because of this difference, precisely because of this asymmetry, that we can claim that the minds we

¹That we have an experience of others, and do not have to make do with mere inferences or imaginative projections is also not to say that everything is open to view. As Husserl points out, the perception of others is always partial and is always open for correction (Hua 13/225). In fact, there will always be an indeterminate horizon of not expressed interiority (Hua 20/70), and a complete knowledge of the other will forever remain impossible. Such knowledge would for one require me to possess full insight into the other's individual historicity and genetic self-constitution, and this is something I can only ever disclose in part. Just as I for that matter can only disclose part of my own, which is why my own self-knowledge will also always remain partial (Hua 15/631-632).

experience are *other* minds. As Husserl points out, had I had the same access to the consciousness of the other as I have to my own, the other would cease being an other and would instead become a part of me (Hua 1/139). In addition, although I do not have access to the first-personal character of the other's experience, the fact *that* the other's experience has this elusive surplus is indeed accessible to me, as Husserl repeatedly emphasizes (Hua 1/144, 15/631). To demand more, to claim that I would only have a real experience of the other if I experienced her feelings or thoughts in the same way as she herself does, is nonsensical, and fails to respect what is distinct and unique about the givenness of the other. It would imply that I would only experience an other if I experienced her in the same way that I experience myself, i.e., it would lead to an abolition of the difference between self and other, to a negation of that which makes the other other. To quote Lévinas, the absence of the other is exactly his presence as other (Lévinas 1979, 89).

As already mentioned, Husserl struggled with these issues throughout the years. What he wrote early on in *Ideen I* remains pretty representative:

Originäre Erfahrung haben wir von den physischen Dingen in der "äußeren Wahrnehmung", aber nicht mehr in der Erinnerung oder vorblickenden Erwartung; originäre Erfahrung haben wir von uns selbst und unseren Bewußtseinszuständen in der sog. inneren oder Selbstwahrnehmung, nicht aber von Anderen und von deren Erlebnissen in der "Einfühlung". Wir "sehen den anderen ihre Erlebnisse an" auf Grund der Wahrnehmung ihrer leiblichen Äußerungen. Dieses Ansehen der Einfühlung ist zwar ein anschauernd, gebender, jedoch nicht mehr originär gebender Akt. Der andere und sein Seelenleben ist zwar bewußt als "selbst da" und in eins mit seinem Leibe da, aber nicht wie dieser bewußt als originär gegeben (Hua 3/11).

My only concern about this phrasing is that it might ultimately have been more consistent if Husserl instead of trying to combine the view that empathy does provide us with access to the experiences of others, but not originarily, had instead said that empathy gives us the experiences of others themselves originarily, but then simply made it clear that empathic understanding (and correlatively the empathic givenness of others) has its

own distinct optimality, and shouldn't be measured against the originary givenness of self. This would, I think, have been the natural step to take.

Some might consider this a mere terminological fix to a serious philosophical challenge. By simply stipulating that we in the domain of social cognition ought to operate with a deflated notion of experiential access, one that entitles one to say that one is directly acquainted with another's psychological state simply by perceiving it in the other's intentional and expressive behavior, phenomenologists mistakenly think they can avoid the threat of solipsism and circumvent the problem of other minds. I don't think this objection is justified, but my main concern for now is merely to emphasize that any phenomenological claim concerning a direct experiential access to another's psychological state is not in any tension with the important point that we do not have access to other people's states "as if they were our own". We must respect the difference between self-ascription and other-ascription, between a first-person perspective and a third-person perspective, but we should also conceive of it in a manner that avoids giving rise to the mistaken view that only my own experiences are given to me and that the behavior of the other shields his experiences from me and makes their very existence hypothetical (Avramides 2001, 187).¹

c. Pairing and analogical transference

Claiming that we in empathy enjoy a direct, experiential, understanding of others is not to say that we should take empathy as a primitive and unanalyzable *factum brutum*, as Husserl accused Scheler of doing (Hua 14/335). It is no coincidence that Husserl labeled Lipps' appeal to fundamental instincts a "refuge of phenomenological ignorance" and considered it a poor substitute for a proper analysis of the phenomenon in question (Hua 13/24). To put it differently, and to paraphrase A.D. Smith, Husserl is not trying to explain our awareness of others by appeal to empathy, rather the term is a label for an accomplishment, and the task Husserl sets himself

¹For further reflections on how the phenomenological analysis of empathy complements and challenges core assumptions in contemporary discussions of social cognition, see Zahavi 2008, 2010b.

is to explain how empathy is possible as an intentional achievement (Smith 2003, 213).

One of Husserl's recurrent ideas is that our empathic understanding of foreign subjectivity involves an element of apperception or interpretation, though he is also adamant that the apperception in question is neither an act of thinking, nor some kind of inference (Hua 15/15, 1/141). Occasionally he speaks of the process as involving what he calls analogical transference, and it is in this context that the central notion of *pairing* is introduced (Hua 15/15).

What is pairing? According to Husserl's general account of intentionality, patterns of understanding are gradually established through a process of sedimentation and they thereby come to influence subsequent experiences (Hua 11/186). What I have learnt in the past doesn't leave me untouched. It shapes my understanding and interpretation of any new objects, by reminding me (in a completely tacit manner) of what I have experienced before. My current understanding of *x* will in short be aided by my previous experience of something analogous (Hua 13/345), and ultimately all apperceptive connections, all interpretations, might be said to rely on such analogical links to past experiences (Hua 1/141). To exemplify, after first having learned the function of a scissor, the next time a child sees a scissor, the child will immediately apprehend its functionality. It will do so, without performing any inference and without explicitly having to think of or recall the first scissor. According to Husserl, the apprehension of the new scissor as a scissor contains an associative reference to the original scissor, which is established passively (Hua 1/141). Similarly, assume that you for the first time have seen and touched a guava. Next time you see one, your prior familiarity with its tactile qualities will infuse your experience of the new fruit. If you then happen to also taste the new exemplar this new experience will in turn affect your apprehension of the first fruit. Now, the relevance of these examples for empathy is seemingly straightforward. When I encounter another, my prior self-experience will serve as a reservoir of meaning that is transferred onto the other in a purely passive manner. As a result of this, a phenomenal unity is established. As Husserl writes,

Mit der ersteren Eigentümlichkeit hängt nahe zusammen, daß ego

und alter ego immerzu und notwendig in ursprünglicher *Paarung* gegeben sind. [...] Erläutern, wir zunächst das Wesentliche der Paarung (bzw. Mehrheitsbildung) überhaupt. Sie ist eine Urform derjenigen passiven Synthesis, die wir gegenüber der passiven Synthesis der *Identifikation* als *Assoziation* bezeichnen. In einer paarenden Assoziation ist das Charakteristische, daß im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind und auf Grund dessen wesensmäßig schon in purer Passivität, also gleichgültig ob beachtet oder nicht, als unterschieden Erscheinende phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit begründen, also eben stets als Paar konstituiert sind (Hua 1/142).

Alter ego refers to ego – and vice-versa (Hua 14/530). The latter point is crucial. The transfer of meaning occurring through the process of pairing is not unidirectional. We are dealing with a reciprocal transference (Hua 15/252), or as Husserl puts it in *Cartesianische Meditationen*, there is a “mutual transfer of sense” (Hua 1/142, cf. Merleau-Ponty 1964, 118).¹ In coming to understand the other, I draw on what I know from my own case, but through my encounter with the other, my own self-experience is also modified. In fact, not only that but Husserl even speaks of “a mutual awakening” where both are overlaid with the “sense of the other” (Hua 1/142) thereby suggesting that the reciprocal transfer happens simultaneously. The fact that the transfer of meaning is bidirectional speaks against the suggestion that we should be dealing with a simple form of projection, where I ultimately only find in the other, what I have put there myself. The latter implication would also go against Husserl’s repeated insistence that empathy allows us to encounter true transcendence, and that our consciousness in empathy transcends itself and is confronted with, as he puts it, otherness of a completely new kind (Hua 14/8-9, 14/442). Indeed, throughout his writings on this topic, Husserl insists again and again on the absolute otherness of the other. As he writes in a text from 1908, your consciousness is for my consciousness absolute “Aussensein” and so is my consciousness for you (Hua 13/6).

¹See by comparison Theunissen’s more critical reading (1977, 62), as well as Yamaguchi’s reply (1982, 87).

Husserl's insistence on this latter point occasionally makes him question whether analogy really plays as fundamental a role as he is wont to claim. After all, as he admits, a process of analogizing doesn't lead to the apprehension of anything truly new (Hua 4/168). As he even writes in a text from 1914-15, "es findet [...] keine Analogisierung statt, keine Analogieschluss, keine Übertragung durch Analogie [...]. Es wird ohne weiteres die "Apperzeption" des fremden Seelenlebes vollzogen" (Hua 13/338-339). Criticizing what might count as a version of simulation theory, Husserl also insists that it is nonsense to claim that I in order to understand that the other is angry must experience anger myself, and that my own anger should somehow function as analog for the other's anger. Empathy is precisely not a kind of reproduction or reduplication of oneself (Hua 13/188, 14/525). As Husserl also points out, to experience the other is not like experiencing a transformation of oneself, like what might take place in imagination. Such imaginative transformation only provides me with myself as different (Hua 15/314). It doesn't provide me with the other. Furthermore, although it is true that we sometimes imagine what it must be like for the other, what the other must be going through, it is simply unconvincing to claim that every act of empathy involves such imagination. When we empathically understand the other we do so immediately and often without any imaginative depiction, and in those circumstances where we do depict the other's experience imaginatively, we precisely consider that an exception (Hua 13/188).

Despite these occasional misgivings, Husserl does, however, normally stress the importance of analogy. When I, for instance, apperceive a foreign body as a lived body, we are, on his account, dealing with an analogical apperception that draws on and involves a re-presentation of my own self-experience (Hua 13/251). Indeed, insofar as the apprehension of the other involves re-presentation, the latter necessarily points back to a proper presentation, which is constituted by my own immediate self-experience (Hua 13/288). As Husserl puts it in various texts, "subjectivity" is primordially present to me in virtue of my self-experience and is only then apperceptively carried over to the other (Hua 9/242, 1/140, 8/62, 14/295). To that extent bodily self-experience constitutes a foundation for the perception of

embodied others, which is why I first have to have a perception of my own body, before any experience of other subjects can arise (13/333), though Husserl also points out that we are not dealing with a temporal genesis, and that the self-experience in question doesn't have to be temporally antecedent (Hua 1/150). Moreover, the self-experience that needs to be in play is a "Durchgangserfahrung" and not a terminating experience (Hua 14/468). It is not a question of actively comparing the two of us, nor does my body first have to be an object of attention, but there must be some form of self-giveness, otherwise no transfer of meaning could occur (Hua 13/336).

At this stage, however, Husserl does voice a concern. Even if it is true that I always enjoy a bodily self-experience, the only thing that could motivate an analogizing apprehension or apperceptive transfer of sense would presumably be a perceived similarity between the body over there and my own body (Hua 1/140). But it is hardly true that I originally observe my own body in the same way I perceive the body of others. Originally, I don't perceive my own lived body as a spatial object. But isn't this what is required (Hua 13/344, 15/661)? Moreover, occasionally Husserl seems to claim that I only learn of the identity between my own lived body and my externally appearing body through the other, i.e., by adopting the other's perspective on my own body (Hua 13/420). As he puts it in a text dating from 1921, the apprehension of my own body as an object and as a physical thing is a mediated and secondary experience. It is one I only acquire through the other (Hua 14/61, 14/63, 14/238, 14/322). But if this is correct, his argumentation would seem to involve a vicious circle and consequently fail.

Husserl does, however, suggest a few possible ways out. First of all, although he considers a thorough objectification of the body to be something intersubjectively mediated, he also speaks of the lived body as a continuously externalizing interiority, and claims that this exteriority is co-given as part of self-experience (Hua 14/491). Consider for instance the following intriguing consideration, where Husserl faults his original account of empathy for having failed to consider the

grundwesentliche Rolle der Verlautbarung in der eigenen selbster-

zeugten, zu den eigenen, ursprünglich gegebenen Kinaesthenen der Stimmuskeln gehörigen Stimme. [...] Es scheint, nach meiner Beobachtung, im Kinde die selbsterzeugte und dann analogisch gehörte Stimme zuerst die Brücke für die Ichobjektivierung, bzw. die Bildung des "alter" abzugeben, bevor das Kind schon eine sinnliche Analogie seines visuellen Leibes mit dem des "Anderen" hat und haben kann, und erst recht: dem Anderen einen taktuellen Leib und einen Willensleib zuordnen kann (Hua 4/96).

To put it differently, one of the issues frequently emphasized in Husserl's phenomenological analysis of the body is its peculiar two-sidedness. My body is given to me as interiority, as a volitional structure, and as a dimension of sensing, but it is also given as a visually and tactually appearing exteriority. And the latter experience, according to Husserl, is precisely what is needed for empathy to be possible (Hua 4/165-166, 15/652). One reason why I am able to recognize other embodied subjects is that my own bodily self-experience is characterized by this remarkable interplay between *ipseity* and *alterity* (Hua 8/62, 14/457, 13/263). This might be what Husserl was referring to when he wrote that the possibility of sociality presupposes a certain intersubjectivity of the body (Hua 4/297). Secondly, when speaking of the resemblance between own body and the body of others, we shouldn't only focus on the presence of similar visual appearances. As Husserl writes, the other body also behaves similarly, it moves and acts in similar ways (Hua 14/280, 13/289), and my continuous experience of it as a foreign subjective body is precisely conditional upon my experience of its continuous and harmonious behavior (Hua 1/144). More important for the pairing might consequently be the resemblance of intentional behavior and expressive movements, a resemblance arguably detected by some form of cross-modal perception.¹ In fact, as Husserl writes, and this does sound remarkably like formulations found in Gallese, when I

¹If this is correct, it would qualify a recent claim by De Preester. In her 2008 paper, she argues for the following significant difference between Merleau-Ponty and Husserl's account of pairing: Whereas the mediating term between ego and alter ego for Husserl is bodily similarity, it is for Merleau-Ponty the intended object of action to which ego and alter ego are equally directed. De Preester consequently claims that only Merleau-Ponty holds the view that it is by having the same intentional object and by trying to accomplish the same goal that I come to understand the other's actions (De Preester 2008, 136-137).

perceive the movement of the foreign body, it is *as if* I were over there, as if I were moving my limbs (Hua 15/642, 4/164). When I see the foreign hand, I feel my own hand. If I see the other hand move, I am inclined to move my own hand. My own kinesthetic system is affected by my perception of his moving body and by my anticipation of his future movements (Hua 14/527, 15/642). But as Husserl is then careful to add, this doesn't entail that I project what I experience in myself into the other (Hua 13/311).

How should we reconcile Husserl's various statements? On the one hand, he emphasizes the involved transfer of sense and the role of analogy, on the other he questions its relevance, outright rejects the centrality of projection and repeatedly accentuates the transcendence of the other.

One way to reconcile Husserl's thoughts on this issue, at least to some extent, is as follows. When Husserl insists that the original givenness of my own lived body, the *Urleib* or primal body, constitutes the reference- and anchor point for any experience of other bodies, and when he claims that every apperception has an origin which prescribes a certain norm of meaning, and that this necessary *Urnorm* or primal norm is the foundation of every experience of others, which necessarily involve an intentional modification of the norm (Hua 13/57, 14/125-6), one might understand the notion of *Urnorm* in two different ways. Either one can understand it as a kind of matrix that I rely and draw on when understanding others. On this reading, Husserl would claim that the subject interprets others in terms of a sense of mentality that it has first grasped *in foro interno* and which it then projects more or less successfully onto others. Another possibility, however, is to see the self-experience in question as a necessary contrast foil on the basis of which others can be experienced as others. To put it differently, the other might be a self in his/her own right, but the other can only appear as another for me in relation to and contrast to my own self-experience. But in this case, my self-experience doesn't constitute the model; rather it is that against which the other's difference can reveal itself. To put it differently, although Husserl would insist that (bodily) self-experience is a precondition for other-experience, there is a decisive difference between arguing that the former is a necessary condition (and that there would be no other-experience in its absence) and claiming

that self-experience somehow serves as a model for other-experience, as if interpersonal understanding is basically a question of projecting oneself into the other. As already pointed out, I am convinced that Husserl did not defend the latter view.

d. The object of empathy

So far, the discussion has suggested that empathy for Husserl is a unitary concept and that its object is the other. Both assumptions must be modified.

An important and often overlooked aspect of Husserl's account of empathy is precisely his careful distinction between various levels of empathy. As Husserl points out in his criticism of Lipps, one of the problems with Lipps' account was that he exclusively linked empathy to the understanding of expressions (Hua 13/70). Not only was Lipps' analysis, according to Husserl, too coarse grained in that it failed to distinguish sufficiently between different types of expressions, say, the expression of temperament, character, resolution or anger. That is, Lipps didn't observe the difference between, say, the way temperament is expressed in the timing of bodily gestures and the way intentions are expressed in bodily movements, or between the facial expression of specific emotions, such as anger or fear, and the linguistic expression of thoughts. In all cases, we are dealing with expressions, but of quite different kinds (Hua 13/76). But even more importantly, according to Husserl, in order to even apprehend something as an expression, let alone apprehend that which is expressed in the expression, one must first have apprehended the perceptually given body as a lived body, i.e., most fundamentally as a sensing body (Hua 13/70, 13/66).

Das persönliche Sein, Leben, sich Verhalten, persönlich Tätigsein und Leiden etc. hat seine Expression, seinen Ausdruck. Aber die phänomenale Umwelt des Anderen und seine Innenleiblichkeit hat keinen Ausdruck, sondern eine fundamentale und eigentümliche Weise der Anzeige, welche die Voraussetzung (Fundierung) „des Ausdrucks“ ist. Erst muss der fremde Leib, und als Zentrum der fremden orientierten Umwelt, für mich da sein, damit sich in ihm etwas ausdrücken kann (Hua 13/435-6)

This is why Husserl argues that the perception of the other presupposes an understanding of the other's body (Hua 13/74), and why he claims that the most fundamental form of empathy is one that targets this somatological level (Hua 13/440, 1/148). It is a process that happens passively and associatively, and which might also be called a form of animal apperception or experience of animality (Hua 13/455, 13/476). Husserl then contrasts this kind of empathy with a more active form that targets the understanding of that which is expressed in bodily expressions, namely beliefs, decisions, attitudes (Hua 13/435). In a manuscript from 1931-32, he operates with even more levels. The first level of empathy is the appresentation of the foreign lived body as sensing and perceiving. The second level is the appresentation of the other as physically acting, say, moving, pushing, or carrying something. The third level goes beyond this and sees, say, the running of the other in the forest as flight, the hiding behind a stone as a protection from missiles, etc. (Hua 15/435). On a few occasions, Husserl goes even further and also speaks of the kinds of empathy involved in apprehending the unity of a normal community and in appropriating foreign traditions (Hua 15/436, HuaM 8/372-373).

In other words, although Husserl would claim that a first level of empathy is constituted by pairing, by a passive and involuntary associative bonding of self and other on the basis of their bodily similarity, he would maintain that this is only the first primitive level and would never agree with the claim that it amounts to the full range of interpersonal understanding.

Being next to one another and being for one another, understanding the other and even understanding each other reciprocally is all something empathy can accomplish. But something very different is achieved the moment I turn towards and start to address the other (Hua 15/471).

In einem Akte, in dem ein Ich sich an das andere richtet, ist vor allem zugrundeliegend: I_1 erfasst einführend I_2 , und I_2 einführend I_1 , aber nicht nur das: I_1 erfährt (versteht) I_2 als I_1 verstehend Erfahrenden, und umgekehrt. Ich sehe den Anderen als mich Sehenden und Verstehenden, und es liegt weiter darin, dass ich „weiss“, dass der Andere auch seinerseits sich als von mir gesehen weiss. Wir verstehen uns

und sind im Wechselverständnis geistig beieinander, in Berührung.

Sich wechselseitig in die Augen sehen, sich wechselseitig im wahrnehmenden Bewusstsein auf einanderbezogen vorfinden, füreinander originär dasein und erfassend, aufmerksam, sich wechselseitig geistig berührend aufeinander gerichtet sein (Hua 14/211).

When I seek to influence the other spiritually and not merely as a physical object, and when the other is aware that he is being addressed and when he reciprocates, we are dealing with communicative acts through which a higher conscious interpersonal unity, a *we*, is established, and through which the world acquires the character of a truly social world (Hua 15/472, 13/498, 4/192-194).¹

As for the question regarding the proper object of empathy, Husserl actually denies that I normally thematize the other as an object when empathizing.² Rather, when empathically understanding the other, I so to speak go along with his or her experiences, and attend to their object (Hua 36/617, 15/427, 15/513). It is consequently important to emphasize that the other, rather than being given to me simply as a nucleus of experiences, is given as a center of orientation, as a perspective on the world. To put it differently, the other is not given in isolation or purity for me, rather the other is given as intentional, as directed at the same world as I, and the other's world, and the objects that are there for him, is given along with the other (Hua 14/140, 14/287, 13/411, 4/168, 1/154). This is of course, one reason why our perception of others is unlike our ordinary perception

¹As Husserl remarks in a well-known passage: "Leibniz sagte, Monaden haben keine Fenster. Ich aber meine, jede Seelenmonade hat unendlich viele Fenster, nämlich jede verständnisvolle Wahrnehmung eines fremden Leibes ist solch ein Fenster, und jedesmal, wenn ich sage, bitte, lieber Freund, und er antwortet mir verständnisvoll, ist aus unseren offenen Fenstern ein Ichakt meines Ich in das Freundes-Ich übergegangen und umgekehrt, eine wechselseitige Motivation hat zwischen uns eine reale Einheit, ja wirklich eine reale Einheit hergestellt" (Hua 13/473).

²By contrast, Husserl seems to think that our primary object in sympathy, care and pity (*Mitleid*) is the other him- or herself and not the object of, say, his or her distress. To use Husserl's own example, if the other is sad over the fact that his mother had died, I am also sad about this, and sad about the fact that he is sad. But it is his sadness which is my primary object, it only subsequently and conditional upon that that the death of his mother is something that saddens me (Hua 14/189-190, 37/194). More generally speaking, Husserl emphasizes the distinction between empathy and sympathy (just as he distinguishes both of these from emotional contagion). Whereas empathy is an epistemic attitude that doesn't have to involve love, sympathy involves care and concern (Hua 37/194).

of objects. As soon as the other appears on the scene my relation to the world will change, since the other will always be given to me in a situation or meaningful context that points back to the other as a new center of reference. The meaning the world has for the other affects the meaning it has for me. As Husserl puts it in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*:

Denn in der Geltung der Fremderfahrung, durch die ich die Anderen als für mich seiende habe, liegt schon beschlossen die Mitgeltung ihrer Erfahrung für mich. Schon dass ihr Leib nicht nur Körper ist, als welcher er für mich direkt wahrgenommen ist, sondern Leib, das schliesst in sich die Mitgeltung der Wahrnehmung, die der Andere von seinem Leibe hat als demselben, den ich wahrnehme, und das geht so weiter für seine Umwelt als sachlich dieselbe, als welche ich erfahre. Ich kann nicht Andere setzen, ohne mit ihrem erfahrenden Leben auch ihr Erfahrenes mitzusetzen, d.i., ohne dieses vergegenwärtigte Erfahrenes in Mitgeltung zu setzen so wie mein eigenes ursprünglicheres Erfahrenes (Hua 14/388).

Husserl consequently wants to emphasize the interrelation between the experience of others and the constitution of a shared world. As he points out, the experience of experiencing others necessarily presupposes accepting the validity of some of the others' experiences. If nothing else, my experience of the lived body of another necessarily presupposes that the *very same* body I perceive externally is also sensed by the other (Hua 15/158-159, 13/252, 14/83), which is why he characterizes the body of the other as the first intersubjective datum, as the first object that is accessed by a plurality of subjects (Hua 14/110). This is obviously an idea Husserl draws on in his account of the constitution of objectivity, since he also defends the view that my experience of the significance and validity of objects changes the moment I realize that others experience the same objects as I (cf. Zahavi 1996). At the same time, however, and this is of particularly importance in this context, Husserl also notes that I am part of what the other intends. So again, when I experience others, I do not merely experience them as psychophysical objects in the world, rather I experience them as subjects who experience worldly objects, myself included (Hua

15/4-5, 4/169, 1/158). To put it differently, through my experience of others, I also come to attain a new experience of myself. Occasionally, Husserl refers to such cases, where my self-experience and my experience of an empathized subject who empathize with me coincide, as a case of higher-order empathy (Hua 14/315). He claims that it is through this process of mediated self-experience, by indirectly experiencing myself as the one viewed by others, that I come to experience myself as human (Hua 4/167-9, 15/13, 15/665).

Why is this important? Because, as Husserl proceeds to point out, I am not what I am for myself, independently of the other, nor is the other independent of me. Everybody is for himself and at the same time for the other in an inseparable being-for-one-another. On occasion, Husserl does speak of empathy as involving a situation where one ego mirrors itself directly in the other (Hua 15/7, 14/300), and of the other as a reflection (*Spiegelung*) of myself, though as he then immediately adds, the other is not really a reflection (15/7). But on the basis of further analysis – and this is of course also in line with his account of pairing – he ultimately concludes, in a passage from the thirties, that we are not dealing with an ineffective mirroring (*kraftlose Spiegelung*), but that the being of self and other are constitutively intertwined (Hua 15/191).

4. Conclusion

Let me now turn to the question of whether Gallese's notion of embodied simulation is in line with Husserl's account of empathy. Can his proposal be said to constitute a further development and perhaps even a scientific vindication of Husserl's phenomenological account? Unfortunately, the question is too complex to really allow for a simple yes or no answer.

On the one hand, there does indeed seem to be some striking similarities. For Husserl, the most basic form of empathy is one involving the pairing of self and other. The pairing in question takes place between acting and expressive bodies, it draws on a capacity for cross-modal matching, and it is passive in the sense of not being initiated voluntarily or as a result of deliberation or reflection. And as Thompson points out, this "pheno-

menological conception of the bodily basis of empathy can be linked to the growing body of psychological and neurophysiological evidence for coupling mechanisms linking self and other at sensorimotor and affective levels” (Thompson 2007, 393). More specifically, and here I am quoting Ratcliffe, “neuroscientific findings can provide support for Husserl and can also be integrated into the interpretation of phenomenological descriptions, by clarifying the kind of relation described and showing how it need not be something mysterious or even impossible” (Ratcliffe 2006, 348).

On the other hand, however, one shouldn’t overlook what might be some important differences. First of all, as we have seen Husserl is very explicit about the need for distinguishing various levels of empathy (and interpersonal understanding). And although he would claim that the first level is constituted by a passive and involuntary associative bonding of self and other on the basis of their bodily similarity, he would never agree to the claim that this amounts to the full range of interpersonal understanding. If we turn to the defenders of embodied simulation, we will, however, find slightly conflicting views regarding its explanatory scope. How much can mirror-resonance mechanisms explain? Do they merely target the foundations of interpersonal understanding, or can they more or less explain every aspect of social cognition, from an understanding of the movements and actions of others, to an understanding of their emotions, sensations and intentions? It is here informative to consider a criticism that Borg (2007) and Jacob (2008) have directed against what they take to be the inflated claims made by some proponents of embodied simulation. Borg and Jacob both argue that although mirror neurons might help us decode another agent’s motor intentions, they cannot help us determine his or her prior intentions. Or to put it differently, although they might help us understand that the perceived movement is a goal-directed act of, say, grasping, they can’t tell us why it happened. In response, Gallese has defended a deflationary take on what it means to determine the intention of others, and argued that determining why a given act is executed can be equivalent to detecting the goal of the still not executed and impending subsequent act (Gallese 2007a, 661-662). But even if one accepts this, and a fortiori the claim that mirror neurons are involved in the detection of

intentions, there is obviously much more that needs to be in place before we can be said to fully understand the actions of others, their whys, meanings and motives, i.e., what others are up to, why others are doing what they are doing, and what that means to them (cf. Schutz 1967, 23–24). And it is by no means clear that mirror neurons are capable of providing that information. I cannot at this point assess Gallese's claims regarding the role of mirror neurons in emotion understanding, but the point I want to make is merely that the plausibility of the mirror neuron hypothesis increases in reverse proportion to its alleged explanatory scope. It might not only be wiser to opt for a quite modest claim – and in fact, in some places Gallese does concede that an emphasis on the importance of embodied simulation in no way rules out that more sophisticated cognitive mentalizing skills might also be needed, and that the two are not mutually exclusive (Gallese 2007b, 10) – but doing so might also increase the compatibility between his proposal and Husserl's account.

Secondly, Gallese is quite explicit in arguing that the mirror neuron system allows for a direct experiential understanding of others (Gallese 2007b, 9). At the same time, however, he explicitly and repeatedly aligns himself with simulation theory and, like Lipps, considers empathy a form of inner imitation (Gallese 2003a, 519). But isn't there a tension here? Isn't the reliance on and reference to inner imitation precisely premised on the assumption that we do not enjoy a direct experiential access to others? Isn't it precisely because other people's mental states are taken to be unobservable and inherently invisible that some have insisted that we must rely on internal simulations in order to make the leap from the perceptual input which is taken to be psychologically meaningless to the output, which is the ascription of mental states to the other. In short, isn't the assumption precisely that we need internal simulation in order to supplement the input with information coming from elsewhere in order to generate the required output? This certainly seems to be Gallese's view, for as he writes the observer must rely on his or her own internal motor knowledge (provided by the mirror neurons) in order to translate the observed movement, "in principle, devoid of meaning for the observer – into something that the observer is able to understand" (Gallese 2009,

520-521). But if this is correct, it does seem to commit embodied simulation to a form of projectivism – where I ultimately only find in the other, what I have put there myself –, and as I have already indicated, I very much doubt this is in line with Husserl’s view.

Thirdly, and in direct continuation of this, what we find in Husserl is a recurrent emphasis on and respect for the otherness and alterity of the other.¹ This is also partly why Husserl distances himself from the idea that the best way to conceive of the relation between self and other is in terms of a mirroring. Though, as we have also seen, another reason is that he takes mirroring to be too static a concept. It doesn’t capture the dynamic and dialectical intertwinement between self and other. Husserl’s view on this seems in obvious tension with the persistent emphasis by mirror neuron theorists on the importance of mirroring. However, it is again important not to overlook that Gallese himself does recognize that there are limits to what the mirror neuron model can explain. He even concedes that imitation and self-other identity doesn’t really do the trick of accounting for interpersonal understanding, since there – in contrast to what is required in the case of emotional contagion –, has to be difference as well, that is, the other must preserve his or her character of otherness (Gallese 2007b, 11, 2009, 527). Furthermore, in a recent publication Gallese has even gone so far as to admit that the very mirror metaphor might be misleading, since it suggests the presence of an exact match between object and observer thereby disregarding individual differences (Gallese 2009, 531).

Fourthly, and most importantly, any comparison of Husserl’s phenomenological account of empathy with the attempt to explain empathy in terms of mirror-resonance mechanisms shouldn’t forget that we are dealing with accounts targeting a personal and a subpersonal level respectively,² and

¹For more on this topic, see Derrida 1967, Waldenfels 1989, Zahavi 1999.

²Though it must also be noted that this distinction is one that is not always sufficiently respected by mirror neuron theorists. They describe embodied simulation as unconscious and automatic, but also as pre-reflective and experience-based (cf. Gallese 2003a, 521, 2007b, 10). Compare also, for instance, Iacoboni’s claim that Lipps’ work in retrospect points directly at a role for mirror neurons (Iacoboni 2009, 108). Iacoboni refers to Lipps’ famous example with the tightrope walker. On Lipps’ account, when people watch the acrobat on the wire, they feel themselves inside the acrobat. And as Iacoboni then continues, Lipps’ “phenomenological

as long as one is not so naïve as to believe in straightforward isomorphism it is not at all obvious that such accounts can be compared in any direct fashion. For the very same reason, it might be best to avoid the claim that the discovery of the mirror neurons has confirmed Husserl's phenomenological account or that the latter supports the mirror neuron hypothesis. A more prudent and far more cautious claim would be that work on mirror neurons as well as other neuroscientific findings can complement the phenomenological description by clarifying the empathic relation described and showing "how it need not be something mysterious or even impossible" (Ratcliffe 2006, 336).

A final observation: Even if one went further than I have done and ultimately concluded that there are in fact some substantial and perhaps even remarkable similarities between the phenomenological proposal and the mirror resonance hypothesis, this would still leave various questions unanswered. First of all, are the proposals ultimately sound? To put it differently, the presence of similarities is, of course, quite compatible with the possibility that both accounts might be severely deficient or even outright wrong. Secondly, would the presence of such similarities demonstrate that Husserl's phenomenological account – contrary to the claim made by some of his defenders – is really a version of simulation theory, or would the right conclusion to draw be the opposite, namely to question whether Gallese's proposal of embodied simulation is really a form of simulationism at all? Let me emphasize that this isn't simply a dispute about terminology. What is at stake here is the question of whether a simulationist interpretation of mirror neurons is the best and most coherent interpretation, or whether Husserl's phenomenological account might constitute a more adequate framework for the conceptualization and interpretation of the role of these resonance phenomena. Is it for instance better to talk of such resonance in terms of a perceptual elicitation than in terms of a simulation (Gallagher 2007)?

As this last comment ought to remind us, our theoretical models and

description of watching the acrobat is eerily predictive of the pattern of activity displayed by mirror neurons that fire both when we grasp and when we see someone else grasping, as if we were inside that person" (Iacoboni 2009, 108-109).

the way we conceive of, say, intersubjectivity obviously influence our interpretation of the empirical findings. This is something we should not forget when discussing the relation between empathy and mirror neurons, and between phenomenology and neuroscience, and when we assess the question that has been lurking in the background of this entire discussion, namely the feasibility and desirability of a naturalized phenomenology (cf. Gallagher 1997, Petitot et al. 1999, Zahavi 2004, Ratcliffe 2006, Gallagher and Zahavi 2008, Zahavi 2010a).

References

- Avramides, A. (2001). *Other minds*. London: Routledge.
- Borg, E. (2007). "If Mirror Neurons are the Answer, What was the Question?" *Journal of Consciousness Studies* 14/8, 5-19.
- Bennett, M.R., Hacker, P.M.S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- De Preester, H. (2008). "From Ego to Alter Ego: Husserl, Merleau-Ponty and a Layered Approach to Intersubjectivity." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7/1, 133-142.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gallagher, S. (1997). "Mutual enlightenment: recent phenomenology in cognitive science." *Journal of Consciousness Studies* 4/3, 195-214.
- Gallagher, S. (2007). "Simulation trouble." *Social Neuroscience* 2/1, 1-13.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.
- Goldman, A. & Gallese, V. (1998). "Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading." *Trends in Cognitive Sciences* 12, 493-501.
- Gallese, V. (2001). "The 'Shared manifold' hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy." *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7, 33-50

- Gallese, V. (2003a). "The manifold nature of interpersonal relations: the quest for a common mechanism." *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B* 358, 517–528.
- Gallese, V. (2003b). "The roots of empathy: The shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity." *Psychopathology* 36, 171-180.
- Gallese, V., Keysers, C. & Rizzolatti, G. (2004). "A unifying view of the basis of social cognition." *Trends in Cognitive Sciences* 8/9, 396-403.
- Gallese, V. (2005). "Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience." *Phenomenology and the cognitive sciences* 4, 23-48.
- Gallese, V. (2007a). "Before and below "theory of mind": embodied simulation and the neural correlates of social cognition." *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B* 362, 659-669.
- Gallese, V. (2007b). "Embodied simulation: from mirror neuron systems to interpersonal relations." *Novartis Foundation Symposium* 278, 3-12.
- Gallese, V. (2008). "Empathy, embodied simulation and the Brain: Commentary on Aragno and Zepf/Hartmann." *Journal of the American Psychoanalytic Association* 56/3, 769-781.
- Gallese, V. (2009). "Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification." *Psychoanalytic Dialogues* 19/5, 519-536.
- Geiger, M. (1911). "Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung." In F. Schumann (ed.), *Bericht über den IV. Kongreß für experimentelle Psychologie*. Leipzig: Barth, 29–73.
- Gurwitsch, A. (1979). *Human Encounters in the Social World*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana 1. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana 4. Den Haag: Nijhoff.

- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana 6. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana 8. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische psychologie*. Husserliana 9. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Husserliana 11. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Husserliana 16. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, Husserliana 13. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Husserliana 14. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973d). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Husserliana 15. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Formale und Transzendente Logik*, Husserliana 17. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Husserliana 3, 1-2. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen II*. Husserliana 19, 1-2. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Husserliana 29. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Husserliana 35. Dordrecht: Kluwer.

- Husserl, E. (2003). *Transzendentaler idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Husserliana 36. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik*. Husserliana 37. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2005). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil*. Husserliana 20/2. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Handschriften*. Husserliana Materialien 8. Dordrecht: Kluwer.
- Iacoboni, M. (2009). *Mirroring People: The Science of Empathy and How We Connect with Others*. Picador.
- Jacob, P. (2008). "What do mirror neurons contribute to human social cognition?" *Mind and Language* 23/2, 190–223.
- Lévinas, E. (1979). *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana.
- Lipps, T. (1907). "Das Wissen von fremden Ichen." *Psychologische Untersuchungen* 1, 694–722.
- Lohmar, D. (2006). "Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity." *Phenomenology and the cognitive sciences* 5/1, 5–16.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press.
- Petit, J.-L. (1999). "Constitution by movement: Husserl in light of recent neurobiological findings." In J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy (eds): *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 220–244.
- Petitot, J., Varela, F.J., Roy, J.-M., Pachoud, B. (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.
- Ratcliffe, M. (2006). "Phenomenology, Neuroscience, and Intersubjectivity." In H.L. Dreyfus & M. A. Wrathall (eds.): *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell, 329–345.

- Schutz, A. (1967). *Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Smith, A.D. (2003). *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge.
- Stein, E. (1989). *On the Problem of Empathy*. Washington: ICS Publishers.
- Stueber, K. R. (2006). *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Theunissen, M (1977). *Der Andere*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Thompson, E. (2001). "Empathy and Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7, 1-32.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Waldenfels, B. (1989). "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie." *Phänomenologische Forschungen* 22, 39-62.
- Yamaguchi, I. (1982) *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. The Hague: Nijhoff.
- Zahavi, D. (1996). *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer.
- Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2004). "Phenomenology and the project of naturalization." *Phenomenology and the cognitive sciences* 3/4, 331-347.
- Zahavi, D. (2008). "Simulation, projection and empathy." *Consciousness and Cognition* 17, 514-522.
- Zahavi, D. (2010a). "Naturalized Phenomenology." In S. Gallagher & D. Schmicking (eds.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2-19.
- Zahavi, D. (2010b). "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz." *Inquiry* 53/3, 285-306.

Soziale und individuelle Aspekte produktiven und kreativen Handelns

Karl Mertens (Würzburg)

karl.mertens@uni-wuerzburg.de

Der Gestalttheoretiker Max Wertheimer gibt in seinem Buch *Productive Thinking* das folgende Beispiel für die Umstrukturierung einer Spielhandlung.¹ Ein zwölf- und ein zehnjähriger Junge spielen miteinander Federball. Die deutliche Überlegenheit des Älteren entmutigt bald den Jüngeren, der kaum einmal den Ball parieren kann. Frustriert wirft der Jüngere seinen Schläger schließlich fort und möchte das Spiel beenden. Der über dieses Verhalten zunächst verärgerte ältere Junge macht nach einigem Nachdenken, das Wertheimer genau beschreibt und analysiert, den Vorschlag, sie mögen nun beide gemeinsam versuchen, den Federball so lange wie möglich hin und her zu spielen. Begeistert nimmt der Jüngere diesen Vorschlag auf und das Spiel wird für beide wieder interessant. – Die Einheit des hier beschriebenen Handelns besteht in der Verwandlung der auf Siegen und Verlieren ausgerichteten Spielhandlung in ein Spiel, das dem stärkeren und dem schwächeren Spieler eine gemeinsame Aufgabe stellt. Das neue Spiel unterscheidet sich grundlegend von der vorhergegangenen Spielhandlung, insofern es deren spielkonstitutiven Rahmen verändert.

Der hier skizzierte Fall bietet ein Beispiel für ein produktives oder kreatives Handeln. Im Unterschied zu einem Gewohnheitshandeln, das

¹Wertheimer 1945, 127 ff. / 1964, 148 ff.

lediglich eine Handlungsroutine fortsetzt oder gar exekutiert, führt das von Wertheimer beschriebene Handeln zu einer vom bisherigen Handlungsrahmen abweichenden neuen Bestimmung der Spielsituation. Als *produktives Handeln* verstehen wir den beschriebenen Übergang, wenn das unbefriedigende Spiel in eine Spielhandlung überführt wird, die den Spielern bereits grundsätzlich bekannt ist. Der Übergang zur neuen Handlung selbst ist dabei jedoch nicht in einer den Akteuren schon verfügbaren Handlungsroutine vorgezeichnet.¹ Wichtig ist, dass mit der Modifikation des Wettkampfes in ein gemeinsames Spiel der Versuch gemacht wird, ein sich im Handlungskontext einstellendes oder diesem in einer mehr oder weniger bestimmten Weise vorausliegendes Problem zu lösen. Nur dann handelt es sich um ein zusammenhängendes, in seinem Verlauf einheitlich bezogenes Handeln und nicht um einen bloßen Wechsel zwischen unterschiedlichen Handlungen. Beim *kreativen Handeln* wird demgegenüber der Übergang zum neuen Handlungsrahmen aus der Perspektive der Handelnden zunächst nicht als Wechsel zwischen bereits bekannten Handlungstypen, sondern als Bruch mit vertrauten Handlungsmöglichkeiten und als grundlegende Erneuerung oder Erweiterung des Handlungsrahmens erfahren. Wie beim produktiven Handeln dient auch hier die Neubestimmung der Handlung einer Problembewältigung.² Anders als im produktiven Handeln versuchen kreativ Handelnde jedoch ihr Ziel auf eine für sie grundsätzlich neuartige Weise zu erreichen. Die Umstrukturierung des Spiels in Wertheimers Beispiel ist demnach nicht nur produktiv, sondern im spezifischen Sinne kreativ, wenn die beteiligten Akteure mit dem neuen Spiel eine für sie ganz neuartige Form von Spielhandlungen entwickeln. Wertheimer selbst scheint den Fall der Federball spielenden Jungen so zu analysieren.³

¹Produktives Handeln ist nicht zu verwechseln mit einem produzierenden, herstellenden bzw. poetischen Tun. Dieses kann seinerseits sowohl gemäß einer Handlungsroutine vollzogen werden als auch produktiv im hier skizzierten Sinne sein.

²Diese Darstellung hat idealtypischen Charakter. Denn es gibt Formen kreativen Handelns – insbesondere im künstlerischen Bereich –, die nicht (oder kaum) auf die Lösung eines bereits bestimmten Problems bezogen sind, bei denen vielmehr die kreative Leistung sich im kreativen Akt selbst einstellt (vgl. Wertheimer 1945, 197 f. / 1964, 229). Aus Gründen, die im Folgenden genauer erörtert werden, muss aber auch ein solches Handeln zumindest implizit auf eine Aufgabe, ein Problem verweisen, um als kreative Leistung verstanden werden zu können.

³Vgl. ebd. 1945, 131 / 1964, 153.

Die Unterscheidung zwischen produktivem und kreativem Handeln rekuriert auf die Perspektive der beteiligten Akteure. Produktiv oder kreativ ist ein Handeln immer in Relation zu den Handlungsrouninen und den verfügbaren Handlungsspielräumen der jeweils Handelnden. Insbesondere hinsichtlich des kreativen Handelns lassen sich dabei weitere Unterscheidung machen, je nachdem, auf welche Akteure die innovatorischen Leistungen bezogen werden. So kann ein Handeln kreativ sein aus der Sicht handelnder Individuen, agierender Gruppen oder ganzer Sozietäten und Kulturen. Am weitesten geht hier sicher der in der Regel schwer verifizierbare Fall einer historischen Kreativität, bei der der neuartige Handlungstyp vor dem Hintergrund der Geschichte der Menschheit, also mit Bezug auf alle bisher lebenden menschlichen Akteure, bestimmt wird. Ein aus der Perspektive von Individuen oder sozial bzw. kulturell spezifizierten Akteuren kreatives Handeln ist daher, historisch gesehen, nicht kreativ, wenn es lediglich eine menschheitlich bereits entfaltete Handlungsmöglichkeit aufgreift. Da jedoch für alle Typen kreativen Handelns gilt, dass ihre Neuartigkeit notwendig zumindest aus der Perspektive individueller Akteure dargelegt werden kann, ist es sinnvoll, in der Analyse kreativer Leistungen den Phänomenen individueller Kreativität einen gewissen Vorrang einzuräumen.¹

Insofern produktive oder kreative Leistungen wesentlich als von Akteuren hervorgebrachte Umstrukturierungen zu verstehen sind, sind sie Formen eines spezifischen Handelns. Der Begriff des Handelns soll in diesem Zusammenhang so weit gefasst werden, dass er auch die für produktive und kreative Prozesse charakteristischen Weisen gedanklicher Tätigkeit umfasst. Die Bestimmung eines Handelns als produktiv oder kreativ hängt jedoch nicht nur davon ab, welche Perspektive dem Träger einer Handlung zugeschrieben wird, sondern ist wesentlich auch mit der Beschreibung des fraglichen Handelns verknüpft. Die Eigentümlichkeit produktiven

¹Vgl. dazu z.B. Kronfeldner 2009, 580, die die Fundamentalität ‚psychologischer‘ (d.h. individueller) gegenüber ‚historischer Kreativität‘ herausstellt. Statt der üblichen Rede von ‚psychologischer Kreativität‘ scheint mir der Begriff ‚individuelle Kreativität‘ weniger verhänglich. Denn die genannten Differenzen zwischen den verschiedenen akteursbezogenen Formen von Kreativität und der analytische Vorrang individueller Kreativität haben nichts mit einem methodisch privilegierten Standpunkt der Erste-Person-Perspektive zu tun. Individuelle Kreativität kann prinzipiell einem Akteur auch von anderen zugeschrieben werden.

und kreativen Handelns verschwindet gleichermaßen, wenn man es einem Handlungstyp zuordnet, der entweder zu allgemein oder zu spezifisch ist. Dass Wertheimers Jungen Federball spielen, ist trivialerweise richtig, verschluckt aber gerade die Dynamik, auf die es ankommt, wenn man den produktiven oder kreativen Charakter des Spielverlaufs analysieren möchte. In diesem Falle würde die Kontinuität der Spielhandlung auf Kosten ihrer diskontinuierlichen Momente betont. Umgekehrt würde das Handeln zu eng beschrieben, wenn man die Kontinuität seines Verlaufs außer Acht ließe und lediglich das Nacheinander von zwei unterschiedlichen Spielen konstatierte. Die Eigentümlichkeit produktiven und kreativen Handelns erschließt sich vielmehr nur dann, wenn man sowohl den Aspekt seiner Kontinuität als auch seiner Diskontinuität berücksichtigt.¹

In Abwandlung von Gertrude Elizabeth Margaret Anscombes berühmtem Diktum ist demnach festzuhalten, dass ein Handeln ‚unter einer Beschreibung‘ produktiv oder kreativ ist.² Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen möchte ich zunächst zeigen, dass produktives und kreatives Handeln aufgrund ihrer Beschreibungsabhängigkeit wesentlich sozial konstituiert sind. Im Anschluss daran werde ich versuchen herauszustellen, dass der Anlass produktiven oder kreativen Handelns gleichwohl eine irreduzibel individuelle Erfahrung ist.

1. Die soziale Konstitution produktiven und kreativen Handelns

Gemäß einem vertrauten Klischee verdanken sich produktive und insbesondere kreative Leistungen einer momentanen, naturhaften und letztlich

¹Interessanterweise steht für die Bestimmung der spezifischen Einheit des produktiven oder kreativen Handelns in solchen und ähnlichen Fällen keine objektbezogene konkrete Bezeichnung zur Verfügung, so dass wir den Verlauf des Handelns in narrativen Beschreibungen oder mit Hilfe allgemein typisierender Begriffe (wie ‚produktives‘ oder ‚kreatives Handeln‘, ‚Umstrukturierung‘, ‚Problemlösung‘ etc.) ansprechen. Vgl. dazu auch S. 267, Anm. 1.

²Vgl. Anscombe 1957. Insofern gemäß den vorigen Überlegungen für die Analyse des produktiven und kreativen Handelns nicht nur die Beschreibung des *Handlungstyps*, sondern auch der Bezug auf den Handlungsspielraum, der den *Akteuren* zugeschrieben wird, entscheidend ist, wird Anscombes Position gewissermaßen um phänomenologisch-hermeneutische Einsichten ergänzt, wie sie Ricœur kritisch gegen die Akteursvergessenheit der Standardauffassung der analytischen Handlungstheorie bei Anscombe und insbesondere bei Davidson vorgebracht hat (vgl. Ricœur 1990, 73 ff.; bes. 93 ff. / 1996, 73 ff.; bes. 94 ff.).

irrationalen Inspiration von ausgezeichneten schöpferischen Individuen.¹ Diese Betrachtungsweise greift jedoch zu kurz. Sie übersieht insbesondere den Kontext des produktiven und kreativen Handelns. Ihm voraus gehen in der Regel erhebliche, mitunter über Jahrzehnte betriebene Mühen. Und ihm folgt gewöhnlich eine Zeit der Überprüfung und Ausarbeitung der neu gewonnenen Möglichkeiten.² Trotz ihrer immer wieder beschriebenen kontingenten Aspekte sind produktive oder kreative Leistungen eingebettet in ein sie vor- und nachbereitendes Tun, in ein in der Regel längerfristiges Absehen auf eine Problemlösung und deren Evaluation, die beide nicht leicht und schon gar nicht beliebig zu erreichen sind. Kreative oder produktive Schöpfungen sind daher auch nicht Manifestationen eines völlig unerklärlichen individuellen Tuns, sondern das Ergebnis zielgerichteter und methodisch geleiteter Arbeit, die sich um rationale Durchdringung und Nachvollziehbarkeit bemüht und sich grundsätzlich Gesichtspunkten der Beurteilbarkeit unterstellt. Kreatives und produktives Handeln kann glücken, aber auch misslingen. Dies zu beurteilen ist jedoch keine private Angelegenheit, sondern bedarf wesentlich intersubjektiv verfügbarer Kriterien. Insofern rekurriert die Bestimmung kreativen oder produktiven Handelns auf öffentlich-soziale Kategorien.

Das eingangs erwähnte Beispiel produktiven oder kreativen Handelns macht dies deutlich. Zum einen lässt Wertheimers Schilderung des Reflexionsprozesses, den der ältere Junge durchläuft, die dem Handlungswandel zu Grunde liegende Suche nach einer Spielalternative, aber auch die dem Einfall folgende Erprobung der neuen Spielidee gut erkennen.³ Auf den ersten Ärger folgt das aufrichtige Bedauern des Jungen, dann zunächst die Einsicht in die Unsinnigkeit des ungleichen Spiels und schließlich in die grundsätzliche Ambivalenz des gemeinsam betriebenen Wettkampfspiels

¹Zu Unterschieden des Kreativitätsbegriffs in der deutschen und angelsächsischen Tradition vgl. Joas 1992, 108 ff. Joas konstatiert im Gegensatz zur englischsprachigen Welt im deutschen Sprachraum eine gewisse Verengung der Begriffsverwendung auf „trivial-ästhetische Tätigkeiten in der Privatsphäre“ sowie eine irrationalistische Kompromittierung des Begriffs (ebd. 109).

²Vgl. z.B. Boden (1990, 15 ff. / 1992, 27 ff.) oder Merleau-Pontys (1945/2003) Schilderung der Mühen Cézannes. Vgl. hierzu auch Wertheimers Versuch einer nachvollziehenden Darstellung von Einsteins zur Relativitätstheorie führendem Denken (1945, 168 ff. / 1964, 194 ff.).

³Vgl. ebd. 1945, 129 ff. / 1964, 151 ff.

überhaupt. Solche Reaktionen und Überlegungen gehen dem Aufkeimen der befreienden, die Handlung modifizierenden Idee voraus, die schließlich im neuen Spiel über mehrere Tage ausprobiert und, angepasst an das sich steigernde Können des schwächeren Spielers, weiter entwickelt wird. Zum anderen stellt das Beispiel den sozialen Kontext deutlich heraus, insofern das gemeinsame Spiel den Ausgangs- und Endpunkt des fraglichen Handelns darstellt. Die Interaktion des Wettkampfspiels wird durch die ungleichen Leistungen empfindlich gestört und durch die gefundene Lösung in ein alle Beteiligten befriedigendes Spiel überführt. – Die soziale Dimension scheint hier freilich, so ließe sich kritisch einwenden, allein durch die Wahl des Beispiels gegeben. Ist der Kern der analysierten Handlung nicht gerade ein individuelles Handeln, das die produktive bzw. kreative Problemlösung herbeiführende Nachdenken des älteren Jungen? Dieser Eindruck scheint durch andere, von Wertheimer untersuchte Beispiele produktiver Tätigkeit, insbesondere die zahlreichen von ihm geschilderten Fälle mathematisch-geometrischer Problemlösungen, bestätigt zu werden. Und ist nicht auch der oben erwähnte Grund für die kreativitätstheoretische Bevorzugung der Analyse von Phänomenen individueller Kreativität ein Indiz gegen die behauptete soziale Verwiesenheit dieses Handelns? Demnach ist es keineswegs ausgemacht, dass die soziale Dimension für das hier untersuchte Handeln konstitutiv ist. – Um solchen Einwänden zu begegnen, möchte ich im Folgenden dafür argumentieren, dass produktives und kreatives Handeln wesentlich sozial konstituiert sind.¹

Orientieren wir uns zunächst an der Standardbestimmung einer Handlung, wie sie im Kontext der analytischen Handlungstheorie durch Anscombe eingeführt wurde: Handlungen sind Ereignisse, die unter einer Beschreibung absichtlich sind. Demnach ist es die jeweilige Absicht, die ein Verhalten zu einer Handlung macht. Ähnlich wird in der klassischen phänomenologischen Theorie des Handelns das Wollen als konstitutiv für die Bestimmung einer Handlung angesehen.² Während nach phänomenologischer Auffassung die Rede vom Wollen der Selbsterfahrung von

¹In anderem Zusammenhang habe ich Aspekte der folgenden Überlegungen erörtert in Mertens (im Erscheinen).

²Vgl. Pfänder 1911; Husserl 1988, 102 ff.

Akteuren entspricht, Wollen also an die Erlebnisperspektive gebunden ist, verzichtet die klassische analytische Handlungstheorie auf diese Bedingung. Für Anscombe impliziert die Absichtszuschreibung keine methodisch privilegierte Perspektive von Akteuren, sondern entspricht lediglich einer Beschreibungsmöglichkeit eines Verhaltens unter anderen.¹ Jenseits solcher methodischen, mit der expliziten Fokussierung auf den Begriff der Absicht oder des Wollens verbundenen Unterschiede lässt sich jedoch eine grundsätzliche – freilich eher implizite – Gemeinsamkeit beider Ansätze erkennen. Denn aufgrund des notwendigen Rekurses auf die Absicht oder den Willen wird eine Handlung nicht als Handlung *überhaupt*, sondern als *diese oder jene* Handlung, als eine konkret bestimmte Handlung, konstituiert. Wer handelt, beabsichtigt oder will daher auch nicht *irgendetwas*, sondern *etwas Bestimmtes*. Und wer etwas Bestimmtes will oder beabsichtigt, der handelt. Dementsprechend zielt die Frage, was jemand tue oder wolle bzw. beabsichtige, auf eine bestimmte Antwort – und zwar unabhängig davon, ob wir die Akteure selbst oder Zeugen einer Handlung fragen. Zu sagen ‚ich weiß nicht, was ich will oder beabsichtige, wenn ich mich so oder so verhalte‘ bzw. ‚er hat keine bestimmte Absicht, wenn er sich so oder so verhält‘, heißt, ein Verhalten gerade nicht als eine Handlung verstehen.² Natürlich kann es hinsichtlich der genauen Bestimmtheit einer Handlung zahlreiche Unklarheiten geben. Es kann z.B. unklar sein, ob Peter Anna absichtlich beleidigt hat oder ihr nur ein aufgrund der spezifischen Umstände ziemlich verunglücktes Kompliment gemacht hat. Im zweiten Fall würden wir die Handlung im Rekurs auf eine andere Absicht als im ersten beschreiben. Nicht selten stellt sich sogar die Frage, ob überhaupt gehandelt wurde oder nicht. Gähnt etwa ein Zuhörer bei einem Vortrag, dann kann dies ein seiner Müdigkeit entsprechendes Verhalten sein oder auch ein Verhalten, durch das jemand sich von einem Druck in den Ohren

¹Anscombe 1957, § 4. Für Anscombe ist jedoch die Erste-Person-Perspektive gelegentlich empirisch privilegiert. D.h. es gibt Fälle, in denen wir in unserer Handlungsbeschreibung der Bestimmung folgen, die ein Akteur selbst von seiner Handlung gibt (ebd., § 25, S. 44).

²Möglicherweise vermissen wir auch die Absicht in einem Verhalten, das sich durchaus als eine Folge unterschiedlicher Handlungen begreifen lässt. In diesem Fall bringen wir zum Ausdruck, dass das fragliche Verhalten in einer bestimmten Hinsicht kein Handeln ist, insofern es nicht als eine einheitliche Handlung in einem übergreifenden Sinne verstanden werden kann.

befreit; es kann aber auch ein Handeln sein, mit dem die fragliche Person ihre Langeweile zum Ausdruck bringen will. Aber solche Unklarheiten fordern grundsätzlich gerade zur Klarstellung auf – vor allem dann, wenn davon wie vor Gericht relevante Folgehandlungen abhängen.

Sobald wir ein Verhalten als Handeln auszeichnen, bemühen wir uns zumindest, es als eine so und so bestimmte Handlung zu verstehen. In diesem Sinne ist an eine handlungstheoretische Einsicht anzuknüpfen, die sich auf Alfred Schütz berufen kann. Schütz unterscheidet zwischen dem „*Handeln in seinem Ablauf*“, der *actio*, und der „fertig konstituierten *Handlung*“, dem *actum*.¹ Gemäß dem zuvor Ausgeführten rekurriert selbst die Verständigung über eine *actio* auf die Handlung im Sinne des *actum*. Diese Überlegungen decken sich sachlich mit Schütz, wenn er das Handeln als „eine ‚auf Zukünftiges gerichtete‘ spontane Aktivität“² versteht, die vom Verhalten dadurch abzugrenzen ist, dass Handlungen als Ziele des Handelns entworfen sind.³ Handlungen sind, so möchte ich festhalten, als Handlungen spezifiziert. Ihnen korrespondiert die Zuschreibung bestimmter Absichten. Diese Absichten verändern den Charakter des Verhaltens in entscheidender Weise – das Gähnen als Demonstration von Langeweile oder als ein der Müdigkeit geschuldetes unwillkürliches Verhalten sind z.B. grundlegend zu unterscheiden und werden im sozialen Kontext völlig anders bewertet. Freilich erfolgt die Zuschreibung von Absichten nicht einfach in genauer Parallelität zur Bestimmung einer Handlung. So kann ein Verhalten trotz Zuschreibung identischer Absichten aufgrund unterschiedlicher Kontexte einmal als diese, ein anderes Mal als jene Handlung aufgefasst werden – das bereits erwähnte Kompliment mag unter bestimmten Umständen missglücken und lässt sich dann zutreffend als versuchtes Kompliment beschreiben, während wir in einem anderen Fall davon sprechen würden, dass Peter trotz seiner Absicht, Anna ein Kompliment zu machen, sie tatsächlich beleidigt hat. Wer handelt, tut etwas Bestimmtes, d.h. er verfolgt unter bestimmten Umständen diese oder jene Absicht bzw. einen bestimmten Willen. Und wenn eine Person genau das tut, was sie

¹Schütz 1932, 50.

²Ebd., 75.

³Ebd., 78. Schütz bestimmt daher den in der reflexiven Zuwendung auf das Erleben erfassten „*Sinn des Handelns*“ als „*die vorher entworfene Handlung*“ (ebd., 79).

zu tun vorgibt oder ein anderer ihr als Handlung zuschreibt, dann besagt das zugleich, dass sie sich in bestimmten Hinsichten so und nicht anders verhalten muss. Ich kann z.B. nicht behaupten, einem Freund beim Umzug helfen zu wollen, und während der Umzugsarbeiten nur herumstehen oder nicht einmal am entscheidenden Ort erscheinen. Das leuchtet unmittelbar ein bei Handlungstypen, die wie das Helfen beim Umzug einen gewissen Erfolg unterstellen, gilt aber grundsätzlich für jede Handlung, auch für klassische Fälle einer nicht zielgerichteten, sich selbst genügenden Praxis. So müssen auch Handlungen wie ‚Sich-Unterhalten‘ oder ‚Spaziergehen‘ bestimmten Kriterien genügen. Diese betreffen nicht zuletzt die Modalitäten des Verhaltens. Zumindst über eklatante Formen abweichender Handlungsweisen dürfte schnell Einigkeit zu erzielen sein: Eine Unterhaltung liegt wohl kaum vor, wenn jemand jeden Versuch seines Gegenüber, sich zu Wort zu melden, mit immer lauterem Anschreien quittiert; und wer durch den Wald spaziert, rennt nicht und würde den Spaziergang zumindest unterbrechen, wenn er den Trimpark zu einer kleinen Joggingeinlage nutzt. Wie fein die Unterschiede sind, die wir bezüglich der Modalitäten eines Verhaltens in der Handlungsbeschreibung machen, sieht man schön am Beispiel der Differenz zwischen Spaziergehen und dem sog. Walking. – Worauf es ankommt, ist die Feststellung, dass Handlungen einen normativen Charakter in einem weiten Sinne haben; d.h. sie implizieren Regeln hinsichtlich eines unter gegebenen Umständen geforderten bestimmten Wollens und Verhaltens. Solchen Regeln müssen Handelnde folgen, wenn sie diese – und nicht jene – Handlung ausführen.¹

Über solche Regeln befinden wir aus prinzipiellen Gründen nicht allein. Regelfolgen ist eine öffentliche Angelegenheit, eine überprüfbare und kritisierbare soziale Praxis. D.h. Regeln werden allererst durch ein intersubjektiv übereinstimmendes, Verbindlichkeiten schaffendes Handeln konstituiert. Mit dem gemeinschaftlichen Regelfolgen wird zugleich auch eine von der Regel abweichende Praxis möglich, die mit sehr unterschiedlichen Folgehandlungen verbunden sein kann. Hierin zeigt sich der normative Charakter von Regeln. Die Frage, ob jemand einer Regel folgt oder nicht,

¹Nach Stoutland (1997, 62) hat Handeln als intentionales Verhalten einen konstitutiv normativen Charakter.

ist daher grundsätzlich dem Belieben des Einzelnen entzogen. Die Beurteilung des Regelfolgens bzw. der Regelverletzung ist keine Angelegenheit individueller Deutung, sondern erfolgt vor dem Hintergrund eines in einer Gemeinschaft etablierten Verhaltens in intersubjektiver Verständigung. Ludwig Wittgenstein hat mit Recht diesen Aspekt betont, wenn er in den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.“¹ – Sind Handlungen als Handlungen spezifiziert und beruht ihre Bestimmtheit auf einer Regel, der eine Handlung gemäß sein muss, dann ist es kein bloß kontingenter Umstand, dass Handlungen im sozialen Kontext erlernt werden. Wir lernen nicht nur, unter welchen Bedingungen jemand dieses oder jenes macht, etwa malt, jemanden begrüßt, die Zähne putzt, lügt usw. Wir lernen auch, was eine Handlung auszeichnet gegenüber ähnlichen Weisen des Verhaltens oder Handelns. Haben wir ein bestimmtes Niveau erreicht, wird z.B. das Malen dem Zeichnen gegenübergestellt, und die Bedeutung des Lügens wird ziemlich anspruchsvoll vor dem Hintergrund der Möglichkeiten irrtümlicher Rede, des Flunkerns oder Fabulierens eingeführt. Dabei geht es nicht nur um die Frage, was jemand tut, sondern immer wieder auch darum zu bestimmen, wie man etwas tut, genauer, wie man es richtig tut. Das Zähneputzen zum Beispiel ist abzugrenzen gegenüber den vielen Formen abweichender bequemerer Modi eines ähnlichen Tuns. Die Verständigung darüber aber leistet keiner für sich allein. Es ist demnach das soziale feedback, das verbale oder auch nicht verbale Anschlusshandeln,² das den Sinn einer Handlung als diese oder jene bestimmt. In der öffentlichen Kommunikation werden dabei die Regeln dafür etabliert, welche Absichten, Umstände und Verhaltensweisen zu einer Handlung passen und welche

¹Wittgenstein 1971, § 202. Vgl. hierzu auch die an Wittgenstein anknüpfenden Überlegungen bei Winch 1958 sowie die instruktiven Ausführungen von Kemmerling 1975. Kemmerling stellt im Anschluss an Wittgenstein insbesondere Lernbarkeit, Selbstverständlichkeit, Regelmäßigkeit und Korrektheit als Merkmale von Regeln und Regelfolgen heraus (ebd., 110 ff.) und diskutiert kritisch die mit einer Regel verbundenen Charaktere der öffentlichen Kontrolle und des Zwanges (ebd., 118 ff.).

²Zum Begriff des Anschlusshandelns vgl. Baltzer 1999. Baltzer verwendet diesen Begriff in einer modifizierenden Anknüpfung an Luhmann.

nicht. In gemeinschaftlicher Kommunikation verständigen wir uns aber nicht nur über spezifische Typen von Handlungen und die Kriterien, denen sie genügen müssen. Wir gewinnen vielmehr in der sozialen Welt erst einen Sinn dafür, was es *überhaupt* heißt zu *handeln* und als Akteure für eine Handlung *verantwortlich* zu sein.

Der auf öffentlicher Kommunikation beruhende – zumeist implizite, mitunter aber auch explizite – Regelbezug des Handelns ist auch für die Möglichkeit produktiven bzw. kreativen Handelns konstitutiv. Denn nur sofern es sozial etablierte Regeln gibt, können diese verändert oder grundsätzlich überschritten werden. In dieser Hinsicht handelt es sich bei Wertheimers Beispiel auch nicht um einen Sonderfall produktiven oder kreativen Handelns, sondern geradezu um einen paradigmatischen Fall. Denn die produktive oder kreative Problemlösung bezieht sich auf eine sozial etablierte Handlungsregel. Während die Federball spielenden Jungen in ihrem anfänglichen Spiel der Regel eines sportlichen Wettkampfs folgen, möglicherweise sich sogar ausdrücklich vor dem Spiel über die Spielregeln verständigt haben, gibt es Fälle produktiven oder kreativen Handelns, bei denen der Bezug auf die sozial konstituierte Regel nicht so offensichtlich ist, geschweige denn explizit geäußert wird. Dennoch möchte ich mit Berufung auf die vorigen Überlegungen dafür argumentieren, dass auch in diesen Fällen der Bezug auf eine öffentlich etablierte Handlungsregel zumindest implizit im Spiel sein muss. Denn auch wenn jemand etwas durchaus für sich alleine tun kann, so muss das, was er oder sie da tut, soll es als Handlung verstanden werden, bestimmten sozial verankerten Regeln gemäß sein.¹ Denn nur dann lässt sich verstehen, inwiefern es ein Regeln-verwandelndes und Regeln-transzendierendes, d.h. ein spezifisch produktives und kreatives Handeln geben kann.

Aber auch die im produktiven oder kreativen Handeln gewonnene neue Handlung muss sich – als Handlung – im Rekurs auf eine Regel beschreiben lassen. Wertheimers Jungen geben das ursprüngliche Wettkampfspiel zugunsten eines neuen gemeinschaftlichen Federballspiels auf. Greifen sie

¹Es scheint mir kein Zufall, wenn eine große Zahl der von Wertheimer diskutierten Beispiele mit sozialen Lernsituationen (klassischerweise Unterrichtssituationen) zu tun haben, in denen Regeln eingeführt, angewendet und modifiziert werden.

dabei eine ihnen bereits aus anderen Kontexten vertraute Möglichkeit des Spielens auf, verstehen wir ihr Handeln als produktiv. Übersteigt die neue Spielweise hingegen grundsätzlich den Bereich der den Akteuren bislang vertrauten Handlungsmöglichkeiten, ist die Modifikation des Spiels ein kreativer Akt. Das kreative Handeln eröffnet die Möglichkeit eines Spiels nach grundsätzlich neuen Regeln. Die neuartige Handlungsweise ist als Lösung des zuvor entstandenen Problems verständlich und bewährt sich im weiteren Verlauf. Das zu beurteilen aber ist wiederum keine Sache individuellen Beliebens, sondern muss prinzipiell intersubjektiv nachvollziehbar sein. Insofern führt das kreative Handeln zu Handlungen eines bestimmten Typs, die ihrerseits sozial kommunizierbaren Regeln folgen. Nur dann können wir uns klarmachen, *was* hier und ggf. *wie* es getan wird. Daher unterscheidet sich eine im kreativen Prozess hervorgebrachte Handlung auch von einem bloß devianten Verhalten mit einem möglicherweise unerwarteten Resultat. Sie lässt sich in der nachträglichen Reflexion evaluieren und liefert gemeinschaftlich verfügbare Standards für einen neuartigen Typ von Handlungen. Die auf produktivem Handeln beruhende Verwandlung eines Handlungstyps in einen anderen bleibt daher ebenso wie die Innovation kreativen Handelns auf einen Spielraum von intersubjektiv nachvollziehbaren Regeln bezogen – sowohl von solchen, die modifiziert bzw. überschritten werden, als auch von solchen, denen die neue Handlung entspricht.¹

Folgt man diesen Überlegungen, dann verweist produktives und kreatives Handeln, genau genommen, in drei Hinsichten auf eine letztlich sozial konstituierte regelgeleitete Typik. Denn neben den Handlungen des alten und des neuen Typs ist das produktive bzw. kreative Tun selbst als eine Handlung beschreibbar. Als solche wird der produktive oder kreative Wandel bzw. Wechsel des Regelfolgens seinerseits gemäß einem bestimmten Typus von Regeln vollzogen. Die Handlung lässt sich z.B. als Suchen von

¹ Auch kreative Leistungen müssen daher als Leistungen vermittelbar sein. Sie gehören sowohl in Hinblick auf ihre Herkunft als auch hinsichtlich der von ihnen eröffneten neuen Handlungsmöglichkeiten grundsätzlich in die Welt kommunikativer Verständigung. Einsteins anderen so unverständliche Bescheidenheit, wie sie Merleau-Ponty in seinem Essay *Einstein et la crise de la raison* (1960, 244 / 2007, 283) beschreibt, bringt m.E. konsequent die öffentliche Zugänglichkeit auch genialer Leistungen zum Ausdruck.

Lösungen verstehen, als ein die vorliegende Handlungssituation neu strukturierendes oder bestehende Handlungsspielräume erweiterndes Handeln. Mit Blick auf diese Typik kann der Übergang dann spezifischer als produktive oder kreative Handlung bestimmt werden. Dabei ist der Rückgriff auf sozial kommunizierbare Handlungsregeln unverzichtbar, mit denen sich die Einheit dieses Handelns erfassen lässt. Im Beispiel der Federball spielenden Jungen besteht diese im Absehen auf ein gemeinschaftliches Spiel, für das das Hantieren mit Federball und Schlägern entscheidend ist. Erst vor diesem Hintergrund lässt sich das Besondere des Übergangs von der früheren zur späteren Spielhandlung thematisieren und genauer als produktiver oder kreativer Wechsel der Handlungsweise beschreiben. Interessant ist, dass sich genau darüber die beiden Jungen explizit verständigen. Aber auch dort, wo eine ausdrückliche Kommunikation zwischen den Akteuren unterbleibt bzw. wo ein handelndes Individuum seine Handlungsweise produktiv oder kreativ verändert, ohne sich über sein Handeln zu äußern, kann von einer produktiven oder kreativen Handlung nur die Rede sein, wenn eine in bestimmter Weise nach Phasen artikulierte Handlung vorliegt, die als solche prinzipiell Gegenstand möglicher intersubjektiver Verständigung sein kann. Analysen, wie sie Wertheimer und andere versucht haben, wären ansonsten nicht möglich.¹ – Allerdings ist der Aspekt der sozialen Konstitution produktiver und kreativer Handlungen in einer wesentlichen Hinsicht zu ergänzen. Das produktive und kreative Handeln kann nämlich *als Handlung* nur ex post, d.h. als bereits etabliertes und evaluiertes Handeln, verstanden werden. Entscheidend aber ist, dass die produktive

¹So macht Wertheimer für den Übergang des produktiven Handelns von einer alten zu einer neuen Struktur das sog. Prägnanzprinzip („principle of Prägnanz“), d.h. eine innere Gerichtetheit der Denkprozesse, verantwortlich (vgl. Wertheimer 1945, 194 u. 215 / 1964, 225 u. 249). Trotz der Möglichkeit, gemäß der jeweiligen Struktur des Übergangs verschiedene – ggf. auch bereichsspezifische – Formen von Produktivität bzw. Kreativität zu differenzieren (vgl. z.B. ebd. 1945, 197 f. / 1964, 228 f.), bleibt die Analyse produktiver und kreativer Handlungen wesentlich allgemein. Der spezifische Charakter eines bestimmten Typs der Umstrukturierung lässt sich offenbar nicht so konkret bestimmen wie andere Handlungstypen. Dies hängt damit zusammen, dass der produktive bzw. kreative Übergang den Akteuren nicht im Sinne handlungsleitender Absichten, die die Regel der produktiven oder kreativen Handlung bereits vorzeichnen, zugeschrieben werden kann, ohne dass zugleich der spezifisch produktive oder kreative Charakter des Handelns in Abrede gestellt werden müsste (vgl. Mertens 1999). Die Erörterung produktiver und kreativer Handlungen rekurriert daher, wie bereits oben (S. 258, Anm. 1) erwähnt, auf allgemeine Typisierungen.

bzw. kreative Leistung in einem Prozess hervorgebracht wird, in dem der Sinn der späteren Handlung noch nicht verfügbar ist. In dieser Hinsicht lässt sich dieses Handeln nur thematisieren, wenn es zugleich in der ihm wesentlichen Dimension einer *actio*, eines Ablaufphänomens analysiert wird. Dabei müssen Aspekte berücksichtigt werden, die den Zuschreibungen in sozialen Kontexten vorausliegen und mit denen ein unaufhebbar individuelles Moment des produktiven und kreativen *Handelns* zur Sprache kommt.

2. Der individuelle Aspekt produktiver und kreativer Handlungen

Immanuel Kant hat in der *Kritik der Urteilkraft* den Regelbezug kreativer Leistungen deutlich herausgestellt, wenn er im § 46 mit Blick auf die Kunst schreibt: „Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird.“¹ Der eigentlich kreative Akt verdankt sich dabei der Schöpfung dessen, was Kant das Genie nennt. Dementsprechend versteht er das Genie als „das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt“² – und zwar im Sinne der Hervorbringung einer bis dahin noch nicht verfügbaren Regel. Interessant im hier diskutierten Zusammenhang ist darüber hinaus, dass Kant die Stiftung der Regel in einem sozialen Sinne akzentuiert. Das Genie erzeugt keinen „originalen Unsinn“, d.h. es erzeugt nicht idiosynkratische Produkte, sondern vollbringt Leistungen, die prinzipiell auf andere Situationen übertragbar sind und intersubjektiv anwendbare Regeln für neuartige Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung stellen. So fordert Kant hinsichtlich des Genies, dass „... da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Producte zugleich Muster, d.i. *exemplarisch*, sein müssen; mithin, selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d.i. zum Richtmaße oder Regel der Beurtheilung, dienen müssen.“³

Mit dem Genie kommt ein Gesichtspunkt ins Spiel, der in den bisherigen Überlegungen ausgeklammert wurde – das schöpferische Individuum. Mit ihm ist in Kants Analyse die Nennung von Merkmalen verbunden,

¹Kant 1790, 307.

²Ebd.

³Ebd., 308.

die für kreative Leistungen ebenfalls konstitutiv sind, mit denen jedoch sowohl ein epistemisches als auch praktisches Defizit kreativen Handelns angesprochen wird. Kant behauptet nämlich, dass das Genie, „... wie es sein Product zu Stande bringe, selbst nicht beschreiben, oder wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als *Natur* die Regel gebe“. Und er fährt fort, dass „... daher der Urheber eines Products, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie in Stand setzen, gleichmäßige Producte hervorzubringen.“¹ – Auf dreifache Weise entzieht sich demnach das, wie Kant es nennt, ‚Herbeifinden‘ der Ideen der Kontrolle des kreativ Tätigen: es stellt sich ohne Wissen ihres Schöpfers ein, geschieht jenseits seines aktiven Verfügens und ist sozial nicht vermittelbar. Folgt man den zuvor skizzierten Überlegungen zur sozialen Konstitution des kreativen Handelns und Kants dieser Passage vorausgegangenen Ausführungen zum Regelbezug des schöpferischen Handelns, dann bezeichnet der kreative Einfall offenbar lediglich ein Moment in der Einheit des kreativen Handelns. Dieses Moment aber hat gerade nicht den Charakter einer Handlung. Denn die Findung der kreativen Idee geschieht unwillentlich, entzieht sich der epistemischen Erfassbarkeit und damit zugleich seiner sozialen Vermittelbarkeit. In dieser Charakterisierung werden die zuvor herausgearbeiteten konstitutiven Merkmale für eine Handlung geleugnet.

Kreative Einfälle unterstehen insofern keiner Regel – sie werden nicht durch Befolgen einer für eine bestimmte Handlung konstitutiven Regel zu Stande gebracht. Sie haben vielmehr den Charakter von Ereignissen, genauer: von Widerfahrnissen. In den Selbstbeschreibungen kreativ Tätiger wird daher auch immer wieder das passive Widerfahren des ereignishaften Momentes betont, dem sich – in der Perspektive der kreativ Tätigen oft überraschend – die entscheidende, zur innovativen Handlung führende Idee schließlich verdankt. Die Erzählungen von schöpferischen Leistungen verdichten sich dementsprechend häufig in den Anekdoten von ausgezeichneten, den kreativ Tätigen nicht verfügbaren, ihnen widerfahrenden

¹Ebd.

Augenblicken. So soll die Entdeckung des archimedischen Prinzips einem Bad zu verdanken gewesen sein, ein auf Isaac Newtons Kopf fallender Apfel war Anstoß seiner Gravitationstheorie, die Entdeckung der Ringstruktur des Benzolmoleküls führte Friedrich August Kekulé auf einen Wachtraum am Kamin zurück, in dem ihm eine sich in den Schwanz beißende Schlange erschien und Marcel Prousts beeindruckendes Erinnerungswerk wurde ausgelöst durch den Verzehr einer in Tee getauchten Madeleine.¹ Immer wieder geht es hier um etwas, das kreative Akteure nicht willentlich herbeiführen, das sie selbst oft zunächst nicht verstehen und nicht vermitteln können. Und auch in den Beschreibungen weniger dramatischer Fälle kreativer Handlungen erscheint dieses Moment eines sich dem praktischen und epistemischen Zugriff der Akteure entziehenden Geschehens oft versteckt hinter scheinbar harmlosen Wendungen. So beschreibt z.B. Wertheimer den entscheidenden Moment im Reflexionsprozess des älteren der miteinander spielenden Jungen als ein Dämmern der neuen Idee, d.h. als etwas, das sich passiv einstellt und erst allmählich zu erfassen ist.²

Insofern sich der entscheidende Moment kreativen Handelns zunächst der sozialen Vermittelbarkeit entzieht, erscheint der Produzent kreativer Leistungen zugleich als ein außerhalb des sozial kommunizierbaren Rahmens stehendes Individuum, freilich als ein seiner selbst nicht mächtiges, da von keiner Regel geleitetes, und daher im eigentlichen Sinne nicht handelndes Individuum. Die Unverfügbarkeit dieses Momentes gehört jedoch zur Einheit eines Handelns, an dessen Anfang und Ende der Bezug auf eine sozial vermittelbare und evaluierbare Handlungsregel konstitutive Bedeutung gewinnt. Das kreative Individuum erfährt sich daher ebenso in der Ausgeliefertheit und Unterwerfung unter ein es selbst betreffendes, von ihm jedoch nicht beherrschtes Geschehen wie in der Freiheit eines Handelns, das nicht den etablierten Regeln folgt, sondern neue Regeln schafft.³ Das Genie sei, so heißt es bei Kant, „ein *Talent* . . . , dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen: nicht Ge-

¹Zu solchen und weiteren Beispielen vgl. z.B. Boden 1990, 15 ff. / 1992, 27 ff.

²Wertheimer 1945, 130 (1964, 152): „He looked like someone trying with difficulty to grasp something, on whom something slowly begins to dawn . . .”.

³Merleau-Ponty (1945/2003) versucht in seinen Betrachtungen zu Cézanne diese Ambivalenz des künstlerisch tätigen Individuums genauer zu erfassen.

schicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann; folglich, daß *Originalität* seine erste Eigenschaft sein müsse.“¹

Auch wenn Kant in seiner Darstellung des Genies einseitig an schöpferische Leistungen in der Kunst denkt,² so lässt sich der im Anschluss an seine Überlegungen entwickelte Gedanke verallgemeinern. Denn was die vorige Analyse heraushebt, ist nicht nur ein entscheidender Aspekt kreativen Handelns in verschiedenen Bereichen, sondern kennzeichnet ebenfalls ein wesentliches Moment im produktiven Handeln. Der Wechsel der Handlung beschränkt sich hier zwar auf den Spielraum bereits vertrauter Handlungsmöglichkeiten. Dennoch gehört auch zum produktiven Übergang der Aspekt einer ereignishaften Kontingenz. Wäre dies anders, wäre der Verlauf produktiven Handelns im Voraus bereits zu bestimmen. Das aber widerspricht dem Charakter produktiven Handelns. Eine in ihrer konkreten Dynamik antizipierbare Handlung ist gerade nicht produktiv. Zum produktiven Handeln gehören vielmehr Offenheit und Unvorhersehbarkeit in der gegebenen Situation des Handelns. Dem korreliert die nicht vollständig kontrollierbare und überschaubare Individualität der beteiligten Akteure. Paradigmatisch hierfür ist die gemeinsame Suche nach Lösungen vor Gericht, in Kommissionen oder Gesprächen. Mag die tatsächliche Erfahrung auch oft hinter den erhofften oder gar erwarteten produktiven Ergebnissen zurückbleiben, so setzt solches Handeln doch strukturell auf die unaufhebbar individuelle Perspektive der Teilnehmer, die das nötige Maß an Störung eingeschliffener Handlungsroutrinen einführen, in der Annahme, so die gewünschten Lösungen erreichen oder zumindest provozieren zu können. Vergleichbares gilt für die Produktivität individuellen Handelns. Sie setzt – dem individuellen kreativen Handeln vergleichbar – voraus, dass Individuen sich selbst in ihrem Tun nicht vollständig transparent sind, sondern sich mitunter selbst überraschen können. Ansonsten

¹Kant 1790, 307 f. – Versteht man Sozialität als konstitutive Bestimmtheit des Menschen, dann ist auch das menschliche Individuum sowohl begrifflich als auch phänomenal auf einen sozialen Kontext bezogen. Dieser Bezug ist jedoch – wie hier – ein negativer, wenn das Individuum als Residuum dessen verstanden wird, was sich der sozialen Kommunizierbarkeit entzieht.

²Vgl. ebd., 308, wo Kant ausdrücklich festhält: „Daß die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe und auch dieses nur, in sofern diese letztere schöne Kunst sein soll.“

könnten Individuen immer nur etwas tun, was für sie von Anfang an bereits als Handlung dieser oder jener Art vollkommen bestimmt wäre. Kreatives oder produktives Handeln wäre dann nicht möglich.

Produktives und kreatives Handeln umschließen demnach die Phasen regelleiteter Ausgangshandlungen und der nach neuen Regeln evaluierbaren weiterführenden Handlungen. Dabei durchlaufen sie eine Übergangsphase eines Handelns, das schließlich das produktive oder kreative, den Akteuren selbst unverfügbare Geschehen provoziert und letztlich herbeiführt. Die entscheidende Idee kommt dabei nicht nur plötzlich, sondern in der Regel auch überraschend, insofern sie die Akteure veranlasst, den bisherigen Handlungsrahmen und die dadurch erwartbaren Handlungsroutinen zu verändern.¹ Gleichwohl war in gewisser Weise aber gerade dieses Unverfügbare und Überraschende gesucht. Die Idee einer Änderung des Spiels etwa kommt dem älteren der beiden Federball spielenden Jungen, weil er, frustriert über den Spielabbruch des Jüngeren, nach einem Ausweg aus dem unbefriedigenden Spiel sucht. So gesehen wird die Handlungssituation durch ein willentliches Handeln strukturiert. ‚Gefunden‘ wird nur etwas, das in irgendeiner Weise schon ‚gesucht‘ war, auch wenn sich der Fund dann gewissermaßen von selbst und überraschend einstellt. In diesem Sinne beruht die Einheit eines oft komplizierten und vielfältig gegliederten produktiven oder kreativen Handelns auf Absichten oder zumindest auf bestimmten, nicht notwendig explizit bewussten, praktischen Interessen, durch die die alte Typik des Handelns über das überraschende Ereignis mit den neuen Handlungsmöglichkeiten verbunden ist. Trotz seiner Unverfügbarkeit ist daher der Übergang zum neuen Handlungstyp in der mehr oder weniger bewusst vollzogenen Auseinandersetzung mit einem Problem durchaus vorbereitet. Die in der Übergangsphase erscheinenden neuen Handlungsmöglichkeiten müssen ihrerseits dann im weiteren Handeln evaluiert werden. Der produktive und insbesondere der kreative Einfall bedürfen der Erprobung und Bewährung. Dabei gilt es, die im Übergang aufscheinende Idee einer veränderten Handlungsweise mit Blick auf das

¹Die Überraschung, die in der produktiven oder kreativen Idee liegt, ist eine doppelte: sie überrascht, insofern sie die erwartete Fortsetzung einer bestimmten Handlung unterbricht, und sie überrascht, weil sie eine bisher nicht gesehene Handlungsmöglichkeit aufscheinen lässt.

bereits bestimmte oder auch auf ein noch genauer zu bestimmendes Problem in ihrer Bedeutung und Fruchtbarkeit zu erfassen. Dies gelingt in dem Maße, in dem es möglich ist, die besondere Leistung der produktiven oder kreativen Handlung sozial zu vermitteln. Die Nachbereitungsphase ist freilich beim kreativen Handeln in der Regel wesentlich länger als beim produktiven Handeln. Während bei Letzterem aufgrund der Vertrautheit der neu gewonnen Handlungsmöglichkeiten aus anderen Zusammenhängen die prinzipielle Möglichkeit einer Verständigung über den Gewinn und die spezifische Produktivität des fraglichen Handelns an eine bereits sozial bewährte Praxis anknüpfen kann, fehlen solche Möglichkeiten, wenn es um wesentlich neuartige Handlungstypen geht. Denn die Regeln, nach denen diese Handlungen zu beurteilen sind, müssen ihrerseits noch in und mit der neuen Praxis etabliert werden.¹ Das aber heißt nichts anderes als eine innovatorische Handlungsmöglichkeit sozial zu verankern.

Soziale Verständigung ist, wie ausgeführt wurde, für die Erfassung produktiver und kreativer Leistungen notwendig. Daher lassen sich solche Handlungen auch nicht zureichend im Rahmen eines ontologischen Individualismus analysieren. Ontologische Individualisten führen das hier fragliche Handeln auf einen genauer zu spezifizierenden Zusammenhang individueller Ereignisse zurück.² Dabei aber wird eine theoretische Entscheidung getroffen, aufgrund derer die für die Bestimmung produktiver und kreativer Handlungen konstitutive soziale Verständigung in ihrer grundlegenden Rolle nicht beachtet werden kann. Aus dem gleichen Grunde scheint mir das Phänomen des produktiven und kreativen Handelns auch in den Versuchen ihrer konsequent naturalistischen Auslegung aus dem Blick zu geraten.³ Denn produktives und kreatives Handeln sind keine

¹Die Verständigung darüber ist in der Regel leichter, wenn es sich um individuelle kreative Leistungen handelt, die für eine soziale Gruppe oder zumindest Mitglieder der Gruppe nicht neu sind. Beispielhaft hierfür ist etwa die Inszenierung von Unterrichtssituationen, die kreative Problemlösungen von Individuen befördern. Wesentlich schwerer zu beurteilen sind demgegenüber kulturelle oder gar historische Innovationen. Je weiter die Akteursperspektive angesetzt wird, desto voraussetzungsreicher wird in der Regel die Erfassbarkeit einer kreativen Leistung. Sie bleibt zumeist nur einer kleinen Gruppe von Fachleuten vorbehalten.

²Vgl. zu einer treffenden handlungstheoretischen Kritik des in der Standardtheorie der analytischen Handlungsphilosophie vorausgesetzten ontologischen Individualismus Stoutland 1997, 66 ff.

³Einen solchen Versuch macht z.B. Kronfeldner 2009, bes. 582 ff. Ihre Überlegungen

rein naturalen Ereignisse, sondern wesentlich soziale Phänomene.¹

Bibliographie

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1957), *Intention* [1957], Oxford (Basil Blackwell)²1976.
- Baltzer, Ulrich (1999), *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik des sozialen Handelns*, Freiburg/München (Verlag Karl Alber) 1999.
- Boden, Margaret A. (1990/1992), *The Creative Mind. Myths & Mechanisms*, London (Weidenfeld and Nicolson) 1990 / dt: *Die Flügel des Geistes. Kreativität und künstliche Intelligenz*, aus dem Engl. v. Rainer von Savigny, München (Artemis & Winkler Verlag) 1992.
- Husserl, Edmund (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* (Husserliana XXVIII), hg. v. Ullrich Melle, Dordrecht/Boston/London (Kluwer Academic Publishers) 1988.
- Joas, Hans (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992.
- Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urtheilskraft* [1790], in: ders., *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, unveränd. photomechan. Abdruck d. Textes d. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. V, Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1968, 165-485.
- Kemmerling, Andreas (1975), „Regel und Geltung im Lichte der Analyse Wittgensteins“, in: *Rechtstheorie* 6 (1975), 104-131.
- Kronfeldner, Maria E. (2009), „Creativity Naturalized“, in: *The Philosophical Quarterly* 59 (2009), 577-592.

zum kreativen Handeln konzentrieren sich darauf, die Möglichkeit nachzuweisen, dass der naturalistische Determinismus vereinbar ist mit einer in bestimmten relevanten Hinsichten kausalen Unabhängigkeit des kreativen Geschehens von einem Vorbild sowie mit der von vorausgehendem Wissen und verfügbaren Routinen unbeeinflussten Spontaneität kreativer Akteure.

¹Ingo Güzler und Jörn Müller danke ich für ihre kritischen Bemerkungen zu einer ersten Version des vorliegenden Textes.

- Merleau-Ponty, Maurice (1945/2003), „Le doute de Cézanne“ [zuerst 1945], wieder in: ders., *Sens et non-sens*, Paris (Les Éditions Nagel) 1966, 15-44 / dt.: „Der Zweifel Cézannes“, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, ... neu bearb., komm. u. m. e. Einl. hg. v. Christian Bermes, Hamburg (Felix Meiner Verlag) 2003, 3-27.
- (1960/2007), „Einstein et la crise de la raison“, in : ders. : *Signes*, Paris (Éditions Gallimard) 1960, 242-249 / dt.: „Einstein und die Krise der Vernunft“, in: ders. *Zeichen*,... komm. u. m. e. Einl. hg. v. Christian Bermes, Hamburg (Felix Meiner Verlag) 2007, 281-289.
- Mertens, Karl (1999), „Kreativität ohne Absicht? Bemerkungen zum Verstehen kreativer Leistungen“, in: *Phänomenologische Forschungen* N.F. 4 (1999), 22-42.
- (im Erscheinen) „Ascription and Attention. Towards a Phenomenology of Action“, erscheint in: Dan Zahavi (Hg.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (Oxford University Press).
- Pfänder, Alexander (1911), „Motive und Motivation“ [1911], in: ders., *Phänomenologie des Willens. Eine psychologische Analyse / Motive und Motivation*, hg. v. Herbert Spiegelberg, München (Verlag Johann Ambrosius Barth) ³1963, 123-156.
- Ricœur, Paul (1990/1996), *Soi-même comme un autre*, Paris (Éditions du Seuil) 1990 / dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Frz. v. Jean Greisch in Zus. m. Thomas Bedorf und Birgit Schaaff (Übergänge 26), München (Wilhelm Fink Verlag) 1996.
- Schütz, Alfred (1932), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* [1932]. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) ²1981.
- Stoutland, Frederick (1997), „Why are Philosophers of Action so Anti-Social?“, in: Lilli Alanen, Sara Heinämaa/Thomas Wallgren (Hgg.), *Commonality and Particularity in Ethics*. Houndmills / Basingstoke / Hampshire / London (Macmillan Press); New York (St. Martin's Press) 1997, 45-74.

- Wertheimer, Max (1945/1964): *Productive Thinking*, New York/London (Harper & Brothers Publishers) 1945 / dt.: *Produktives Denken*, Frankfurt a.M. (Verlag Waldemar Kramer) ²1964.
- Winch, Peter (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* [1958], London/New York (Routledge) 2008.
- Wittgenstein, Ludwig (1971), *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971.

Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology

Dieter Lohmar (Husserl-Archiv, Universität zu Köln)

Dieter.Lohmar@uni-koeln.de

I will discuss the development of Husserl's concept of the ego by concentrating on two central traits. In the first part I will present the different concepts of the *ego* starting with the *Logical Investigations* via *Ideas I* and *II* up to the first traces of genetic phenomenology. In the second part I will concentrate on the concept of the *Ur-Ich* (Arch-ego) in late genetic phenomenology. The concept of the *Ur-Ich* is to be found in the *Bernau Manuscripts* (1917/18), in the *C-Manuscripts* (1929-1934) and in the *Crisis* (1936). The *Ur-Ich* is still a difficult theme for the interpreters of Husserlian phenomenology because Husserl was not very elaborate in his treatment of this topic. The whole presentation is a kind of "history of the ego in Husserl," but it is nevertheless quite a complicated story.

In his late concentration on the theme of the ego and its performance in the constitution of the world, it seems as if Husserl takes up a very old motive of his long and varied history of the ego: Already the term *Ur-Ich* sounds as if it stands for an original, uniform unity of the ego prior to all singularization and splintering due to concentration on ever-present and ever-changing intentions. Thus it sounds as if Husserl has learned, at the very end of his philosophical development, to find the uniform ego as a principle of unification.

Furthermore, seen from a Kantian point of view, it looks as if Husserl has at last found his way back on to the 'right track' of thinking. We

should recall that Husserl was the one, in the first edition of the *Logical Investigations*, to deny the unifying ego-principle of Kant and to start again with the Humean concept of the ego as a 'bundle' of intentions. He was the one who pretended that Kant had proven nothing concerning this central unity and that Kant had in fact not managed to overcome Hume's radical skepticism concerning the ego's unity. But many Kantians believe that with his self-critique in the second edition of the *Logical Investigations* and the *Ideas*, Husserl has found his way back to the unified ego after his disastrous relapse into Humean skepticism - and if not here then finally with the Ur-Ich of late genetic phenomenology. But in my view, it is not right to interpret either the transcendental ego of the *Ideas* or the Ur-Ich in the late writings in this Kantian way. Husserl never found his way back to the unified ego-principle of Kant.

1. From the *Logical Investigations* to the *Ideas I*

It is unavoidable to start the interpretation at the very beginning of the varied history of the concept of the ego in Husserl's phenomenology.¹ This history starts with Husserl's quite provoking confession in the first edition of the *Logical Investigations*, which takes up the concept of the ego as it stems from British Empiricism, especially from the early and quite skeptical David Hume in his *Treatise on Human Nature*. In the first book of the *Treatise* Hume conceives of the ego as a bundle of perceptions. According to most interpretations of Hume's thesis, the ego has no unity of its own; its connection is only due to external factors which hold together a bundle that itself does not have its own principle of unity. Hume himself understands his thesis as a true description of the life of consciousness: One perception is followed by another, and there is no viable way in which they are connected.

Hume's interpretation of the ego as a bundle of perceptions in the context of the first book of the *Treatise* was set against the theological

¹On the theme of the ego cf. E. Marbach: *Das Problem des Ich in Husserls Phänomenologie*. Den Haag 1974; Ulrich Schmitz, *Das problematische Ich. Machs Egologie im Vergleich zu Husserl*. Würzburg 2004; Gisbert Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg Alber 2001. I am grateful for the help of Saulius Geniusas and Jacob Rump with the English text.

metaphysics of the soul. It was opposed to the presupposition, that there is a substance of the soul that serves as the basis for identity and continuity even after the end of life. For Hume it seems not to be possible to find evidence for such a substance in the flow of external sensibility and the operations of the mind with its impressions. In this concern he was in full agreement with Locke's critique of a substance that is the carrier of properties of objects and persons, while being itself unrecognizable and without properties.

It might be important to stress that Hume was skeptical only in regard to the possibility of recognizing the soul as the ground for the identity of the person. He was not skeptical as far as the identity of the empirical person is concerned. Already in the second and third book of the *Treatise* (dedicated to passions and morals) he shrinks back from the disastrous consequence that seems very likely to follow from such a skepticism: An ego that is only an externally bounded collection of just now ongoing impressions cannot be responsible in moral concerns. But, surprisingly enough, concerning moral responsibility, the skeptic Hume does not doubt the identity of the ego. And this is also true in regard to passions. In the second book Hume writes in some places very clearly that we continuously have a distinct and strong impression of our own selves.¹ The argument for this runs predominantly *via* the kind of emotions which are related to myself and also to others. If we look with the eyes of a phenomenologist at Hume's reconstruction of a unified ego *via passions* it becomes obvious that, for example in pride, dejection, regret, fury, shame etc., there is an intentional relation not only to others but also to myself, my history and even to the community in which I live. But this reconstruction of the identity of the ego seems to be unknown by Kant and ignored by many

¹"Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always intimately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that 'tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it." (D. Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby-Bigge, London 1896, Book 2, Part I, Sec. XI, 317) and "As the immediate object of pride and humility is self or that identical person, of whose thoughts, actions, and sensations we are intimately conscious; so the object of love and hatred is some other person, of whose thoughts, actions, and sensations we are not conscious. This is sufficiently evident from experience." (D. Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby-Bigge, London 1896, Book 2, Part II, Sect. I, 329)

Kantians.

Even the first book of Hume's *Treatise* allows for less skeptical interpretations of the unity of the ego: Beside the model of the 'bundle' there are other models of the flow of consciousness, like the hint at different 'stages' or 'acts' of consciousness. These hints point to a model that stems from *theatre* and allows us to think of a meaningful connection of the different stages following the *model of motivation*: Of actions by former actions, by passions and by persons in the full sense.¹ Therefore we cannot interpret Hume as a skeptic concerning the identity of the ego.²

The theologically inspired rationalism of Leibniz interprets the monad as an identical substance of the soul. Kant tries to interpret his transcendental ego along the lines of Leibniz' rationalism as the last, ultimate source of unity, i.e. as a necessary principle of identity (not only of the person but as well of objects). His thesis is that we are able to deduce the necessary existence of the transcendental ego, as he shows in the *Transcendental Deduction* of his *Critique of Pure Reason*.

Kant's argument runs as follows: We do believe that we have identical objects of our cognition, but as we have no guarantee for the identity of each of our single ideas or perceptions, we have to presuppose something persistent and identical in them. This identical something is the "I think" which enables us to identify the ideas we have as being "our" ideas. Therefore it must be possible that this "I think" can accompany all of my ideas. The strange modality that it "must be able to accompany all of our ideas" ("können muss") means only that it does not explicitly accompany every idea, but that such accompaniment must at least be possible. Otherwise there would be no unity in our objects. But in Kant, the existence of this necessary ego of all my ideas is only deduced by regressive arguments. The ego is deduced, but it is not experienced.

German Idealism chooses Kant's transcendental ego as a dark and enig-

¹Cf. D. Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby-Bigge, London 1896, Book 1, Sect. VI, 253.

²If we did so, we might as well regard Kant as a skeptic in regard to the freedom of the will, because Kant regards this freedom to be unrecognizable in his *Critique of Pure Reason*, while it is guaranteed in the moral concern in his *Critique of Practical Reason* because the categorical imperative is the basis for recognizing our freedom.

matic principle of identity as the starting point for its speculative interpretation of the life of consciousness. And it was exactly this metaphysics of the ego which made Husserl step back from German Idealism in a very emotional way.¹ But seen from the point of view of later (Neo-)Kantianism, the standing and lasting ego is necessary - and this seems to be a sound opposition against the skeptical Hume's empiricist position.

Looking back on this prehistory, Husserl's position in the *Logical Investigations* can be understood to a great extent as a reaction against the prevailing Neokantianism of his time. His position is directed against the opinion of Neokantianism that there is a uniform ego and that this ego is at the same time the founding principle of all cognition.

Husserl's permanent unease is that this Kantian unity-creating ego-principle is only deduced by regressive logical arguments. Thus we have not and can not have experience of it. On the basis of his descriptive analyses in the 5th *Logical Investigation*, he confesses that he was not able to find such an ego.²

However, with this position, Husserl rejects only a special argument for the unity of consciousness, i.e. Kant's argument with the help of the transcendental function of the "I think". But this does not imply that there is no unity of consciousness at all. - Remember the parallel case in Hume, who rejects the argument for unity and identity of the person that runs via the presupposition of a substantial soul. Hume nevertheless accepted the identity of person in practical regard. In the same way, for Husserl there are arguments that justify the unity of consciousness despite his rejection of the Kantian argument for this unity through an unexperienced ego-principle.

I would now like to discuss some of Husserl's arguments for the unity of

¹Helmuth Plessner was witness to a very clear expression of this: "Der Idealismus ist mir Zeit meines Lebens zum K... gewesen. Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht", in: H. Plessner, "Bei Husserl in Göttingen", in: *Edmund Husserl 1859-1959*, Hrsg. H.L. van Breda, Den Haag: Nijhoff 1959, 35.

²Husserl writes: "Nun muß ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag" Hua XIX/1, 374. The self-critique is to be found in the footnote of the 2. Edition. But we have to remember that it was the fear of an overbearing metaphysics of the ego - like that of German Idealism - that moved Husserl to this rejection. And, as we see from the examples of Hume's thesis on individual identity and Kant's on freedom, the rejection of a special argument for a position does not imply the rejection of the position outright.

consciousness: Already Husserl's metaphor of the stream of consciousness (Bewußtseinsfluss) points to the fact that our consciousness is not built out of radically discrete experiences. The elements of such a stream cannot be understood as discrete, strictly divided points; rather they touch each other, continuously turn into each other and are continuously smelting together. Also Husserl's 1904/05 analyses concerning the 'merging' or 'smelting together' (Verschmelzung) between the phases of consciousness in inner time-consciousness opens up descriptive ways for understanding the unity of consciousness.

In the second edition of the *Logical Investigations* in 1913, we can find some well-known footnotes which seemingly entail a clear, unequivocal self-critique concerning his thesis of consciousness as a bundle. Husserl now recognizes something like a "pure ego" and a "transcendental ego" - Husserl confesses that in the meantime he was able to find these kinds of ego.¹

At first glance, both seem to be exactly what Kant names with his terms. So it seems - at least following the wording - that in 1913 Husserl has again found the Kantian ego-principle which he was not able to find at the time of the first edition. Many Kantian readers of the *Investigations* were satisfied with this self-critique and many others - i.e. not only Kantians - were convinced that Husserl from now on takes the course of Kant's criticism. And it was not only this correction concerning the character of the ego but also the transcendental turn of the *Ideas I* as a whole that reminded one of Kant's transcendental philosophy.

But there are still remaining doubts concerning this standard interpretation of Husserl's shift in position. For example, listen carefully to the very distinct irony in the wording of the footnotes in the second edition: "Meanwhile I have learned to find it..." ("Inzwischen habe ich es zu finden gelernt [...]") - If you asked a native German speaker about the meaning of this wording, he would answer that it sounds like a joke at the cost of his Kantian interpreters. To make it more distinct, I would like to rephrase it: If you are urged long enough from your esteemed colleagues, you will

¹He writes about the pure ego "inzwischen habe ich es zu finden gelernt [...]", Hua XIX/1, 374, Anm. *.

find a compromising wording that satisfies them and preserves your own opinion as well. – So we have to ask, what has really happened to the provocative thesis of the bundle-ego and what did Husserl find in 1913 that he named the ‘pure’ ego?

In this concern the rest of the footnote is quite informative: “In the meantime I have learned to find it, respectively I have learned not to let myself be disconcerted by concerns about the degeneration of a metaphysics of the ego in grasping the pure givenness.”¹ and at another place: “The author no longer shares the opposition to the doctrine of the ‘pure’ ego, as you might recognize from the above cited *Ideas I*.”² At this place Husserl refers to two paragraphs of *Ideas I*, namely paragraphs 57 and 80.

One of the central innovations of *Ideas I* is the transcendental reduction. This new method is employed to solve the central enigma of transcendental philosophy, i.e. the question: How is objective knowledge possible? When we are directed to the world we are thinking of it as being ‘real’, but what justifies this claim? In questioning this self-evident conviction, Husserl is addressing one of the many enigmas of our everyday attitude to the world that up to now has never been investigated. He calls the ‘existence of the world’ in the sense of our claim that it is ‘real’ the most mysterious enigma.³ It has this enigmatic status because we accept the existence of the world as the most evident fact. Moreover, we tend to use it as a ground for answering all further questions concerning the qualities and the existence of all objects, though we are not able to justify this universal presupposition of the natural attitude.

If we try to find a justification for this universal claim of ‘reality’ we have to start on an experiential ground that does not use this presupposition - neither implicitly nor explicitly - otherwise we use a circular argument. This is the simple motive for the performance of transcendental reduction, i.e. we have to put all our convictions concerning the ‘reality’ of objects

¹“Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, beziehungsweise gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen.” (Hua XIX/1, B 361, Anm. *).

²“Die sich in diesem Paragraphen schon aussprechende Opposition gegen die Lehre vom ‚Reinen‘ Ich billigt der Verf., wie aus den oben zitierten *Ideen* ersichtlich ist, nicht mehr” (Hua XIX/1, B 354, Anm. *).

³Husserl calls consciousness “Rätsel aller Rätsel”, Hua VI, 13, 184; Hua XXX, 341.

and the world as a whole into brackets. To reach evidence about the sense and the justification of our claim to ‘reality’ (and also of all modifications of this conviction like dubitable, probable, not being etc.) we have to interrupt our natural belief in the reality of world for a while. The result of this transcendental reduction, what remains untouched if we perform it - and what Husserl therefore calls the residue -, is a field of experience, the transcendently pure consciousness.

Therefore, Husserl’s transcendental ego cannot be identified with Kant’s transcendental ego. Kant’s ego is an ego-principle from which you can deduce the unity of consciousness. Husserl’s transcendental ego is a field of experience which has no unity of its own. This is also true for other fields of experience like the visual field, the tactual field, etc., which consist of many particular experiences and singular parts which may nevertheless here and there offer partly unified experiences, so to speak a unity ‘bit by bit’ (part-wise) but not as a whole. These bigger unities ask for higher order unifying syntheses like in the case of the perception of an object. But even this cannot guarantee the unity of the whole.

Thus the ego Husserl was able to find in *Ideas I* is only a transcendently pure field of experience, the so-called “pure ego”. Its status is closely connected to the performance of the transcendental reduction, i.e. it is the residue of this reduction. Furthermore we should not forget that the specific pureness of this transcendental ego is also due to the eidetic method (*Wesensschau*). Thus there are two methods coming together: The pure ego is a structural a priori element of each intentional act that is to be found with the help of the eidetic method in transcendental consciousness. This means that each intentional act has the character of the *cogito* (i.e. of an “I think...”). More precisely, we should conceive of this structure elaborated as a threefold structure: *Ego - cogito - cogitatum*.¹

If we are directed to an object, we are performing an intentional act, and in an eidetic consideration we see that this intentional act is necessarily directed towards an object. We might say: The intentional object is at “one side” of the act, each act has an object-pole. And this is true also for the

¹Cf. “Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter “Blick-auf” das Objekt, der andererseits aus dem “Ich” hervorquillt, das also nie fehlen kann.”, Hua III/1, p. 75.

opposite end of the act, i.e. there is another structural and apriori necessary element, which we have to call the 'ego' that performs the act, and which forms a subject-pole.

Each intentional act is "directed to... something" and the source of this intention is a subjective center of performances. However, when I consider this subject-pole of the act in an eidetic attitude, then it remains in eidetic generality and thus without concrete contents.¹ We might say that this 'subjective side' or subject-pole of the act is eidetically necessary. We might even say that this subjective side remains identical - regarded as an eidetic, structural element. But if it is such a necessary eidetic element, it is only possible to have it in the high level eidetic attitude with the help of the eidetic method - and not in simple experience.

If we follow this line of argument we realize that Husserl's critique of Kant's transcendental ego in the first edition of the *Logical Investigations* also concerns Husserl's 'pure ego' regarded as subject-pole: It is not intuitively given in a single act, we cannot simply experience it.² Therefore it can be supposed that this structural ego cannot be the last word in regard to the search for an experienced ego in Husserlian phenomenology.

But, setting aside for the moment the remaining problems with the subject-pole-conception of the ego, at least it has become very clear that Husserl's pure ego is not Kant's principle of the unity of consciousness. At the very beginning of the new discussion of the ego in the context of the *Ideen I*, the pure ego is to be regarded only as a structural element, an eidetic structure of each intentional act, and therefore it cannot be the basis for unity and identity.

To use a comparison: With the help of the eidetic method we might realize that there are identical structures at the surface of different objects, for example they may be smooth or rough. But an identical eidetic structure is something altogether different from an objective identity. Common eidetic qualities of different objects can guarantee neither identity, nor

¹Cf. *Ideen I*, § 80.

²Husserl writes: "Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten" (*Hua III/1*, § 57, 109).

unity, and therefore, the pure ego as an eidetic structure cannot perform what we expect from Kant's "I think".¹

Now we also have to take into account another part of the story. Most of us know that in some parts of his *Ideas I*, Husserl claims that there is in fact a unity of my consciousness.² But we have to be careful, because this insight may be true, but it is not true due to the pure ego as an eidetic structure of intentional acts. This insight stems from two other sources of Husserl's research. (1) One source lies in the reflections on time-constitution of the years 1908-1911. (2) The second source is to be found in *Ideas II* and consists of a forceful analysis of intentional implications of the pure ego that has an explicit genetic-phenomenological character.

(1) The first context that has to be considered as a source of belief in the unity of consciousness is to be found in Husserl's analyses on time consciousness. We can find these analyses in supplements to Husserl's *Lectures on the Phenomenology of Inner Time Consciousness*, published by Heidegger in 1928, but we have to remember that this book represents an intensive 1917 reworking of the original Lectures from winter 1904/05 and of manuscripts from the years 1908-1911.

The principal point of access in Husserl's analyses of constitution in inner time consciousness is the "expanded present" (ausgedehnte Gegenwart) with the components impression, retention and protention. Retention is the ability of our mind to hold sensual elements of our intuition alive after the actual sensual givenness is over. The contents that were intuitively given to us do not vanish immediately, but are somehow 'kept alive' while at the same time they are continuously weakened in a characteristic way. Retention is not a physical echo or a physiological aftertaste of our organs but an intentional function. And this is true also for the anticipative function of protention. Because the present is not only a mathematical point of givenness, we have good chances to find traces of unity already in this extended present.

¹In my view this remains valid although Husserl is citing Kant: "Das ‚ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können." (Hua III/1, 109).

²Husserl writes: "Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches..." (Hua III/1, 123).

So we can find - already in the small realm of the extended present - a unity that is found in the sensual intuition and the retentions of this sensual material. But Husserl recognizes that we can only register this unity in a special direction of our attention, in a special attitude. We have to leave the usual, direct focusing of intention on enduring elements of sensuality - which is here interpreted as *crosswise-intentionality* [Quer-intentionalität]. And we have to change the direction of our attention: *Longitudinal-intentionality* is directed to the identical, intuitively given sensual data, but only in regard to their continuous sinking back in retention. We always have the possibility to direct our attention to the sensual data in their retentional sinking back. In this new attitude we are “looking through” a series of retentional modifications of the same datum. By doing this, we can identify it as the same datum retentionally sinking back and also become aware of the unity of just this streaming consciousness.

On the first view this might be difficult to accept, but if we take the model of the flowing stream very literally, it becomes clearer: We might be looking at a thing drifting down a river. Usually we are interested in questions such as what kind of object it is. Perhaps we also register that it is still the same, identical object. But doing this we can also change our attention completely and realize, on the basis of the same perception, that the stream is flowing at a very constant speed, that it is flowing continuously, that the streaming has a continuous unity, etc. Thus on a very elementary and low level of constitution we have found a source for the intuition of the unity of the flow of consciousness in observing the retentional sinking back.

These analyses of longitudinal-intentionality are to be found in § 11 and § 39 of the *Lectures*, and also in Supplement VIII. These central analyses of longitudinal-intentionality all stem from the years 1908-1911. Thus the thesis of the unity of consciousness was ensured long before the publication of *Ideas I*. Therefore the unity of consciousness is not dependent on the discovery of the pure ego.

(2) The second source for the insight into the unity of consciousness is a forceful analysis of the intentional implications of the “pure ego” in *Ideas II*. This analysis has an explicit genetic-phenomenological character. In the published text of *Ideas I* the analysis is still more or less static, but already

transcendental and surely eidetic. Here the pure ego is one of two extreme poles that are to be found necessarily in each intentional act. These utmost ends are the pure object and the pure ego, the object-pole and the ego-pole as Husserl designates them.¹

The reflections in *Ideas II* take a completely different starting point because here the ego is analyzed not statically, but in my view genetically. The basic examples of these investigations are emotional acts such as fear or sorrow, which are clearly self-related. We can immediately see that in these emotions there is entailed a pre-history of personal relations and events and also a planned or feared post-history of these activities - i.e. it is obviously not a static analysis for it takes into concern aspects of the history of the subject's experiences. In fearing we are related to coming events, and this fear is based on our former experience of similar events with the same or similar objects or persons, etc. The ego of such personalized acts has a pre-history of good or bad experiences, emotions and of decisions, and in the future it has to be the subject of a life. Thus the 'pure ego' in *Ideas II* becomes the topic of genetic investigations into the intentional history of its acts, acquired personal qualities, personal identity, personal unity and a personal history - i.e. it becomes already a personal ego in the sense of an 'ego of habits' that we will find later on in the fully established genetic phenomenology.

It is quite obvious that this new interpretation of the pure ego-pole of acts starts with completely different methodical premisses than the considerations in *Ideas I*. Consequently it is almost a new object of consideration, a personalized ego. Phenomenology at this stage is still eidetic and transcendental but it is now working on a new level, because it claims that each personal ego has a history of its own. This opens up a completely new

¹The concept of the ego as subject-pole is to be found in *Ideas II*, Hua IV, §§ 22-25. In a text of 1920/21 (Hua XIV, Nr. 2) the pure ego of *Ideas I* is named an ego-pole (Ichpol) and subject-pole (Subjektpol, Hua XIV, 29) opposed to an object-pole (Gegenstandspol): "Ein Bewußtsein und darunter ein Aktbewußtsein hat aber noch einen Gegenpol. Das Gerichtetsein auf den Gegenstandspol ist Gerichtetsein des Ich ,im' Bewußtsein auf diesen Pol. Und auch dieses Ich ist nur ein Pol." (Hua XIV, 27). The ego-pole is the center of all affections and actions (cf. Hua XIV, 28). But the emptiness of this idea of an identical ego-pole becomes also visible: "Wir haben so ein identisches Ich, das aber nichts für sich ist, an und für sich, abstraktiv betrachtet, völlig leer ist an Inhalt, an und für sich betrachtet nur das spezifisch Eigene und Allgemeine hat, Funktionszentrum überhaupt zu sein." (Hua XIV, 29).

direction of research in phenomenology. Nevertheless, it is obvious that the personalized pure ego of these genetic considerations is not the same as Kant's transcendental ego. Kant's "Ich denke" has no qualities and no personality; it is only a formal center of functions.

This shows clearly that the passages of *Ideas I*, and the passages in the footnotes of the second edition of the 5th *Logical Investigation*, in which Husserl suggests an identity of his ego and that of Kant, are completely wrong and misleading. Husserl willingly puts up with the misunderstandings of his Kantian critiques by taking the same Kantian concepts for his own phenomenological topics. This also shows that the personalized pure ego of *Ideas II* has nothing to do with Kant's transcendental ego and all hope for a "Kantian conversion" of Husserl beginning with *Ideas I* must be given up.

2. The ego in genetic phenomenology

In genetic phenomenology, the theme of the ego is again very prominent. In Husserl's *Cartesian Meditations* we find once again the two ways of interpreting the ego presented in *Ideas II*, i.e. the ego-pole and the ego of habits, but now with a deepened view of the synthetic activities in which they are constituted.¹ On both sides, - the side of the object and the side of the ego - there are corresponding systems of experience. These syntheses each have, respectively, unique kinds of intentionality, together with their own horizons and potentialities and with a unique style of gaining evidence.

Each real, possible, or imagined object is the correlate of such a coordinate system of experience.² And all of these acts are "polarized" in a twofold manner: in the direction of the object-pole and of the ego-pole. Thus in each act there is not only the synthesis performing the constitution of the object, but at the same time there is a second synthesis running alongside the first, constituting the identical ego as the center of affections and activities.

¹For the following, cf. *Cartesian Meditations*, Hua I, §§ 30-34.

²Cf. the thesis of the universal apriori of correlation (Korrelationsapriori) in *Ideas I*.

The active ego constitutes the object as well as its unity, and this reminds us of the ego's function in Kant, but, as distinguished from Kant's conception, for Husserl the active ego is not only a pure identical pole. If we investigate in the content of the ego we find a collection, and more precisely an ordered *sedimentation* of the position-takings (Stellungnahmen) of the ego. With each act of the subject a new position is added, a former one is held on to or a negation of a position is performed. In this ongoing modification of my opinions and attitudes the *ego of habits* is formed in the dimension of its habitualities (Habitualitäten). The act itself is fleeting and transitory, but it results in something lasting, i.e. each act presents a being with a definite sense. Thus even a simple perception turns out to be a thesis of perception; each theoretical, evaluative and practical position-taking changes the ego and its contents. We might say that the ego is determining itself by its position-taking, step by step. The continuous position-taking, be it perceptive, evaluative or practical, results in lasting characteristics of the ego.

Therefore, it may seem at first that at each step the ego has changed because it changes its beliefs and remains bound to its new position-takings. But this change of the contents of the ego does not imply that it has become another ego. "It", the same ego, has changed while remaining identical. That means, in first place, that there is a lasting trace of my former positions even if they are modified or even completely denied. The continuous sedimentation of my experiential and position-taking life allows me to realize my identity through change: I am the one that formerly believed A and now has come to the insight that A' or even non-A is the case.¹

This lasting result of position-taking survives even the inevitable pauses of wakeful consciousness in sleeping. On awaking, I awake as the same, with the same theoretical, evaluative and practical convictions, with the same hopes and fantasies.² Still I am passionately striving toward the same aims

¹For this identity in continuous change cf. also Husserl's analysis of negation in *Experience and Judgment* § 21 a).

²Even if I somehow felt bound to the factual course of my history, the ego of habitualities is not limited to aspects of objective reality. It is also concerned with the life of fantasy and daydreaming running through tempting or frightening alternatives. This is also part of my and all other personalities. Even if fantasy does not require the reality of its objects, this

as yesterday and this identity is also intuitively given in the coincidence of my present position-takings and in my memories about the winding path of decisions which resulted in this end.

Being an ego with a history of actively performed position-takings, the idea arises that I am not only this history, but am a kind of unchanged substrate that actively performs this history and can change it again and again. The subject interprets itself in terms of a substrate, which is something underlying my activities that can only reveal itself partly in the given history of my actions and position-takings. But we should remember that we are still in the skeptic Hume's playground: It may be only a bad tradition to think of such a substrate, it may be only because for a long time we have been used to interpret changes in objects as changing attributes of a lasting underlying entity.

My reflective overview of my history may also lead me to see a lasting personal style in my decisions, forming a personal *character*. But to think of an unchangeable character might also turn out to be only a standard view of everyday psychology. Habits in Husserl's sense are only stable for a time. For I have actively acquired them, and hold on to them, thus I can leave them at any time.

But it is not only my own experience and position-taking that contours the ego of habitualities. All doxic, axiological and volitive positions also orient us in the framework of cultural formations that I share with others, and therefore this dimension belongs to the acquired realm of habitual beliefs too. Whether one is a religious person, whether one believes that he or she is an artist, political activist or scientist, all this great variety of 'irreal' realities, ideas and ideals belong within the realm of everyday realities in which we live and orient ourselves.

But we should present some further considerations of the ego of habits, which has not yet been defined with enough precision. Up to this point it might seem to us to be only a realm of predicative positions, i.e. judgments about states of affairs we might also be able to communicate about. We know from our own experience that such predicative convictions may

hidden dimension of subjective life is an important part of the habitually framed personality, not only in Walter Mitty.

occur after some time; they remain identical in meaning and stay valid for us.¹ Also, our passions connecting us to things and persons occur unchanged after sleep, confirming that we are still the same person (as it was the case for Hume). These passionate strivings may also be expressed in propositions.

But such propositional beliefs and attitudes are only a small part of our habitualities: The biggest part belongs to lower level performances. Husserl's theory and description of *pre-predicative experience* gives us a hint of the rich variety of position-taking life below the level of predication.² Pre-predicative experience arises in perception. It can, for example, become a form of low level knowledge about the properties of objects and the reliable succession of events (without the use of the idea of causality). Reliable successions of events are then conceived in the form of associations and in the form of lively expectations, and they form a part of our habitual knowledge but do not yet belong to the realm of predicative judgments.

Returning now to the aspects of the ego in the *Cartesian Mediations* we find besides the ego-pole and the ego of habits an even more enriched concept of the ego, called the *full concrete ego*. Taking up a term from Leibniz, Husserl names this view of the ego *monad*. Why does this connection to Leibniz' metaphysics of the ego make sense, and what is its advantage?³ The ego of habitualities is already an important step toward making the ego more concrete and opening up its rich genetic-historical dimension, but this aspect is limited to the past. When we think in terms of the aspect of time, however, we realize that there are more dimensions of the ego not yet considered: its future possibilities, somehow incorporated in the horizon-intentions of all objects, and the whole realm of experiences at deeper levels of constitution far below position-taking and prepredicative

¹Husserl treats these sudden ideas ("Einfälle") under the title of secondary passivity, for example in the Beilage II of *Formal and transcendental Logic*, Hua XVII.

²Cf. Husserl: *Experience and Judgment*, 1. Abschnitt, 73 ff. and my monograph *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht 1998, Kap. III, 6 and III, 7.

³I cannot discuss the many-layered analogies and differences between Leibniz' monads and Husserl's monadic ego here. Cf. for some central aspects K. Mertens: *Subjekt und Monade. Zur Ambivalenz cartesianischer und leibnizianischer Motive in Husserls transzendentaler Phänomenologie*. In: *Conditio Humana - Dynamik der Werte und des Wissens*. Hrsg. Chr. Hubig u. Hans Poser, Leipzig 1996, 653-660 and K. E. Kaehler: *Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 57, 1995, 692-709.

experience. And we should also take into consideration the entanglement of the ego with other persons in higher order structures like communities.

3. The arch-ego in genetic phenomenology

After our discussion of the personalized ego of *Ideas II* and the ego of habits in the *Cartesian Meditations*, I would like to discuss some analyses concerning the arch-ego (Ur-ich).¹ The concept of the 'Ur-Ich' at first glance seems to be a new attempt to come back to the innermost circle of each ego, i.e. to the deepest level of ego-ness. And we should not be surprised that here once again arises the restless hope of Kantian interpreters, that in the end this may be Husserl's true way back to Kant's transcendental ego.

The personalized ego of habits, which we find in *Ideas II* and in § 32 of the *Cartesian Meditations*, seems not to be the last word in genetic phenomenology. The concept of the ego is continually intermingled into new discussions and one of the most challenging and most promising notions to be found in these late discussions is the arch-ego, the *Ur-Ich*. The arch-ego appears in late genetic phenomenology at different places. I will start the discussion (1) with a view to the arch-ego in the *Bernau manuscripts* No. 14 and 15, then (2) take up this topic in the late *C-Manuscripts* and (3) in the *Crisis*. In spite of the fact that the use of the same notion in different texts usually indicates that the object meant also remains the same, in the following analysis we will point out an ambiguity in the concept of the arch-ego.

(1) The first text in which we can find the notion of an arch-ego is Text Nr. 15 of the *Bernau Manuscripts*, from the year 1918. The topic of this text is the essential structure of the most originary stream of conscious life. Regarding the hyletic side, there are only continually changing, arbitrarily coming and going impressions. But there is also something identical which we realize in the eidetic attitude. Husserl writes: "At the same time and correlative to it [i.e. the stream of the hyle] there is one singular arch-ego

¹In his impressive study of the arch-ego, *Das Problem des 'Ur-ich' bei Edmund Husserl* (Dordrecht Kluwer 2006) Shigeru Taguchi offers a nearly comprehensive discussion of the different interpretations of this difficult theme (ibid. 105-146), so that I can refer to his discussion of the literature.

belonging to this stream, that is not arbitrarily coming and going like an objective datum, but is necessarily present as a numerically singular subject-pole of affections and reactions of the ego [...].¹ Despite the fact that Husserl uses the same notion of a “subject-pole” as in *Ideas I* and again in *Ideas II*, what is addressed here in the *Bernau Manuscript* is not a subject-pole on the same level, i.e. on the level of intentionality. The “subject-pole of affections and reactions” is a correlative structure at the very deep level of arch-affection (Uraffektion) in the hyletic stream.

Nevertheless, the arch-ego of the low-level stream of affection shares some qualities with the “pure ego” at the level of intentionality. This is mostly due to the fact that both are determined with the help of the eidetic method. The arch-ego is eidetic-apriori, and therefore a necessary element of all affection, and on the eidetic level it is also identical.² Sometimes it is called an “eternal” ego³, an “all-temporal individuum” and even a “numerically singular subject-pole”.⁴ These characterizations of the ego fit together: Its determination as all-temporal and numerically singular follows from its eidetic identity, keeping in mind that it can occur identically at every arbitrary moment of time. While each concrete act of the ego has a different content and a temporal being at a determinate place in time, the structural element of the ego remains the same - and this seems to be true for all levels of constitution.⁵

But it is also clear that in other *Bernau Manuscripts* the concept of the arch-ego is used in a very different way. In the manuscript on the theory of *Einfühlung*, the notion arch-ego is used as a name for the very early initial stages of the empirical ego.⁶ In this phase of the development of personality, it is not yet an ego with habits but it is what we might call ‘an ego close to birth (of a human being),’ i.e. an ego at the very beginning of his history of

¹Cf. “In eins damit und korrelativ ist ein einziges Ur-ich zum Strom gehörig, nicht zufällig eintretend wie ein objektives Datum, sondern notwendig dabei als numerisch einziger Subjektpol von Ichaffektionen und Ichverhaltensweisen...” (Hua XXXIII, 286).

²Cf. Hua XXXIII, 286.

³Cf. Hua XXXIII, 286.

⁴Cf. “allzeitliches Individuum”, Hua XXXIII, 286.

⁵Cf. text No. 14 in Hua XXXIII.

⁶Cf. the text “Zur Lehre von der Einfühlung”, Bernau 1918, in Hua XIII, 400-408. There is also a valuable study by A. Pugliese on this theme, *Triebspähre und Urkindheit des Ich*. In: *Husserl-Studies* 25 (2009), 141-157.

experiences. The idea is that each empirical ego starts as such an arch-ego and that at the very beginning all arch-egos are quite the same, but after this the development of hyletic affection and its distribution in immanent time individualizes these egos.¹ Here the notion arch-ego is used as the term for the starting state at which all humans begin to experience the world. The arch-ego in this context has no determinate natural dispositions and no experiences at all.² We might therefore even hesitate to call it an ego in the full sense and instead use the more precise concept of a pre-ego (*Vor-Ich*), i.e. an ego that is the starting point of the formation of the ego through his experiences.

(2) Now we can turn to the occurrences of the arch-ego in the *C-Manuscripts*. We have already noted that in genetic phenomenology the ego comes into view, in terms of its formation, in having experiences and making decisions, and retaining both in a kind of sedimentation. The ego is now understood as the ego of habits, i.e. habits of the ego in which its experiences and conscious decisions live on. This is also true for the ego in the transcendental reduction, as we find out in § 32 of the *Cartesian Meditations*: the ego is enriched with a history of decisions and sedimented experience, and thereby it is individualized and personalized.

After the publication of the “ego of habits” in the *Cartesian Meditations*, we are astonished to read again about the arch-ego in texts from September 1931. But the context is now completely different. In the late manuscripts on time, the *C-Manuscripts*, the ego is thematized in the framework of a *reduction to the living present*. This special reduction lets us start our approach to the understanding of time-constitution in a field of experience where we have an already established relation to things, persons and the world - but only in regard to the immediate living presence ‘now’.³

¹Husserl speculates that the arch-egos are identical in spite of the different hyle and their distribution in time. He writes: “Jedes empirische Ich fängt als Ur-Ich an, also jedes völlig identisch bis auf die ihm vorgegebene Hyle und die Art ihrer Verteilung in der immanenten Zeit. Danach entwickelt sich jedes Ur-Ich anders als jedes andere.”, *Hua XIII*, 407. This cannot be justified with phenomenological methods and it looks more like an empirical genetic-psychological thesis.

²Cf. *Hua XIII*, 408.

³At some places, Husserl understood this type of reduction as more or less an equivalent of the transcendental reduction. We can easily see this from the heading of Text No. 11 in

However, what is most surprising, in nearly all of the *C-Manuscripts* the investigations into the constitution of time are no longer begun at the deepest level of constitution in the interplay of hyletic affection, retention and protention as they were in the *Lectures on the Phenomenology of Inner Time-Consciousness* and the *Bernau Manuscripts*. The *C-Manuscripts* seem to presuppose that all the problems of this deeper level are already solved and that we are now allowed to start at the level of an established relation to the world and other persons - only restricted to the immediate now. This remains characteristic also for the late life-world phenomenology.

On the one side, the starting point of the living present is a somehow 'radical' starting point in a realm of experience which we cannot 'go behind'. But nevertheless we realize the danger of unrecognized naivetés, because the ego of the living present is already related to the world. This implies that it is not yet fully understood at the deeper levels of its constitution, and especially not in the performance of inner time constitution in the sense of the *Lectures*. We have to skip these investigations or to postpone them. Nevertheless, Husserl was quite aware of this naiveté of his reduction to the living present and he warns himself¹ to resist the temptation to claim something that is not yet fully understood, and which is the result of a constitution at these deeper levels.²

To solve this problem, Husserl introduces the idea of a kind of renewed or doubled reduction. He writes that we "cannot terminate the phenomenological reduction with the bracketing of the world" but that we have to again perform a transcendental reduction on this very transcendental life. This second phase of the reduction is performed by thematizing the

Hua XXXIV: "Radical reduction to the streaming-living presence is equivalent with the transcendental-phenomenological reduction" (Hua XXXIV, 185-188). I cannot discuss the aspects of this misleading identification here, but in this text we also learn about an important aspect of both reductions: The ego as the remainder or residue of this reduction is not fully free of all naiveté because it is still related to the world, the objects in it and to other persons (even in the transcendental reduction).

¹Cf. text No. 20, Sept. 1931, Hua Mat. VIII.

²Husserl writes that we must "jeder Versuchung widerstehen [...] für mich in diesem unverstandenen weltkonstituierenden Sein irgendetwas in Anspruch zu nehmen, was selbst wieder in einer Verkettung und Grundbegründung von Leistungen aus mir und durch mich zur Geltung kommt." (Hua Mat 8, C-Ms., 299).

naïvetés left in the first phase of the reduction.¹ And Husserl calls the result of this second reduction, once again, a “transcendental arch-ego”.² Thus the ego of the living present is still naive and I have to perform a deepened transcendental reduction to get rid of this kind of naïveté.³ But this new reductive move cannot be a mere repetition or doubling of the first reduction. We have to deepen the reduction according to what we know precisely about the content of the naïveté.

One and perhaps the most important example of this naïveté is the presupposition of apperceptions that are founded on deeper levels of constitution. The central concern of text No. 20 is that this is true of the constitution of time at deeper levels of inner time constitution. Thus text No. 20 informs us about a general naïveté of most of the texts using as their point of access the ‘living present’: All of them presuppose the success and the correctness of the analyses in the *Lectures* and the *Bernau Manuscripts*. This reveals that the *C-Manuscripts* suffer as a whole from quite a heavy load of naïveté.

To resolve this naïveté concerning the deeper levels of time-constitution, we have to go back to the level of arch-constitution of time, the “Urzeitigung”.⁴ This arch-constitution of the transcendental arch-ego is characterized as the basic level of the hyletic flow (reelles Leben), so that we can easily recognize the themes of the *Lectures on the Phenomenology of Inner Time Consciousness* which on their lowest level try to understand the constitution of sensual data together with their duration.

To sum up Husserl’s diagnosis: The analysis of the transcendental ego in the context of the living present remains naive in regard to the deeper levels of synthesis in inner time constitution. Therefore, later on we have to go back to this type of analysis with the help of a renewed, a second,

¹Husserl writes “[Ich darf] die phänomenologische Reduktion nicht abschließen damit, dass ich die Welt einklammere“; I have to start again by reducing this transcendental life, “[Ich muss an dem transzendentalen Leben] selbst transzendente Reduktion üben, nämlich alle mir naiv auferlegten Apperzeptionen einklammern, die selbst schon fundierte Leistungen sind.” (Hua Mat. 8, 299-300).

²Hua Mat. VIII, 300.

³Husserl writes: “Das naiv gewonnene transzendente Ich muss selbst wieder einer transzendentalen Reduktion unterworfen werden” (300, Anm. 1).

⁴Hua Mat. VIII, 300.

a deepened, or a double reduction. The result of this second reduction within the reduction is called the arch-ego.

But, to be very precise about the character of this arch-ego, it is the result of a concentrated effort dedicated only to one single kind of naiveté; in this special case we start with the insight into the naiveté regarding time-constitution in the living present. So it is quite obvious that there can be other naivetés, the overcoming of which can lead to other kinds of arch-egos. It turns out that in this last phase of Husserl's critical re-examination of the methods of phenomenology, the name of an 'arch-ego' is relative to the kind of naiveté we have to overcome. Generally this insight reflects the fact that we cannot know in advance about all the naivetés involved in phenomenological research. We have to start necessarily in naiveté and we can only overcome the naivetés one by one. This is the fate of radical phenomenology.¹

(3) I now turn to another case in which Husserl tries to critically overcome such a special naiveté. This occurs in the discussion of the Arch-ego in §§ 52-54 of the *Crisis*. This discussion centers around the relation of the mundane and the transcendental ego and tries to answer the question of the evidence of the "I am" for me: what is really given in this experience and in what kind of evidence. The first access to this is the unavoidable and paradoxical situation that arises when we, on the one hand, understand the mundane ego as a part of the world and, on the other hand, understand the transcendental ego as the last and deepest subject of constitution. Paradoxically, a part of the world seems to constitute the whole world.

At the end of § 53 Husserl states that a really radical, groundbreaking transcendental phenomenology cannot avoid starting with naive evidences at its beginning, and that in the further course of the investigations it turns out that there are still more naivetés that are revealed one after another.

In § 54, Husserl then presents a special naiveté that adheres to the concept of the transcendental ego in the concrete context of the discussion in the *Crisis*. This particular naiveté consists in the fact that so far Husserl has not discussed the question of constitution with regard to transcendental intersubjectivity. The well-informed reader will surely have realized that,

¹Cf. the short reflections about naiveté in Hua VI, 185.

in the text of the *Crisis*, up to § 54, Husserl has avoided the questions of the constitution of other persons that had been discussed extensively in his Fifth *Cartesian Meditation*. Thus he gives the impression that by performing the transcendental reduction we have already reached a community of transcendental egos, a community that can function as a transcendental intersubjectivity. In this mixing up of different levels of constitution, a certain change of meaning has taken place with regard to the sense of the transcendental ego: This ego is already “one” ego, i.e. it is an ego in singular, it stands at the side of other egos, all with equal status.

To overcome precisely this leftover naiveté Husserl calls for a deepening of the transcendental reduction, for a “radical reduction” (radikale Epoché).¹ This radical reduction leads us to establish a “unique philosophical loneliness” of the ego.² The transcendental ego of the radical reduction is no longer a numerically single ego in connection with other egos but has changed its sense, becoming an anonymous ego without a numerical determination. The deepening of the reduction removes the sense of all personal pronouns and with it the sense of all co-persons. And the result of this radical reduction is also called an arch-ego. We cannot grammatically decline this arch-ego: it makes no sense to speak about “my arch-ego” in opposition to “your arch-ego”. But nevertheless it makes sense to call it an ego.

Judging from the result of this radical reduction, going back to the arch-ego has lead us exactly into the primordial sphere of the Fifth *Cartesian Meditation*. On this experiential ground we can understand how this “first sphere of objects” in the primordial sphere is constituted, and - after this - the sense of the other as another ego.³ This method of primordial reduction performed within the transcendental reduction is also called, at other places in the *Crisis*, an “epoché in the epoché”.⁴

¹Cf. Hua VI, 182 and 184.

²Cf. Hua VI, 180.

³Cf. Hua VI, 189. Shigeru Taguchi (*Das Problem des 'Ur-ich' bei Edmund Husserl* (Dordrecht: Kluwer 2006) interprets the arch-ego largely along these lines. Taguchi does not identify the radicalization of the epoché in *Crisis* §§ 54-55 with the primordial reduction but tends to interpret it as an attempt to deepen the understanding of the ego in which the idea of apodictic evidence is one of the leading aims, cf. *ibid.* 92-104.

⁴Cf. Hua VI, 262.

Husserl understands the use of the primordial reduction in the context of his argumentation in the *Crisis* as a deepening of the transcendental reduction. This “epoché in the epoché” leads us to an as-yet unthematized dimension of the ego, a dimension of experience that has served, unrecognized, as a ground for constitution up to now.

This kind of ever more radical critique of method is very typical for phenomenology after 1930. The philosopher in the transcendental reduction must always increase the radicality of his research, for example by overcoming registered naïvetés. This increasing radicality of method is aimed at reaching the arch-original subjectivity at the very ground of all constitution.¹

So, in general, we should not be too optimistic about ever reaching this last and singular arch-ego for which we have searched. I do not want to deny that in the course of the presentation of the *Crisis* the performance of the primordial reduction is that of overcoming a certain naïveté. But this serves only to overcome one single naïveté, and moreover, it leads only from one level of naïveté to a less naïve level. Other naïvetés may still be hidden in the further course of the phenomenological analysis and we will only become aware of these naïvetés by deepening our reflection and reduction.

In the end we may well ask ourselves, what is the result of this discussion of the arch-ego? In my view, it is one central methodological insight: We have to go back as far as possible in the steps of constitution. But this insight was already guiding phenomenological practice in the analysis of time-constitution, in the constitution of others and in late genetic analyses of pre-predicative experience. Thus the arch-ego does not refer to one single entity; there are many arch-egos, as many as there are remaining naïvetés. The arch-ego is a notion that first and foremost should remind us of the demand to continually go back via the path of constitution, because it is an idea of the ego which is conceptualized in relation to particular naïvetés.

¹Husserl mentions this aim in a small discussion of Kant: Kant wants to raise “the insight that transcendental philosophy is all the more authentic, all the better serving its aim as philosophy, the more radical it is. In the end it only comes to its utmost and deepest realization, to its true beginnings, if the philosopher has finally gained a clear understanding of himself as the arch-origin subjectivity” of all constitutions (Hua VI, 110).

We have seen that the notion of the arch-ego does not denote one single kind of ego. In the late discussions we were able to find at least three contexts in which this concept is used very different ways.

The arch-ego in the *Bernau Manuscripts* (from 1917/18) has at least two different meanings. It is regarded either as a modification of the “pure ego” of the *Ideas I* which is an a priori structure of all intentional acts (in Text No. 14 of Hua XXXIII) or it is used to characterize the starting state of the empirical ego from which all humans begin to experience the world (in Text No. 15 of Hua XIII).

The arch-ego in the *C-Manuscripts*, stemming from the years 1929-1934, functions in the context of the reduction of the living present. In this reduction we are already aware of individual things and of an already established relation of an ego to the world and to other persons. This approach is characteristic of the late life-world phenomenology. The special character of the reduction of the living present is that the analysis starts with a restriction exclusively to the ultimate realm of what is now present. It is obvious that in this approach we have already accepted many naïvetés in advance, concerning the constitution of time at deeper levels of inner time-consciousness, and concerning the level of passive syntheses, pre-predicative experience and the constitution of others. All these analyses are postponed in starting with the evidences of the life-world.

But Husserl does not simply forget these deeper layers of constitution and evidence. He only states that if we are going to analyze these deeper layers of constitution, the subject of this kind of constitution cannot be the ‘ego’ that is functioning in the living present of the life-world; it has to be something like an ‘arch-ego’. In the *C-Manuscripts*, the arch-ego is introduced in the framework of analysis at the deeper levels of inner time-consciousness.

In the *Crisis* we met the arch-ego in the context of the constitution of other persons. Here the situation is different: The transcendental reduction is already performed, but Husserl waits until § 53 to mention that he has presupposed that the ‘ego’ is able to constitute others. That means that the transcendental ego used in the argumentation up to that point is conceived as a numerically singular transcendental ego, which is already ‘alongside’

other transcendental egos. To overcome this naiveté, we have to investigate the constitution of others starting with the primordial reduction. And in doing this we have to start with an ego in a different sense: The arch-ego that we find in the primordial reduction is not a singular ego. That means that singularity cannot be sensibly attributed to it. This arch-ego is non-numeric, pre-social, and has no personal pronoun, for it cannot be “mine” or “yours.” It is defined by the deepened, renewed or doubled reduction from all senses constituted by others.

Considered generally, the arch-ego of late genetic life-world based phenomenology is always an arch-ego in relation to an already registered naiveté, a naiveté that should be dissolved in the next step of analysis. Thus it is not a hypostasized and fixed ego and it cannot be regarded as something like the Kantian “I think”. The precise meaning of each of these arch-egos can only be determined in the concrete context of research in respect of different and ever deeper levels of constitution - be it low-level time-constitution, prepredicative experience, the constitution of the other in primordial reduction, etc.

Therefore, we may call the notion of the arch-ego a “functionalized concept” which changes its precise content in the respective context of phenomenological analysis. This may seem to devalue the notion, but in my view this flexibility is a merit which is shared by many of the descriptive conceptual tools of phenomenology. Such concepts enable us to name intuitively given experiences and insights and they enable us to communicate about these intuitions, so that others can gain the same experiences as the basis for further descriptions. But such concepts cannot be used to answer the classical questions of metaphysics concerning freedom, god, soul, etc.

Silhouette & Manipulation

Filip Mattens (Katholieke Universiteit Leuven)

filip.mattens@hiw.kuleuven.be

1. Introduction : La main ne berne-t-elle pas la pensée ?

D'après différentes études comparatives sur la physiologie des doigts, Charles Féré constatât que la musculature des mains de penseurs et artistes était plus proéminente que celle de manouvriers; l'exercice mental se traduirait dans le développement physique de la main.¹ Plus évidente est la façon dont la main a accru la force de l'esprit. L'habileté avec laquelle elle compose des ensembles de figures minutieuses a fait croître de manière exponentielle nos capacités intellectuelles. Il est difficile de s'imaginer où en serait la connaissance théorique, et la théorie de la connaissance, sans sa précision manipulative. Pourtant, au cœur même de l'épistémologie se trouve une situation où la main – nous semble-t-il – jette la poudre aux yeux de la réflexion. Plus précisément, dans la conviction que la forme serait un *sensible commun* (propriété perçue par plusieurs sens), on rencontre une situation où il n'est plus clair si l'expertise manuelle se met au service de la connaissance ou si elle s'inscrit dans une pratique qui inspire une doctrine imaginaire.

Le point de départ le plus instructif sera la théorie qui s'attaque à cette doctrine classique des sensibles communs. Dans une démarche qui va à

¹Charles Féré, « La main, la préhension, et le toucher », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 41, 1896, pp. 621-636.

l'encontre du réalisme scientifique, cette théorie se présente comme une défense du monde des phénomènes. Pourtant nous montrerons que cette attaque reste soumise à l'effet trompeur de la main qui consiste justement en une égalisation des différences au plan des phénomènes. Avant que nous puissions proposer une hypothèse alternative, il nous faut au préalable rassembler les motifs inhérents à la perception afin de les dissocier des intérêts propres à la réflexion. Pour introduire le problème, nous commencerons par évoquer une anecdote.

Imaginons la situation suivante : seul dans la jungle, je tombe sur un indigène. Très fièrement, il lève le bras pour me montrer le lapin qu'il tient par les oreilles. Il s'aperçoit très vite que je suis perdu. Il me prend alors par le bras et m'emmène. Brusquement il s'arrête et me confie le lapin avant de disparaître dans les buissons. Je reste là au milieu d'une flore abondante et de bruits inconnus. Tout à coup, je vois un boa s'avancer vers moi. De peur, je lâche le lapin. Le boa l'avale d'une bouchée et repart aussitôt. En voyant réapparaître l'indigène, je suis soulagé. Lui semble furieux de ne plus voir son lapin. Il ne m'est ni possible de lui montrer le coupable, ni de lui raconter ce qui vient d'arriver.

Le seul moyen dont je dispose est de reproduire la scène avec mes mains. De la gauche, je mime le lapin, main en poing, l'index et l'auriculaire levés. J'ondule ma main droite d'un mouvement long et sinueux. En se rapprochant de ma main gauche, la droite s'ouvre, les doigts joints, le pouce se séparant vers le bas, prête à enfermer la main gauche. Ce qui me permet de raconter l'événement passé, c'est le pouvoir qu'a la main de modifier sa structure spatiale, en deux mots de *se transformer*. De par leur matérialité, mes mains copient des formes, des mouvements, des directions, des proportions, des relations spatiales. Mes mains ne peuvent communiquer ce que je veux dire ; tout au plus elles parviennent à reproduire la scène dont j'ai été témoin.

Vu l'absence radicale d'entente possible, même un regard ou un geste censé exprimer l'innocence, resterait incompris. Au moment où ma main droite engloutit la gauche, mon visage exprime ce que je ressens. Mon regard en dit long mais ne peut rien raconter ; il est *pleinement* expressif parce qu'il ne peut rien reproduire. Mon visage ne peut qu'imiter l'expression

de quelqu'un d'autre ; au mieux, mon visage est capable de copier l'aspect spatial d'un autre visage en reproduisant ses traits physiques. Évidemment, la main aussi se sert de mouvements physiques lorsque j'imité un geste expressif de quelqu'un d'autre. Mais là où il s'agit de quelque chose qui a eu lieu entre nous, dans le monde des objets physiques, le regard reste absolument expressif par le fait même qu'il ne peut recopier des qualités spatiales ; en revanche, les mains ne peuvent copier que des qualités spatiales. C'est ce qui leur permet justement de décrire une situation sans mot dire. En adoptant leurs traits spatiaux, mes mains matérialisent chacun des objets et chacun des événements. En effet, ce qui me permet de raconter ce qui s'est passé, c'est le fait qu'à un certain niveau mes mains ne sont plus expressives, au contraire je m'applique à trouver un domaine où je tente d'atteindre des correspondances spatiales.

Selon l'épistémologie classique, le contact entre mon corps et l'objet perceptif serait l'accès privilégié au monde matériel : lorsque ma main entre en contact avec un objet, je me trouve dans la situation optimale pour en percevoir les qualités d'ordre spatial, le noyau dur des qualités dites primaires. Dans le principe du contact, ma main et l'objet seraient sur le même plan, à savoir dans un espace commun. En tant qu'objets spatiaux, ma main et l'objet se retrouvent. Par là, ma main m'offre l'accès le plus immédiat à tout objet matériel. Si tel est le cas, l'exemple le plus évident d'une perception parfaitement fiable devrait être celui d'une main en contact avec une autre.

Pourtant, pour reprendre l'exemple de mon entretien dans la jungle, il est clair que les mains n'aideront pas l'indigène à saisir le sens de la situation. En d'autres mots, lorsque je m'adresse à l'indigène avec mes mains, c'est sur sa vue que je compte ; sa perception haptique ne nous aiderait pas ici. Comment expliquer cela ? Imaginons la même situation à la nuit tombante. Au moment où l'indigène sort du buisson, il fait trop noir pour discerner mes mains. Instinctivement, il pourrait tâtonner mes mains ; mais pour savoir qu'il s'agit d'une tête de lapin, il devrait déjà avoir perçu manuellement une tête de lapin dans ses caractéristiques spatiales. Or, cela est moins évident qu'il ne le semble. Lorsqu'on attrape un lapin ou qu'on le caresse, on est sensible à la force de ses réactions ou à la douceur de

sa fourrure ; on ne se concentre guère sur ses qualités spatiales. Mais même en supposant que l'indigène l'ait déjà fait, le problème persiste néanmoins. Lorsque sa main rencontre la mienne, il sent tout sauf un lapin. Dans la pénombre, il ne me viendrait pas à l'idée de représenter la scène avec mes mains, non pas parce que l'indigène n'a pas une perception haptique de mes mains, pas tant non plus parce que ma main n'a pas le toucher d'un lapin, mais parce qu'il ne lui viendrait simplement pas à l'idée que ma main représente quelque chose.

Toutefois, l'indigène arriverait à me comprendre si, au moment du crépuscule, je levais les mains pour reproduire la scène à contre-jour sur le ciel comme arrière-fond. Paradoxalement, tout en se retirant de la tridimensionnalité du monde physique, ce sont donc ces ombres qui incarnent au mieux le contenu des événements, alors qu'il est impossible à mes mains de transmettre l'histoire à d'autres mains qui pourtant partagent le même espace commun.

Comment expliquer ce paradoxe au cœur même de l'idéal épistémologique ? Ou plutôt, comment réconcilier ces observations avec l'idéal du contact tel que le prescrit la théorie de la connaissance ?

Pour éviter tout malentendu, il est peut-être nécessaire – avant de s'attaquer au paradoxe – de préciser que nous ne tentons pas ici de faire une analyse de la faculté imaginative, celle qui nous permettrait de reconnaître dans le jeu des mains le lapin avalé par le boa. Bien au contraire, si cela avait une importance, ce serait plutôt par la question inverse : pourquoi cette faculté ne se déploie-t-elle pas au moment où l'indigène saisit mes mains ? Vu sous cet angle, le paradoxe peut être reformulé de la manière suivante : dans la jungle, je n'avais que des qualités spatiales à ma disposition pour déclencher la faculté imaginative de l'indigène ; dans la pénombre, cette faculté ne s'est pas mise en œuvre car l'indigène ne pouvait plus que compter sur ses mains, c'est-à-dire, sur cela même qui, en fin de compte, est censé donner accès aux qualités spatiales.

2. Les phénomènes sous l'emprise de l'épistémologie

L'idéal épistémologique du contact entre mon corps et l'objet perceptif est présent au travers de l'histoire de la philosophie et même dans la psychologie. Dans la philosophie moderne, cet idéal a inspiré un modèle de perception avec une étonnante force de persuasion qui continue encore aujourd'hui à exercer une attraction remarquable dans la psychologie philosophique. En appliquant la logique du signe de Nicolas Malebranche, George Berkeley a mis en relation l'idéal du contact et la perception visuelle pour obtenir un modèle sémiotique de la perception sensorielle. Afin de dénouer le paradoxe, ce modèle sémiotique nous offre le point de départ le plus favorable parce qu'il en est – comme on le comprendra plus tard – aussi bien la cause qu'un symptôme. Pour en mesurer l'importance cruciale dans le contexte présent, il faut tout d'abord donner quelques précisions sur la place que prend ce modèle dans le projet métaphysique de Berkeley.

Berkeley est probablement mieux connu pour ses arguments censés récuser l'existence du monde matériel ; une conclusion en flagrant conflit avec la pensée commune. Pourtant, on comprend facilement que l'intention de Berkeley était précisément celle de sauver le monde qui a inspiré la pensée commune. Son argumentation devait montrer que le monde qui se manifeste dans nos expériences de tous les jours est le seul monde ; ceci revient à dire qu'il ne peut y avoir un monde dit *véritable* derrière le monde *phénoménal*. C'est dans cette démarche à l'encontre du réalisme scientifique, qui met en question toute raison d'être du monde vécu, que se situe l'origine de ce modèle sémiotique des sens. Pour miner le réalisme scientifique, Berkeley voulait prouver que son élément de base ne peut tout simplement pas exister, que sa substance est inconcevable. Parce que sa défense du monde vécu semble en contradiction avec la pensée commune, il présente son argument en deux étapes. Son essai sur la perception, qui introduit le modèle sémiotique, est une halte provisoire ; la ruse qu'il utilise pour nous emmener à mi-chemin de la négation du monde matériel.¹

Par le fait que le perçu n'est rien sans l'acte de percevoir, Berkeley

¹George Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision*, in *The Works of George Berkeley*, Edited by A.A. Luce and T.E. Jessop, Vol. 2, London, Nelson, 1950.

était résolu à montrer que le monde comme on le connaît ne peut exister indépendamment de nous. Son premier essai est une théorie qui applique ce principe aux perçus visuels. Pour diverses raisons, la vision est le cas le plus démonstratif, dès lors le plus persuasif. L'impression visuelle d'un même objet est à chaque instant différente. En outre, aucune de ces impressions de l'objet ne s'offre comme la vraie et l'ultime au détriment des autres. Après avoir insisté sur la fragmentation du visuel, Berkeley doit en contrepartie expliquer le bon fonctionnement de la vision. En taisant le fait que le principe qu'il utilise devrait également s'appliquer aux perçus tactiles – et c'est ici que l'on comprend pourquoi cet essai n'était qu'une théorie provisoire –, il explique les impressions visuelles comme une anticipation du contact avec l'objet même tel qu'il se fait au niveau de la perception tactile.

Pour dissoudre toute liaison entre l'impression visuelle et l'objet même, Berkeley remplace l'idée d'anticipation par le principe de référence. Si l'impression visuelle nous *réfère* à l'objet tangible, le visuel est aussi bien déconnecté de l'objet matériel que détaché de l'impression tactile. Ici, nous semble-t-il, se déploie une nouvelle stratégie rusée. Lorsque l'impression visuelle est dite *signe* de l'objet tangible, Berkeley nous semble, d'une part, exploiter notre familiarité avec la langue comme un système de signes et, d'autre part, compter sur notre compréhension intuitive de la phénoménologie de l'ouïe. Pour faire accepter sa manœuvre, il évoque des exemples qui mettent en avant le fait que l'expérience d'un son ne fait pas apparaître la corporalité de sa source ; un son peut éventuellement indiquer la position de sa source, peut-être aussi suggérer sa taille, mais certainement pas présenter sa forme. En même temps, il évoque des exemples qui nous rappellent qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre un mot et l'objet signifié. Berkeley jongle avec ces deux registres qui nous sont familiers lorsqu'il nous amène à prendre le visuel, non pas comme un système organique de perception mais, comme une séquence de signes distincts, c'est-à-dire comme une langue établie par la nature. Cette combinaison stratégique de deux registres familiers atteint son apogée dans la conclusion : *la voix de l'Auteur de la Nature parle à nos yeux*.¹ Notons qu'ici les yeux ne lisent même pas ; ils écoutent ! Voici

¹*An Essay...*, sec. 152. Dans le dialogue *Alciphron*, on lit : « la vision n'est qu'un langage

le coup fatal pour l'idée des sensibles communs. La stratégie a bien réussi. Si les choses spatiales se manifestent à l'œil comme à l'oreille, c'est en effet la main seule qui accède à la spatialité en tant que telle. Dans le contact, il ne s'agit plus vraiment de l'idéal de fiabilité mais d'une affinité exclusive entre le tangible et le spatial.

Un dernier phénomène semble infirmer la plausibilité du modèle sémiotique, à savoir le fait qu'un signe a tendance à disparaître ; un signe nous dirige vers l'objet signifié avec une telle force que l'on ne donne plus aucune attention au signe lui-même. En évoquant le fait que l'on comprend directement ce que l'on nous dit sans prêter la moindre attention au son des mots, Berkeley profite une dernière fois d'un phénomène familier pour argumenter que les apparences se retirent pour susciter l'idée des vraies formes ; les formes visuelles nous renvoient aux « figures tangibles ». ¹ Berkeley voulait éviter à tout prix l'image selon laquelle les phénomènes ne seraient que des représentants des vraies propriétés, mais sa réponse instaure un ordre de référence entre les phénomènes eux-mêmes : les phénomènes visuels ne sont que les représentants des qualités tangibles.

C'est ce modèle que la philosophie et la psychologie ont récupéré, en délaissant le souci qui avait inspiré la démarche de Berkeley. Aujourd'hui encore, ce modèle a une influence latente. Ce qui nous intéresse ici, c'est un effet secondaire de ce modèle qui est responsable du paradoxe auquel aboutissait notre anecdote racontée plus haut. Même si le but ultérieur était d'éviter l'image selon laquelle le monde phénoménal ne serait que l'interface du vrai monde, il nous semble que le modèle sémiotique n'ait été ni plus ni moins qu'un prétexte pour pouvoir négliger les phénomènes. Dans les analyses suivantes, nous montrerons que l'implémentation du principe de référence aboutit naturellement sur une indifférence non seulement par rapport au *signe* mais aussi par rapport au *signifié*.

Dans le paragraphe suivant, nous commencerons par l'analyse des phénomènes qui sont réduits au statut de signe. Nous rassemblerons les élé-

parlant aux yeux » ; George Berkeley, *Alciphron or the Minute Philosopher*, Fourth Dialogue, sec. 11, in *The Works of George Berkeley*, Edited by A.A. Luce and T.E. Jessop, Vol. 3, London, Nelson, 1950, p. 155 ; (tr. fr. par J. Pucelle, *Alciphron ou le pense-menu*, Paris, Aubier, 1952, p. 182).

¹*An Essay...*, sec. 139, 140, 143, 152.

ments qui sont opérationnels dans la perception visuelle ainsi que les motifs qui guident la réflexion théorique. Ceci nous permettra de reconstituer le cadre au sein duquel notre anecdote se terminait par un paradoxe apparent.

Ensuite, nous proposerons une hypothèse alternative pouvant expliquer pourquoi, à première vue, le modèle sémiotique paraît vraisemblable. Ceci nous mènera à comprendre que ce modèle ne présuppose pas seulement la réduction du visuel à un signe mais surtout la méconnaissance de la nature même du toucher ; pour qu'il puisse jouer le rôle du signifié, le tangible doit d'emblée être accordé au signe.

3. Phénomènes objectifs : de l'*Alpenglûhen* jusqu'à la silhouette du *Matterhorn* ?

a) Lorsque théoriquement, nous déterminons ce que perçoit un sens spécifique, nous nous laissons trop facilement guider par ce que reconnaît une des autres modalités sensorielles. En quoi consiste cette différence entre « percevoir » et « reconnaître » ? Un exemple nous aidera à préciser à quel moment la différence entre ces deux mots survient.

Imaginez que l'on me montre la photographie d'une maison moderniste connue. J'ai l'impression de la connaître, sans pouvoir affirmer de quelle maison il s'agit. Pourtant, je vois très clairement tout ce qui figure sur la photo ; je perçois chaque détail. Mais pour pouvoir la reconnaître, il me faut encore plus de photos de cette maison. Il est clair que le mot « reconnaître » entre en jeu à cause de ce surplus ; la différence entre perception et reconnaissance émerge là où les propriétés caractéristiques d'une chose se dispersent de façon à ce que je ne les vois plus dans leur ensemble.

En revanche, le mot « reconnaître » perd ce sens là où une telle dispersion ne se fait pas et ce besoin de voir plus n'est pas concevable. Il existe en effet des situations où percevoir et reconnaître coïncident. Imaginez que je vous montre un papier sur lequel j'ai gribouillé au feutre bleu une forme aléatoire comme celle-ci « & ». Lorsque vous percevez la couleur, il n'y a aucun sens à vous demander si en plus vous la reconnaissez. De la même manière, lorsque vous percevez la forme, il n'y a aucun sens à vous demander si en plus vous la reconnaissez. La question ne se pose même

pas.¹

Néanmoins, c'est par les formes des objets que l'on parvient à une scission dans le visuel. En me montrant un œuf tenu entre le pouce et l'index, on me demande si je reconnais la forme. D'une part, cette question peut être aussi redondante que dans le cas du gribouillage : voir un objet, c'est voir une forme. D'autre part, la question peut être significative de deux manières différentes, dépendant de ce que l'on me demande : tout simplement, si je sais quel objet a telle forme ; ou alors, si ce que je vois me fait connaître la forme de l'objet. Par exemple, si l'on m'avait présenté l'œuf horizontalement, comme si je le voyais d'en bas, il est fort possible que je l'aurais identifié comme une balle de ping-pong.

Ce qui explique que cette dernière question nous mène dans des directions diverses, c'est qu'en elle, trois faits s'imbriquent. Notre exemple de l'œuf l'illustre parfaitement. D'abord, même si dans son essence, un œuf est autre chose (entité biologique paradigmatique de la métamorphose), au plan où l'on reconnaît et nomme les objets, c'est sa forme qui est déterminante : « l'œuf » *est* une forme. Ensuite, devant un objet oviforme, la différence entre les mots « percevoir » et « reconnaître » n'intervient pas ; on voit la forme « œuf » comme on voit la forme « & » ou comme on voit sa couleur. Troisièmement, justement par sa forme, un œuf *peut être présenté* à la perception de telle manière que le mot « reconnaître » acquiert sa signification : en percevant la forme « balle de ping-pong », il est possible que l'on n'ait pas encore reconnu l'objet dont il est question.

Cette même illustration nous offre les trois faits qui balisent l'espace dans lequel une théorie de la perception doit trouver sa place : (1) À chaque fois, on voit la forme que l'on voit ; (2) Il va de soi que chaque objet n'a qu'une seule forme ; (3) En général, on connaît un objet par sa forme.² Ces

¹Nous faisons abstraction d'un grand nombre de choses et d'exceptions afin de trouver un point de départ pour déterminer les motifs inhérents à la perception. À côté de la signification de reconnaître dérivant des restrictions naturelles de nos capacités mnémoniques, nous voulons aussi mentionner que dans notre problème, il ne s'agit pas de signification associée, comme par exemple lorsque l'on dit reconnaître une couleur comme la couleur de quelque chose (d'un saphir, de mon premier vélo,...).

²Souvent, les objets qui ont une forme similaire portent le même nom. Il arrive même que si l'objet n'a pas de nom, on l'appelle par sa forme. On trouve de nombreux exemples dans des objets artificiels, particulièrement dans le design : « *the egg-chair* » d'Arne Jacobsen, le

trois faits semblent à la fois triviaux et irréconciliables : (2) semble être la raison pour (3), alors que (3) se fait grâce à (1) ; mais (1) et (2) paraissent s'exclure mutuellement. Cela explique qu'une théorie philosophique de la perception est tentée de fermer les yeux sur un de ces trois faits, ou plutôt qu'une théorie se crée d'elle-même par l'exagération de l'une des relations problématiques. Souvent, une théorie paraît plus un choix hystérique qu'un réel effort de réconcilier les motifs conflictuels inhérents à la perception.

b) Nous avons déjà montré à quel moment le mot « reconnaître » entre en jeu. Tentons maintenant de préciser ce que l'on fait lorsque l'on dit avoir reconnu quelque chose. Si l'on repense à l'exemple de la maison moderniste, on comprend que reconnaître marque l'instant où le besoin de percevoir davantage s'arrête – reconnaître, c'est déjà connaître *avant* même d'avoir tout perçu. Le sens de cette définition peut être mieux illustré si l'on reprend l'exemple de l'œuf. Si un œuf m'est présenté horizontalement, de manière à percevoir la forme « balle de ping-pong », il est fort possible qu'il suffise de l'incliner légèrement – et non totalement à la verticale – pour que je comprenne qu'il s'agit d'un œuf ; en bref, je l'ai reconnu avant de l'avoir vraiment vu comme tel.

Au niveau de la pratique, il est justifié de dire que ce principe est dominé par la forme, ce qui en réalité veut dire, dominé par la forme comme on la perçoit visuellement. Parlons de forme visuelle. Il n'est pas difficile de montrer pourquoi ici il s'agit de *forme* visuelle. Un objet appartenant à une classe de choses peut généralement être reconnu comme tel sur la base d'un dessin qui ne reprend que sa forme sans retenir les autres qualités visuelles. On comprend aussi qu'il s'agit de la forme *visuelle*. Là où l'on reconnaît tout de suite le *Matterhorn* sur un croquis, son souvenir en plastic n'est pas reconnu au toucher. Même en ayant la forme vraie et tridimensionnelle entre les mains, on ne penserait même pas à y chercher un objet que l'on connaît.

Comment faut-il comprendre la notion de forme visuelle ? Face aux exemples de la maison moderniste et de la couleur du gribouillage, on aurait pu dire que la différence entre les mots « reconnaître » et « percevoir » ne

« fauteuil crapaud », « la coccinelle » de VW, « *the gherkin* » à Londres, « *the flat iron* » à New York...

fait que recouvrir la distinction entre « objet » et « qualité » ; le premier, en tant que chose spatiale, a naturellement plusieurs propriétés dispersées, tandis que le dernier, au final, n'est qu'une expérience subjective. En effet, Berkeley voudrait nous faire croire que l'apparence visuelle d'une forme serait dépendante de l'esprit au même titre que la couleur qui la définit. Mais l'idée qu'une couleur ne serait qu'une expérience subjective dépend de l'idée que la couleur vécue en tant que telle n'a rien de commun avec la propriété correspondante de l'objet matériel.¹ Mais une telle rupture ne se fait pas entre une forme et son apparence visuelle. Souvenons-nous de l'argument d'entrée de l'essai de Berkeley : il serait impossible de voir la distance qui me sépare de l'objet, et dès lors les objets à distance, parce que la distance disparaît dans le processus de la projection de l'objet dans l'œil. Cet argument reprend le fameux problème de la projection inverse : il est impossible de reconstituer un objet spatial à partir de sa projection sur une surface donnée – à chaque figure projetée correspond une série de possibilités ouverte (un cercle correspond aussi bien à un petit disque elliptique qu'à une boule gigantesque éloignée). Pourtant, il nous semble incontestable que la forme justement, et elle seule, restreint les possibilités : une projection arrondie, par exemple, ne résulte pas d'un parallélépipède. Dès lors, la rupture entre une forme et son apparence visuelle n'est pas absolue. Pour cette raison, la forme visuelle ne se laisse pas absorber dans l'expérience mentale comme le ferait la couleur. D'autre part, au niveau de la perception vécue, la forme visuelle en tant que telle semble inférieure à la couleur. Ce n'est pas mon expérience qui est colorée, c'est l'objet qui a une couleur ; on dit que la couleur est une propriété *de l'objet*. Mais la forme visuelle en tant que telle n'est même pas une propriété *de la chose*. La silhouette est pour la forme ce que l'ombre est pour la couleur ; on regarde la forme au-delà d'une silhouette comme on voit la couleur à travers une ombre. Néanmoins, comme nous l'avons montré avec l'exemple du gribouillage, quant à la différence entre « percevoir » et « reconnaître », une silhouette et une couleur sont égales face à l'œil. En bref, selon le motif de la réflexion, la forme visuelle est supérieure, inférieure ou équivalente à

¹On sait que cette raison qui permet de déclarer *subjective* la couleur est reprise par Berkeley pour pouvoir déclarer irréal tout *objet* matériel.

la couleur.

Il faut allouer à la forme visuelle, nous semble-t-il, un propre statut. Nous proposons le statut de « phénomène objectif ». Quand parle-t-on d'un phénomène ? Pensons aux phénomènes optiques comme par exemple le « *Alpenglügen* » (la luminescence apparente de massifs rocheux lorsque la lumière venant du soleil en dessous de l'horizon est reflétée par des particules dans l'atmosphère). Il s'agit de quelque chose que l'on perçoit. C'est « là », observable par tous ; c'est objectif. Mais ce n'est pas un objet, ce n'est qu'un phénomène : il n'y a aucun sens à vouloir essayer de le percevoir de plus près ou d'une autre perspective pour en apprendre plus. En d'autres mots, il n'y a pas besoin de se déplacer pour en voir plus parce qu'un phénomène ne se révélera jamais comme autre chose. Insistons sur le fait qu'il n'y a aucune nécessité de dire qu'on le voit d'un seul coup, comme si on ne devait – ou ne pouvait – pas bouger ses yeux pour l'observer. Bien au contraire, dans notre exemple, il s'agit d'une apparence qui s'étend sur des objets immenses et complexes ; dès lors, on contemple le phénomène de la même manière que l'on regarde ces objets massifs. Retournons à la forme visuelle en tant que telle, parlons de *silhouette*. La silhouette elle-même n'est pas un objet. Néanmoins, je la contemple ; je regarde la silhouette d'un toit contre le ciel crépusculaire, en parcourant ses contours de mon regard. De la même façon, je contemple la silhouette d'une plante exotique ou la forme de la table *vue d'ici*. En regardant les silhouettes des choses, on les *perçoit* ; comme pour la forme du gribouillage « & », il n'y pas de différence entre percevoir et reconnaître.

C'est sur cette absence de différence que se base, au quotidien, tout pouvoir visuel de reconnaître des objets. Cela explique que l'on apprend à un enfant à nommer des objets dans un imagier par le même biais qu'on lui apprend à nommer les couleurs. La même compétence s'opère lorsque l'on reconnaît des objets par leur silhouette devant un ciel crépusculaire. Insistons sur le fait qu'il n'y a aucune nécessité ici de dire que ces silhouettes *sont* bidimensionnelles. Si par exemple, les toits de différentes maisons, même situées à distances variées, forment dans leur ensemble la silhouette « W » sur fond de ciel, il n'y a aucune raison de stipuler que le spectateur décide de savoir s'il s'agit d'un plan en deux ou en trois dimensions. En même

temps, c'est là que l'erreur risque de s'introduire : c'est cette manifestation incontestable d'une silhouette que l'on prend pour une situation à laquelle elle ne correspond pas.

La réflexion philosophique gère l'opposition bidimensionnel / tridimensionnel avec les catégories instant / processus ou arrêt / mouvement. Le seuil entre figure et objet ne s'abolit jamais ; le pas de la deuxième à la troisième dimension est décrit par d'autres moyens quantitatifs, éventuellement récupérés dans l'expérience vécue par des notions de temporalité subjective. De cette manière, la dimension qualitative intrinsèque à l'intérêt perceptif même, à savoir la promptitude de nos capacités visuelles à percevoir des formes, n'a jamais été suffisamment appréciée. Ce qui nous concerne n'est pas la promptitude en tant que fait descriptif de performance, mais comme facteur qui, d'emblée, détermine les motifs en jeu dans la réflexion épistémologique. Ici on comprend pourquoi la forme domine la reconnaissance visuelle. Reconnaître, comme mentionnée plus haut, marque l'instant où le développement de l'exploration perceptive s'est clôturé prématurément. La silhouette est apparentée à la figure et la figure est caractérisée par une certaine complétude. Même si elle n'est que provisoire, de par sa promptitude, l'apparence visuelle d'une forme a d'emblée quelque chose d'accompli.

c) Dans ce qui précède, nous trouvons les éléments nécessaires qui nous permettent de reconstituer le cadre philosophique responsable du paradoxe tel que nous l'avons rencontré au début de notre exposé. Toute réflexion épistémologique sur la perception prend spontanément la forme visuelle comme point de départ. Cette forme, cependant, n'a de valeur et de fonction que dans le contexte de la reconnaissance ; plus encore, c'est uniquement dans la reconnaissance *visuelle* que cette forme est pertinente. Ensuite, la réflexion philosophique dévalorise la perception visuelle pour la simple raison que la forme visuelle peut nous induire en erreur par rapport à la forme palpable. C'est à ce moment là qu'elle met en avant la forme tangible comme point de repère pour toute perception. En agissant comme tel, l'épistémologie transfère l'expertise spécifiquement visuelle au toucher alors qu'il est clair que, dans ce domaine, le toucher est déficient. Ainsi, elle aboutit à l'idée que la vraie forme, à savoir la figure tangible, est représentée

par la silhouette. De cette manière, elle néglige complètement le fait que le toucher ne perçoit pas les figures de façon naturelle, et que dès lors, il n'est pas accoutumé à reconnaître les choses par leur forme. Au quotidien, c'est en effet les divers aspects de la matérialité qui nous permettent de reconnaître les objets, avant même que l'on ait eu le temps d'explorer une partie de leur forme globale. Contrairement à la vue, le toucher ne cherche pratiquement jamais à reconnaître des objets par leur forme. Pourtant l'importance de la forme pour la reconnaissance n'était-elle pas le motif implicite pour s'orienter vers la forme ?

On est témoin du déplacement d'un motif naturel effectivement opérationnel dans la perception épistémique vers une norme épistémologique, selon le trajet suivant : de la *figure* visuelle via la vision de la *forme* vers la figure *tangible*. Le point de départ a une raison intuitive ; le point final est une construction fictive. Ainsi, cette dernière, que l'on ne perçoit jamais devient la norme de ce qui figure toujours au premier plan. Pourquoi ne voit-on pas cette manœuvre ? Ou plutôt pourquoi cette inversion ne nous gêne-t-elle pas ? On comprend bien les motifs qui ont inspirés cette manœuvre mais ce qui demande une explication, c'est plutôt le fait qu'elle ne nous frappe pas comme une perversion de notre expérience perceptuelle.

4. Une forme est une forme

L'implémentation du principe de référence permet à l'épistémologie de négliger les phénomènes, comme nous venons de le remarquer. Mais ce principe fonde sa crédibilité sur la doctrine des sensibles communs qu'il veut en même temps destituer. À son tour, l'idée que la forme serait un sensible commun est soutenue par la conviction qu'il ne peut y avoir de différence significative entre une forme visuelle et une forme tactile : une forme est une forme – formellement elle ne peut que rester la même. Dans la philosophie contemporaine, cette conviction est présente dans l'idée que les expériences tactiles et visuelles d'une même forme ont le même contenu représentationnel, à chaque fois assaisonné d'un autre caractère phénoménal. Mais la conviction que la forme d'un objet matériel ne se différencie pas par rapport à la manière dont elle est vécue, nous semble

n'être ni plus ni moins qu'un dogme. Ce dogme peut expliquer pourquoi, au plan théorique, on néglige si aisément l'expérience vécue. Mais à nouveau, ce qui demande une explication, c'est pour quelle raison il est si difficile de redresser cette négligence des phénomènes concernés. L'hypothèse qui peut expliquer la situation aux deux niveaux, aussi bien le penchant théorique que les faits de l'expérience, est la suivante : au plan de l'expérience vécue, le caractère propre à l'aspect tactile d'une forme est négligé en faveur de la forme d'emblée toujours déterminante, à savoir la silhouette. Cela revient à dire que dans l'expérience même, l'aspect tactile d'une forme doit faire place à un aspect plus utile à la reconnaissance.

Pour voir quel modèle s'accorde le mieux aux phénomènes, c'est-à-dire quelle expérience se met au service de l'autre, il faut au moins essayer de rechercher ce qui appartient en propre aux phénomènes. Ce qu'avance l'épistémologie moderne, lorsqu'elle rabat le visuel à n'être tout au plus qu'un signe pour le tangible, semble n'avoir été qu'un prétexte pour ignorer la logique propre du visuel. Toutefois ce que l'épistémologie a vraiment réussi à soustraire à l'œil, comme par magie, c'est ce que la forme tactile a de particulier. L'expérience tactile n'a pas été analysée pour la simple raison que l'on a identifié la forme tactile à ce que l'on a pris pour la « forme en tant que telle » ; cette identification s'explique par le fait que la forme visuelle a été désignée à en n'être que « le signe », mais cette idée de ne voir dans la forme visuelle qu'un signe n'a pu surgir que grâce au fait qu'une forme se manifeste visuellement par un phénomène aussi primitif que la silhouette. Dès lors, tentons de saisir ce qu'il y a de primitif dans le propre de l'expérience tactile d'une forme.

Incontestablement, quand je touche un objet, il y a une rencontre entre un corps et un autre. Une telle rencontre est un événement physique, cela sous-entend que les corps peuvent avoir un effet causal l'un sur l'autre. Lorsque je touche un objet pour en connaître la forme, il est évident qu'il n'y a pas intérêt à ce qu'il se déforme sous l'action de mon corps. Au contraire, je me laisse faire par l'objet ; je compte sur sa nature immuable pour qu'elle ait un effet causal sur ma main. Ainsi, le cours de mes mouvements et l'organisation spatiale de ma main se laissent modifier par l'objet. Prenons l'exemple d'un globe terrestre. À son contact, ma main se rend

et je la laisse glisser sur la surface lisse. C'est dans ce que je ressens de l'effet causal que se manifeste la forme strictement tangible – une forme que jamais je ne verrai comme telle.

Voilà qui explique la difficulté de saisir ce que la forme en tant que phénomène tactile a de particulier : tout est d'emblée soumis à l'emprise de la vision. Même si elle est quasi vraie, cette proposition n'a pas l'intention d'être une thèse empirique ; il s'agit plutôt du fait que, si par exemple, ma main rencontrait une forme étrangère dans l'obscurité inconnue de la « *bocca della verità* », ma main resterait toujours dans la peau de quelqu'un qui voit. Essayons tout de même de trouver une situation réelle où l'on ne voit pas ce que l'on sent. Pensons à une « rampe de pompier ». Vue du premier étage, elle s'échappe par une ouverture traversant aussi bien le sol que le plafond. Lorsque je l'attrape, j'appréhende sa forme de manière naturelle. Par contre, vu que ses deux extrémités disparaissent dans le vide, sa forme n'offre aucune prise à la vision. Excepté quelques indices d'éclairage (ombres, reflets...), l'œil ne saisit pas le fait qu'il s'agit d'un axe circulaire. Ce que l'on comprend tactilement reste invisible – l'avocat du modèle sémiotique serait impatient d'acquiescer.¹ Mais le contraire est aussi vrai : ce que l'on sent n'est pas non plus de l'ordre de la forme visuelle. Or, au plan de la réflexion, cette évidence s'est éclip­sée par le fait que les mains agissent sous les yeux. Par exemple, avant d'avoir eu le temps d'attraper une bouteille de vin, j'ai déjà vu un segment circulaire dessiné par le fond sur la table.

On a souvent remarqué que le toucher et la préhension sont plus primaires que l'ordre de la vue. Dès lors, il serait inapproprié d'alléguer que les mains entrent dans le champ visuel. Néanmoins, en ce qui concerne les formes tangibles, on applique un vocabulaire préexistant qui est de l'ordre visuel. On parle d'un axe circulaire là où la main n'a pas de cercle à trouver. Au lieu de laisser parler d'eux-mêmes les phénomènes tactiles, les termes de figuration visuelle s'imposent, induisant par là la réflexion en erreur. Les objets de notre vie quotidienne sont reconnus instantanément par le

¹Nous avons fait abstraction de la profondeur visuelle. La vision binoculaire perçoit immédiatement la forme tridimensionnelle en relief. Il est clair que cette abstraction s'est produite au détriment de notre argumentation.

toucher seul ; concrètement, cela veut dire qu'une exploration manuelle brève nous fait penser à l'objet respectif. Comme la forme visuelle est au premier plan dans la reconnaissance pratique, on en conclut trop vite que ce que l'on a senti correspond à la forme telle qu'elle se manifeste visuellement. Il nous paraît vraisemblable qu'un tel raccourci se produit également dans des situations expérimentales où l'on demande à un sujet de reconnaître des objets artificiels définis par leur forme. Là aussi, la main reconnaît l'objet visuel avant d'en avoir perçu la forme. Évoquons la fameuse question de Molyneux. D'emblée, objet et forme coïncident dans la formulation de départ : le sujet reconnaîtra-t-il « *le rectangle* » et « *le cercle* » ?

À cause de l'omniprésence de certains objets particuliers dans notre vie quotidienne, l'épistémologue a tendance à ne plus tenir compte de la différence fondamentale qui existe entre l'expérience tactile d'une forme et la perception d'une figure. Des objets comme une pièce de monnaie ou le bord d'un verre figurent constamment dans la discussion philosophique des sensibles communs. En outre, il est aisé de s'imaginer des objets quasi bidimensionnels, par exemple découpés dans du carton. Pourtant, il est clair que si le découpage était complexe et irrégulier, le sens de ce que l'on entend par « percevoir la forme tactilement » serait loin d'être clair. On pourrait bien sûr contester qu'on la perçoit effectivement, quoique progressivement. Mais ce serait passer à côté du problème. Nous pouvons démontrer le pourquoi même à partir d'une forme simple et régulière. Si l'on me présente une figure en carton en me demandant si la forme est ronde ou légèrement ovale, il est bien possible que j'aie des hésitations. Or, un simple coup d'œil suffirait à dissiper mes doutes. Dès lors, c'est la vision qui a le dernier mot ; dans ce que l'on pense sentir la forme visuelle s'impose comme norme. Tout cela devient encore plus clair lorsque l'on prend l'exemple de l'exploration haptique d'une forme complexe. Quand j'ouvre les yeux, je peux être surpris ; elle est différente. Par contre, en observant une figure sous des conditions normales, je ne dirai jamais qu'elle se manifeste à la vue différemment de ce qu'elle est vraiment. Même si, pendant l'exploration tactile, je me concentre sur la forme complète à travers la série de particularités locales, au final, c'est dans la perception visuelle que se manifestent les proportions de la forme globale telles qu'elles

sont ; ce que je sens se réfère à la figure dans son entièreté.

Nous sommes donc presque tentés d'inverser le modèle sémiotique : l'expérience tactile de la forme ne serait-elle pas plutôt un signe pour la figure visible ? Comme nous l'avons montré, ce sens inversé est effectivement opérationnel dans les situations où l'expérience suggère l'idée de sensibles communs ; mais pour nous, il est important d'aller plus loin encore dans notre tentative de bien saisir l'origine du paradoxe initial : il nous faut essayer de comprendre comment le propre du phénomène tactile disparaît dans ce modèle sémiotique. Complétons la reconstitution évoquée plus haut. Au lieu de reconnaître l'aspect primitif de la rencontre entre deux corps, l'épistémologue a d'emblée décidé que, par définition, la forme visuelle et la forme tactile ne peuvent différer de manière significative. De cette façon, le sens du toucher est redéfini d'après l'intérêt spécifiquement visuel. Il ne faut pas beaucoup d'imagination pour comprendre que le toucher en soi ne partage pas cet intérêt. Il suffit de penser aux nombreuses créatures qui ont la faculté de toucher, comme le lapin et le boa. Étant donné que leur peau enveloppe le corps entier, ils ont la faculté de sentir, non pas pour toucher, mais pour savoir qu'ils sont touchés eux-mêmes. La main humaine, par contre, se tend vers les choses. La main rejoint les choses comme si elle voulait, non seulement les attraper, mais aussi sentir comment elles apparaissent au toucher, en d'autres mots, savoir si elles sont lisses ou rugueuses, dures ou molles. . . Pourtant c'est dans la préhension, plus que dans la sensibilité, que se manifeste la forme d'un objet matériel en tant qu'effet causal direct sur le mouvement et l'organisation de la main. Dès lors, la perception se fait dans la préhension ; on apprend la forme d'un objet à travers sa manipulation. Mais l'épistémologue s'est déjà et depuis toujours projeté dans le visuel pour penser le toucher depuis l'expertise de la vue. Même s'il met la préhension à la base du toucher, il accorde son intérêt à la forme visuelle. La compétence exceptionnelle de la main au niveau de la forme d'un objet, qui a son origine dans la manipulation plutôt que dans la sensibilité, est traitée inconsciemment comme une compensation à une lacune au niveau de la perception.

5. Conclusion

L'idée même d'une réflexion philosophique de la perception implique un court-circuit que l'on ne peut éviter : la réflexion veut déterminer ce que l'on perçoit, mais elle le sait déjà avant même de commencer ; le monde comme on le connaît est ce que l'on perçoit, parce qu'on a appris à le connaître par la perception. Dès que la réflexion constitutive essaie de déterminer ce qui a été appris par une modalité sensorielle plutôt qu'une autre, elle dérive vers une spéculation reconstructrice. Mais le vrai problème survient lorsqu'un intérêt théorique détermine ce que l'on perçoit. La tentation d'adapter ce que l'on devrait analyser à ce que l'on sait déjà nous semble être en jeu, pas tant dans la suggestion que les qualités spatiales sont des sensibles communs, mais plutôt dans la conviction que *toutes* les qualités d'ordre spatial doivent l'être. Dans cette doctrine, la réflexion ferme les yeux sur la fonction de la main. Ou plutôt, la fonction de la main échappe au regard théorique et la réflexion manque à son devoir critique parce qu'elle ne voit pas l'intérêt de se méfier.

Nos analyses nous ont montré que le modèle sémiotique entretient une relation ambiguë avec la doctrine des sensibles communs. L'existence même de ce modèle découle de l'intention de Berkeley de briser toute homogénéité entre le visible et le tangible. En même temps, le principe de référence propre à ce modèle aligne les intérêts respectifs de la vue et du toucher : Berkeley a radicalement rejeté l'idée que la vision puisse présenter le tangible, mais jamais il ne lui est venu à l'idée que l'intérêt du toucher aurait pu être d'un autre ordre que celui de la vision. En bref, selon le modèle sémiotique, l'un n'atteint pas l'autre ; néanmoins, en tant que signe, il la vise, convoitant exactement la même chose. De là, le modèle sémiotique répète l'idée principale de la doctrine qu'il pense rejeter.

Ceci explique notamment pourquoi ce modèle se croyait capable de détrôner la doctrine ancienne des sensibles communs. Le modèle sémiotique ne montre pas la radicale hétérogénéité du visuel et du tangible ; il la pense, et ainsi il la rend raisonnable et acceptable. Plutôt que de les montrer comme deux aires hétérogènes, le modèle n'a fait que se soustraire à l'obligation philosophique de rechercher le propre des phénomènes concernés.

Néanmoins, du fait de se substituer à la doctrine des sensibles communs, ce modèle nous fait comprendre que cette doctrine aussi requerrait déjà systématiquement une négligence des phénomènes.

Essayons maintenant de répondre à la question centrale. La suggestion que la forme serait un sensible commun surgit parce que la façon concrète, et toujours locale, dont un objet matériel dirige la main dans l'événement physique du toucher fait allusion à une silhouette. Chaque progression de l'acte du toucher peut confirmer, ou rediriger, la figure que l'on a à l'esprit. Percevoir des figures avec les mains est une technique qui parasite la visualisation parce que ce qui la motive est un phénomène visuel. Ici, « phénomène visuel » signifie ce qui se manifeste comme tel exclusivement dans la vision. On peut facilement le démontrer en retournant l'idée de la transparence du signe contre le modèle sémiotique. Imaginez une figure complexe et irrégulière sur un écran d'ordinateur. Si on l'étire légèrement en oblique, les proportions changent ; c'est devenu une autre figure. Pourtant, si on réalise des dessins en relief de la figure initiale et de la nouvelle, on ne ressent pas de différence au toucher. D'après la théorie sémiotique, on devrait en conclure qu'il y a une différence entre les signes mais pas entre les signifiés. Cela montre que la signification n'existe pas comme elle le devrait. De là, la « figure » n'est pas un phénomène tactile. Ceci explique pourquoi la main est acteur mais jamais spectateur dans le mime. Au plus les objets perceptifs sont stylisés et réduits au figuratif, au plus ils échappent au toucher. Dans le rôle de conteur, par contre, la main s'adresse à la vue parce qu'elle peut reprendre les qualités que connaît l'œil.

L'expertise de la main contrebalance – et occulte même – le fait que la peau ne connaît pas les figures. Mais ce qui est vraiment passé inaperçu, c'est que cette observation suppose déjà une décision : on a pris la compétence unique de la main comme une compensation au niveau de la perception ; ce que la main sait faire ne peut être qu'une tentative d'égaliser l'expertise visuelle. Dès lors, quand le contact manuel « inspire » la figuration, on ne voit pas l'intérêt à se méfier de cette transition ; au contraire, c'est à ce moment là que l'on croit être en présence de la forme en tant que *sensible* commun. Notre conviction à voir dans la forme un sensible commun ne s'explique que par ce raccourci entre la main et une pensée visuelle qui

échappe à la réflexion.

La vision nous prescrit ce que l'on pense à propos de ce que le toucher est supposé faire ; la main nous laisse croire que le toucher le fait effectivement. En réalité, le toucher a son accès originaire à la spatialité tout en poursuivant son propre intérêt et le profit qui en découle. La suggestion que la forme est un sensible commun s'empare de nous parce que cet accès originaire se met au service de l'intérêt visuel lorsqu'il est récupéré dans un processus de visualisation. Cette récupération satisfait les attentes de l'épistémologue qui, dicté par son bon sens, est censé croire aux sensibles communs.

Le problème de la réalité

Jocelyn Benoist
(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,
Archives Husserl de Paris)

jocelyn.benoist@ens.fr

On ne peut que rester frappé, tout au long du très riche parcours de Rudolf Bernet, qui est celui d'un phénoménologue à part entière, dans toute l'authenticité mais aussi la variété des acceptations de ce terme, par une fidélité en définitive inébranlée à Husserl, résultat d'une rigueur exacte qui le conduit, en en précisant la signification, à endosser ce qui, dans l'héritage du fondateur de la phénoménologie, pourrait paraître le plus problématique.

Ainsi, à la fin du chapitre V de *Conscience et existence*, Rudolf Bernet écrit que sortir de l'idéalisme phénoménologique, c'est sortir de la phénoménologie de Husserl, « soit qu'on sorte de la phénoménologie tout court, soit qu'on conteste le bien-fondé phénoménologique des présuppositions de la théorie de la connaissance husserlienne »¹. La seconde possibilité ne semble pas sérieusement envisagée par l'auteur : dans son analyse, *du point de vue phénoménologique*, la phénoménologie husserlienne de la connaissance paraît la bonne. Quant à la première, qu'il n'exclut jamais, ce n'est pas celle qu'il choisit.

De mon côté, mon évolution m'a conduit à épouser l'option opposée et, dans une certaine mesure, à « sortir de la phénoménologie *tout court* ». Or,

¹Rudolf Bernet, *Conscience et Existence. Perspectives Phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 168.

les raisons qui m'ont poussé à le faire ont essentiellement trait à la question discutée par Rudolf Bernet dans ce chapitre. J'aimerais donc revenir sur celle-ci.

Il s'agit de la question de la *réalité*.

La stratégie déployée par Rudolf Bernet par rapport au traitement husserlien du problème consiste d'abord à en limiter la portée, afin de mieux fonder son droit dans ces limites. En effet, « toute extrapolation du sens de l'idéalisme husserlien hors des limites de sa phénoménologie de la connaissance s'expose aux pires contresens »¹. Puis, dans ces limites qui sont celles de la phénoménologie de la *connaissance* comme telle, Rudolf Bernet met en évidence la très grande richesse de l'approche husserlienne, mettant en avant notamment la distinction faite par le philosophe entre « possibilité idéale » et « possibilité réelle », qui semble constituer la clé de sa phénoménologie de la réalité et en tout cas lui confère sa profondeur.

Toutes ces analyses présentent un très grand intérêt. Elles renouvellent sensiblement l'image de l'idéalisme husserlien, en donnant, dans son cadre théorique, des contours définis à la question de la réalité, et en tirant jusqu'au bout les conséquences de la dépendance non seulement du constitué (l'objet) par rapport au constituant (la conscience transcendante), mais du constituant, dans ses formes concrètes, par rapport au constitué². La conscience phénoménologique apparaît ici aimantée par son objet : ce n'est pas la même chose de constituer un objet impossible, simplement idéalement possible, réellement possible ou pleinement réel. Jamais l'idéalisme phénoménologique, loin du mythe d'une conscience transcendante insulaire affranchie de toute référence au *monde* déployé dans et par son œuvre de constitution, n'avait paru aussi concret.

Le mérite incomparable de l'analyse de Rudolf Bernet est de faire ressortir, mieux qu'aucune précédente, la capacité de la phénoménologie husserlienne à cerner ces fines différences de statut entre les objets qui

¹Rudolf Bernet, *op. cit.*, *loc. cit.*

²Suivant un thème qui d'ailleurs, depuis Cavailles et la « lecture dialectique » de la phénoménologie a toujours été au cœur de la phénoménologie française, ce n'est pas le moindre mérite du travail récent de Raoul Moati que de l'avoir mis en évidence. Voir Raoul Moati : *Le double problème de l'intentionnalité et des actes de langage dans la pensée de Jacques Derrida*, thèse à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, novembre 2010, première partie.

sont en question là où nous discutons leur « réalité » : la phénoménologie développée dans les réécritures de 1913 de la VIe *Recherche Logique* donne ainsi un sens défini à l'attribution de réalité, de même que, inversement, à la conscience d'irréalité liée à la possibilité purement idéale, mais qui ne s'insère pas stylistiquement dans la cohérence du monde tel qu'il est expérimenté.

Cependant, il me semble pour ma part que, aux fins louables de se concentrer sur la teneur concrète de la phénoménologie husserlienne de l'attribution de « réalité » et des différentes modalités qui s'y opposent, ce qui n'avait pas été vraiment fait avant lui, Rudolf Bernet tend à réduire quelque peu indûment la portée métaphysique de la thèse husserlienne en ce qui concerne la réalité *en général* et son statut ontologique.

Que l'insistance des *Ideen I* sur l'indépendance ontologique de la conscience transcendante (par rapport à l'être de son objet) ait quelque chose d'égarant, c'est tout à fait certain, et ce sera d'ailleurs reconnu par Husserl lui-même. S'il s'agit de dire que la conscience peut être « par elle-même », « sans objet », de telles formules sont au minimum équivoques, voire tout à fait dénuées de sens : l'objet est en effet une structure de la conscience elle-même et cela dans la particularité et la variété même des statuts qui peuvent échoir à celui-ci. La conscience n'est littéralement rien sans son objet considéré dans sa teneur concrète. D'un autre côté, cette fondamentale *concrétude* de la conscience transcendante (qui semble être au centre de l'analyse de Rudolf Bernet) en tant qu'elle est ce qui a essentiellement à constituer le « réel » ne la rend pas elle-même plus « réelle » et ne comble pas en quoi que ce soit le gouffre entre son propre genre d'être et celui attribué à la « réalité », qui ne peut en définitive que paraître secondaire par rapport au premier. Telle est la portée, *voulue proprement ontologique*, de l'analyse husserlienne, sur laquelle je vais revenir.

La lecture développée par Rudolf Bernet ne peut que rappeler à notre attention un point fondamental, souvent manqué en raison de malentendus concernant la nature même du transcendantal, à savoir que la phénoménologie transcendante est essentiellement, en son fond, une *phénoménologie de la réalité*. Il est notable en effet que la conscience transcendante, en tant que domaine propre de la phénoménologie devenue transcendante

(c'est-à-dire ayant acquis proprement un domaine¹), ne devienne visible que depuis et en vis-à-vis du fait premier de la *réalité* : en tant que *conscience de réalité*.

L'expérience dont part la phénoménologie transcendantale, et dont elle fait son thème, c'est en effet celle-ci :

« Je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon. La 'réalité' (*Wirklichkeit*), ce mot le dit déjà assez, je la découvre comme *existant* (*daseiend*) et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant. »²

On trouve donc à la base de la phénoménologie, comme déjà donnée, une *thèse de réalité* – la thèse de la réalité comme telle. C'est là la teneur de ce que Husserl appelle « l'attitude naturelle ». Tout le propos de la phénoménologie, comme phénoménologie transcendantale, sera d'explicitier cette thèse et donc de la faire valoir pour ce qu'elle est, thèse de réalité. Cela suppose un changement radical d'attitude : le passage à « l'attitude phénoménologique ». Cependant, dans l'attitude phénoménologique, la « réalité » comme telle ne disparaît pas³. Tout au contraire, elle est exactement l'enjeu d'une telle attitude : celle-ci n'a d'autre fonction que de rendre ce que nous appelons réalité *thématique*.

De ce point de vue, la conscience transcendantale, comme résultat de la mise entre parenthèses (c'est-à-dire de la retenue, qui est aussi mise en exergue, et non de la disparition) de la thèse de réalité, constitue en quelque sorte comme l'envers de la réalité : la sphère de la conscience n'est rien

¹L'inquiétude métathéorique est un des aspects décisifs dudit « tournant transcendantal ». Dans les *Ideen I*, en tant qu' « idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures », il s'agit d'abord de la possibilité de la phénoménologie comme *science*, qui, comme telle, requiert un domaine – ce domaine que la caractérisation provisoire de la phénoménologie comme élucidation conceptuelle méthodologiquement descriptive, en 1901, ne suffisait pas à lui procurer.

²*Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome I (ci-après, *Ideen I*), §30, Hua III, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1976, p. 63 ; tr. fr. Paul Ricœur (parfois modifiée), Paris, Gallimard, 1950, p. 95.

³Le §32, Hua III, p. 67 ; tr. fr. p. 102, parle de « ce monde naturel qui est constamment 'là pour nous', et ne cesse pas de rester là à titre de 'réalité' pour la conscience lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses. »

d'autre que celle des *conditions d'apparaître de la réalité*.

En ce sens, il y a quelque chose de gênant dans l'insistance de Rudolf Bernet à souligner la portée pour ainsi dire régionale – c'est ce qu'il paraît à le lire – de l'analyse fournie par Husserl du concept de réalité : la thèse husserlienne sur la réalité, répète-t-il, relèverait de la seule phénoménologie de la connaissance et on commettrait une grave erreur à en faire une thèse métaphysique, ou ne serait-ce qu'autre que gnoséologique.

Si l'opposition va de la « phénoménologie de la connaissance » à autre chose que la phénoménologie et la détermination de la première comme « phénoménologie de la connaissance » a pour fonction de limiter ses ambitions, faisant droit à la co-existence d'un autre point de vue, non-phénoménologique (métaphysique, à supposer que « métaphysique » doive être opposé à « phénoméno-logique »¹ ?), sur la « réalité », cette modestie est tout à fait surprenante, car il semble bien, dans les *Ideen I*, que ce soit la phénoménologie transcendantale elle-même qui soit la détentriche du sens du concept de réalité. *Il ne peut y avoir d'autre sens pour ce concept*. C'est là en un sens, nous allons y revenir, le cœur de la philosophie transcendantale proposée par Husserl dans les *Ideen* et qu'il ne devait par après jamais abandonner.

S'il s'agit, de façon plus fine, de distinguer une certaine dimension de la phénoménologie (appelée « phénoménologie de la connaissance ») d'autres dimensions possibles de la même phénoménologie, c'est aussi problématique, tout simplement parce que la phénoménologie de la réalité qui est présentée dans les *Ideen I* n'est pas du tout une phénoménologie de la connaissance au sens restreint du terme – application de la phénoménologie à la « connaissance », aux seuls actes « théoriques » de l'esprit – mais *la phénoménologie tout court* : les idées directrices sont idées directrices pour la phénoménologie en général, celles qui donnent enfin son adresse « transcendantale » à la phénoménologie, en tant que science de la conscience transcendantale dans l'ensemble de ses articulations, et

¹Ce qui n'est évidemment pas le cas chez Husserl : il est clair que la phénoménologie, dès les *Recherches Logiques* et encore plus après ledit « tournant transcendantal », aspire à une métaphysique phénoménologique, qui n'est rien d'autre qu'une doctrine transcendantale de la facticité – ce autour de quoi tourne au fond le chapitre de Rudolf Bernet dans son propre traitement, néo-leibnizien, du problème de la réalité entendue comme compossibilité.

non pour une seule phénoménologie régionale. Il est certain que les actes doxiques, sur l'étude desquels elles s'achèvent (quatrième section : « Raison et réalité »), y jouent un rôle particulier, absolument déterminant pour le dévoilement final du caractère de conscience de réalité de la conscience. Cependant, premièrement, il ne s'agit nullement des seuls actes doxiques théoriques, relevant de la connaissance au sens strict, tels que les jugements, mais de l'ensemble des actes par lesquels l'esprit prend position et est donc source de valeur et d'être, un des aspects du tournant transcendantal résidant dans l'intégration à la sphère des actes objectivants des actes de l'esprit non théoriques considérés jusque-là comme non-objectivants, dans leur normativité propre. Deuxièmement et surtout, le fait que l'ouvrage s'achève sur les actes doxiques entretient précisément un lien essentiel avec le fait que la conscience, telle que la phénoménologie transcendantale, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la prend pour objet, soit fondamentalement conscience de réalité. Dans ces multiples validations par lesquelles se constitue la réalité comme réalité, ce n'est rien d'autre que ce qu'on appelle « conscience » même qui s'accomplit. La téléologie qui la conduit à se prononcer sur ce qui est ou vaut est une structure, et non pas une propriété superficielle, de la conscience même. Il est dès lors étrange de faire comme si on limitait la portée de l'analyse de Husserl en la reversant au compte de la seule « phénoménologie de la connaissance », car, au sens élargi dans lequel l'idée de connaissance renverrait à toute forme de validation, il n'y a pas, pour Husserl, de phénoménologie qui ne soit pas, téléologiquement au moins, phénoménologie de la connaissance. En d'autres termes, pas d'étude de l'apparaître qui soit absolument indépendante de la recherche en lui des conditions d'apparaître d'une *réalité* au sens large du terme¹. En fait, ce n'est pas que Husserl aborde la question de la réalité du seul point de vue de la connaissance possible de cette réalité ; c'est bien plutôt que le caractère absolument central de la question de la réalité pour la détermination du concept d'apparaître (c'est-à-dire de conscience) qui donne son contenu à l'idée même de phénoménologie commande la centralité de la « connaissance » au sens large du terme dans la problématique phénoménologique.

¹Celui qui est précisément en question dans cette quatrième section des *Ideen I*.

Revenons sur le premier point : l'impossibilité d'adopter une lecture minimaliste de la phénoménologie transcendantale et de la décharger de sa prétention ontologique. Comme si, une fois acceptée la perspective de cette phénoménologie, au-delà de l'analyse de la *conscience de réalité*, il restait un espace logique pour un sens du mot « réalité » qui serait indépendant de cette analyse.

C'est un aspect très important du tournant transcendantal et finalement assez peu médité comme tel qu'il soit en même temps et indissociablement tournant vers l'ontologie. C'est en 1913 et non avant que la phénoménologie husserlienne se revendique explicitement ontologique, contrairement à ce que pourrait nous faire croire un néo-réalisme qui aujourd'hui trouve son aliment privilégié dans les aspects supposés ontologiques des *Recherches* de 1901. Ce qui rend alors possible pour Husserl d'aller au-delà du simple point de vue de l'élucidation de la *connaissance* en tant que phénoménalisation de l'être dans certains actes de l'esprit (qui était celui des *Recherches* de 1901), vers une élucidation de ce même être en tant que tel, c'est la prise de conscience de la fondation des différents régimes d'être dans les actes de l'esprit selon les régimes respectifs de validation dont ceux-ci ouvrent l'espace. En d'autres termes, le fondement de l'« ontologie » en tant qu'*ontologie phénoménologique* et non plus contrainte externe, comme telle laissée en blanc, ou minimale, sur la phénoménologie, c'est la découverte de la « théorie de la connaissance » comme « philosophie première », suivant le motif d'un cours qui a joué le rôle de charnière dans le tournant transcendantal¹. L'intuition essentielle de la phénoménologie transcendantale, c'est à la fois que la conscience – ce qui n'était pas encore décidé dans le cadre descriptivement neutre des *Recherches Logiques* – a intrinsèquement une vocation ontologique, donnant valeur d'être ou non à ce qui y apparaît, et, conversement, que le sens des différentes modalités d'être (ce qui constitue l'objet traditionnel de « l'ontologie ») ne peut et ne doit donc être cherché nulle part ailleurs que dans l'étude de cette conscience.

Or n'y a-t-il pas une modalité d'être, fondamentale – dans une ontologie

¹ *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* (1906-1907), Hua XXIV, hg. von Ullrich Melle, Den Haag, Nijhoff, 1984, p. 166 ; tr. fr. Laurent Joumier, Paris, Vrin, 1998, p. 211.

classique comme celle de Husserl, tout l'être y paraît suspendu – pour laquelle une telle réduction semble impossible, ou pire : dépourvue de sens ? Il s'agit de toute évidence de la *réalité*. Car ce qui semble essentiel à l'idée de réalité, c'est la notion d'*indépendance* : la réalité est, et est ce qu'elle est, indépendamment de l'expérience que nous en aurions ou non. C'est ainsi que les grands réalistes, comme par exemple Meinong, l'ont toujours présentée¹. L'idée de réalité, en d'autres termes, semble constitutivement toujours renvoyer à un être *absolu*.

Or, le geste husserlien, d'une extraordinaire radicalité, consiste à renverser ce dogme, par une analyse des conditions de *ce sens même* de la réalité. Ici, on tend à ne plus entendre le paradoxe représenté par certaines formules du philosophe, tant on s'y est habitué et elles se sont émoussées.

« Une réalité absolue équivaut exactement à un carré rond. »²

Ce qui est très puissant ici, c'est que Husserl prend délibérément à rebrousse-poil ce qui est la détermination même du réel, à savoir l'absoluité.

Il n'y a là aucune naïveté, bien au contraire. Husserl sait parfaitement ce qu'il fait : il nous confronte à la contradiction interne à une entente du réel qui le traite comme *ce que nous sommes conduits à poser comme n'ayant pas besoin que nous le posions*. Ce faisant, loin de récuser l'absoluité que nous prêtons au réel, il met simplement en lumière, d'un autre point de vue, l'essentielle relativité de cette absoluité, sa valeur purement phénoménologique.

Si dire de quelque chose que c'est réel revient à dire que ladite chose ne disparaîtra pas une fois que je lui tournerai le dos ou que la porte sera refermée, il n'y a là rien qui soit séparable d'une certaine façon pour la conscience de se rapporter aux choses, ni d'une certaine façon pour celles-ci d'apparaître à celle-là. Or, en un certain sens, c'est bien dire cela que de dire

¹Y compris pour faire déborder le réalisme au-delà du seul « réel » en direction d'un « objectivisme » généralisé des entités. Voir Meinong, *Présentation personnelle*, tr. fr. par Jean-François Courtine et Marc B. de Launay, Paris, Vrin, 1999, à la suite de *Théorie de l'objet*, p. 168.

²*Ideen I*, §55, Hua III, p. 120 ; tr. fr. p. 183. Le choix de l'image pourrait presque faire penser à une charge directe contre l'ultra-réalisme (réalisme y compris de ce qui n'est pas réel) meinongien. Ce serait du reste une clé de lecture possible des *Ideen I* : la phénoménologie transcendantale contre la théorie de l'objet, en tant qu'elle seule – et non son adversaire – est capable de donner un sens au « réel ».

de quelque chose que c'est réel. La réalité est indubitablement une détermination de l'apparaître, une qualité que nous prêtons à certains apparaîtres, et qui oriente normativement l'ensemble du déploiement de ce qui apparaît – donc de ce que Husserl nomme « conscience transcendantale », qui n'est rien d'autre que la sphère de l'apparaître lui-même, considérée dans son absoluité. Telle est l'intuition sur laquelle fait fond l'analyse husserlienne : la notion de « réalité » a d'abord un sens phénoménologique – donc relatif – et c'est ce sens qui irrigue son usage y compris par ceux qui ignorant la signification phénoménologique originaire de l'absoluité à laquelle elle renvoie, croient pouvoir en faire quelque chose de *métaphysiquement absolu*, c'est-à-dire indépendant de toute détermination phénoménologique.

Il est en vérité très difficile d'esquiver cette reconstruction qui fait de la réalité un concept intrinsèquement relatif, dépourvu de sens en dehors d'une perspective phénoménologique. De ce point de vue, on ne pourra que souligner le paradoxe de toute une ligne d'analyse, qui traverse la philosophie et la psychologie germanophones depuis Fichte et connaît un nouveau départ à la fin du XIXe siècle avec Dilthey¹, qui consiste à approcher ce qui est réputé être l'étrangeté et l'indépendance de la réalité par rapport à la conscience sous le motif de la résistance (*Widerstand*). Cette approche de l'absoluité du réel lui donne une fois de plus une valeur essentiellement relative. Dire que le réel s'oppose à la conscience, ou se manifeste dans une forme de détachement par rapport à elle, c'est bien sûr le déterminer essentiellement par rapport à celle-ci, et plus : en faire une catégorie, fondamentale, de l'être relatif à celle-ci. C'est ce qui explique les réserves critiques émises par le dernier Scheler², dans sa propre recherche d'un réalisme dans et au delà de la phénoménologie, eu égard à cette analyse en termes de « résistance », qu'il partage à un certain niveau, mais secondarise : elle suppose à ses yeux une primauté et une priorité de la réalité, loin de pouvoir la « constituer » et en déterminer absolument la signification.

L'idée husserlienne est simple, dans sa radicalité : *l'absoluité du réel ne*

¹Voir Dilthey « De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé » (1890) ; trad. fr. M. Remy in Wilhelm Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, T. I, Paris, Aubier, 1947, p. 95-141.

²Voir Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

peut être rien d'autre qu'un thème phénoménologique. Il faut se garder d'en réduire trop vite la portée. Il ne s'agit pas ici de la simple connaissance du réel, mais bien du *sens* même du mot « réel » : à quoi d'autre pourrait-il renvoyer si ce n'est à un certain mode pour les choses d'être données ? La thèse est donc bien, au nouveau sens du terme – celui dans lequel la phénoménologie devient l'horizon exclusif de l'ontologie – ontologique. Elle concerne certainement « la connaissance », mais au sens où celle-ci est la structure fondamentale, et organisatrice, de la phénoménalité même, et constitue le site même de l'ontologie : le sens même, ou plutôt les sens, du mot « être » ne sont en effet pas séparables des modes de validation que met en œuvre la conscience.

Que l'enjeu de la phénoménologisation du concept de « réalité » soit proprement ontologique, c'est ce que le fameux §49 des *Ideen I* rend parfaitement explicite. Rudolf Bernet a certainement raison d'introduire des réserves à l'encontre d'une lecture trop superficielle, au premier degré, des affirmations ayant trait à l'indépendance de l'être de la conscience, qui existerait indépendamment du monde. Cependant ses réserves ne paraissent justifiées que dans la mesure où on continuerait de raisonner dans les termes d'une certaine forme d'univocisme ontologique, comme s'il y avait un seul sens au mot « être », et, dans la perspective de ce sens unique de l'être, la conscience « serait » de toute façon, alors que l'être (*au même sens du terme*) du monde resterait quant à lui présomptif. Or, c'est très exactement l'illusion que le texte entend déstabiliser, en se plaçant au point de vue phénoménologique, c'est-à-dire en faisant ressortir *l'être premier de l'apparaître*.

« Sans doute à l'être immanent ou absolu et à l'être transcendant on peut appliquer les mots 'étant', 'objet' : ils ont bien l'un et l'autre leur statut de détermination ; mais il est bien évident que ce qu'on nomme alors de part et d'autre 'objet' et détermination objective ne porte le même nom que par référence à des catégories logiques vides. »¹

« Conscience » (c'est-à-dire : apparaître) et « réalité » ne sont pas deux genres de l'être, mais bel et bien deux *sens* de l'être. On ne dira jamais assez le point auquel ces pages, définitionnelles de l'idéalisme transcendantal,

¹*Ideen I*, §49, Hua III, p. 105 ; tr. fr. p. 163.

ont pu influencer Heidegger : il ne s'agit plus ici de distinguer des genres d'étants (comme le faisaient les analyses préliminaires du chapitre précédent [chapitre 2] de cette même IIIe section du livre, développant comme une eidétique comparée respectivement de la conscience et de la réalité chosique), mais de comprendre que ce qui avait été d'abord appréhendé comme une distinction entre des genres d'étants force une différence dans le sens même de l'être, une véritable redéfinition de l'être¹.

Selon cette redéfinition, « être » n'est pas du tout la même chose pour la conscience elle-même, en tant que sphère de l'apparaître, et non plus réalité mondaine, et pour ce que cette conscience vise (ce qui y apparaît) et ce à quoi elle accorde de l'être. Il ne s'agit donc pas pour Husserl de privilégier à proprement parler un type d'étant par rapport à un autre, comme s'il fallait trier dans l'espace du réel entre ce qui serait plus ou moins (ou plus ou moins évidemment) réel. Il s'agit bien plutôt pour lui de faire ressortir un sens inédit, inouï, de l'être comme être non-réel, être de l'apparaître, par rapport auquel l'être réel se présente maintenant comme dérivé, puisque n'étant, selon son propre sens d'être, qu'en tant qu'il a à apparaître, qu'il est donné (et validé) comme « chose ».

Le problème n'est alors pas tant l'indépendance de la conscience en tant que *domaine d'être particulier* que son absoluité en tant que *source même de toute détermination ontologique*, l'être étant précisément débusqué en tant qu'un certain « sens », qui appelle une donation de sens. Le geste husserlien consiste simultanément à reconquérir, contre toute forme de naturalisme, une place pour le sens dans l'être, au prix d'une rupture de l'univocité, en dégageant un nouveau niveau, transcendantal, de l'être, et à faire apparaître l'être en général comme une détermination de ce sens.

Il n'y a donc pas lieu de soupçonner la phénoménologie transcendantale de vouloir faire bon marché du « monde », traitant la conscience comme un empire dans un empire ou mieux comme une sphère en soi, libre de

¹On relèvera, de ce point de vue, les notations du §42 sur « la distinction principielle des modes d'être, la plus cardinale qu'il y ait en général » entre conscience et réalité (Hua III, p. 87-88, voir tr. fr. p. 136), et, plus haut, sur la « différence fondamentale essentielle » (Hua III, p. 87, voir tr. fr. p. 135), qui constituent certainement une des sources de l'idée même de « Différence ontologique ». La « Différence ontologique », dans sa généalogie, il ne faut jamais l'oublier, est d'abord le fait d'une ontologie intentionnelle, c'est-à-dire qui ait ouvert la place, et l'écart (le gouffre ontologique), de l'intentionnalité.

toute référence mondaine. L'être de la conscience transcendantale n'est pas tel qu'il puisse être comparé ou opposé à celui du monde et lorsque Husserl, pour caractériser le premier, déforme librement la formule qui chez Descartes avait servi à définir la substance : *nulla re caret ad existendum*, il n'y a pas lieu de s'en émouvoir. Cet être dont il est alors question n'est pas celui d'une « chose » qui serait indépendante vis-à-vis des choses, mais tout simplement d'un autre ordre : ici, « être » veut dire autre chose que là où ce mot s'applique aux choses. En un certain sens, à la limite, cela n'a même pas vraiment de sens de dire cet être indépendant vis-à-vis de celui des choses – comme s'il y avait là quoi que ce soit qui puisse être dépendant ou indépendant de celui-ci.

En revanche, cet être « absolu » (c'est-à-dire aussi : sans contraire) de la conscience ne devient visible et n'a un sens que si on suppose aussi que cela ait un sens de considérer l'être du monde – et de la réalité, qui est sa détermination ontologique – du point de vue précisément de son « sens » : que dans la mesure où on fait de l'être en général un thème strictement corrélé à celui de la *validité*.

Autant dire que l'enjeu fondamental des *Ideen I* réside, en deux temps 1) dans l'adoption du point de vue de la « connaissance » au sens large du terme sur les questions ontologiques (suivant une inflexion bien remarquée, mais pour être critiquée, par Heidegger) 2) dans la réduction de la question de la « réalité » à un problème ontologique, au sens ainsi redéfini.

Dès lors, la question (et l'objection) que soulève inévitablement la perspective phénoménologique est de savoir si une telle réduction est légitime, et si elle ne manque pas inévitablement quelque chose du concept de réalité.

Il y a, de toute évidence, une grande force de la position phénoménologique. Car, si nous avons un usage concret de la notion de « réalité », c'est bien dans le sens qui fait l'objet de l'analyse husserlienne : le mot « réel » intervient toujours en confirmation d'une positionalité. Ce que nous n'avons pas besoin de poser, nous ne l'appelons pas « réel » ; en tout cas, nous n'avons pas à le *nommer* tel.

Maintenant, le geste husserlien consiste, comme le rappelle Rudolf Bernet, à introduire de la positionalité y compris là où *prima facie* nous n'aurions pas le sentiment qu'il y en ait. Paradigmatique est, de ce point de

vue, l'analyse de la perception externe – ce que nous appelons ordinairement simplement « perception ».

Rudolf Bernet distingue justement d'un côté la *Wirklichkeit*, la réalité en général de ce qui est « vraiment » (dont fait, évidemment, partie, l'être de la conscience, en tant qu'être absolu), et, de l'autre, la *Realität*, c'est-à-dire l'être des *choses extérieures* (*par définition*, faudra-t-il dire, extérieures) – bien que Husserl, et notamment dans la quatrième et dernière section des *Ideen I* « Raison et réalité » (*Vernunft und Wirklichkeit*), emploie assez souvent les deux termes de façon redondante, comme synonymes dans le premier des sens ainsi dégagés. Il faut cependant remarquer que, dans le problème de la réalité au sens de « ce qui est vraiment », la réalité au sens chosique du terme (la réalité des *res*) joue un rôle conducteur. En effet, s'il s'agit de la « réalité vraie » (*Wirklichkeit*) des actes constitutifs, celle-ci va de soi, ils n'ont pas à se justifier. La conscience, c'est le point important, en tant qu'elle est faite des « actes donateurs de sens » (*Sinngebungen*), « ne dépend pas à son tour d'une donation de sens »¹. En d'autres termes, elle n'a pas à être constituée, validée, justifiée dans son mode d'être. Ce que la phénoménologie transcendantale déploie comme son domaine propre, c'est l'espace, en un sens exceptionnel (contraire au sens naturel de ce que nous appelons « être », d'où le renversement ontologique dont il est question²), d'un être sans justification, ou plus exactement sans justification autre que lui-même, *auto-validant*. Ce n'est donc pas cette réalité qui fait problème, mais celle qui doit être justifiée, celle des choses ou de ce qui a un rapport avec celles-ci, celle de « ce qui est dans le monde » : précisément la *Realität*.

On pourrait objecter que, dans le monde, il n'y a pas que des choses, au sens des choses physiques, mais aussi justement des personnalités psychiques, avec leurs vies de conscience, leurs vécus et leurs actes. Cependant, un des aspects de la perspective husserlienne, en tant qu'elle fait une différence fondamentale entre ce qui est déjà (par soi) justifié et ce qui est, en un sens ou en un autre, à justifier et se définit par là dans son être, est que, dans la mesure où notre conscience se représente comme situable dans le

¹ *Ideen I*, §55, Hua III, p. 120 ; tr. fr. p. 183.

² Voir la remarque fondamentale par laquelle s'ouvre le §50 des *Ideen I* : « Ainsi est inversé le sens usuel du mot 'être' », Hua III, p. 106 ; voir tr. fr. p. 164.

monde, elle est nécessairement contaminée par l'être des choses, elle appartient à la « réalité » en un sens qui dépend de ces choses (*Realität*). D'où le primat de l'ontologie de choses dans la stratification des différentes régions de l'être constitué (distinguant bien différents étages de la réalité au sens de *Realität*) proposée par *Ideen II*. De ce point de vue l'analyse de l'objet de perception, comme paradigme et base à la fois de la « réalité » en tant qu'elle est en question dans la phénoménologie transcendantale, qui n'a d'autre propos que la fondation phénoménologique d'une telle « réalité », joue un rôle conducteur¹. A travers cet objet, c'est bien la « réalité » de la réalité en général qui est en question. Pas de « réalité » au sens fort du terme (sens constitué par sa différence ontologique avec l'être de la conscience transcendantale, en tant qu'être absolu) qui ne se tienne dans un certain rapport à *la réalité du perçu*, fût-ce celui d'une idéalisation comme dans le cas des objectités spirituelles (*geistig*). Il y a un primat phénoménologique, et pourrait-on dire un primat phénoménologique écrasant, des « choses » en tant que choses perçues.

Dès lors, la légitimité de la conception philosophique défendue par Husserl quant au problème de la réalité en général semble très largement reposer sur la pertinence de l'analyse qu'il propose de ladite réalité du perçu, c'est-à-dire des termes mêmes dans lesquels il mène celle-ci.

De ce point de vue, il importe d'être très précis car, à ce niveau encore, un problème en cache un autre. Comme le remarque Rudolf Bernet, nombreux ont été les lecteurs de Husserl qui, dans la tradition phénoménologique comme en dehors d'elle, sont restés arrêtés par le sentiment que l'analyse husserlienne, ne donnant pas à la conscience transcendantale les moyens de justifier *jusqu'au bout* l'objet perçu en tant que tel, n'était pas capable de lui conférer la pleine réalité et ne lui accordait tout au plus qu'une forme de réalité au rabais, imparfaite – ce que Husserl lui-même appelle une réalité présomptive.

Epistémologiquement, c'est tout à fait certain : il est toujours possible que la face non vue de l'objet perçu se révèle complètement différente de ce que j'avais pu en anticiper et qui conduisait ma perception, au point de remettre en question cette perception globale en tant que perception

¹ Voir le §150 des *Ideen I* sur « la région chose comme fil conducteur transcendantal ».

de telle ou telle chose déterminée – ce qui fait partie de sa définition en tant que la perception qu'elle est. Ou il est encore possible que les épisodes perceptuels que j'avais vécus se découvrent après coup *Falschnehmungen*, illusions perceptuelles. De ce point de vue, la tâche de confirmation ou de révision n'est jamais terminée. Il y a là un trait caractéristique de notre rapport à l'objet perceptuel, et à la réalité (*Realität*) en général.

De là à en tirer la conclusion, suggérée par Sartre, et depuis endémique dans la phénoménologie française, que, selon Husserl, *nous n'atteignons jamais la réalité de l'objet perçu*, que celle-ci se tiendrait à l'infini, à l'horizon, jamais rejoint, de nos vérifications possibles, il y a un gouffre qu'il ne faut certainement pas franchir, sauf à perdre ce que l'analyse phénoménologique-transcendantale met en évidence au titre du « sens de la perception ».

Un aspect fondamental du sens phénoménologique la perception externe selon Husserl, Rudolf Bernet le relève, est que

« Dans chaque perception effective, en dépit de son caractère partiel, c'est la chose elle-même qui se donne 'en chair et en os' »¹

Autrement dit, même si la connaissance intégrale de l'objet perçu = X est à l'infini, là où s'intégreraient suivant un modèle leibnizien tous les points de vue perceptuels possibles sur lui, cela ne veut nullement dire que cet objet perçu soit une simple hypothèse et ne soit pas réellement donné dans la perception. Chaque perception est bien en elle-même perception de l'objet, et non de l'un de ses « aspects » : de l'objet sous un certain angle, certes (ce caractère perspectif est un trait essentiel de la perception), mais précisément de l'objet lui-même, tel qu'il est donné sous cet angle.

En ce sens, si l'objet perçu est toujours comme une « Idée kantienne », c'est une *Idée donnée*, au sens où cette infinité qui est en question dans ladite « Idée » est celle-là même de l'objet tel qu'il est pourtant présent dans la perception. L'objet est en effet donné comme ce dont il y aurait infiniment plus, toujours plus à connaître, et cela non pas au sens d'une infinité ouverte, laissée en blanc, de pures « possibilités idéales », mais, comme y insiste Rudolf Bernet (c'est là un des points les plus forts de son analyse) d'une *infinité singulière*, une infinité à poursuivre suivant un style donné.

¹Rudolf Bernet, *Conscience et Existence*, p. 161.

C'est dans cette conscience d'infinité donnée que s'accomplirait, en définitive, la conscience de réalité. Qu'est-ce, en effet, que la réalité, sinon ce dont il y aurait toujours plus, ou autre chose, à savoir ? Ainsi la réalité ne serait-elle pas supputée, mais *présente* à notre conscience, dans cette position, immédiate dans le cas de la « perception », qui déborde toujours ce qui est effectivement présenté d'elle comme *ce qui est infiniment à connaître*.

La pointe de l'analyse husserlienne, soulignée par Rudolf Bernet dans ses premiers travaux¹, est alors qu'une normativité essentielle est intégrée à la conscience de réalité. Pour qu'une conscience soit conscience de réalité, il n'est certainement pas besoin, contrairement au malentendu traditionnel, que l'objet y soit donné suivant l'idéal de perfection que porte avec elle cette conscience : la conscience de réalité est conscience de réalité là même où elle n'est, structurellement, qu'*imparfaitement* remplie ; mais, d'un autre côté, il n'y a pas de conscience de réalité qui ne porte pas en elle un tel idéal de perfection, comme *son* idéal de perfection, c'est-à-dire visée téléologique de la donation sans reste de *cet objet même* dont elle est la conscience dans sa pleine singularité.

Autrement dit, la conscience de la réalité comme telle est indissociable de l'inscription de la connaissance comme idéal au cœur de la conscience. Etre conscient d'une réalité, c'est être essentiellement conscient de quelque chose qu'on peut et qu'on *doit* connaître. C'est entrer dans cette téléologie qui est celle de la connaissance.

C'est là la raison même pour laquelle il ne peut vraiment y avoir de sens à restreindre le traitement proposé par Husserl de la notion de réalité à la perspective limitée d'une « phénoménologie de la connaissance » : car, chez Husserl, la notion de réalité est originellement contaminée par la connaissance, et il n'y a de « conscience de réalité » (qui est un autre nom de la conscience tout court, puisque celle-ci n'est que ce qui est obtenu par l'interrogation sur la réalité comme ce fait premier auquel nous sommes confrontés dans « l'attitude naturelle ») que sous l'horizon de la possibilité d'une connaissance de cette réalité.

Or, comme en un sens l'a bien vu Heidegger, dont la critique, même si

¹Voir l'essai repris sous le titre « Finitude et téléologie de la perception » dans Rudolf Bernet, *La Vie du Sujet*, Paris, PUF, 1994.

elle n'est pas dénuée d'attendus, va directement à la question essentielle¹, il y a là un présupposé éminemment discutable (ce qu'il appelle présupposé de la connaissance, ou du « savoir » : *Wissen*). Le vrai problème ici n'est certainement pas que nous ne puissions jamais « atteindre la réalité » en question, mais que celle-ci précisément soit toujours présentée comme quelque chose à « atteindre ».

La difficulté de la phénoménologie husserlienne ne réside pas, contrairement à un soupçon récurrent, alors tant dans le fait que, en introduisant une contrainte téléologique (une *norme*) sur la phénoménalité, elle la place constitutivement dans un rapport avec un au-delà, quelque chose qui ne serait *pas* donné, que dans le fait que, faisant de cette téléologie une *téléologie donnée*, structure de la phénoménalité même, il se pourrait qu'elle adultère profondément le sens de cette phénoménalité, et, en cela, pour paraphraser Heidegger, elle se révèle radicalement « non-phénoménologique ».

Pourquoi, en effet, par exemple, le perçu se donnerait-il toujours suivant la modalité de ce qui serait « à connaître » ? Qu'il soit constitutif de lui que, en tant qu'il se présente comme réalité, il puisse le devenir est une chose. Que son sens de « réalité » se réduise à ce sens épistémique en est une tout autre. N'y a-t-il pas, dans le concept de « réalité », dont la perception, en un certain sens, constitue en effet la pierre de touche, *une autre dimension*, qui est celle non pas de ce qu'on « pose », en aucun sens, mais de *ce qui est là de toute façon, en deçà de et avant toute position, et ce avec quoi il faut compter ?*

Le problème de l'interprétation par Husserl du sens de sa propre « phénoménologie » en tant que phénoménologie de la réalité, interprétation qui revient à faire de la connaissance (ou d'une normativité analogue à celle de la connaissance, en un sens élargi du terme) une structure, voire *la* structure de la phénoménalité même, c'est qu'elle ne conçoit d'autre horizon pour le concept de réalité que celui de la justification, fût-elle immédiate. Il devient alors essentiel à la perception, comme conscience de réalité, de pouvoir fonctionner comme une raison².

Or cet usage épistémique du concept de réalité comme ce dont l'être

¹Voir Martin Heidegger, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps* (1925), tr. fr. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

²Voir *Ideen I*, §136.

est garanti ou à garantir recouvre-t-il bien l'ensemble des significations de ce terme ? N'y a-t-il pas également une autre dimension de ce concept comme *ce qui va sans dire, ce dont l'être, précisément, n'est pas en question* ? Ce à l'évidence de quoi, en un sens non épistémologique du terme, nous nous abandonnons purement et simplement dans la perception, en un sens du mot « perception » dans lequel cela n'aurait pas de sens de qualifier celle-ci de « vraie » (pas plus que de « fausse » : elle ne serait, à ce niveau, pas concernée par ce type de partage).

Corrélativement, il faudrait apprendre à désintriquer ces deux notions, que l'analyse husserlienne, résultat de toute une tradition épistémologique moderne, a tant et si bien emmêlées : *vérité* et *réalité*.

N'est-ce pas en un sens ce que Merleau-Ponty a en vue, au delà de sa critique de la vérité intellectualiste, lorsqu'il écrit :

« Cette formule, 'il est vrai', ne correspond pas à ce qui m'est donné dans la perception. »¹

Que serait, d'un tel point de vue, la « réalité », si ce n'est *ce qui n'est pas concerné par la validité* ?

¹Maurice Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1947), Paris, Ed. Verdier, 1996, p. 45.

Statut et origine de la négation

Dominique Pradelle

(Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand 2)

dominique.pradelle@free.fr

« *Ich bin der Geist, der stets verneint ! Und das mit Recht* »

Goethe, *Faust*

« *J'allume. L'électricité chasse les ténèbres. Les ténèbres ? Rien. Était-ce rien ?* »

E. Levinas, *Parole et silence*, « Les Nourritures »

Nous nous proposons ici d'aborder un ensemble de questions relatives au sens, à la nature, au site et à l'origine de la négation – et ce afin de saisir en quoi consiste la tentative de *fondation transcendantale de la logique*, notamment des catégories syntaxiques du logos. Intégrer l'analyse des connecteurs syntaxiques à une logique transcendantale orientée subjectivement, est-ce les rapporter à la réflexion de la conscience sur ses propres actes, ou aux activités syntaxiques discursives du sujet parlant ou du logicien occupé à ses déductions ? Ou bien encore, est-ce les ancrer dans une dimension infra-discursive de l'activité de la conscience ?

QUESTIONS RELATIVES À LA NÉGATION

1/ S'agissant de son sens, la négation est habituellement définie dans le calcul des propositions comme un foncteur de vérité pour des variables propositionnelles, et sa définition repose sur la *thèse d'extensionnalité* –

selon laquelle la valeur de vérité des transformations et compositions de propositions (négation, disjonction, conjonction, implication. . .) est exclusivement fonction de celle des énoncés constituants¹. Il y a donc, lorsqu'on axiomatise la logique, un ensemble d'axiomes qui définit le sens des différents foncteurs de vérité : principe de non-contradiction, du tiers exclu, de double négation. . .

De ce mode de définition résulte la question suivante : y a-t-il une *essence résiduelle de la négation* et des autres connecteurs, si l'on fait abstraction des notations et principes axiomatiques qui norment leur emploi² ? Que se passe-t-il, en effet, si l'on modifie la base axiomatique de la logique, par exemple si l'on rejette le tiers exclu ou la double négation ? Cela affecte-t-il le sens du concept opératoire de la négation (ainsi que des autres connecteurs), qui était corrélatif à la position de tels axiomes ? Ou bien l'essence de la négation demeure-t-elle invariante face à de tels changements axiomatiques – lesquels affecteraient alors le sens de l'opposition entre le vrai et le faux, ainsi que le concept même de savoir ? Par exemple, le tiers exclu pose que « tout énoncé clos et bien formé est vrai ou faux » et, en explicitant la fausseté comme identique à la vérité de la proposition niée, que « tout énoncé clos et bien formé ou sa négation est vrai »³ ; si l'on rejette le tiers exclu (comme en logique intuitioniste ou en logique plurivalente), conserve-t-on alors le sens de la négation et de la disjonction tout en posant un autre axiome ? ou bien en change-t-on le sens, en abandonnant la notion classique de négation ?

Le problème est donc le suivant : la négation a-t-elle un *caractère nominal ou conventionnel*, un sens purement opératoire relatif à un système de signes et d'axiomes posé par convention, ou un *caractère essentiel, a priori*, universel et non adhérent à un langage construit ? Et, si l'on défend l'idée d'une syntaxe *a priori* et universelle (c'est-à-dire l'existence de lois syntaxiques *a priori* d'enchaînement des significations), à *quel niveau de la logique* doit-on alors saisir l'essence syntaxique de la négation ? Peut-on la ressaisir au niveau de la seule syntaxe ou de la morphologie pure des

¹ QUINE, *Philosophy of logic*, Prentice-Hall, 1970, chap. 2, p. 24, trad. fr. J. Largeault, *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier, 1975, p. 42.

² *Ibid.*, chap. 6, p. 81 (trad. fr., p. 120).

³ *Ibid.*, chap. 6, pp. 83-85 (trad. fr., pp. 123-125).

significations, antérieurement à toute considération des valeurs de vérité – c'est-à-dire de la logique de la validité ?

2/ S'agissant de la nature et du lieu de la négation, nous sommes conduit à la question des formes fondamentales de la proposition, définissables pour Husserl à partir de la cellule prédicative originaire « S est p » : y a-t-il une *unique forme fondamentale*, dont toutes les autres seraient opératoirement dérivées ? ou *plusieurs formes co-originaires*, situées sur le même plan au sein de la genèse opératoire ? La forme du jugement négatif est-elle dérivable du jugement affirmatif par un acte secondaire de négation ? ou la proposition affirmative et la négative sont-elles sur le même plan, à titre de qualités de jugement opposées qui affectent un même contenu propositionnel¹ ?

Cette question concerne tout d'abord le lieu de l'opérateur négatif au sein de la proposition : l'opérateur négatif *non-* ou *ne pas* affecte-t-il le prédicat, la copule, ou la proposition entière, voire la position de validité de celle-ci² ? Faut-il en conséquence admettre autant de *formes possibles de la négation* qu'il existe pour elle de lieux au sein de la proposition (négation prédicative, copulative, assertorique), ou y a-t-il parmi ces dernières une *unique forme fondamentale* de la négation, dont toutes les autres seraient dérivées par voie opératoire ?

Elle concerne en outre l'essence de la négation : est-elle de nature *subjective ou noétique*, ou bien *objective et idéale* ? Renvoie-t-elle à l'acte noétique de négation, qui engendrerait un corrélat syntaxique, ou à un opérateur syntaxique idéal, qui imposerait au sujet une forme spécifique de conscience de... ? Bref, existe-t-il des prédicats ou des états de chose intrinsèquement négatifs, des faits négatifs par nature, ou uniquement une activité négatrice de la conscience ? Dans ce dernier cas se pose la question de la nature d'un tel acte : doit-on le concevoir à partir de l'opposition aristotélicienne de la *synthesis* et de la *diairesis* (sur fond d'interprétation de

¹ *Erfahrung und Urteil* (en abrégé *EU*), § 2, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954 (rééd. F. Meiner, 1999), p. 5 : « Gibt es eine Urform oder mehrere gleichberechtigt nebeneinandertehende, und wenn es nur eine gibt, in welcher Weise lassen sich alle anderen auf sie als die ursprünglichste zurückführen. » (trad. fr. par D. Souche, Paris, PUF, 1970, p. 15).

² Cf. la distinction kantienne, d'origine aristotélicienne, entre jugements négatifs (« S n'est pas p ») et indéfinis (« S est non-p »), ainsi que la différence, examinée par Frege, entre la proposition intrinsèquement négative (« S n'est pas p ») et la négation de la proposition (« il n'est pas vrai que soit p »).

la copule), ou à la manière brentanienne, en opposant l'acceptation et le rejet d'une même représentation composée Sp ? à partir du « est » copulatif, ou du « est » existentiel ?

Enfin, l'affirmation et la négation doivent-elles être placées au même rang que les modalités logiques ? Les deux qualités (affirmative et négative) désignent-elles deux modes de la certitude situés sur l'échelle des modalités de la croyance ou des degrés de la conviction ? Ou les assertions positive et négative doivent-elles être opposées aux modalités de la conviction, comme constituant une espèce distincte de ces dernières ?

3/ L'ultime question concerne l'origine de la négation. Relativement à la logique, Husserl définit son projet comme une *Ursprungsklärung*, élucidation de l'origine du jugement prédicatif censée en éclairer l'essence par voie génétique¹. Mais que signifie ici le concept d'origine ? S'agit-il d'une *origine empirique* dans le temps de la conscience – la négation apparaissant comme un événement dans le temps subjectif, un acte d'engendrement du jugement par la réflexion sur l'expérience ? D'une *origine noématique idéale* qui l'inscrirait dans une syntaxe idéale et omnitemporelle, structure de toute discursivité comme de tout objet de discours – la négation étant une *Operation* logique primitive, dont les autres formes dériveraient selon un ordre de genèse syntaxique des formes opératoires ? Ou encore, d'un rapport d'origination entre la *sphère prédicative* des formes propositionnelles et la *sphère antéprédicative de l'expérience infradiscursive*, purement perceptive ?

On le sait, c'est la troisième voie qu'a explorée Husserl. À quoi mène une telle reconduction génétique des actes prédicatifs à la sphère antéprédicative ? Au dévoilement d'une stricte *homologie structurale* entre les formes prédicative et antéprédicative de la négation ? ou à une vague *analogie de motivation* entre l'une et l'autre ? La syntaxe de l'expérience antéprédicative n'est-elle pas une syntaxe en un sens trop vague pour prétendre fixer le sens des opérateurs syntaxiques et les lois *a priori* auxquelles elles obéissent ? En outre, le plan de l'expérience perceptive est-il bien le niveau ultime auquel reconduise une telle régression ? les formes discursives du *ne pas* (*nicht*) renvoient-elles aux formes infra-discursives du *ne pas être*, ou bien ont-elles

¹ EU, § 1, p. 1 (trad. fr., p. 11).

un ancrage plus fondamental dans la compréhension ontologique du rien (*Nichts*), entendu comme radicalement autre que tout étant ?

ANALYSE DU SENS DE LA NÉGATION AU SEIN DE LA MORPHOLOGIE PURE DES SIGNIFICATIONS

Des trois formes « S n'est pas p », « S est non-p » et « il n'est pas vrai que S soit p », en est-il une qui soit originaire et exprime l'essence de la négation, et dont les autres ne seraient que des formes dérivées ?

Dans la deuxième de ses *Recherches logiques*, Frege énonce un *principe d'économie* relatif aux concepts logiques : il est inutile d'admettre, outre le terme de négation *nicht* figurant dans une proposition énoncée sans être assertée (négation intra-propositionnelle), deux modalités opposées de l'assertion ou de la force assertorique (*behauptende Kraft*), l'une affirmative (*im Falle der Bejahens*), l'autre négative (*im Falle des Verneinens*). Il faudrait en effet distinguer alors deux formes de négation, l'une comme opérateur intra-propositionnel, l'autre comme modalité d'assertion négative ; or cette duplication de la négation est inutile, en vertu de la loi selon laquelle à toute proposition correspond une proposition contradictoire (sa négation), et de la loi de double négation : car pour les exprimer, il suffit d'admettre une seule forme de négation, à savoir celle qui appartient au sens propositionnel et en constitue une partie insaturée, requérant la complétion par une proposition complète. Ici règne un principe d'économie : nul besoin de distinguer des formes syntaxiques, dès lors qu'elles sont équivalentes quant à la valeur de vérité¹. Quelle serait la réponse de Husserl à un tel rasoir d'Occam ?

Partons de son analyse structurale générale de la logique. Elle conduit à l'idée d'une *stratification ternaire*, qui en scinde le sens en trois couches de sens et en trois disciplines autonomes corrélatives :

– la morphologie pure des significations, c'est-à-dire l'élucidation des catégories fondamentales de la signification et des lois *a priori* de leur com-

¹ FREGE, *Logische Untersuchungen*, « Die Verneinung », *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1, 1918-19, pp. 154-155 : « Eine solche Ersparung zeigt immer eine weitgetriebene Zerlegung an, und diese bewirkt eine klarere Einsicht » (trad. fr. C. Imbert, « La négation », in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, pp. 209-210).

position en unités douées de sens ; on y considère la (ou les) *Grundform(en)* de la proposition énonciative, ainsi que les *Operationen* de modification et de composition de celle-ci (négation, connecteurs, modalisations, quantification), afin de ressaisir les lois qui préservent du non-sens (*Unsinn*) formel ;

– la logique de la validité (*Geltungslogik*), dite logique de la consistance (*Konsequenzlogik*) ou de la non-contradiction (*Logik der Widerspruchlosigkeit*), qui examine les lois de la validité, c'est-à-dire de la cohérence ou non-contradiction formelle de complexes d'énoncés, et ce de manière à dégager les axiomes constitutifs pour tout système théorique possible (non-contradiction, tiers exclu, double négation), c'est-à-dire les lois préservant du contresens formel (*Widersinn*) ;

– la logique de la vérité (*Wahrheitslogik*), dite également logique noétique (*noetische Logik*) ou logique épistémique (*Erkenntnislogik*), qui prend en considération la fonction de connaissance de la pensée (*erkenntnismäßige Funktion des Denkens*) pour ressaisir les conditions de possibilité de l'évidence, de l'intuitivité ou de l'adéquation entre le sens visé et l'objet donné¹.

Quelles sont les conséquences de cette stratification ternaire pour les connecteurs logiques en général, et en particulier pour la négation ?

Les trois strates sont ordonnées par un rapport de *fondation* (*Fundierungsverhältnis*) unilatéral, de sorte que les formes et lois d'une couche inférieure peuvent toujours être élucidées indépendamment de la (ou des) couche(s) supérieure(s) : les lois de composition sensée des propositions ou d'évitement du non-sens formel sont connaissables abstraction faite de toute considération de la non-contradiction et de la vérité, de même que celles de la cohérence le sont indépendamment de toute prise en vue de la vérité². De là résulte, pour la négation, la possibilité d'en ressaisir

¹ *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18*, §§ 18 et 19d, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Acad. Publ., 1996, pp. 77-80 et 91-92. *Formale und transzendente Logik*, §§ 13-15, Hua XVII, pp. 54-61 (trad. fr. par S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendante*, Paris, PUF, 1957, pp. 71-79).

² *Logik 1917/18*, §§ 18 et 19d, pp. 79-80 et 91 : on peut déployer la morphologie pure « ohne nach Gültigkeit oder Ungültigkeit der Bedeutungen zu fragen » ou « unter völligem Absehen von der Frage nach Evidenz und Nicht-Evidenz, nach Geltung oder Nicht-Geltung », tandis que la logique du sens ou de la validité « sich um die Fragen der Evidenz und Anschau-

l'essence au niveau de la morphologie pure, c'est-à-dire sur un plan purement *bedeutungsmäßig*, indépendamment de toute considération de validité formelle et de vérité objectale ; il est donc possible de définir la négation indépendamment des notions de non-contradiction et de vérité (donc des valeurs de vérité), en se maintenant au niveau purement syntaxique de l'enchaînement des significations. À titre de signification idéale, la négation possède ainsi une *essence syntaxique précédant toutes les lois de la validité formelle*, indépendante des principes posés dans une logique axiomatisée ; elle jouit d'un caractère non conventionnel, d'une indépendance vis-à-vis des langues formulaires et de leurs conventions, échappant par là à tout arbitraire inhérent à une position nominaliste. En deçà de l'histoire de la constitution des systèmes formels se laisse ressaisir, *sub specie aeternitatis*, le *bedeutungsmäßiges Wesen* de la négation comme de toute autre forme opératoire, sur le plan d'une syntaxe *a priori* antérieure à toute convention axiomatique. Tel est le premier point.

Une telle position semble au premier abord impliquer le *caractère objectif idéal de la négation*, et invalider par avance toute tentative d'en concevoir l'essence au niveau noétique des actes de conscience. De fait, pas plus que l'essence du *est* ne peut être atteinte par la réflexion de la conscience sur ses propres actes de liaison ou de séparation du sujet et du prédicat, celle du *ne pas* ne saurait être reconduite par la réflexion à l'acte subjectif de nier ; c'est au niveau noématique, à même la signification ou l'objet, que l'on peut saisir l'essence de la négation ou du *negatum* comme de toute autre forme syntaxique – et non au niveau noétique des actes de la conscience qui juge. Tout comme le “est”, *la négation n'est pas une détermination de la réflexion*¹.

Mais cela n'exclut pas pour autant toute élucidation noétique de la négation, ni de la syntaxe en général ; car loin de se limiter à la seule consi-

lichkeit nicht kümmert ».

¹ *Logische Untersuchungen* (en abrégé *LU*), VI. Unt., § 44, Hua XIX/2, pp. 667-670, not. p. 670 où, après avoir exposé que l'origine du *est* ne réside pas dans la réflexion, Husserl écrit : « Dasselbe gilt von allen kategorialen Formen bzw. von allen Kategorien. » (trad. fr. par H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, tome III, Paris, PUF, 1974, pp. 171-174, ici 174). *Ideen...* I, § 108, Hua III/1, pp. 246-247 : « Evidenterweise sind sie [das Negat, das Affirmat] aber *nicht* durch solche Reflexion gegeben. Wir erfassen, was eigene Sache des Korrelats ist, direkt in der Blickrichtung eben auf das Korrelat. Am erscheinenden Gegenstand als solchem erfassen wir die Negate, Affirmate, das Möglich und Fraglich usw. » (trad. fr. P. Ricœur, *Idees directrices pour une phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 364-366).

dération noématique des corrélats de la conscience, l'analyse syntaxique doit s'orienter sur la corrélation noético-noématique *a priori* entre les actes de pensée subjectifs et les formes syntaxiques de la signification. Si les formes syntaxiques sont bel et bien irréductibles à des déterminités réflexives, il existe en revanche un *rapport de réflexion* et un *isomorphisme* entre les formes idéales de la signification et celles, subjectives ou noétiques, de l'acte de penser¹. Vu, en effet, que l'essence *a priori* du penser réside dans la propriété d'être *Denken von etwas*, d'avoir en soi-même un sens intentionnel, le matériau primitif de la pensée – à savoir le système des formes primitives et des lois syntaxiques de modification et de composition des propositions – doit se réfléchir dans les formes correspondantes de l'intentionnalité. Il y a un isomorphisme entre la syntaxe noétique des actes de la conscience et la syntaxe idéale des formes du discours.

Or, de cette correspondance résulte une conséquence essentielle : le rapport de fondation qui relie les couches idéales de la logique a pour corrélat un rapport de fondation entre les strates isomorphes du penser ; en chaque ordre, les couches inférieures sont indépendantes des supérieures et doivent pouvoir être considérées isolément. D'où une méthode générale d'*orientation noétique abstraitive* : il doit être possible de s'installer dans l'orientation intentionnelle sur les seules significations (*bedeutungsmäßig*), en faisant abstraction de toute orientation sur la validité et la vérité. Ainsi, des formes de signification qui sont équivalentes au niveau de la validité (*geltungsmäßig*) peuvent s'avérer non identiques au niveau de la signification : il y a une distinction entre *équi-valence* (*Äquivalenz*) et *équi-signifiance* (*Bedeutungsidentität*, identité de signification) ; « l'équivalence est affaire de validité, et non de la signification en elle-même »². Plusieurs exemples peuvent être allégués. Tout d'abord celui des formes du jugement plural : « S est p et q » est certes équivalent à « S est p et S est q » quant à la validité,

¹ *Logik 1917/18*, § 19d, p. 88 : « In den Formen der Denkbedeutungen spiegeln sich die Formen der Intentionalität des Denkens wider. »

² *Logik 1917/18*, § 34, p. 152 : « Äquivalenz ist Sache der Geltung und nicht Sache der Bedeutung in sich selbst ». De même REINACH, « Zur Theorie des negativen Urteils », in *Sämtliche Werke*, Band I, München/Hamden/Wien, Philosophia Verlag, 1989, pp. 112-113 (trad. fr. M. de Launay in *Revue de métaphysique et de morale*, 1996, n° 3, « Sur la doctrine du jugement négatif », p. 404).

mais la visée de signification est distincte dans les deux cas¹. De même pour les formes possibles du jugement universel, où il faut distinguer la forme de l'universalité (l'*Allheitsform* « tous les A sont B ») et celle de l'absence d'exception (l'*Ausnahmslosigkeit* « tous les A – sans exception – sont B ») : cette dernière forme a la même signification que « tout A est B – il n'y en a aucun qui ne soit B », qui dans sa seconde partie implique une double négation – laquelle est certes équivalente à une affirmation universelle, mais ne lui est cependant pas équisignifiante, car la loi de la double négation n'a de validité que dans la logique de la non-contradiction, mais non en morphologie pure des significations ; « ce que nous voulons dire » (*das, was wir sagen wollen*) n'est pas identique dans les deux cas².

Appliquons à la négation cette distinction entre équivalence et équisignifiante, afin de résoudre la question de la réductibilité mutuelle de ses différentes formes.

En demeurant au sein de la *Bedeutungslehre*, il est possible de répondre à la question de savoir si la négation affecte la copule, le prédicat ou la proposition entière. Si, en effet, les trois formes citées sont équivalentes dans la *Geltungslehre* – c'est-à-dire substituables l'une à l'autre sans altération de la valeur de vérité –, il ne s'agit cependant pas de formes équisignifiantes : nous ne voulons pas dire la même chose lorsque nous refusons un prédicat à un sujet (« S n'est pas p »), et lorsque nous lui attribuons le prédicat négatif correspondant (« S est non-p ») ; il y a là une différence d'intention noétique visant la signification, ainsi qu'une différence noématique corrélative de signification visée³. Le deuxième jugement est une proposition de teneur noématique plus complexe, car stratifiée : « un non-p » signifie « quelque chose qui n'est pas p », de sorte que le concept négatif non-p implique la possibilité d'un jugement négatif – le concept de défaut de quelque chose (*Vermissen, Mangel haben, Fehlen*) s'obtient à partir de la prédication négative, tout comme le concept de l'avoir (*des Habens*) à partir de la prédication affirmative. Il y a, dans les deux cas, un parallèle quant à l'ordre

¹ *Logik 1917/18*, § 34, pp. 151-152.

² *Logik 1917/18*, § 39, pp. 167-169. Ainsi, ce qui a manqué à Sigwart, c'est l'« Erkenntnis des Unterschieds zwischen Äquivalenz und Bedeutungsidentität » (p. 168).

³ *Alte und neue Logik 1908*, Hua Materialienbände VI, p. 194.

génétique idéal des significations : de « S est p » résulte « l'être-p échoit à S », de même que de « S n'est pas p » résulte « le non-être-p échoit à S » ; les secondes propositions sont médiates dans l'ordre génétique. S'impose donc une double distinction : relativement à la teneur de signification des diverses formes de la négation, puis à leur ordre de dérivation – la négation affectant la copule est la forme primitive dont les autres sont les variantes dérivées.

Développons le premier aspect : au niveau de la *Bedeutungslehre*, la négation est une *Operation* noématique qui peut être appliquée à différents moments syntaxiques de la signification¹. Elle peut en effet s'exercer de diverses manières, c'est-à-dire avoir des fonctions syntaxiques distinctes. Une première forme est dériégée contre le prédicat complet *est p (ist p)* : la structure propositionnelle étant alors « S nicht (ist p) ». Une deuxième, contre la particularité du *quelque chose*, à savoir contre la quantification : « non-quelque S est p », c'est-à-dire « aucun S n'est p » (*nicht irgendein = kein*). Une troisième forme réside dans la négation contradictoire de « un S est en général p » : soit « un S est (non en général) p », c'est-à-dire « tout S n'est pas p », puis « certains S ne sont pas p ». Une quatrième, dans la négation contraire : « aucun S n'est p ». Une cinquième, dans la négation du sujet : « nicht Plato war der Lehrer des Alexander », « ce n'est pas Platon qui était la précepteur d'Alexandre le Grand » – *subjektives Nicht* qui a le sens d'une rectification de la proposition affirmative correspondante et prend place dans une conversation. Une dernière forme consiste dans la négation propositionnelle, dirigée sur la proposition entière « S est p » : c'est faux, « il est faux que S soit p ».

Il existe ainsi autant de fonctions syntaxiques de la négation qu'il y a de *Bedeutungsgehalte* contre lesquels elle peut se diriger ; s'impose donc la nécessité méthodique fondamentale de « mettre hors circuit la question de la validité »² afin de dégager dans leur pureté ces fonctions syntaxiques distinctes, et d'échapper à la tentation de les assimiler du fait de leur équivalence en logique de la validité. En vertu de l'*a priori* de corrélation systéma-

¹ *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, p. 196. De même REINACH, « Zur Theorie des negativen Urteils », *SW*, I, p. 110 (trad. fr., p. 401).

² *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, p. 112 : « die Frage der Gültigkeit ausschalten ».

tique qui règne entre la *Bedeutungsintention* subjective et la *Bedeutungsform* idéale, aux formes noématiques opératoires de la négation correspondent les formes noétiques subjectives de l'acte de nier ; et l'on ne peut élucider ces dernières qu'en se resituant dans le *contexte de la parole vive* et en restituant les *nuances du vouloir dire* qui répondent à chaque situation locutoire. C'est donc la distinction entre les niveaux de la signification et de la vérité qui s'avère ici décisive, puisque la question de l'unicité ou de la pluralité des formes de la négation est tranchée de manière distincte selon l'orientation générale de l'élucidation syntaxique – c'est-à-dire selon que l'on se propose de restituer les intentions signifiantes de la parole vive, ou de ressaisir les différences syntaxiques qui possèdent une importance pour la structure déductive des mathématiques ou du langage de la science. Économie de concepts et nécessité de leur distinction sont relatives : du point de vue de la *Geltungslogik*, on peut assimiler les formes équivalentes ; du point de vue de la *Bedeutungslogik* en revanche, on ne peut assimiler des formes répondant à des intentions signifiantes distinctes.

LE SENS DE LA NÉGATION ORIGINAIRE, INTERNE À LA PROPOSITION

Quel est le sens de la négation interne à la proposition, exprimée par « S n'est pas p » ? S'agit-il d'une *diairesis*, d'un acte de séparation du sujet et du prédicat par opposition à leur *synthesis* ou liaison assertorique (Aristote¹) ? Ou d'un acte de rejet dirigé contre l'être-p de S, ou contre l'existence de la représentation composée "Sp" (Brentano²) ? Affirmation et négation sont-elles deux formes co-originales, ou la seconde est-elle une forme dérivée et stratifiée ? ou encore, sont-elles toutes deux dérivées et précédées par une forme catégorique neutre ?

Dans ses cours de logique, Husserl se réfère fréquemment à la doctrine aristotélicienne selon laquelle il existe deux formes co-originales de jugement, correspondant à deux formes co-originales de la copule (*est/n'est pas*) et de l'acte de prédication (liaison et séparation)³. Husserl a la certitude

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 4, 1027 b 30.

² BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, II. Buch, VII. Kap., § 5, Leipzig, 1874.

³ *Logik 1917/18*, § 29a, p. 134. *Alte und neue Logik*, p. 196.

de la fausseté de cette conception¹ : il n'y a pas deux formes ou qualités co-originaires de jugement mais, au contraire, une unique *Grundform* – la forme catégorique, qui ne contient encore rien du *oui* ou du *non*, de l'affirmation ou de la négation –, à laquelle peuvent ensuite s'appliquer deux opérations itérables – affirmation et négation.

Considérons l'argumentation qui justifie cette dernière thèse.

L'erreur de la conception aristotélicienne tient à la confusion, de nature psychologiste, entre les « moments subjectifs de la conviction » et « le *quid* (*Was*) de la conviction », à savoir l'état de choses que vise celle-ci ; ou encore, à la confusion entre la modalité subjective de la conviction et les opérations noématiques idéales d'affirmation et de négation, qui appartiennent au sens propositionnel². Aussi est-il nécessaire d'analyser, au niveau noético-noématique, la structure syntaxique de la proposition prédicative, puis de la négative. Toute proposition catégorique possède une stratification duelle (*Zweistufigkeit*) ou une structure à deux termes (*Zweigliedrigkeit*) : le sujet, *hupokeimenon* ou objet à propos duquel on énonce quelque chose, est un soubassement (*Unterlage*) qui fait l'objet d'une position fondamentale (*Grundsetzung*) de type nominal ; c'est sur cette infrastructure nominale que se fonde une position superstructurelle (*darauf gebaute Setzung*), qui peut être « S est p » ou « S n'est pas p », et pose le *categoriaumenon*. Que pose la seconde thèse ? Quelle est la nature de la *Prädikatsetzung* ? Afin de l'élucider, il faut situer la place exacte de la césure au sein de la proposition prédicative : doit-on écrire "S/ist/p" et "S/ist nicht/p" ? ou bien "S/ist p" et "S/ist nicht p" ? Il est en effet possible de concevoir le prédicat de deux manières, d'où s'ensuivent deux façons de placer la césure : ou bien il s'agit de l'*engeres Prädikat*, c'est-à-dire du terme prédicatif *p* ou *nicht p*, auquel cas une double césure sépare le sujet et la copule, puis celle-ci et le prédicat au sens étroit ; ou bien il s'agit du *Vollprädikat ist p* ou *ist nicht p*, c'est-à-dire de la totalité de ce qui est prédiqué – auquel cas une césure simple sépare le sujet et le *categoriaumenon*³. Cette dernière thèse est celle de Frege : la structure de la proposition énonciative est fonctionnelle, un argument x

¹ *Logik 1917/18*, § 29a, p. 134 : « Indessen bin ich sicher, daß es nicht richtig ist ».

² *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, p. 196.

³ *Logik 1917/18*, § 29a, p. 134. *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, p. 106.

(le sujet S) venant remplir une fonction conceptuelle (*est p/n'est pas p*) de façon à dénoter une valeur de vérité¹.

Quelle est, à cet égard, la thèse husserlienne ?

Elle est fondamentalement *anti-frégéenne* ! Si la synthèse devait relier les deux représentations “S” et “ist p” (ou “ist nicht p”), le “ist p” (et de même le “ist nicht p”) devrait avoir un statut de *Vorstellung* ou de signification à part entière. Or tel n'est pas le cas pour Husserl : la synthèse catégorique n'a pas lieu entre l'*hupokeimenon* et le *categoriaumenon* (*Vollprädikat*), c'est-à-dire entre les couches de sens fondatrice (*Unterstufe*) et superstructurelle (*Oberstufe*), mais entre les noyaux syntaxiques que sont le sujet S et le prédicat (au sens étroit) p – c'est-à-dire, en langage traditionnel, entre les *termini*. C'est une synthèse d'identification et de recouvrement partiels entre le syntagme substantif S et le syntagme adjectif p, ou une saisie du moment prédicatif p à même et à partir de S².

À quoi se rapporte alors le *nicht* de la négation ? Qui a raison, de Hobbes – pour qui elle affecte le prédicat ou appartient au prédicat – et de Bolzano – pour qui elle affecte la copule ?

La négation est une forme dirigée *contre* quelque chose. Est-ce contre une position, contre le fait de poser S comme étant p (*gegen das Als-p-Setzen-des-S*) ? Non pas ! La négation ne s'oriente pas contre l'acte prédicatif de poser (*nicht gegen ein Setzen*), mais contre ce qui est posé (*gegen ein Gesetztes*) ou contre une appréciation (*gegen ein Ansatz*) : me rapportant par la pensée au sujet S, je me représente qu'il est ou pourrait être p (*es sei p*), puis je me dis “non !”³. De là découle la structure complexe et stratifiée de la proposition négative : c'est une opération négative dirigée sur le *categoriaumenon*, sur ce qui est énoncé de S ; car c'est l'état de choses “être-p de S” qui est envisagé, pour être ensuite nié. Est-ce donc au prédicat qu'appartient la négation ? Dans l'affirmative, ce n'est pas au *Prädikatbegriff*, prédicat pris au sens étroit, mais au *volles Prädikat* ou prédicat complet “est p”. Appartient-elle à la copule ? Si tel est le cas, ce n'est pas à la copule isolée “ist”, mais à la totalité du *categoriaumenon* insaturé “ist p” : la césure est de la forme “nicht/ist

¹ FREGE, « Über Begriff und Gegenstand », *Vjschr. f. wissenschaft. Philosophie* 16, 1892, pp. 193-195 (trad. fr., pp. 128-130).

² *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, p. 106.

³ *Logik 1917/18*, § 29a, pp. 134-135.

p”, et non “ist nicht/p”. Aussi Husserl adopte-t-il la thèse de Sigwart, *anti-aristotélicienne*, selon laquelle il n’existe pas de *copule négatrice* exprimant une *diairesis*, mais seulement une *copule niée* (*es gibt keine verneinende, sondern eine verneinte Kopula*)¹ : même sous sa forme originale, la négation n’est qu’une opération seconde, rapportée à une prédication neutre ou à un état de choses neutralisé.

Quelle est la conclusion de ces analyses ? Elle est ambiguë.

La négation se définit doublement : au niveau noétique, c’est la fonction syntaxique de *contraposition* (*Gegensetzung*) orientée contre un état de choses neutre (à savoir la position de S comme n’étant pas p, *als nicht-p seiend*) ; au niveau noématique, c’est l’état de choses négatif constitué par cette fonction syntaxique (le non-être-p de S). Or il en résulte une tension entre deux thèses difficiles à concilier. Car d’une part, tout état de choses offre la double possibilité de l’affirmation et de la négation : que S soit p, il en est ainsi ou il n’en est pas ainsi ; il s’agit de deux énonciations contradictoires portant non sur le sens propositionnel, mais sur l’état de choses représenté par son moyen². D’autre part, cependant,

Tout jugement logique est une assertion (*Behauptung*), et en ce sens, il n’y a pour les jugements qu’une seule et unique qualité. [...] tout ce qui n’est pas une signification pensée (*Denkbedeutung*) se laisse exprimer par une signification pensée. La logique réduit cependant tout à l’expression assertorique (*auf behauptendes Ausdruck*)³.

Intervient ici un principe de *réductibilité à la signification*. En effet, je puis certes nier la validité de “S est p” ou l’“être-p de S” ; mais ce rejet n’entre proprement dans la logique que si le “nein !” ou le “nicht” devient un *bedeutungsmäßiger Sinn*, un sens relevant de la strate de la signification idéale ou de la couche du *logos* ; par là s’effectue la réduction méthodique de la négation, prise comme acte de nier ou comme force assertorique négative, à l’assertion d’un *état de choses négatif* – c’est-à-dire à l’affirmation du non-être-p de S. Il en va ici de même pour la négation que pour les modalités : toute proposition interrogative, dubitative ou de forme proba-

¹ *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, pp. 195-196.

² *Logik 1917/18*, § 40f, p. 201.

³ *Logik 1917/18*, § 29a, p. 136.

biliste peut être transformée en proposition assertorique sur le caractère problématique, douteux ou probable d'un état de choses – que S soit p, c'est problématique, douteux, etc¹. De là s'ensuit la souveraineté universelle de la logique apophantique ou du type formel de l'*apophansis*.

Une tension apparaît donc entre deux soucis de l'analyse husserlienne : d'un côté, respecter la diversité et l'irréductibilité des diverses formes de la négation au niveau de la signification, qui la conduit à se tenir au plus près des intentions discursives ou des nuances du vouloir dire ; de l'autre, affirmer l'universalité de la logique apophantique, donc la réductibilité de toutes les formes de négation à la position d'un état de choses négatif.

ANALYSE DE LA NÉGATION DANS LE CADRE DE LA LOGIQUE DE LA VALIDITÉ : ANCRAGE DE LA NÉGATION DANS LA VIE COGNITIVE

Lorsqu'on passe de la *Bedeutungslogik*, astreinte à serrer au plus près les inflexions de la parole, à la *Geltungslogik*, uniquement soucieuse de non-contradiction et d'implication formelles, qu'est-ce que cela change à l'analyse de la négation ? Les analyses précédentes sont-elles confirmées, ou entachées de caducité et de relativité ?

1/ Le principe général de la logique de la validité est double. D'une part, on l'a vu, la relation fondamentale n'est plus l'équisignifiante, mais l'équivalence : des formes de sens distinct mais de même validité peuvent y être considérées comme identiques. D'autre part et surtout, le jugement ou la simple conscience de proposition doit être ancrée dans les prises de position judicatives, dans la visée cognitive ou épistémique de la conscience, c'est-à-dire dans le projet de connaissance ou la volonté de savoir – l'aspiration à une décision théorétique valide, un établissement ferme (*Feststellung*) de la vérité ; le jugement doit désormais être assimilé à une prise de position ou évaluation théorétique, et resitué dans le décours de la vie cognitive. *Das Urteilen ist ein Setzen*², l'acte de juger est un acte de position : il est intentionnellement orienté, non sur le sens propositionnel, mais sur l'état de choses dont il s'agit d'établir la vérité ; l'être-p de S est ainsi visé téléo-

¹ *Logik 1917/18*, § 14, pp. 63-64.

² *Logik 1917/18*, § 10d, p. 49.

logiquement par la médiation du sens propositionnel “S est p”, pour être finalement posé comme *gültig* ou *ungültig* par l’acte de juger.

Or, si l’on conçoit ainsi l’acte de juger comme une position de validité annexée à la volonté de connaître, la distinction entre sens propositionnel et qualité thétique (*Setzungsqualität*) se réduit à une distinction abstraite. À tout jugement appartiennent en effet une matière (un contenu ou sens propositionnel) et une qualification (*Qualifizierung*), entendue comme une espèce de l’évaluation (*Bewertung*) ; mais, si elle est accessible à un pur acte de pensée visant le sens (*bloßes Sich-Denken*), la pensée propositionnelle (*Satzgedanke*), entendue comme contenu propositionnel dépourvu de caractère thétique (*charakterloser Satzinhalt*), n’est qu’une idée dépendante (*unselbständige Idee*) – composante abstraite de la proposition judicative, qui ne saurait se présenter isolément dans un acte de juger¹. Le simple sens propositionnel sans qualité n’est donc pas le corrélat intentionnel concret de l’acte de juger, ou une matrice propositionnelle neutre à laquelle s’adjoindrait par surcroît une qualité doxique ; il désigne la classe d’équivalence des propositions équivalentes, ayant en commun un même sens – p. ex. une pure et simple pensée (*bloßes Gedanke*), une pensée interrogative (*Fraglichkeit*), problématique (*Möglichkeit*), conjecturale (*Vermutlichkeit*), d’une position positive ou négative. En même temps, c’est le corrélat intentionnel direct de deux modes de visée : la pure et simple pensée du sens (*bloßes Sich-Denken*)², et l’interrogation (*Fragen*)³.

La conséquence de cette analyse est à la fois *frégéenne* et *brentanienne*. Tout sens propositionnel est actualisé par une neutralisation de la position doxique du jugement – que ce soit par le passage à l’attitude critique qui se dirige sur le pur sens propositionnel “S est p” pour en interroger la validité, ou par l’attitude interrogative qui pose expressément la question de la validité “S est-il p?”. Dans les deux cas, on a une visée de signification propositionnelle neutre, dépourvue de position de validité, « également orientée vers le oui et le non »⁴ – c’est-à-dire, en termes noétiques, vers

¹ *Logik 1917/18*, § 11, p. 56.

² *Logik 1917/18*, §§ 11 et 12, pp. 54 et 57.

³ *EU*, § 78, p. 374 : « Jeder mögliche Urteilsinhalt ist denkbar als Inhalt einer Frage. » (trad. fr., p. 376).

⁴ *EU*, § 78, p. 374 (trad. fr., p. 376).

la possibilité de la reconnaissance ou du rejet, et, en termes noématiques, vers le valide ou le non-valide. On a ainsi une double réhabilitation : de la thèse frégéenne selon laquelle l'interrogation donne accès au pur sens propositionnel, et de la thèse brentanienne selon laquelle la représentation se situe au fondement du jugement et peut faire l'objet d'une position positive ou négative.

2/ Cet ancrage dans la conscience critique ou interrogative du sens permet à Husserl de mettre en œuvre une *méthode génétique* consistant à resituer la négation au sein de la vie cognitive, en l'articulant avec les modalités intentionnelles du *bloßes Sich-Denken* et du *Fragen*, elles-mêmes resituées génétiquement. Cette méthode permet-elle de trancher la question de l'existence de deux qualités opposées du jugement ?

Le point de départ est donné par le titre du § 68 d'*Erfahrung und Urteil* : « L'origine des prises de position judicatives dans la critique des visées vides »¹. Les prises de position judicatives sont ancrées dans la visée épistémique, c'est-à-dire dans le projet de connaissance ou l'aspiration à une décision ferme, fondée sur la conscience d'adéquation (ou d'inadéquation) entre le jugement anticipatif et l'état de choses donné. Cette aspiration à la décision théorétique a elle-même une origine, susceptible d'être élucidée par la voie génétique : un tel désir émerge en effet à partir des modalisations d'un jugement antérieur, de l'anticipation à vide d'un état de choses non évident ; des raisons de douter entament la certitude de validité, et font apparaître le jugement comme douteux². C'est le moment cartésien d'émergence du doute et de neutralisation critique des présomptions vides : la conscience de l'écart entre le jugement anticipatif et le remplissement intuitif révèle ces jugements comme non fondés, précipités (pré-jugés), ce qui suscite la réflexion critique sur le sens propositionnel et la mise à l'épreuve. Et cette dernière est téléologiquement orientée vers une résolution par recours à l'évidence donatrice des substrats du jugement et de l'état de choses jugé – évidence qui ouvre une double, voire triple possibilité : confirmation intuitive (*Anerkennung*), infirmation intuitive (*Verwerfung*) ou conscience

¹ EU, § 68, p. 339 (trad. fr., p. 341).

² EU, § 68, pp. 339-340 (trad. fr., pp. 341-342).

d'impossibilité de l'évidence (certitude de l'*Unwissen*)¹. Cette téléologie épistémique mène ainsi à une restauration post-critique de la certitude, qu'il s'agisse de la certitude positive, négative, ou de la conscience critique de l'incertitude.

Quelles sont les conséquences de cette analyse génétique ?

Tout d'abord, elle met en lumière l'*origine noétique de la négation*. Le *oui* et le *non*, la reconnaissance et le rejet sont des actes noétiques, des prises de position théorétiques en faveur de ... ou contre ... Et c'est par voie de corrélation noético-noématique que, du côté de l'objet, viennent à la conscience les prédicats de validité (*gültig*) et de non-validité (*ungültig*)². La négation a son origine dans un acte spontané de prise de décision, bien entendu sur fond de motivation par l'évidence négative de la non-validité d'un état de choses anticipé.

Il importe ensuite de ne pas confondre les modalités pré- et post-critiques de la certitude, c'est-à-dire la certitude naïve pré-théorétique et celle qui est médiatisée par la réflexion critique. Les positions affirmative et négative sont en effet « apparentées » (*verschwiertert*), en vertu de leur « unité issue de la scission » (*Einheit aus Zwiespältigkeit*)³ : qu'elle soit positive ou négative, toute position implique l'ouverture des deux possibilités opposées (validité et non-validité), donc s'avère médiatisée par la conscience des deux polarités et par la neutralisation critique de la certitude naïve – puis, au plus haut degré, par l'aspiration au jugement définitivement assuré (*endgültig gesichert*), le passage par des questions de légitimation (*Rechtfertigungsfragen*) et l'intérêt pour la certitude fondée (*begründete Gewißheit*)⁴. On peut en déduire la thèse commune à Windelband et Reinach, à savoir l'impossibilité du jugement négatif immédiat et le statut essentiellement médiat qui lui échoit⁵ ; mais cela vaut également du jugement affirmatif : lui aussi est une forme médiatisée par la critique et la fondation, par opposition à la certitude naïve !

¹ EU, § 71, p. 348 (trad. fr., p. 350).

² EU, § 71, p. 348 : « Im spezifischen urteilenden Stellungsnehmen *entspringt noetisch das "ja" und "nein"*, dessen noematisches Korrelat das am gegenständlichen Sinne auftretende "gültig" und "ungültig" ist » (trad. fr., p. 350, nous soulignons).

³ EU, § 71, p. 349 (trad. fr., p. 351).

⁴ EU, § 79, pp. 376-378 (trad. fr., pp. 378-379).

⁵ REINACH, « Zur Theorie des negativen Urteils », SW, I, p. 123 (trad. fr., pp. 416-417).

Enfin, il en découle une homogénéisation des modalités thétiques et doxiques, c'est-à-dire des positions (affirmative et négative) et des modalités doxiques intermédiaires (probable, contingent, douteux, etc.). La thèse de Husserl est ici radicalement opposée à celle de Reinach. Pour ce dernier, il existe en effet une opposition cardinale entre l'acte thétique (affirmatif ou négatif) et la conviction : le premier est un acte spontané (*spontaner Akt*), ponctuel et dépourvu de gradualité, tandis que la seconde, à l'inverse, n'est pas un acte spontané, mais un sentiment ou un état de la conscience (*Zuständlichkeit des Bewusstseins*) qui prend place dans la durée, croît avec le temps et admet des degrés de croyance¹. À l'opposé, si pour Husserl je n'accède pas à l'évidence post-critique parfaitement fondée, je puis avoir une conscience durable de jugement problématique, douteux, probable, vraisemblable qui est fondée et médiatisée par la critique ; les jugements de doute, de vraisemblance et de probabilité sont certes des formes *affaiblies* de décision théorique, mais peuvent néanmoins être des décisions fondées – sur la conscience de probabilité ou de non-évidence². Ce sont des degrés intermédiaires entre la neutralisation suspensive et les décisions fermes. Or, loin d'être sans conséquence, cette homogénéisation logique entre les qualités thétiques et les modalisations du jugement constituent le *fondement noétique de la possibilité d'une logique plurivalente*, et non seulement bivalente : là où Reinach cantonne les modalités dans l'élément subjectif et ne reconnaît d'objectivité qu'aux qualités thétiques, se condamnant à une logique bivalente, Husserl élargit l'objectivité aux modalisations et ouvre l'échelle des degrés de validité.

3/ Vu l'orientation égale de la critique sur les deux possibilités (affirmation et négation), on pourrait s'attendre à une réhabilitation phénoménologique de la doctrine traditionnelle (aristotélicienne) des deux qualités de jugement entendues comme formes co-originales. Or il n'en est rien :

Le jugement négatif n'est pas une forme fondamentale [...] on ne peut plus guère parler d'une *série* de formes fondamentales [*Reihe von Grundformen*]. Il n'y a *qu'une seule forme fondamentale* [*nur*

¹ REINACH, « Zur Theorie des negativen Urteils », *SW*, I, pp. 95-100 (trad. fr., pp. 384-390).

² *EU*, § 78, pp. 372-373 (trad. fr., pp. 373-375).

eine Grundform], qui est le *simple jugement catégorique* [*das schlichte kategorische Urteil*] : “S est p” (positif, et non pas, par exemple, de “reconnaissance”).¹

Husserl invalide tant la doctrine aristotélicienne (qui coordonne la *synthesis* et la *diairesis*) que la brentanienne (qui juxtapose l’*Anerkennung* et la *Verwerfung*) : il y a unicité de la cellule originaire du jugement (*Urzelle*), qui réside dans le jugement catégorique tout court (*schlicht*), c’est-à-dire la simple position sans reconnaissance, antérieure à la critique épistémologique et à la recherche de fondation dans l’évidence.

Pourquoi est-ce une « erreur fondamentale de la logique traditionnelle » que d’avoir considéré le jugement négatif comme une forme fondamentale de jugement coordonnée à la forme affirmative ?

La raison s’en trouve dans le *primat téléologique de la vérité*, de l’établissement de la validité (*Feststellung als gültig*). Quelle est en effet la nature de la prise de position négative ? Il s’agit du rejet d’un jugement antérieur ou d’une anticipation dépourvue d’évidence, suivi de la mise en évidence de sa non-validité (*Ungültigkeitserklärung*) et de la décision dirigée contre (*Entscheidung gegen...*) la validité de la proposition : *Negieren ist Außergeltungsetzen* – nier, c’est exclure la validité ou poser comme non valide². Or, dans sa volonté de décision théorétique ferme, le sujet est orienté sur la vérité ou la validité, et non sur sa réfutation – qui ne peut être qu’une médiation pour accéder à la vérité, comme dans la *reduction ad absurdum* en mathématiques. Aussi l’acte de nier possède-t-il un caractère intentionnel secondaire, car subordonné au *telos* noétique qu’est la volonté de vérité. C’est donc le primat de l’*Endzweck* épistémique qu’est la volonté de savoir qui explique le statut téléologique secondaire de la négation³.

Un argument complémentaire réside dans l’articulation génétique entre les deux formes de la négation – la négation intra-propositionnelle (“S n’est pas p”) et la négation de la validité d’une proposition (“il n’est pas vrai que S soit p”). Une transition génétique conduit naturellement de la seconde à

¹ EU, § 72, pp. 352-353 (trad. fr., pp. 354-355).

² EU, § 72, pp. 352-353 (trad. fr., pp. 354-355).

³ EU, § 72, pp. 353-354 : « in den theoretischen Aussagen steht nichts von Leugnung, sondern sie stellen fest, bald ein Sosein, bald ein Nicht-so-sein usw. Danach ist der bevorzugte Urteilsbegriff derjenige, der nur *eine* “Qualität” kennt. » (trad. fr., pp. 355-356).

la première, à savoir de la négation de validité propositionnelle à la position de validité d'un état de choses négatif : l'incorporation du moment négatif à l'état de choses s'accomplit par un « glissement aisé d'une attitude à l'autre »¹. Il est facile de retracer les étapes de ce glissement progressif d'attitude : de la décision contre la validité de "S ist p", l'on passe à la thèse de validité de cette non-validité, puis à celle de la validité de "S ist nicht p", par intégration du *nicht* ou du *nichtig* au sein de la matière propositionnelle. Règne ici un principe de réductibilité de toute position théorique à une thèse de validité : tout jugement négatif sur un *Sachverhalt* positif peut être converti en jugement positif sur un *Sachverhalt* négatif, et *doit* l'être au nom de l'exigence de vérité. Les formes affirmative et négative, hétérogènes au niveau de la *Bedeutungslogik*, se réduisent donc à une seule dans la *Geltungs-* et la *Wahrheitslogik* : en vertu du double principe de réductibilité et de subordination téléologique, il n'existe alors plus qu'une seule et unique qualité, assertorique et affirmative. Est ainsi justifiée, en *Geltungslogik*, la thèse frégréenne de réductibilité des formes de la négation, qui ne vaut pas pour la *Bedeutungslogik*².

FONDATION DE LA NÉGATION DANS LES STRATES DE LA RÉCEPTIVITÉ ANTÉPRÉDICATIVE

Par le terme de *logique*, on entend en général la logique au sens étroit : une discipline ayant pour thème ce qui relève de la couche du *logos*, – les structures idéales et formelles de la signification. Or la thèse fondamentale de Husserl est que *le domaine du logique est plus vaste que celui de la logique discursive et déductive traditionnelle*, parce que le sens ne se réduit pas à la seule dimension de la signification idéale³ (sens logique conceptuel, propo-

¹ *EU*, § 72, p. 353 : « leichte Verschiebung der Einstellung » (trad. fr., p. 354).

² Husserl rejoint ainsi les thèses de Reinach : les convictions positive et négative, étant toutes deux des convictions, peuvent se réduire à une seule (« Zur Lehre des negativen Urteils », *SW*, p. 127, trad. fr., p. 421). L'opérateur négatif apparaissant non seulement dans des propositions assertoriques, mais dans des questions et des propositions de doute relatives à des états de choses négatifs, est invalidée l'identification brentanienne du moment négatif à une prise de position (*SW*, p. 131, trad. fr., p. 426).

³ *Ideen...* I, § 124, Hua III/1, 285, où Husserl évoque la nécessité d'élargir le sens des termes *Bedeutung* et *Bedeutung* en leur faisant subir une « modification adéquate » pour qu'ils trouvent une « application à la totalité de la sphère noético-néomatique » (trad. fr., p. 418).

sitionnel, inférentiel) et qu'une activité logique se trouve déjà dans la sphère de la réceptivité antérieure à toute expression linguistique¹. De là s'ensuit la possibilité de mettre en évidence, dans les couches de la réceptivité, les présuppositions cachées qui constituent les conditions de l'intelligibilité du sens qu'ont les évidences propositionnelles ou inférentielles.

1/ Dans cette perspective, une thèse structurale générale permet de relier les différents niveaux de l'analyse logique : celle de l'existence d'un *principe d'homologie structurale* entre tous les niveaux de l'activité de juger – depuis les couches de la réceptivité jusqu'aux formes idéales du *logos* au sens étroit. Ainsi Husserl affirme-t-il en premier lieu que le jugement de perception, portant directement sur les substrats ultimes livrés à la réceptivité, possède des structures qui demeurent invariantes aux niveaux supérieurs de la logique, et permettent donc de caractériser l'essence de tout jugement en général :

une essence universelle (*allgemeines Wesen*) qui, dans sa structure fondamentale (*Grundstruktur*), est la même à tous les niveaux d'activité logique où elle intervient.²

En second lieu, c'est une structure fondamentale qui intervient déjà au niveau de l'orientation antéprédicative (infra-linguistique, infra-discursive ou pré-logique), de l'orientation objectivante de la conscience sur l'étant – qui est un acte de juger au sens large, à savoir une activité de connaissance et de position de degré inférieur³. Certes, le concept prégnant d'objet désigne le corrélat de l'activité proprement objectivante comme opération active du Je qui vise à maintenir fermement l'identité du corrélat comme quelque chose qui peut toujours être ressaisi comme le même dans des actes de reconnaissance indéfiniment réitérables⁴, à effectuer son identification partielle avec des prédicats dans une synthèse de recouvrement, et à conserver ces connaissances comme douées de validité omni-temporelle⁵. Mais avant cette

¹ EU, § 1, p. 3 : « logische Leistung schon vorliegt in den Schichten, in denen sie von der Tradition nicht gesehen wurde » (trad. fr., p. 13).

² EU, § 13, p. 59 (trad. fr., p. 68).

³ EU, § 13, p. 62 : Husserl y définit un *weitester Urteilsbegriff*, qui englobe des formes qui se trouvent « auch schon bei jeder vorprädikativen vergegenständlichenden Zuwendung zu einem Seienden » (trad. fr., p. 71).

⁴ EU, § 13, p. 64 (trad. fr., pp. 72-73).

⁵ EU, § 13, p. 65 : « Tendenz auf die Feststellung "ein für allemal" » (trad. fr., pp. 73-74).

objectivation au sens fort interviennent déjà, dans la vie de la conscience, des *actes objectivants au sens faible*, à savoir des actes d'orientation sur l'étant sans visée d'idéalité linguistique ni volonté d'en expliciter les déterminités et de parvenir à des énoncés doués de validité définitive ; et c'est dans la structure noético-noématique de tels actes que l'on doit pouvoir exhiber les structures fondatrices et paradigmatiques de toute discursivité possible – tel est le projet de « retracer le surgissement des formes prédicatives du jugement à partir de l'expérience antépédicative »¹. Dans cette perspective fondationnelle, le choix de Husserl est de prendre pour couche paradigmatique la perception antépédicative des corps extérieurs, supposée receler en elle les structures les plus simples appartenant à toute autre forme d'expérience ou d'objectivation². La démarche est donc intégralement *cartésienne*, de *réduction systématique du complexe au simple* en même temps que de *régression du fondé au fondateur*³ : retour des formes complexes de jugement aux jugements d'expérience, de ces derniers à l'expérience des objets, et enfin, de celle-ci à l'expérience des corps.

2/ Appliquons à présent ces principes à la négation.

C'est une exemplification de la thèse selon laquelle une activité logique est déjà à l'œuvre dans les strates de la réceptivité : il existe en effet de la conscience de négativité ou de l'activité négatrice dans l'ordre de la réceptivité, antérieurement à toute conscience discursive de généralité. Ainsi, à propos des modalités de la validité que sont le *schlichtes "seiend"*, le *nichtig* et le *nicht-nichtig*, Husserl affirme-t-il que « toutes ces modalités peuvent déjà intervenir dans la réceptivité »⁴. Où se situe cependant cette *Nichtigkeit* au sein de la réceptivité : est-ce dans les objets ou substrats eux-mêmes, à titre de négativité ontologique ou intrinsèque aux objets ? dans le cours noétique de la conscience d'objet, à un niveau antérieur à la connaissance ? dans la conscience purement perceptive de l'objet, ou en d'autres formes, pratique, affective, axiologique, esthétique, etc. ? Y a-t-il

¹ EU, § 14, p. 66 : « das Entspringen der prädikativen Urteilsformen aus der vorprädikativen Erfahrung » (trad. fr., p. 75).

² *Ibid.*

³ EU, § 14, pp. 69 et 66 : « Es ist ja methodisches Gebot, bei solchen Analysen mit dem Einfacheren zu beginnen und dann erst zum Komplizierten aufzusteigen », « Da wir nach dem Elementarsten und alles andere Fundierenden suchen » (trad. fr., pp. 78 et 75).

⁴ EU, § 71, p. 348 (trad. fr., p. 350).

une analogie structurale entre les diverses strates logiques où apparaît la négativité ? En particulier, y a-t-il déjà des faits négatifs dans la réceptivité, ou la négativité intervient-elle seulement dans les formes supérieures de la connaissance ?

Une première structure de la négation prédicative résidait dans les anticipations vides excédant l'évidence donatrice, susceptibles de se modaliser en hypothèses problématiques appelant une mise à l'épreuve. Y a-t-il dans la réceptivité une structure semblable ? Peut-il y avoir des pré-jugés là où il n'y a pas encore de jugement ? S'il ne peut y avoir là de jugement au sens strict, il y a cependant des anticipations vides au sein de l'expérience : à toute perception de singularité appartient en effet un horizon de pré-connaissance typique ; nulle perception n'est absolument isolée et n'apparaît sur la page blanche d'une conscience encore vierge, mais elle prend toujours place dans un horizon d'expériences passées qui déterminent un pré-savoir, une anticipation qui excède toujours le donné intuitif¹. L'horizon interne des déterminités non perçues de l'objet n'est jamais totalement indéterminé, mais toujours anticipé selon ses formes typiques : si ce qui est visé est toujours "plus" que ce qui est donné², ce "plus" est anticipé à partir des structures formelles de l'expérience d'un objet du même type (la table que je vois a, comme toute *res extensa*, des faces et un envers accessibles par variation des perspectives)³, de l'horizon passif des caractères typiques donnés par congruence passive des expériences passées (je m'attends à ce qu'un poisson ait des nageoires, des branchies, etc.)⁴, et du prolongement anticipatif des traits intuitivement donnés (on s'attend à ce qu'une boule uniformément ronde rouge le soit aussi sur son envers⁵, à ce que le dessin d'un tapis se prolonge sous le meuble qui le recouvre⁶). À toute aperception singulière appartient donc un *acte d'induction*⁷ – à condition d'entendre par là, non la conjecture d'une loi générale, mais l'anticipation de traits ty-

¹ EU, § 8, pp. 26-27 (trad. fr., pp. 35-37).

² EU, § 8, p. 31 (trad. fr., p. 40). *Cartesianische Meditationen* (en abrégé *CM*), § 20, Hua I, p. 84 (trad. fr. M. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p. 92).

³ EU, § 8, p. 29 (trad. fr., pp. 38-39).

⁴ EU, §§ 8 et 83a, pp. 32-35 et 398-401 (trad. fr., pp. 41-44 et 401-404).

⁵ EU, § 21a, p. 96 (trad. fr., pp. 104-105).

⁶ LU, VI. Unt., § 10, Hua XIX/2, p. 573 (trad. fr., p. 56).

⁷ EU, § 8, p. 28 : « wesensmäßig zu jeder Erfahrung gehörige Induktion » (trad. fr., p. 37).

piques – et une *transcendance du sens*¹ – à condition d'entendre par *sens* non des significations générales, mais des déterminités singulières ou typiques d'ordre pré-linguistique.

Une autre structure essentielle sous-tendant la négation prédicative est l'orientation vers la vérité ou la validité. Y a-t-il dans la réceptivité une structure homologue ? Intervient ici la notion d'*intérêt perceptif* de la conscience : loin de se réduire à une pure réception, une pure ouverture ou un simple accueil d'impressions sensibles, la conscience perceptive est animé par des tendances épistémiques qui excèdent et prolongent l'intuition actuelle, en appelant à l'actualisation de nouvelles perceptions. Le procès d'appréhension est traversé par l'« intérêt pris à l'enrichissement du *Selbst* de l'objet »², par l'éveil d'intentions excédant le donné instantané ou de tendances au remplissement d'anticipations par déploiement de la liberté kinesthésique – je regarde attentivement une fleur pour en observer les pétales, le pistil, etc. Si la négation prédicative était fondée sur l'aspiration à la validité qui l'appelait à titre de médiation (rejet d'anticipations démenties par l'expérience), il apparaît que la conscience antépédicative est douée d'une structure téléologique analogue : celle de l'intérêt. À partir de là peut se déployer l'échelle dynamique des degrés de la réceptivité, depuis la simple visée (*Abzielung*) jusqu'à l'atteinte effective (*Erzielung*)³, où peut avoir lieu l'*analyse génétique de la conscience de négativité*.

Les anticipations perceptives ou tendances au remplissement peuvent en effet connaître un double destin : ou bien l'entrave, la limitation à un seul aspect de l'objet sans possibilité de varier les perspectives, ou bien la satisfaction de l'intérêt perceptif ; dans ce dernier cas se présente à nouveau une double possibilité : ou bien la confirmation de l'anticipation, ou bien son infirmation ou sa déception – p. ex., percevant une boule uniformément ronde et rouge, je la retourne, elle se révèle alors bosselée et verte sur son envers. Que nous donne l'analyse intentionnelle de ce dernier exemple ? Y retrouve-t-on les structures de la négation prédicative ?

Tout d'abord, il y a maintien d'une orientation intentionnelle constante

¹ *EU*, § 8, p. 30 : « eine Sinnestranszendenz » (trad. fr., p. 39).

² *EU*, § 19, p. 87 (trad. fr., pp. 96-97).

³ *Ibid.*, p. 88 (trad. fr., p. 97).

sur un même objet permanent : le phénomène de *Verneinung* de déterminités de l'objet n'est pas la *Vernichtung* de l'objet, mais en présuppose au contraire la permanence. La négation apparaît donc comme un phénomène partiel reposant sur un fond de concordance globale, de positivité ou de certitude simple de l'objet, lui-même assis sur un fond de croyance originaire en la permanence du monde comme horizon de donation de tous les objets¹. Ce n'est donc pas dans la conscience de la possibilité de l'anéantissement du monde que se situe l'origine génétique de la négation : l'hypothèse de *Vernichtung der Welt* est une formation théorique de degré élevé – répondant à la question philosophique de l'idéalité ou de la réalité du monde et reposant sur la méthode fort élaborée de variation eidétique² –, et non un phénomène originaire qu'on pourrait prendre pour paradigme des formes de la conscience. Ce sont les formes de la conscience commune ou de l'activité noétique la plus simple qui peuvent ici servir de fils conducteurs transcendants, et non les formes élaborées de la conscience scientifique ou philosophique. Et l'on y retrouve une structure de la négation prédicative : de même que celle-ci supposait comme fondement la cellule originaire du jugement prédicatif simple préalable à toute position ou modalisation, de même la réceptivité antéprédictive manifeste un *primat génétique de la certitude simple* de l'existence du monde et de la permanence de l'objet ; *la conscience de négativité est la modification d'une forme originaire*³.

La négation repose en outre sur le phénomène du *conflit entre intention et intuition* : une partie de l'intention globale, dirigée sur un trait de l'objet (sa couleur, sa forme, etc.) entre en conflit avec la perception effective ; la surface verte et bosselée qui m'est donnée entre en conflit avec la surface ronde et rouge que j'avais anticipée ; l'anticipation du rouge n'est pas radicalement refoulée, mais maintenue dans la rétention pour être affectée de l'indice du "ne...pas..." (*nicht*). La structure fondamentale est ici celle de dédoublement (*Verdoppelung*) de la teneur de sens de la perception : il y a

¹ EU, § 21a, p. 98 : la négation est « immer partielle Durchstreichung auf dem Boden einer sich dabei durchhaltenden Glaubengewißheit, letztlich auf dem Boden der universalen Weltglaubens. » (trad. fr., p. 107). Cf. LU, VI. Unt., § 11, Hua XIX/2, p. 575 : « Der Streit setzt gleichsam einen gewissen Boden der Übereinstimmung voraus. » (trad. fr., pp. 58-59).

² Cf. *Ideen...* I, § 49, Hua III/1, pp. 103-106 (trad. fr., pp. 160-164).

³ EU, § 21a, p. 98 : « *Negation ist eine Bewußtseinsmodifikation.* » (trad. fr., p. 107).

une superposition conflictuelle de deux déterminités incompatibles, qui suscite la révision de l'anticipation de la couleur de l'objet ; loin de disparaître, l'ancienne déterminité (rouge) est maintenue, mais elle est modalement altérée par une rature rétroactive (*rückwirkende Durchstreichung*) ou une suppression (*Aufhebung*), produisant la conscience du "ne-pas-ê-tre-rouge, mais vert"¹. On retrouve ainsi dans la réceptivité un second trait de la négation prédicative : son *caractère essentiellement médiat*. Car de même qu'un état de choses ne peut être immédiatement déchiffré sur le monde extérieur, et que le jugement négatif suppose la médiation du doute et de la critique visant le rétablissement de la certitude, de même, loin d'être un mode immédiat de la réceptivité, la négation antépédicative présuppose une anticipation et une déception, un conflit entre visé et donné, conviction perceptive initiale et vérification intuitive.

La complexité structurelle du jugement négatif a son fondement dans la structure noétique complexe de la conscience d'état de choses négatif. Il y a bien homogénéité entre les couches de la conscience, à quelques différences près qui spécifient la sphère de la réceptivité : dans la sphère de la réceptivité, on assiste à un procès de correction continuuel, sans aspiration à la validité définitive ; la négation n'y est pas médiatisée par la conscience de généralités, mais seulement de déterminités singulières ou typiques ; et l'on n'a pas là d'aspiration proprement théorétique au savoir, mais seulement une forme primitive d'objectivation.

LE PRIMAT DE LA PERCEPTION DANS LA GÉNÉALOGIE DE LA LOGIQUE

Cette élucidation génétique de la négation est une mise en évidence de son origine (*Ursprungsklärung*), dont le principe méthodique est d'opérer un élargissement des concepts de *logos* et de logique, afin de régresser des couches supérieures de l'activité logicienne aux strates fondatrices qui en préfigurent les structures : *récession du syntaxique au synthétique*, des formes complexes de la *syntaxe* aux formes élémentaires de *synthèse* opérant

¹ *EU*, § 21a, pp. 96-97 (trad. fr., pp. 104-106). *LU*, VI. Unt., Hua XIX/2, p. 575 (trad. fr., p. 59).

dans la réceptivité¹ – pour autant que, loin de s'identifier à la passivité, celle-ci implique déjà des modes d'activité synthétique dont les structures constituent le paradigme des formes syntaxiques du discours.

Mais le terme ultime de l'effort husserlien va plus loin. Il est de « rechercher ce qui est le plus élémentaire et fonde tout le reste »² – c'est-à-dire non seulement une couche de sens et d'activité qui soit plus basse et plus simple, à titre relatif, que les formes de l'activité logique au sens étroit, mais encore la *couche de sens et d'activité ultime*, que rien ne fonde ni ne précède. Cette recherche d'un niveau dernier se double d'un *choix de paradigme* : c'est la perception des corps extérieurs en repos qui est considérée comme possédant une valeur « exemplaire » (*exemplarisch*) pour le dévoilement des structures syntaxiques de la conscience³. Or ces deux gestes – régression cartésienne du complexe au simple et fondateur, et choix de paradigme – sont-ils équivalents ? Le cas exemplaire de la perception de *res extensa* est-il identique à la couche ultime et omni-fondatrice de l'activité synthétique de la conscience ?

L'un des aspects essentiels de la critique heideggérienne de Husserl est, au contraire, d'avoir montré que le rapport primitif du *Dasein* au monde n'était pas de perception, mais d'affairement et de comportement pratique ; et que l'entourage n'était pas peuplé de choses perçues, mais de *pragmata*, choses se dévoilant au regard de la préoccupation à partir de leurs déterminités pratiques⁴. Cependant, une telle assimilation demeure douteuse y compris du point de vue husserlien : car le Je vivant dans l'environnement pratique n'est pas un sujet purement perceptif, mais investi dans l'action, l'évaluation, « la saisie des choses comme agréables, utiles, etc., avant de pouvoir accéder, pour des raisons particulières, à un tel intérêt de pure considération »⁵. Le sujet purement perceptif auquel régresse l'élucidation de l'origine de la logique n'est pas une réalité concrète, mais une *fiction méthodologique* ou un *idéal-type régulateur* – formé à seule fin de comprendre

¹ *CM*, § 18, Hua I, p. 80 (trad. fr., p. 88). *Ideen...* I, § 121, Hua III/1, p. 278 (trad. fr., p. 410).

² *EU*, § 14, p. 66 (trad. fr., p. 75).

³ *Ibid.*

⁴ *Sein und Zeit*, § 15, Tübingen, Niemeyer, 1927, p. 67 *sq.* (trad. fr. E. Martineau, *Etre et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 70 *sq.*).

⁵ *EU*, § 14, p. 67 (trad. fr., p. 75).

l'édification des opérations logiques sur le fond de la perception sensible¹.

Ce présupposé de méthode entache-t-il d'idéalisation falsificatrice toutes les analyses d'origine ? Trois motifs viennent en tempérer le poids hypothétique.

D'une part, le rapport de *fondation* (*Fundierungsverhältnis*) s'applique à l'ordre entre les couches de sens perceptive et pratique, axiologique, esthétique, etc. des objets d'expérience, faisant de la première la couche fondatrice de toute objectualité : le sens d'usage d'un ustensile, la valeur esthétique d'une œuvre d'art, etc., sont fondés sur la couche primitive de la chose sensible, dans la mesure où leur accessibilité pour le sujet repose sur les qualités sensibles. Corrélativement, au niveau noétique, les structures perceptives s'avèrent

de toutes parts également présentes au fondement de tout comportement pratique, bien qu'elles ne soient pas constamment thématiques. *L'intérêt qui se satisfait dans la considération perceptive est l'activation de l'aisthesis fondamentale, de la proto-doxa passive* – cette couche fondamentale sur laquelle repose tout faire-expérience au sens concret du terme.²

Par conséquent, si toutes les dimensions de l'expérience sont fondées sur la perception et la croyance originaires en l'être du monde comme horizon de toute donation, elles impliquent en leur sens propre la couche perceptive. Les modalisations de la certitude naïve qui adviennent au niveau perceptif se transfèrent donc d'emblée aux couches supérieures : ainsi le "ne...pas..." qui affecte la couleur perçue d'un tableau ou le développement d'une œuvre musicale vaut-il non seulement pour l'objet perceptif, mais pour l'œuvre esthétique. Aussi suffit-il de mettre en évidence la négation comme structure affectant la pure perception, sachant qu'elle se propage ensuite le long des degrés de l'ordre de fondation. La couche fondatrice acquiert par là le statut de cas exemplaire, en tant qu'infrastructure présente de manière non thématique au sein de toute expérience.

¹ EU, § 14, p. 69 : « wir machen die *Fiktion eines Subjektes, das sich bloß betrachtend verhält* und von dem Seienden [...] zu keiner praktischer Handlung veranlaßt wird. » (trad. fr., p. 77) et p. 71 (trad. fr., p. 79).

² EU, § 14, p. 67 (trad. fr., p. 76).

D'autre part, si la considération perceptive des corps extérieurs possède une valeur paradigmatique, ce n'est pas en vertu d'un décret arbitraire, mais précisément parce que l'intérêt qui lui appartient est orienté vers la réalisation d'une *Feststellung*. Il n'est guère certain, en effet, que l'évaluation pratique qui confère à un objet sa valeur d'usage soit orienté vers une position définitive de la valeur : peut-être suffit-il que la chose ait cette valeur au moment où je dois m'en servir, ou que cette valeur soit actualisable à chaque utilisation ; de même, la valeur esthétique d'une œuvre d'art est sujette à réinterprétation selon les canons variables des époques. En revanche, les corps extérieurs fournissent le prototype de l'identité stable (*bleibend*) possédant des prédicats permanents, de sorte que l'intérêt perceptif y trouve l'occasion de se réaliser par la position ferme de leur identité et de leurs propriétés¹. Vu que la négation nous est apparue comme un phénomène médiatisé par l'aspiration à une thèse ferme, c'est donc sur l'exemple de la perception de corps externes que l'on doit pouvoir en déchiffrer le plus clairement la structure noétique.

Enfin, la dernière justification tient au *parallélisme universel entre les formes de la syntaxe*, quelle qu'en soit la région d'appartenance. En effet, qu'il soit perceptif, axiologique, pratique ou esthétique, tout acte intentionnel implique une thèse (*Setzung*) – bien que dans les trois derniers cas elle ne soit pas de caractère doxique², mais puisse être convertie en thèse doxique et ainsi intégrée au domaine de l'expression. Or toute thèse posant un objet implique une synthèse. Par conséquent, loin de se limiter à la sphère doxique, les formes synthétiques où s'originent les formes syntaxiques du discours apparaissent également dans les régions pratique, axiologique et esthétique : il existe des *formes non-théorétiques de synthèse articulée* – synthèses non doxiques qui ne se fondent pas directement dans des actes perceptifs, mais dans des actes affectifs, pratiques, axiologiques ou esthétiques. Ainsi y a-t-il,

¹ *Ibid.* : « So hat die äußere Wahrnehmung und das betrachtend-wahrnehmende Interesse den Vorzug, daß [...] sich dabei die Tendenz des Urteilens auf Feststellung am ehesten erfüllen kann. »

² *Ideen...* I, § 117, Hua III/1, p. 269 (trad. fr., p. 396). La traduction Ricœur défigure le passage par l'omission du *nicht* qui précède *doxische* : « es sind in einem weitesten [...] Sinne "Setzungen", nur eben *nicht* doxische. »

à côté du “et” doxique (du “et” logique), également un “et” axiologique et pratique. Et la même chose vaut pour le “ou”, ainsi que pour toutes les synthèses qui appartiennent à ce groupe [*allen hierbergehörigen Synthesen*].¹

Cette thèse générale vaut en particulier pour la négation : à côté de la forme perceptive de la synthèse négatrice, il existe des *types axiologique, affective, pratique, esthétique isomorphes du “ne...pas...”* – en lesquels se modalise de manière médiate la forme primitive de la conscience axiologique, affective, etc., et qui fournissent à la catégorie discursive correspondante un ancrage noétique pluriel. L'être aimé peut se révéler *non* aimable, une peinture initialement admirée peut s'avérer *ne pas* être belle à mesure que s'affine le regard, etc. Outre la modalité perceptive, toutes les modalités de la vie intentionnelle abritent ainsi, en un étonnant *parallélisme structurel des régions*, des préfigurations synthétiques des formes de la syntaxe discursive². A ce titre, la perception sensible des corps peut être prise comme un cas exemplaire *parmi d'autres* de thèse occasionnant un jugement : le choix de l'exemple est neutralisé, dans la mesure où tout choix d'une région antéprédicative aurait permis de mettre en évidence une structure syntaxique qui se retrouve à l'identique dans les différentes régions de l'expérience.

FONDEMENT TRANSCENDANTAL OU ONTOLOGIQUE DE LA NÉGATION ? LE *nicht* ET LE *Nichts*

Ayant retracé la réflexion husserlienne sur la négativité, nous pouvons à présent en ressaisir les lignes de force et conclusions.

1/ Husserl présente une *doctrine non nominaliste de la négation* : elle n'est pas de nature conventionnelle, instituée par la position d'axiomes logiques définissant les connecteurs par des règles de composition et de validité, mais possède une *essence syntaxique pré-axiomatique*, préalable à la position des axiomes ; si l'on modifie ces derniers, on n'altère pas le sens de la négation, mais les lois de la logique, qui en présupposent le sens.

¹ *Ideen...* I, § 121, Hua III/1, p. 279 (trad. fr., p. 410).

² Le § 117 des *Ideen...* I parle de *Parallelisierungen der verschiedenen Bewußtseinsarten*, et le § 121, de *Parallelismus zwischen den doxischen Syntaxen und den zu allen anderen Thesen gehörigen*, puis de *Wesensverschwisterung*, parenté eidétique entre celles-ci.

2/ Selon le niveau où on l'effectue, l'analyse syntaxique de la négation permet de dégager *une seule*, ou *plusieurs* formes de négation. L'essence peut en effet en être mise en évidence au double plan de la *Bedeutungslogik* et de la *Geltungslogik* : la première, régie par la relation d'équisignifiante, s'attache à en distinguer les différentes formes à même les inflexions du *vouloir dire* ; la seconde, régie par la relation d'équivalence, à les réduire au contraire à une forme fondamentale dont les autres seraient dérivées par équivalence – la négation intra-propositionnelle.

3/ L'analyse intentionnelle invalide tant la thèse aristotélicienne que la brentanienne : loin qu'il existe deux formes co-originales de prédication, *synthesis* et *diairesis*, affirmation et négation sont deux formes dérivées d'une *unique cellule originnaire* dépourvue de modalité thétique. Ce que confirme la réflexion noétique en révélant, en deçà de tout acte d'assomption ou de rejet, une orientation critique sur le contenu propositionnel qui tend vers sa mise à l'épreuve et sa vérification intuitive.

4/ La démarche génétique consiste non seulement à resituer l'acte de négation dans la vie cognitive de la conscience, mais à élargir le sens du jugement et du *logos* jusqu'à découvrir des activités logiques au niveau anté-prédicatif de la perception – voire également des actes affectifs, pratiques, esthétiques qui co-appartiennent à la vie pré-logique. La discursivité logique est ainsi fondée dans les soubassements infradiscursifs de la conscience, *la syntaxe, ancrée dans les formes antéprédicatives de la synthèse*.

5/ L'essence de la négation n'est pas exclusivement d'ordre *noétique* : ce n'est pas un prédicat de la réflexion, issu du transfert sur l'objet d'un acte de négation donné par la perception immanente (Locke) ; ce n'est pas non plus une modalité ontologique des choses mêmes, comme si une dimension de négativité habitait la vie propre de l'objet pour en commander le dépassement dialectique (Hegel). Le lieu originnaire de la négation est *l'a priori* de corrélation, dont elle constitue une structure isomorphe – inhérente à la conscience du ne-pas-être-*ceci*, et présente à divers degrés de la vie intentionnelle : l'acte de négation y est le mode de présentation subjectif d'une dimension négative apparaissant sur l'objet.

Une question n'est en revanche jamais posée par Husserl. La négation est toujours pour lui réduite au phénomène du "ne-pas-être-*ceci*", inhérent

à un étant et à la conscience que le sujet en a. Or s'agit-il de la forme ultime et originaire de la négativité ? Toute négativité affecte-t-elle l'*étant*, et se réduit-elle à la conscience du *ne-pas-être-cest-ci* – c'est-à-dire à la perception, puis à l'expression discursive d'un état de choses négatif ? Ou bien peut-elle affecter l'*être de l'étant*, et ne pas avoir son origine dans le *nicht*, mais dans le *Nichts* et dans l'épreuve qui en est faite, qui est tout autre qu'une conscience d'objet ? Telle sont les questions ouvertes par Heidegger¹, qui confèrent à la logique transcendantale une tout autre direction : rechercher l'origine de la négation, non plus dans les couches infra-discursives de la conscience d'objet, mais dans le *rapport à l'autre que tout étant* – à savoir le rapport au *rien*, donc à l'*être*. La généalogie de la logique cesse alors de renvoyer à la syntaxe ontique et transcendantale de la conscience d'objet, pour s'ancrer dans la dimension ontologique de l'être-à... , c'est-à-dire dans la constitution ontologique du *Dasein*. Plutôt que d'une réfutation de la pensée husserlienne, n'est-ce pas une radicalisation de son projet ?

¹ *Was ist Metaphysik ?*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1943, p. 31 : « Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d. h. die Verneinung gibt ? Oder liegt es umgekehrt ? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt ? », et la réponse pp. 39-40 : « Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt. »

Transcendance et inconditionnement

Robert Legros

*(Université de Caen-Basse-Normandie - Université Libre de
Bruxelles - Institut catholique de Paris)*

rlegros@ulb.ac.be

Introduction¹

La « constitution » d'un monde commun et familier est certes d'origine humaine ; elle est en effet l'œuvre d'un sujet collectif, d'une humanité particulière. Cependant, en le qualifiant de monde pré-donné (*vorgegeben*), Husserl suggère également que le monde commun et familier est constitutif de l'humanité particulière qui lui appartient. L'expression « être-au-monde » traduit ce paradoxe d'un sujet « constituant » et « constitué », d'un monde « constitué » et « constituant ». Ou le paradoxe d'un être qui n'est pas le produit d'un conditionnement et qui cependant est conditionné par ce qui le transcende radicalement.

D'un côté l'être humain n'est pas le produit d'un conditionnement dans la mesure où il n'est pas un être enfermé dans le monde familier qui lui est « pré-donné » et auquel il appartient, mais un sujet capable de s'arracher à sa

¹ Abréviations utilisées : *Suhrkamp* : Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Suhrkamp Verlag, *KRV* : *Kritik der reinen Vernunft* ; *CRP*, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Aubier, 1997 et Flammarion (même pagination chez Aubier et Flammarion) ; *KPV* : *Kritik der praktischen Vernunft* ; *CRPrat* : *Critique de la raison pratique*, Trad. Jean-Pierre Fussler, Flammarion ; *KU* : *Kritik der Urteilskraft* ; *CFJ* : *Critique de la faculté de juger*, Trad. Alain Renaut, Aubier, 1995 et Flammarion (même pagination chez Aubier et Flammarion) ; Pléiade 1, 2, 3 : Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Gallimard.

fixation au monde, ouvert, par delà le monde commun qui lui est familier, au monde universel, au monde que partagent tous les hommes¹ ; et par delà son humanité particulière, « constituée » par le monde qui lui est familier, à l'humanité qui est en tout être humain. D'un autre côté il n'est pas un être souverain, source et maître du sens, mais un sujet conditionné par ce qui le transcende radicalement, qui fait l'expérience d'une transcendance radicale, d'une part de la transcendance du monde (du monde familier et du monde universel), d'autre part de la transcendance de son humanité (de l'humanité particulière « constituée » par le monde familier auquel il appartient et de l'humanité qui est en tout être humain). Comment interpréter le paradoxe d'un sujet qui appartient à un monde ? Ou, pour le dire comme Lévinas, le paradoxe d'une « simultanéité de la liberté et de l'appartenance »² ?

Appartenir à un monde signifie : appartenir à une compréhension collective et singulière du monde. Cependant toute compréhension suppose une expérience. Une compréhension collective et singulière du monde est une compréhension qui suppose – qui prend appui sur, qui s'enracine dans – une expérience collective et singulière du monde. Toutefois il est vrai aussi que l'expérience humaine ne se réduit pas à la simple réception d'un donné brut : elle suppose habituellement une compréhension. Une expérience collective et singulière du monde suppose – est animée par – une compréhension collective et singulière du monde. Bref compréhension du monde et expérience du monde se présupposent mutuellement. L'intelligibilité du monde serait-elle simplement circulaire ?

Compréhension et expérience collectives du monde tendent à faire cercle. Or sous l'effet de cette circularité le monde quotidien tend à s'imposer comme s'il était naturel. « Naturel » signifie ici précisément : « ce qui se comprend “de soi”, sans plus, dans le cercle de l'intelligibilité quotidienne »³. Le monde quotidien s'impose comme s'il était naturel dans la mesure où la compréhension quotidienne semble immédiatement confirmée par une

¹Nous faisons partie d'un monde particulier, « mais nous tous, les hommes, nous faisons aussi partie du monde », à savoir du monde universel (*Allwelt*) ou du monde de l'humanité universelle. Husserl, *Husserliana XV*, p. 399 ; trad. fr. : *Sur l'intersubjectivité, II*, PUF, 2001, p. 352. Cf. Rudolf Bernet, « Le monde », in *La vie du sujet*, PUF, pp.

²Lévinas, « La ruine de la représentation », in : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1988, p. 133.

³Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Gallimard, 1971, p. 49.

expérience immédiatement intelligible. Il est « le monde familier où tout ce que je rencontre a déjà un sens pour moi et pour les autres »¹ Or, dans la mesure où un monde semble naturel, les comportements qui ont cours en son sein ont tendance à se naturaliser. Les manières habituelles d'agir, de faire, de penser, de sentir ont tendance à relever de ce que Husserl appelait « l'attitude naturelle » ; elles sont suivies comme si elles étaient naturelles, entendons : comme si elles étaient plus ou moins spontanées ; comme si elles s'imposaient en raison d'un ordre naturel des choses ; comme si leur bien-fondé était évident. Dans la mesure où il semble naturel, le monde quotidien tend à enfermer ses membres dans une compréhension et une expérience particulières du monde et de leur humanité.

Toutefois le monde auquel nous appartenons ne se réduit pas au monde familier, au monde environnant de la vie de tous les jours. Et le monde de la vie quotidienne lui-même, qui *habituellement* nous paraît naturel, peut laisser émerger en son sein des évidences qui perdent leur évidence, ce qui signifie qu'il peut laisser entrevoir une étrangeté au cœur du familier. Le monde quotidien semble naturel mais peut se dénaturiser, et du même coup les manières habituelles de penser, d'agir, de faire et de sentir, qui semblaient de prime abord naturelles, peuvent se dénaturiser. Bref le cercle de l'intelligibilité quotidienne peut se briser. D'où vient la possibilité de cette brisure, de cette dénaturalisation ?

Nous voudrions suggérer, en nous inspirant de l'œuvre de Rudolf Bernet², que l'appartenance à un monde implique en principe l'expérience de la dénaturalisation du monde et des manières humaines, que celle-ci est indissociable d'une double expérience, celle de la transcendance radicale et celle de l'inconditionnement, et que cette double expérience est une expérience du proprement humain, d'une humanité qui est en tout être humain mais qui peut aussi être reniée ou occultée. Dire que le proprement humain – l'humanité qui est en tout être humain – est éprouvé (ressenti) à travers l'expérience de la transcendance radicale et de l'inconditionnement revient à prétendre que l'humanité qui est en tout être humain est éprouvée

¹Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, op. cit. p. 101.

²Il va de soi qu'en disant que l'œuvre de Rudolf Bernet est pour moi une source d'inspiration, je ne prétends pas que les thèses que je soutiens puissent lui être imputées ; j'en suis bien sûr le seul responsable.

(mise à l'épreuve, mise en péril) par l'occultation ou la négation de la transcendance radicale ou par la retombée dans une forme de conditionnement. En quel sens l'expérience de la transcendance radicale et de l'inconditionnement est-elle une expérience du proprement humain ? Pour introduire à cette question, commençons par nous interroger sur la possibilité d'une brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne, c'est-à-dire sur l'origine de l'expérience de la dénaturalisation du monde et des manières humaines.

1 La brisure du cercle de la compréhension et de l'expérience : la dénaturalisation du monde et des manières humaines

Il peut certainement arriver qu'une confrontation avec un monde étranger (la découverte d'une civilisation étrangère, éloignée dans l'espace ou dans le temps) suscite une dénaturalisation du monde familier¹. Nos mœurs ne vont pas de soi, nos manières ne sont pas naturelles puisqu'elles sont étrangères à d'autres hommes. Cependant la dénaturalisation provoquée par la rencontre de ceux qui appartiennent à un autre monde suppose que ceux-ci soient reconnus comme des semblables en tant qu'êtres humains. S'ils sont humains comme nous, alors en effet l'étrangeté de leurs manières peut nous intriguer et nous inciter à jeter un regard soupçonneux sur nos propres manières. S'ils appartiennent à la même humanité que nous, alors en effet nos manières ne sont certainement pas naturelles, ne sont pas plus naturelles que les leur : elles relèvent, comme les leur, d'une compréhension particulière qui ne va pas de soi². Or des hommes qui appartiendraient à un monde qui s'imposerait à eux comme s'il était simplement naturel percevraient et ressentiraient ceux qui n'appartiennent pas à leur monde comme des êtres bizarres qui leur sont complètement étrangers. Ils n'y percevraient pas des semblables en tant qu'êtres humains. Dès lors ils pourraient les fréquenter sans que l'évidence de leur propre compréhension et de leur propre expérience du monde ne soit entamée. Ils resteraient intimement convaincus que leur propre compréhension du monde est la

¹Cf. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., pp. 106-108.

²Argumentation développée par exemple par Montaigne, à la suite de la découverte des Amériques : « Notre monde vient d'en trouver un autre », Montaigne, *Essais*, III, 6, PUF, « Quadrige », p. 908.

seule qui ait un sens et qui soit vraie, que leurs mœurs et leurs traditions sont les seules qui soient sensées, et par conséquent que les « autres » sont « naturellement » autres : autres que l'homme ou moindrement humains. Ce qui signifie que la reconnaissance de l'humanité de ceux qui appartiennent à un autre monde (à une autre humanité), suppose une dénaturalisation de notre propre monde et de nos propres manières. C'est dans la mesure où nous avons déjà éprouvé une dénaturalisation du monde et de nos manières que nous pouvons ressentir l'humanité de ceux qui n'appartiennent pas à notre monde. La dénaturalisation de notre monde habituel provoquée par la rencontre d'un autre monde suppose par conséquent une dénaturalisation plus originelle, sous l'effet de laquelle les membres d'un autre monde peuvent nous apparaître comme des humains au même titre que nous. D'où vient cette originelle dénaturalisation, susceptible de nous ouvrir à l'humanité que nous partageons avec tous les humains ?¹

Appartenir à un monde signifie à la fois, inséparablement, appartenir à une expérience collective et singulière du monde et à une compréhension collective et singulière du monde. L'une renvoie à l'autre : elles tendent à se fonder mutuellement. Cependant nous ne sommes pas strictement enfermés dans le monde auquel nous appartenons, prisonniers d'une intelligibilité simplement circulaire, précisément dans la mesure où elles ne se confondent pas. Elles ne coïncident pas l'une avec l'autre car elles se transcendent mutuellement : d'un côté la compréhension d'un monde transcende toujours ce qui s'y donne empiriquement, et d'un autre côté l'expérience d'un monde transcende toujours la compréhension que nous en avons. Autrement dit : d'un côté la compréhension collective qui nous est habituelle est toujours en porte-à-faux par rapport à nos expériences empiriques, et d'un autre côté l'expérience humaine excède toujours ce que nous en comprenons, elle est toujours plus riche que ce que nous pouvons en concevoir, elle ne se laisse jamais enfermer dans nos concepts. Ce qui signifie que la naturalisation du monde et de nos manières suppose une occultation de la transcendance du comprendre par rapport à l'expérience empirique, et de la transcendance de l'expérience par rapport au

¹ Sur l'origine de la rupture de l'attitude naturelle d'après Husserl et d'après Heidegger, cf. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 24.

comprendre. Dans quelle mesure pouvons-nous surmonter cette double occultation ? Ce qui revient à demander : dans quelle mesure pouvons-nous ressentir une dissociation ou un décalage entre notre expérience du monde et notre compréhension du monde ?

Une compréhension transcende toujours l'expérience empirique. En termes kantien : elle repose fondamentalement sur des idées, c'est-à-dire sur « des concepts auxquels aucune intuition (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate »¹. Elle est susceptible de se dénaturiser précisément parce qu'elle se fonde sur des idées – sur des concepts qui, contrairement aux concepts empiriques, sont en porte-à-faux par rapport à l'expérience empirique.

L'expérience humaine transcende toujours la compréhension que nous en avons. Ce qui signifie qu'une part de l'expérience humaine déborde la part de l'expérience mise en forme par des concepts, excède la part de l'expérience adéquate à une compréhension. En termes kantien : une part de l'expérience humaine ne suppose aucun concept déterminé ; entendons : elle n'est régie – structurée, mise en sens, organisée – ni par des concepts empiriques, ni par des idées déterminées. Nous accédons à cette part de l'expérience humaine qui échappe à tout concept déterminé, comme Kant l'a montré, dans l'expérience du beau ou du sublime ; mais aussi, comme la phénoménologie l'a fait ressortir à la suite de Fichte, dans la rencontre d'autrui.

L'expérience de la dénaturalisation – dénaturalisation de la compréhension, suscitée par l'expérience d'une absence de confirmation empirique, et dénaturalisation de l'expérience, suscitée par l'expérience d'une insoumission de l'expérience à tout concept déterminé – est une expérience humaine universelle. Au sein de toute humanité particulière (inscrite dans un monde particulier), la circularité de l'intelligibilité habituelle est toujours déjà brisée, et cette brisure est toujours déjà éprouvée, en raison même d'une expérience originelle et universelle d'un insaisissable et insurmontable écart entre compréhension et expérience du monde. L'expérience de la brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne est une expérience du proprement

¹Die Vernunftidee ist „ein Begriff, dem keine Anschauung (Vorstellung von Einbildungskraft) adäquat sein kann“, *KU*, § 49 ; Suhrkamp, X, p. 414 ; *CFJ*, p. 300, *Pléiade*, 2, p. 1097.

humain en tant qu'expérience de la transcendance radicale et de l'inconditionnement. En quel sens ? Avant d'aborder cette question, tentons de préciser en quel sens une compréhension du monde transcende l'expérience empirique, et en quel sens l'expérience humaine excède irréductiblement ce que nous en comprenons.

2 La compréhension transcende l'expérience empirique

Une compréhension du monde transcende l'expérience empirique car elle repose sur des idées au sens kantien du terme : sur « des concepts auxquels aucune intuition (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate »¹. Elle est susceptible de se dénaturer précisément parce qu'elle est animée par des idées : par des concepts qui, contrairement aux concepts empiriques, sont en porte-à-faux par rapport à l'expérience empirique.

Certes, en un sens, on pourrait prétendre que tout concept, qu'il soit empirique ou non, est un concept auquel aucune intuition sensible n'est « adéquate ». « Pour le concept d'un triangle en général, écrit Kant, nulle image ne lui serait jamais adéquate [*adäquat*]. En effet elle n'atteindrait pas l'universalité du concept, qui fait que celui-ci vaut pour tous les triangles, rectangles, à angles obliques, etc., mais elle serait toujours limitée simplement à une partie de cette sphère »². De même pour le concept empirique : l'objet empirique (ou l'image d'un objet empirique) semble même bien plus « inadéquat » à son concept que l'image pure (sensible et non empirique) d'un concept mathématique. Juste après avoir écrit que l'image pure d'un triangle n'atteindrait pas l'universalité du concept, Kant précise en effet : « bien moins encore [*noch viel weniger*] un objet de l'expérience

¹L'idée ne se prête à aucune intuition intellectuelle, mais seulement à des intuitions sensibles (« représentations de l'imagination ») qui ne lui correspondent pas ou qui lui sont « inadéquates ». Autrement dit : *Ideen sind „Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann“*, KRV, A 3, B 6 ; CRP, p. 97. *„Es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie [die Ideen] sich in concreto vorstellen ließen“*, KRV, A 567, B 596 ; CRP, p. 516. *„Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden“*, Logique, § 3 ; Suhrkamp, VI, p. 522. *„Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann“*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798 (Première édition), § 33 ; Akademie Ausgabe § 43 ; Suhrkamp, XII, Anthropologie, § 40 p. 509 ; Pléiade, III, Anthropologie, § 43, p. 1017.

²KRV, « Du schématisme des concepts purs de l'entendement », A 141, B 180 ; CRP, p. 226.

(ou une image de cet objet) atteint-il jamais le concept empirique ». L'objet empirique est plus inadéquat à son concept que l'image pure d'un triangle précisément parce qu'il est empirique et dès lors singularisé, donc éloigné de l'universel, non seulement par sa forme mais aussi par sa matière. Pourtant Kant prétend qu'un objet empirique est « adéquat » à son concept ou qu'un concept empirique est un concept auquel des intuitions (représentations de l'imagination) sont « adéquates ». Il écrit en effet : « c'est justement le propre des idées que nulle expérience ne puisse jamais leur correspondre »¹, c'est-à-dire qu'aucune intuition ne puisse leur être « adéquate », ce qui signifie, *a contrario*, que c'est le propre des concepts de l'entendement (des concepts mathématiques, des concepts empiriques et des catégories) que des expériences puissent leur correspondre ou que des intuitions puissent leur être « adéquates ». En quel sens une intuition sensible, qui assurément est inadéquate au concept en ce sens qu'elle ne peut atteindre l'universalité, peut-elle être considérée comme « adéquate » à un concept ? Ce qui revient à demander : en quel sens est-ce « le propre des idées que nulle expérience ne puisse jamais leur correspondre » ?

L'intuition sensible d'une chose empirique n'est pas seulement inadéquate à l'universalité du concept. Comme Husserl l'a souligné, elle est également inadéquate à la chose « réelle » ou « chose en soi ». L'expérience d'une chose empirique est même traversée par une double inadéquation : une inadéquation de la chose constituée à la chose « réelle », à la « chose en soi », et une inadéquation des apparitions (*Erscheinungen*) ou esquisses (*Abschattungen*) à la chose qui néanmoins apparaît à travers elles. La chose « constituée » est irréductiblement inadéquate à la chose « réelle » (à la chose pleinement déterminée et donnée sans reste) en ce sens qu'elle peut toujours se déterminer davantage, qu'elle est toujours incomplètement donnée car la multiplicité de ses apparitions ou esquisses est illimitée². Les apparitions ou esquisses sont inadéquates à la chose qui se donne à travers elles car elles ne la contiennent pas en elles, elle n'est en aucune d'elles ni dans leur somme, bien que ce soit la chose elle-même, « en chair et en os » (*leibhafti*), qui, dans la perception, se donne à travers elles. Autrement dit, l'intuition d'une

¹KRV, A 621, B 649 ; CRP, p. 547.

²Cf. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 129.

chose empirique implique une double transcendance¹ : d'une part une transcendance de la « chose en soi » (la chose comme unité de la série *infinie* de toutes ses apparitions ou esquisses) par rapport à la chose « constituée » (la chose intuitivement donnée à travers un enchaînement *fini* d'apparitions ou esquisses), car la chose en soi – la donation adéquate de la chose empirique – est une « idée au sens kantien »² : un concept auquel aucune intuition (représentation de l'imagination) n'est adéquate³ ; et d'autre part une transcendance de la chose « constituée » par rapport à ses apparitions ou esquisses puisqu'elle n'est pas contenue en elles. La transcendance de la chose en soi par rapport à l'objet « constitué » signifie que celui-ci se donne comme un étant qui transcende la conscience ; la transcendance de l'objet intuitivement donné par rapport à ses apparitions ou esquisses signifie que celui-ci est « constitué ». Bref l'objet perçu est « constitué » par la conscience comme une chose qui la transcende.

L'intuition sensible d'une chose empirique implique une double inadéquation ou une double transcendance, ou, pour le dire encore autrement, elle est l'intuition d'une chose imprégnée d'une double altérité. La chose intuitivement donnée est entachée d'altérité d'une part en raison du fait qu'elle ne se donne qu'en cachant une partie illimitée d'elle-même, d'autre part en raison du caractère insaisissable des apparitions ou esquisses à travers lesquelles elle se donne. Les apparitions ou esquisses passivement enchaînées à travers lesquelles une chose se donne sont elles-mêmes insaisissables, d'une part parce qu'aucune ne se laisse isoler, chacune portant en elle la rétention et l'anticipation d'apparitions ou esquisses de la même chose (voudrait-on s'en tenir à la perception d'une seule face visible d'une chose que cette face se donnerait elle-même par apparitions ou esquisses, en sorte que cette perception serait encore inadéquate⁴), et d'autre part parce qu'elles échappent radicalement à la perception dirigée vers la chose qui apparaît à travers elles. Les apparitions ou esquisses de la chose sont certes

¹ Cf. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., pp. 77-78.

² *Ideen I*, § 143. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Ricœur, Gallimard, p. 480.

³ Comme l'a montré Rudolf Bernet, il ne faut pas « confondre l'idéal de la donation totale de la chose en soi, tel qu'il fonctionne au sein de la donation partielle, avec une fiction », *Conscience et existence*, PUF, 2004, p. 162.

⁴ Cf. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 129.

senties (passivement synthétisées), mais les sensations sont vécues sans être perçues. Comme le répétera Heidegger : la perception « ne sait absolument rien des sensations qu'elle appréhende »¹.

Cependant, en dépit de cette double inadéquation, de cette double transcendence, de cette double altérité, l'intuition sensible d'une chose, d'après Kant et Husserl, est vécue dans la quotidienneté comme « adéquate » au concept de celle-ci. Car la donation intuitive d'une chose spatiale s'impose habituellement comme la donation, soit « en chair et en os », soit en image, de cela même qui est visé par une signification. Dans les termes de Husserl : quand les actes conférant la signification (l'intention de signification) et les actes remplissant la signification fusionnent, alors l'objet intuitionné dans le remplissement « apparaît [*erscheint*] comme étant celui qui est signifié [*bedeutet*] dans la signification »². Bref la reconnaissance d'une chose empirique relève d'une intelligibilité circulaire : la signification qui permet d'ouvrir au remplissement intuitif semble en quelque sorte intuitionnée à même l'objet, car c'est encore un sens – le sens remplissant – qui vient remplir l'intention de signification : l'objet qui se donne apparaît comme l'objet *tel qu'il est signifié*. « Initialement et originellement, nous ne voyons pas tellement les objets et les choses, mais nous en parlons, plus précisément nous n'énonçons pas ce que nous voyons, mais bien plutôt nous voyons ce qu'on dit sur la chose »³. Pour le dire comme Lévinas : « Le donné se présente d'emblée *en tant que* ceci ou cela, c'est-à-dire en tant que signification. (...) *Ceci en tant que cela*, – la signification n'est pas une modification apportée à un contenu existant en dehors de tout langage. (...) Dans le *ceci en tant que cela*, ni le *ceci* ni le *cela* ne se donnent d'emblée, en dehors du discours »⁴. Il en résulte que le Moi est dans un monde en lequel il est d'abord « chez lui », « autochtone », en lequel « tout est compris »⁵.

¹ *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, 24, p. 88. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1985, p. 88.

² *Recherches logiques*, Première recherche, § 10. Comme l'a montré Rudolf Bernet, pour Husserl, c'est un désir de vérité qui est « inhérent à l'intention signifiante qui pousse celle-ci à se mettre en quête d'une intuition correspondante qui viendrait combler son manque », *Conscience et existence*, PUF, 2004, p. 59.

³ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, tome 20, p. 75.

⁴ *HAAH*, p. 22.

⁵ *TI*, p. 8.

Au sein du monde quotidien, le Moi est d'abord « chez lui » : tout est « com-pris ». Ou plutôt : tout ce qui, au sein du monde quotidien, est perçu comme un donné qui « se présente d'emblée *en tant que* ceci ou cela, c'est-à-dire en tant que signification », est immédiatement « com-pris », « bien connu ». Cependant le concept empirique qui guide le regard appartient à une compréhension du monde qui porte en elle, en son cœur même, des idées au sens kantien du terme : « des concepts auxquels aucune intuition (représentation de l'imagination) n'est adéquate ». Dès lors qu'une idée est en jeu, le cercle de la visée et de la donation ne peut se boucler, sinon dans l'illusion (transcendantale) d'une donation intuitive qui serait adéquate à la signification de l'idée. Or l'inadéquation ne peut manquer de se faire sentir : l'effort de l'esprit « pour accorder la représentation des sens aux idées » ne peut que se révéler « vain »¹. La représentation de ce véhicule en tant que voiture, si singulière que soit celle-ci, semble s'accorder parfaitement au concept empirique de voiture : elle lui est « adéquate », elle en est en effet un exemple parfait. En revanche, si sublime qu'elle soit, une idole est toujours une représentation « inadéquate » de l'idée de Dieu : de l'idée de dieu nous n'avons aucun exemple. Du concept empirique d'homme, chaque être humain, si singulier qu'il soit, est un parfait exemple ; en revanche, de l'idée d'humanité nous n'avons aucun exemple. Si nous appréhendons un être humain en tant que ceci ou en tant que cela, ou comme un exemple d'homme, nous ne l'appréhendons pas comme un être humain. L'humanité qui est en tout être humain témoigne certes d'une similitude de tous les hommes mais non pas d'une similitude empirique car elle renvoie, pour le dire dans les termes de Kant, non pas à « l'homme sensible » que nous sommes mais bien plutôt à « l'homme suprasensible en nous »². Aussi n'avons-nous aucune expérience empirique de l'humanité qui est en tout être humain. Est-ce à dire que nous n'en ayons aucune expérience ?

Les idées sont dépourvues de tout exemple empirique, ne se prêtent à aucune représentation des sens. Or les concepts qui sont au cœur d'une compréhension du monde et de notre humanité sont précisément des idées.

¹ *KU*, § 29 ; *CFJ*, p. 251 ; *Pléiade*, 2, p. 1040.

² *Der Streit der Fakultäten*, Suhrkamp XI, p. 327-328 ; *Le conflit des facultés*, *Pléiade*, 3, p. 866.

Dans quelle mesure l'expérience de cette inadéquation de toute représentation sensible aux concepts qui régissent notre compréhension du monde peut-elle susciter une brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne, et du même coup une dénaturalisation du monde et de nos manières ?

De même que les idées au sens kantien, les idées qui sont au cœur d'une compréhension du monde forment entre elles (au sein d'une même compréhension du monde) « une certaine cohérence et une certaine unité »¹ ; de même que les idées au sens kantien, elles sont fondamentales : les unes guident la réflexion, fonctionnent comme horizons de sens, comme principes unificateurs de l'expérience, d'autres servent de règles, explicitement ou implicitement, à l'usage pratique². Cependant, contrairement aux idées telles qu'elles sont conçues par Kant, elles ne peuvent être considérées par la phénoménologie – par une compréhension de l'homme comme être-au-monde – comme universelles, comme des « idées de la raison », comme des idées qui seraient « dérivées subjectivement de la nature de notre raison »³, précisément parce que leur sens est étroitement lié à une compréhension particulière du monde (à une compréhension qui est constitutive d'une humanité particulière).

Dire que les idées à travers lesquelles s'exprime une compréhension du monde sont liées à une compréhension singulière du monde, qu'elles sont propres à une humanité particulière, c'est dire qu'une « même » idée qui s'affirme dans diverses compréhensions du monde reçoit en chacune de celles-ci un sens différent. Les idées d'âme, d'univers, de dieu⁴, d'histoire, de science, d'art, de pouvoir, de bonheur n'ont pas exactement le même sens dans la Chine des Ming et dans l'empire Carolingien, dans la Cité athénienne et à Jérusalem, dans la Rome républicaine et à La Mecque. L'idée d'humanité sur laquelle reposait la Cité « démocratique » grecque (l'idée d'une « humanité qui vient à l'homme par le moyen du corps politique »⁵) a un tout autre sens que l'idée d'humanité sous-entendue par le bouddhisme

¹ *KRV*, A 337, B 394 ; *CRP*, p. 356.

² *KRV*, A 328, B 385 ; *CRP*, pp. 350-351.

³ *KRV*, A 336, B 393 ; *CRP*, p. 355.

⁴ L'idée de Dieu n'a pas le même sens dans une religion polythéiste et une religion monothéiste, mais elle n'a pas non plus le même sens dans les différentes religions monothéistes. Cf. Rémi Brague, *Du Dieu des chrétiens*, Flammarion, 2008 ; *La Loi de Dieu*, Gallimard, 2005.

⁵ Ricœur, *Histoire et vérité*, éditions du Seuil, collection « Points », p. 297.

(l'idée d'une humanité qui vient à l'homme par une sérénité obtenue grâce à un retrait hors du monde douloureux des apparences); et l'idée bouddhiste d'humanité a un tout autre sens que celle qui s'est imposée au Moyen Âge au sein du monde chrétien (l'idée d'une humanité qui est à la fois « corrompue par le péché originel » et « à l'image de Dieu », qui accède à un au-delà de son humanité à travers la charité ou l'amour du prochain); et l'idée médiévale et chrétienne d'humanité avait un tout autre sens que l'idée démocratique d'humanité, qui a pris naissance au sein de l'humanisme moderne, qui a commencé à se répandre dans les mœurs à l'époque des Lumières, et qui appelle chacun à conquérir son autonomie.

Les idées qui sont au cœur d'une compréhension du monde n'ont aucun fondement empirique mais, de même que les idées que Kant conçoit comme des idées de la raison, elles renvoient néanmoins à des intuitions (représentations de l'imagination). Non pas à des intuitions « adéquates » mais à des intuitions « inadéquates ». En d'autres mots, l'expérience sur la base de laquelle elles sont établies et s'imposent, dans la vie de tous les jours – l'expérience d'un monde et de notre humanité –, est une expérience non empiriques. Une expérience non empirique mais une expérience néanmoins, et même une expérience qui peut être qualifiée de « sensible ». En quel sens une idée peut-elle être « sentie » ?

Soit l'idée d'humanité. Les citoyens athéniens n'auraient pu concevoir l'idée d'une « humanité qui vient à l'homme par le moyen du corps politique » s'ils n'avaient *ressentis* leur participation à la chose publique comme un avènement de leur humanité. Les hommes qui appartiennent à un monde religieux (à une société structurée par la religion)¹ ne seraient pas animés d'une compréhension religieuse s'ils ne se *sentaient* pas assujettis à des puissances surhumaines, s'ils ne *sentaient* en eux-mêmes et dans leurs semblables un lien qui les rattache à un au-delà de l'humain. Les hommes qui appartenaient à l'humanité chrétienne médiévale ne seraient pas animés

¹Je reprends la distinction établie par Marcel Gauchet entre les sociétés dont le mode de structuration est la religion (les sociétés pré-modernes) et les sociétés travaillées par la sortie hors de ce mode de structuration. « Sortie de la religion » signifie bien entendu : sortie de la religion *comme mode de structuration des communautés humaines* et non pas fin de la religion. Dans les sociétés travaillées par la « sortie de la religion », les croyants peuvent vivre leur religion comme indépendante par principe d'une source de légitimité politique, et conçoivent le pouvoir politique comme religieusement neutre.

d'une compréhension monothéiste de leur humanité s'ils ne se *sentaient* pas semblables *en tant qu'hommes*, c'est-à-dire en tant que tous les hommes sont également assujettis à une seule et même puissance divine, semblablement « corrompus » par un « péché originel » et néanmoins sont tous également « à l'image de leur Créateur ». Les citoyens qui appartiennent à une démocratie moderne ne seraient pas animés d'une compréhension démocratique de leur humanité si l'expérience démocratique du semblable leur était étrangère, s'ils ne se *sentaient* pas semblables les un aux autres en tant que porteurs d'une égale dignité en tant qu'êtres autonomes en tant qu'hommes. Les hommes qui sont animés par une idée d'humanité ont une expérience « sensible » de l'idée d'humanité qui les anime. Une expérience « sensible » mais propre à une humanité particulière ; une expérience « sensible » liée à une compréhension qui est propre à un monde particulier ; une expérience « sensible » mais non empirique. Du concept empirique d'homme, nous avons certes une expérience empirique, ou, en termes kantien, des intuitions (représentations de l'imagination) « adéquates ». Cependant de l'idée d'humanité qui anime l'humanité particulière à laquelle nous appartenons, nous avons une expérience « sensible » mais « inadéquates », une expérience « sensible » mais non empirique. Est-ce à dire que nous n'avons aucune expérience « sensible » de l'humanité qui est en tout être humain ?

Avant d'affronter cette dernière question, revenons à la question de la possibilité de la dénaturalisation. Dans quelle mesure l'expérience de l'inadéquation de toute représentation sensible aux concepts qui régissent une compréhension du monde peut-elle susciter une brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne, et du même coup une dénaturalisation du monde et des manières habituelles ? Dans la mesure où elle laisse apparaître le caractère profondément énigmatique des idées qui sont au cœur d'une compréhension du monde. Car en se soustrayant à tout fondement empirique, elles se révèlent doublement énigmatiques : elles laissent entrevoir à la fois l'énigme de leur sens et celle de leur origine.

Parce qu'elles ne se laissent pas « mettre en image », écrit Kant, ou du moins parce qu'elles ne peuvent être illustrées que par des images « inadéquates », les idées soulèvent en principe, tacitement ou explicitement, « un

problème sans solution »¹, c'est-à-dire une question sans réponse ultime. La question de leur sens est « un problème sans solution », une question ouverte, car, ne se rencontrant jamais dans le domaine de l'empirique, ne s'offrant pas à l'intuition sinon d'une manière « inadéquate », leur objet est par principe inaccessible à la connaissance *théorique*. Une idée est un concept dont l'objet est inaccessible à la connaissance théorique, et par conséquent un concept dont personne ne sait jamais au juste ce qu'il signifie. Ce qui revient à dire que les idées dans lesquelles nous baignons (une idée de justice, d'égalité, de souveraineté du peuple, de vertu, de bonheur, d'autonomie, d'indépendance individuelle, de culture, de démocratie mais aussi une idée d'humanité) sont des concepts auxquels nous nous référons, que nous présupposons ou sous-entendons dans nos manières de penser, d'agir, de faire et de sentir, sans jamais vraiment *savoir* de quoi il s'agit. De quoi il est précisément question en elles, personne ne le sait vraiment, et cependant c'est seulement à partir d'elles que nous réfléchissons quand nous nous demandons comment nous devons agir, ce qu'on peut connaître, ce qu'on est en droit d'espérer, ce qui est juste et ce qui est injuste ; et quand nous nous interrogeons sur la condition humaine. Non pas sur l'homme comme être empirique, mais sur l'homme dans son humanité. Faudrait-il en conclure que l'idée d'humanité est une illusion ? Ou qu'elle se soutient d'une foi, au même titre que l'idée de dieu ?

Contrairement aux idées telles qu'elles sont conçues par Kant, les idées qui sont au cœur d'une compréhension du monde ne peuvent être considérées comme des « idées de la raison » puisque leur sens est étroitement lié à une compréhension particulière du monde (à une compréhension qui est constitutive d'une humanité *particulière*). Elles ne sont pas issues d'une raison universelle mais ne proviennent pas non plus d'un donné empirique puisqu'aucune expérience empirique ne leur est « adéquate ». Elles ne proviennent ni d'une subjectivité donatrice de sens ni d'une expérience empirique. D'où viennent-elles ? À cette question, nous ne pouvons répondre sinon en disant : les idées qui nous animent viennent de la compréhension du monde à laquelle elles appartiennent et à laquelle nous appartenons. Elles viennent d'une compréhension dont nous ne pouvons saisir l'origine

¹KRV, A 328, B 384 ; CRP, p. 350.

puisqu'elle est constitutive de l'humanité particulière à laquelle nous appartenons. Elles nous guident avant même que nous ne les réfléchissions, et c'est encore elles qui nous guident quand nous tentons d'en expliciter le sens. Aucun penseur grec n'est à l'origine de l'idée grecque de nature comme kosmos ou de l'idée grecque de Cité. De même qu'aucun penseur moderne n'est à l'origine de l'idée moderne d'une nature objective, dédivinisée, explicable par principe, ou de l'idée moderne de l'État comme corps politique souverain délié de toute subordination sacrale. Les idées grecques de nature ou de Cité ont déjà un sens établi (mais énigmatique) quand la philosophie prend naissance et tente de les réfléchir, de les comprendre et de les expliciter, de même que les idées modernes de nature ou d'État souverain sont déjà établies quand la philosophie moderne prend naissance. De même que l'idée d'humanité qui fonde la démocratie moderne, l'idée de l'homme comme être autonome, a déjà un sens qui s'est introduit dans les mœurs quand Rousseau et Kant tentent de l'élucider. De même que les idées démocratiques d'égalité entre les hommes et d'indépendance individuelle ont déjà pris sens quand des hommes ont commencé à se reconnaître comme des égaux en tant qu'homme et à se prétendre indépendants en tant qu'individus. Les idées qui appartiennent à une compréhension du monde s'imposent préalablement à toute décision individuelle ou collective, préalablement à toute réflexion philosophique. Leur sens ne provient assurément pas d'une conscience donatrice de sens. Elles sont au fondement d'une compréhension « constitutive » d'une humanité particulière. En un mot leur origine est par principe et irréductiblement énigmatique.

Parce qu'elle est une expérience de l'énigme des idées qui sont au cœur de notre compréhension du monde – de l'énigme de leur sens et de leur origine – l'expérience de la transcendance du comprendre par rapport à l'expérience empirique est l'expérience d'une brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne, et du même coup de la dénaturalisation du monde et de nos manières de penser, d'agir, de faire et de sentir. Dans quelle mesure cette expérience de la dénaturalisation est-elle une expérience du proprement humain ?

3 L'expérience transcende le comprendre

La perception d'un objet sensible est animée par un concept déterminé qui guide le regard : qui détermine en tant que quoi l'objet est perçu. En termes kantien : elle suppose que l'imagination puisse rassembler des intuitions en se laissant orienter par un concept déterminé : des intuitions sans concept seraient « aveugles ». Est-ce à dire que toute expérience perceptive soit soumise à des concepts déterminés, donc englobée dans une compréhension préalable ? Rappelons en quel sens l'expérience du beau et celle du sublime sont, d'après Kant, des expériences qui ne supposent aucun concept déterminé, et par conséquent des expériences qui transcendent toute compréhension préalable, toute signification établie.

Des intuitions ne sauraient se soumettre à un concept déterminé – être subsumées sous un concept déterminé – si elles n'étaient préalablement rassemblées, réunies, associées : comment en effet pourrait-on appliquer un concept déterminé à un chaos d'intuitions ? Seules des intuitions déjà unifiées – déjà schématisées par l'imagination – peuvent être subsumées sous un concept déterminé. Cette première unification est une schématisation « libre » précisément parce qu'elle n'est soumise à aucun concept déterminé. Faudrait-il comprendre que l'expérience première, préalable à la schématisation sans concept déterminé, soit l'expérience d'un chaos d'impressions ou d'un éparpillement de sensations, l'expérience d'une multiplicité qui n'aurait d'autres « formes » que celles de l'espace et du temps, bref l'expérience d'un donné brut qui serait offert à l'imagination ? Une telle expérience est à vrai dire une abstraction. Jamais nous n'avons l'expérience concrète d'une pure diversité de sensations.

L'expérience originelle – préalable à l'expérience habituelle, qui est régie par des concepts déterminés – est celle de la schématisation libre. Où conduit-elle ? Ou bien elle rassemble des intuitions sous un concept « indéterminé », ou bien elle échoue à accorder le divers sensible à un concept « indéterminé ».

Dire que l'imagination subsume sous un concept « indéterminé » signifie : l'imagination rassemble librement un divers sensible qui en vient à apparaître sous l'aspect d'une cohésion sensible, que Kant appelait « la

forme de l'objet de l'intuition »¹. Cette forme d'un objet de l'intuition n'est nullement une forme qui aurait été abstraite d'un donné matériel, une forme sans matière, mais une forme incrustée dans le sensible, un sensible « informé ». Un sensible « informé » sans être subsumé sous un concept déterminé : il se présente comme une unité qui n'est pas perçue comme l'unité de ceci ou de cela. La beauté est précisément la présentation d'une telle forme sensible, qui n'est pas perçue comme la forme de tel ou tel objet déterminé mais comme une unité sensible : comme un sensible « adéquat » à un concept « indéterminé ».

Quand elle schématise librement, quand elle parcourt le sensible sans se soumettre à un concept déterminé, l'imagination peut aussi échouer à appréhender l'accord d'un sensible à un concept *indéterminé*. Il peut en effet arriver que l'imagination qui schématise sans aucun concept déterminé se perde dans l'indéfini sensible, dans l'illimité, dans ce que les Grecs appelaient l'*apeiron*. Elle schématise librement mais en vain : « l'objet de l'intuition », pour le dire comme Kant, ne laisse apparaître aucune « forme » sensible au sein de laquelle le regard pourrait se recueillir. Celui-ci est constamment malmené, déstabilisé, incapable d'appréhender sans être aspiré au-delà de ce qu'il appréhende : les intuitions qui se forment indépendamment de tout concept déterminé restent rebelles à toute cohésion sensible, se révèlent « inadéquates » à un concept indéterminé. Est-ce à dire que dans l'épreuve de cette inadéquation l'esprit (*Gemüt*) s'évanouisse dans une pure diversité, soit absorbé comme une goutte dans l'océan, un point dans l'infini ? Il en ressent en effet la menace, mais se sent également grandir, attiré vers un au-delà du sensible depuis lequel il pourrait rassembler ce qui ne cesse de se disperser. Vers un concept indéterminé qui est cette fois une idée puisqu'aucune représentation des sens ne lui est adéquate. Il se sent attiré vers l'idée qui rassemblerait le divers sensible insaisissable, mais vers une idée « indéterminée » (non pas vers une idée de Dieu, ou d'univers, mais vers l'idée comme telle, c'est-à-dire vers le supra-sensible). L'expérience du sublime est l'expérience de cette inadéquation des intuitions (représentations de l'imagination) à une idée indéterminée. Dans la mesure où le regard n'est guidé par aucun concept déterminé, la contemplation du ciel

¹KU, « Introduction », VII, *CFJ*, p. 169 ; Pléiade, 2, p. 946.

étoilé, ou d'un paysage montagneux, est bien une expérience de l'au-delà, ou, selon l'expression de Kant, la « présentation d'une idée indéterminée de la raison »¹, entendons : le sentiment de « quelque chose » qui nous dépasse absolument.

La perception immédiate du corps d'autrui comme corps animé ou comme subjectivité incarnée [*Leibkörper*] est pour Husserl, mais aussi pour Sartre et Lévinas², une expérience qui ne suppose aucun concept déterminé, et par conséquent une expérience perceptive qui précède toute compréhension. Elle est une expérience de l'autre comme semblable – l'expérience d'une similarité charnelle, une saisie immédiate du corps animé d'autrui comme similaire au mien – mais elle est bien plus ancienne que l'expérience conceptuelle d'une similitude entre les hommes. L'expérience conceptuelle d'une similitude entre les hommes est guidée soit par un concept empirique soit par une idée de l'humanité de l'homme. Alors que l'expérience empirique de la similitude des hommes – l'expérience d'une similitude empirique entre les hommes – remonte à la formation du concept empirique d'homme, ignoré par les sociétés archaïques, et que l'expérience conceptuelle d'une similitude non empirique remonte à la formation d'une idée d'humanité, également étrangère aux civilisations archaïques, l'expérience sans concept déterminé d'une similarité charnelle, en revanche, remonte à la naissance même de l'humanité. Tout être humain, d'après la phénoménologie (et d'après Fichte), quelle que soit la compréhension du monde à laquelle il appartient, perçoit immédiatement le corps d'autrui comme corps animé, comme *Leib*, donc comme corps similaire à son propre corps, sans présupposer un concept empirique de corps ou une idée de corps animé. Alors que l'expérience de l'autre comme semblable animée par une idée déterminée est une expérience qui relève d'une compréhension particulière – par exemple d'une compréhension, grecque, ou bouddhiste, ou hindouiste, ou monothéiste, ou démocratique –, l'expérience sans concept déterminé d'une similarité charnelle n'est liée à aucune compréhension par-

¹*KU*, § 23; *CFJ*, p. 226; Pléiade, 2, p. 1010.

²Sur la rencontre d'autrui selon Sartre et Lévinas, Cf. Rudolf Bernet, « La totalité détotaillée et l'infini. Sartre et Lévinas sur la rencontre avec l'autre », in *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Textes réunis par Marco M. Olivetti, « Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia» », CEDAM.

ticulière ou expérience particulière de l'humanité en l'homme. Comme le suggère Husserl à la suite de Fichte, la rencontre d'autrui comme expérience immédiate de l'autre comme semblable est universellement humaine (ne relève d'aucune compréhension ou expérience particulière) dans la mesure même où elle est sans concept déterminé, c'est-à-dire dans la mesure où autrui n'est pas perçu en tant qu'exemple d'un concept empirique (en tant qu'il appartient à tel ou tel ensemble empirique, à telle classe, à tel rang, à tel sexe, à telle espèce animale) ni en fonction d'une idée déterminée de son humanité. Si en effet elle supposait un concept déterminé, un concept empirique ou une idée déterminée, l'expérience d'autrui s'inscrirait dans une compréhension irréductiblement particulière. À proprement parler l'expérience sans concept déterminé de l'autre comme semblable – l'expérience immédiate d'une similitude charnelle et non empirique – n'est pas une expérience de l'autre en tant que semblable *en tant qu'homme*, car elle n'est pas une perception de ceci en tant que ceci ou en tant que cela, puisqu'elle ne suppose ni le concept empirique d'homme ni une idée d'humanité, mais elle est néanmoins une expérience concrète de la similitude d'autrui, qui qu'il soit. Expérience d'une similitude charnelle mais cependant non empirique, ou saisie d'une analogie entre le corps d'autrui et le mien propre, mais analogie qui n'est pas à proprement parler une analogie car elle ne passe par aucun raisonnement. La similitude non empirique qui est éprouvée n'est en aucune façon la conclusion d'un raisonnement. L'expérience de la corporéité animée étrangère [*fremder Leiblichkeit*], écrit Husserl, est une expérience du semblable en tant qu'expérience du « prochain » [*des Nebenmenschen*]¹. Expérience d'une proximité charnelle, ou expérience par empathie [*Einfühlung*] : dans l'expérience où apparaît le corps animé [*Leib*] d'autrui, je puis en effet *sentir* [*fühlen*] sa vie, sentir comme si je *sentais dans* [*ein-fühlen*] sa vie, bien que je la sente à *distance* car je ne la sens pas comme il la sent lui-même, ou comme si j'étais lui, ou comme je sens la mienne, mais je la sens par la médiation de son expression corporelle. Je ne sens pas la vie d'autrui comme je sens la mienne, et cependant l'empathie est d'emblée éprouvée comme une expérience (non empirique) de la

¹ *Philosophie première, II, Théorie de la réduction phénoménologique*, Deuxième section, Chapitre II (Leçon 35); *Husserliana VIII*, 1959.

similitude. Il est vrai que dans l'expérience que j'ai de moi-même je suis, moi aussi, dans une certaine mesure, à distance de moi-même. Cependant la distance à travers laquelle je sens par empathie la vie psychique d'autrui n'est pas du même ordre que celle que j'éprouve envers moi-même dans l'expérience de ma propre incarnation. La vie psychique d'autrui que je sens par empathie « n'est pas réellement ni à proprement parler donnée elle-même », elle est, selon les termes de Husserl, « visée conjointement par apprésentation [*appäsentativ mitgemeint*] »¹. « L'apprésenté (...) ne peut jamais être réellement présent, ne peut jamais être donné dans une perception véritable »². Comme le soulignera Lévinas, cette « apprésentation » est la saisie immédiate (non médiatisée par un concept) d'un insaisissable, d'une altérité indiscernable, l'expérience d'une proximité toujours déjà présupposée par la compréhension³.

L'expérience de la transcendance de l'expérience par rapport au comprendre fait naître une rupture du cercle de l'intelligibilité quotidienne par là même qu'elle reste profondément insaisissable, inadéquate à tout concept déterminé. La chose qui apparaît comme belle peut certes être subsumée sous des concepts déterminés – c'est une fleur, une rose, qui est ressentie comme belle – et il suffit qu'elle soit appréhendée *en tant que fleur* ou *en tant que rose* pour qu'elle n'apparaisse plus comme belle. Comme il suffit de se mettre à chercher et reconnaître des constellations dans un ciel étoilé pour que le sentiment du sublime s'évanouisse. Comme il suffit d'appréhender autrui en tant que ceci ou cela, comme le membre d'une communauté ou un exemple d'homme, pour que son humanité soit occultée. C'est dans la mesure où l'expérience n'est guidée par aucun concept déterminé que peut se former une expérience de la transcendance de l'expérience par rapport au comprendre, et dès lors que le cercle de l'intelligibilité naturelle peut se briser.

¹ *Ibid.*

² Das Appräsentierte kann nie wirklich zur Präsenz kommen, *Méditations cartésiennes*, Cinquième méditation, § 51.

³ « La fameuse "apprésentation" de Husserl, non point comme une représentation appauvrie, mais comme un surplus mystérieux de l'aimé. (...) Nous avons pensé que l'unicité et l'altérité de l'unique est concrètement le visage de l'autre homme dont l'épiphanie originelle n'est pas dans sa visibilité de forme plastique mais dans l'"apprésentation" », Emmanuel Lévinas, « Paix et proximité » (1984) in : *Altérité et transcendance*, Fata morgana, 1995, 145-146.

4 L'expérience de la dénaturalisation comme expérience d'une transcendance radicale et d'un inconditionnement

L'expérience humaine universelle de la brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne – de la dénaturalisation – est suscitée par une expérience humaine de la transcendance radicale (plus précisément d'une double transcendance : de la transcendance du comprendre par rapport à l'empirique et de la transcendance de l'expérience par rapport au comprendre), qui est inséparable d'une expérience de l'inconditionnement (plus précisément d'un double inconditionnement : d'un inconditionnement à l'égard du « simplement sensible », et d'un inconditionnement à l'égard du monde familier).

L'expérience de la transcendance du comprendre par rapport à l'empirique est une expérience de ce qui nous dépasse absolument, de la transcendance radicale, car elle laisse apparaître la compréhension du monde dans laquelle nous baignons comme une compréhension constitutive de notre humanité particulière, comme constitutive d'une manière d'être humain à laquelle nous appartenons corps et âme. Bref l'expérience de la transcendance du comprendre par rapport à l'empirique nous fait sentir notre insertion dans un monde « pré-donné » ou dans un monde au sein duquel nous sommes, selon l'expression de Heidegger, toujours déjà « jeté » (*geworfen*). Mais il est vrai aussi qu'elle est une expérience de l'inconditionnement : d'un inconditionnement par rapport au « simplement sensible » et d'un inconditionnement par rapport au monde familier. L'expérience de la transcendance du comprendre par rapport à l'empirique fait sentir un inconditionnement à l'égard du « simplement sensible » puisqu'elle fait apparaître le sensible éprouvé au sein du monde familier comme toujours déjà soumis à un comprendre préalable : nous ne sommes pas d'abord sous l'effet d'un conditionnement déclenché par des objets « simplement sensibles » car nous sommes originellement au sein d'un monde où les choses sont déjà porteuses d'une signification. L'expérience de la transcendance du comprendre par rapport à l'empirique fait également sentir un inconditionnement à l'égard du comprendre auquel nous appartenons, à l'égard du monde familier, puisqu'elle est une expérience de la dénaturalisation du

monde : nous ne sommes pas sous l'effet d'un conditionnement déclenché par des signification établies au sein de notre compréhension, provoqué par notre insertion dans un monde familier car celui-ci, contrairement à ce que suggère Lacan¹, n'est pas une structure close et immuable mais une totalité ouverte et en devenir. Le monde est une totalité ouverte et en devenir précisément dans la mesure où il est toujours déjà « dénaturalisé ».

L'expérience de la transcendance (ou de l'excès) de l'expérience par rapport au comprendre est également une expérience de ce qui nous dépasse absolument, de la transcendance radicale, puisqu'elle est une expérience d'un insaisissable qui ne vient pas de nous, qui précède nos projets, nos connaissances, nos visées utilitaires. Elle est également une expérience de l'inconditionnement : d'un inconditionnement par rapport au monde familier et d'un inconditionnement par rapport au « simplement sensible ». Elle fait sentir un inconditionnement à l'égard du monde familier puisqu'elle nous fait d'une certaine manière sortir du monde familier (de la compréhension à laquelle nous appartenons) en nous ouvrant à ce qui dépasse ou déborde toute compréhension ; et elle fait sentir un inconditionnement à l'égard du « simplement sensible » puisqu'elle laisse émerger un sensible – à savoir le sensible qui est en excès par rapport à tout concept déterminé – qui est sensible et non sensible (qui témoigne d'un accord ou d'un désaccord avec un concept indéterminé, ou, dans le cas de l'expérience d'autrui, qui porte en lui un invisible de principe, une radicale altérité), donc un sensible qui ne s'impose pas à nous sous l'effet d'une simple réception dans une sensibilité qui serait « pathologique » (au sens kantien), mais qui suppose une capacité d'accueillir et d'appréhender ce qui dépasse le « simplement sensible ».

5 L'expérience d'une transcendance radicale et d'un inconditionnement comme expérience du proprement humain

L'expérience de la transcendance du comprendre par rapport à l'empirique rend possible l'expérience de la transcendance de l'expérience par rapport

¹Cf. Rudolf Bernet « Délire et réalité dans la psychose », in *Études phénoménologiques*, n° 15, 1992, pp. 35-42.

aux concepts déterminés. Or cette dernière expérience est une expérience universelle (éprouvée en principe en toute société humaine) en laquelle l'être humain éprouve sa propre humanité universelle. Comme Kant l'a fait ressortir, l'expérience du beau est une ouverture au monde comme monde de l'humanité universelle, dès lors elle est éprouvée comme universellement communicable, et en ce sens elle constitue comme un accès de l'homme en son humanité. L'expérience du sublime fait sentir une « destination supra-sensible » de l'humanité, et en ce sens elle ouvre à la dimension non sensible de l'humanité en l'homme. L'expérience d'autrui comme expérience sans concept déterminé est l'expérience universelle d'autrui comme subjectivité incarnée, une expérience non empirique (mais charnelle) de la similitude d'autrui, qui, par opposition à l'expérience empirique d'autrui, le saisit dans son humanité et non comme un objet.

Certes, parce qu'elle est sans aucun concept déterminé, l'expérience universelle de l'humain ne porte en elle aucune prescription normative déterminée, elle est dépourvue de toute signification normative ou pratique. Aucune idée – aucune idée d'humanité – ne peut s'en déduire, car toute idée d'humanité témoigne d'un monde, est inscrite dans une compréhension particulière du monde, s'enracine dans une expérience particulière du monde et de ce que nous sommes. Seule une idée d'humanité qui relève d'une compréhension particulière – qui est enracinée dans une expérience particulière du monde – peut être source de normes, principe d'une praxis, origine de significations établies. Car toute norme, tout principe, toute signification établie témoigne d'un monde, d'une compréhension particulière du monde et de ce que nous sommes, d'une expérience particulière du monde et de ce que nous sommes. Est-ce à dire que nous soyons partagés entre une expérience universelle de l'humain, mais qui est dépourvue de toute signification pratique, de toute norme, d'une part, et, de l'autre, une expérience de l'humain de laquelle se dégagent une idée d'humanité, des significations pratiques, des normes, mais qui est irréductiblement particulière, inscrite dans une compréhension particulière du monde ? Entre une expérience de l'humain qui est universelle mais non normative, et une expérience de l'humain normative mais particulière ? Est-ce à dire, autrement dit, que de l'expérience de l'humain ne puisse jamais se dégager

aucune norme *universelle* ?

C'est en raison même de son appartenance à un monde que tout être humain peut avoir en principe une expérience de la transcendance radicale et de l'inconditionnement. Cependant il est vrai aussi qu'au sein d'un monde religieux (au sein d'une société dont le mode de structuration est la religion), la transcendance radicale est éprouvée à travers le sentiment d'un assujettissement à un au-delà *divin*, surnaturel ou suprahumain, cependant que l'inconditionnement de l'homme à l'égard d'un comprendre ou du sensible y est éprouvé dans le cadre d'une expérience religieuse de l'hétéronomie (ce qui vient de plus haut que nous nous permet de n'être pas enfermés dans le monde particulier d'ici-bas). En revanche, au sein d'un monde qui n'est plus structuré par une religion, ou qui est travaillé par un retrait de la religion entendue comme mode de structuration des communautés humaines, disons au sein d'un monde « humaniste », la transcendance radicale est éprouvée comme un au-delà *humain* de l'homme en l'homme, comme une transcendance radicale mais dépouillée de toute connotation religieuse, surnaturelle ou suprahumaine¹, cependant que l'inconditionnement constitutif de l'humanité de l'homme y est ressenti dans le cadre d'une expérience de l'autonomie (l'autonomie de la personne suppose une indépendance à l'égard des significations établies et à l'égard des inclinations sensibles). Là où les mœurs sont animées d'une compréhension religieuse du monde, le sentiment de l'humanité en l'homme est fondamentalement une expérience religieuse. Là où les mœurs sont animées d'une compréhension « humaniste », comme c'est le cas au sein d'un monde démocratique, le sentiment de l'humanité en l'homme est fondamentalement lié à une expérience politique (à l'expérience de l'autre comme semblable en tant que porteur d'une dignité en tant qu'être autonome en tant qu'homme) et à une expérience purement morale (à l'expérience de la loi morale comme expérience de l'autonomie humaine).

¹L'au-delà du sensible en nous échappe aux concepts empiriques, mais son « inconcevabilité » [*Unbegreiflichkeit*] ne doit pas nous conduire, précise Kant, à l'interpréter comme un suprasensible « surnaturel », c'est-à-dire comme une puissance extérieure ou un esprit supérieur qui agirait en nous. Il est au contraire « quelque chose qui nous appartient en propre [*etwas, was uns als eigen zugehört*] », *Streit der Fakultäten*, Suhrkamp, XI, p. 328, Pléiade, III, p. 866.

Qu'elle soit religieuse ou « humaniste », l'expérience humaine est une expérience du proprement humain dans la mesure où elle est une expérience de la transcendance radicale et de l'inconditionnement. Elle peut aussi être une expérience de l'improprement humain, ou d'une déshumanisation, lorsqu'elle est l'expérience d'une occultation de toute transcendance radicale ou d'une retombée dans une forme de conditionnement. L'occultation de la transcendance radicale et la source d'un conditionnement se forment dans un monde religieux lorsque l'hétéronomie se fonde sur l'établissement d'un principe hiérarchique, qui conduit à sacraliser les autorités d'ici-bas et à réduire l'idée de Dieu à l'image d'un despote céleste. Si puissant que soit aux yeux des membres d'une communauté le despote céleste qui règne sur eux, il est un dieu dépouillé de toute transcendance radicale car son rapport au monde est pensé par analogie avec le rapport établi ici-bas entre un supérieur et un inférieur, et si lâche que soit ici-bas la relation établie entre un supérieur et un inférieur, elle entraîne une forme de conditionnement car elle est comprise par analogie avec la relation d'un dieu avec la communauté qu'il domine. L'occultation de la transcendance radicale et la source d'un conditionnement se forment dans un monde « humaniste » lorsque le principe d'autonomie se fonde sur l'affirmation de l'arbitraire ou de la souveraineté des individus, des communautés ou des Etats. L'individualisme, le communautarisme et le principe de la souveraineté absolue des Etats proviennent en effet d'une négation active de toutes les formes de la transcendance, considérées comme des limites du pouvoir des individus, des communautés ou des Etats.

Chacune préserve le proprement humain dans la mesure où elle préserve le rapport à la transcendance et une capacité à l'inconditionnement. L'expérience religieuse est sans doute mieux à même de préserver une transcendance de l'humanité de l'homme en raison du principe d'hétéronomie qui la sous-tend ; elle risque néanmoins de renier l'inconditionnement par la sacralisation des autorités à laquelle peut conduire le principe hiérarchique. L'expérience « humaniste » qui est à l'origine de l'expérience démocratique du semblable ouvre à une désacralisation des autorités, à la reconnaissance d'un droit égal à la liberté, fait naître le sentiment de pitié « universelle » qui est à l'origine de l'humanitaire, mais peut tendre aussi à un refus de

toutes les formes de transcendance, et par là même peut sombrer dans le relativisme et le nihilisme.

The Institutional Life

Darian Meacham (University of the West of England)

darian.meacham@uwe.ac.uk

Some ten years ago I read for the first time the passage from which this contribution draws its title. It marks, for me, something like the beginning of an obsession—but one that only takes me in circles, back to those lines, where I find comfort alongside a certain sense of futility in a passage that I know I will never fully unravel. In this futile return there is a feeling of coming home, but also of a continuous departure which most often leads down familiar paths—all of them leading back to where I started—but also sometimes yielding a new route to travel both vainly, in the hope of a new discovery, and of course in vain, as these new paths always seem to take me back home; if I'm lucky a home that is somewhat altered, not necessarily rendered more or less clear to me but somehow deepened, given an added depth or dimension. But each departure is nonetheless accompanied by a marvelous sensation of quickening, a nervousness or jitteriness that pushes me to literally move, to get up from my desk and pace nervously, a sort of push that must be redirected back into the text from which it emerged.

Trying to trace back one of these paths, in search of that little push, I realize that I had in fact been well prepared for these few lines of text that I now speak of. At the risk of sounding entirely *cliché*—although, in a sense, the possible variants of the experience of *cliché* are exactly what is at stake here—I had, without being aware of it, been looking for them. But in order to look for something, we must in some sense already have it, the ground

must be prepared for the search and to prepare this ground is somehow to already sketch out or even know what one is looking for; otherwise 'looking for something' loses its sense. And, on the other hand, what I search for in a short passage, read over and over, must continuously elude me in order for there to be a search. Not just elude in the sense that I never quite grasp what I am searching for, but that I am even unsure what it is that I am looking for, but that I nonetheless feel prepared for in some way. As Merleau-Ponty wrote, 'What one too deliberately seeks, he does not find; and he who on the contrary has in his meditative life known how to tap its spontaneous source never lacks for ideas and values'.¹ The lines that I have grown obsessed with present themselves to me as a sort of response to a question, but a question I have never been able to definitively articulate. And, rather than providing an answer of some sort or another, they only seem to compound the question; and nonetheless I return to them in search of that feeling of moving closer to something that I can't put my finger on and that continuously deepens itself. It is this ever realized threat of the question continuously expanding that I think propels the movement out of my chair, the nervous pacing. This physical movement serves as an effort to redirect or even halt for a moment that other movement, that of the question, which seems to indefinitely develop or deepen itself.

In terms of the general experience that I am trying to provide some pallid description of, the factual contingencies are perhaps of little matter—presuming that this experience is to some degree a common one, my 'little phrase' is particular to me. In this context, however—a *Festschrift*—the particular little phrase is perhaps everything. The lines that I have in mind here come from an essay by Merleau-Ponty, 'Indirect Language and the Voices of Silence'. In this essay, published in 1960 and dedicated to his friend Sartre, Merleau-Ponty refers to Husserl in taking up a term that permeates nearly all of the French phenomenologist's period at the *Collège de France* up to his untimely death: *Stiftung*. He writes:

Husserl has used the fine word *Stiftung*—foundation or establishment—to designate first of all the unlimited fecundity of each present

¹M. Merleau-Ponty, *Signs*, transl. R. McCleary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964), p. 83 (hereafter cited in the text as S).

which, precisely because it is singular and passes, can never stop having been and thus being universally; but above all to designate that fecundity of the products of a culture which continue to have value after their appearance and which open a field of investigations in which they perpetually come to life again. It is thus that the world as soon as he has seen it, his first attempts at painting, and the whole past of painting all deliver up a *tradition* to the painter—*that is*, Husserl remarks, the *power to forget origins* and to give the past not a survival, which is the hypocritical form of forgetfulness, but a new life, which is the noble form of memory. [...] It is accomplishment and brotherhood.¹

Husserl's fine word, *Stiftung*, is also rendered by Merleau-Ponty as 'institution', and I will use that translation here. An institution is a sense development that opens a field of investigation and thus can be described as a question. As that field develops, as the original sense of the question transforms and opens onto ever new fields of investigation it turns and refers-back to itself. In the passage above, painting is offered as an example. For the painter, the perceptual world immediately offers itself up as a question to be responded to by the painter. But in appearing as such, the world, in its appearance to the painter, refers back to a tradition, to the question as it was posed to countless other painters, and to their responses. Merleau-Ponty tries to clarify the mode of existence of the institution *qua* question in saying: 'The mode of existence of the question, like that of the answer, is not psychological. It is not a state of consciousness (anxiety) and it is not an object of consciousness. The mode of existence of the question and answer are *dimensions* of a field, dimensions in which all of what is lived is distributed, but which are not lived for themselves.'² It is this 'dimensionalising' of the question or of the sense developments that

¹*Ibid.* p. 59. The sentence 'It is accomplishment and brotherhood' actually comes directly before, not after the passage on *Stiftung* that I cite here, but I do not think that my changing the order, in this case, alters the sense of the phrase.

²The next lines make it clear that in trying to describe the mode of existence of the question, Merleau-Ponty also has the mode of 'institution' in mind: '[The] mode of existence of institution, like that of the reactivated "past" and "anticipated" future, is not yet a content of consciousness', M. Merleau-Ponty, *Institution and Passivity*, *Course notes from the Collège de France* (1954-55), transl. L. Lawlor and H. Massey, (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010), p. 23 (hereafter cited in the text as IP).

form a tradition that presents itself as a question, that I think to some extent explains or at least points the way toward an explanation of the ‘little push’ that I tried to describe above, the, for lack of a better word, jitteriness. It is a result of a participation in a development or movement of sense that cannot be grasped as a state or object of my consciousness, but as a dimension ‘in which *all of what is lived* is distributed’. Merleau-Ponty tries in many places to describe what he means here by dimension and in my opinion never fully succeeds. But one of his more successful metaphors—which appears the essay on politics and history, ‘The Crisis of the Understanding’—is of a ‘line of force’; something akin to an axis along which life—and in the case of human beings, conscious life—moves, or a pole toward which life’s movement is drawn without consciousness being able to grasp the axis or pole as an object, act, or state. It remains to try to develop the ideas of dimension, movement, and life in relation to institution.

Returning to my personal history of obsession and jitteriness, the particular details become relevant here. It was of course Rudolf Bernet who, upon my expressing a desire to write a PhD on the politics and phenomenology of memory, suggested the essay that the passage cited above is taken from. But I think it is fair to say that the ground for my attachment to these lines had already been long prepared. As an undergraduate student, my first encounter with phenomenology had come with reading Husserl’s lectures *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* in a course taught by Philip Buckley, who had also been a student of Rudolf Bernet. It is in these lectures that the building blocks of Husserl’s theory of time consciousness—retention, recollection, protention—are laid.¹ It is also in

¹The relation between Husserl’s phenomenology of time consciousness and Merleau-Ponty’s development of the theory of institution does not get the attention it perhaps should, in no small part because Merleau-Ponty is clear in *The Visible and the Invisible* that he develops his theory of institution as a critical response to Husserl’s theory of retention and recollection. Nonetheless, Husserl’s phenomenology still seems to loom large in Merleau-Ponty’s development of his theory of institution. In the 1954-55 institution and passivity lectures, which predate *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty tells his students: ‘[The] mode of existence of institution, like that of reactivated “past” and of the “anticipated” future, is not yet a content of consciousness’ (IP 23). It could of course be a result of the Husserlian dimension of my own reading of Husserl, but I take this sentence to be reference to Husserl’s phenomenology of time consciousness.

these lectures that Merleau-Ponty locates the development of what he calls a theory of “latent” constitution’ in Husserl’s thought, which proved to be so important to all of Merleau-Ponty’s thought, while having remained an ‘embarrassment’ to Husserl.¹ And, it was these ideas that first drew me into the abyss of the problem of memory, from which I have, happily, never fully re-emerged. A problem that clearly runs through passage cited above with its references to a hypocritical forgetting and a noble memory. The ideas worked out by Husserl in these lectures, in turn, form the foundation of his later genetic theory of constitution and phenomenology of history, expressed through concepts such as *sedimentation*, *Rückfrage*, and *Stiftung*; ideas that left a great impression on Merleau-Ponty and on the basis of which his own final project, to articulate the relations and interdependence between φύσις, λόγος, and history, finds its axis. In other words, Husserl lectures on time consciousness functioned as an institution—‘a past which creates a question’—that Merleau-Ponty himself took up and which gave a dimension to his later thought; the most powerful line of force, I think, that runs through his field of investigation. My finding of this passage, and subsequent ‘obsession’ with it had already been ‘dimensionalised’—for lack of a better word—by Philip Buckley and Rudolf Bernet. Rudolf Bernet’s own field of investigation, the question he himself responds to had, in a sense, given this text a dimension for me, prepared me for it, and most likely many others. Put in distinctly ‘Merleau-Pontian’ terms, the future of my obsession—with the idea of institution—is the ‘deepening’ of a past that I did not constitute, but whose movement, whose life, I nonetheless, happily, find myself within.

I relate this story not out of a desire to tie my own private history together with those of scholars I admire, never mind Husserl and Merleau-Ponty, but rather to try to illustrate a point about institution. Husserl, as Merleau-Ponty points out, uses this term to describe the movement of sense.

¹The word ‘constitution’ undoubtedly has a very large meaning for Husserl, who always distinguished a constitution by acts from a “latent” constitution in, e.g. his *Lectures on Internal Time Consciousness*. Nevertheless Husserl is clearly embarrassed. In *Ideas II*, after having made these analyses, he adds that these are only “preparatory” analyses, prepared according to the natural attitude, and that the phenomenological analyses shall revoke the naivetés of it.’ M. Merleau-Ponty, *Nature*, ed. D Séglaard, transl. R. Vallier, (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2003), p. 79 (cited hereafter in the text as N)

Stiftung is a way of explaining how the products of a field of culture—and here we must include subjects, themselves institutions—open onto a potentially limitless number of other fields of investigation. But also how these other fields of investigation refer back to their origins (their *Urstiftungen*) while simultaneously ‘forgetting’ them. I did not find the little phrase that I cite above pristine and untouched, waiting for me to pick up, but rather, in my case, already worked over by its own origins in Husserl’s phenomenology of time consciousness and by the projects and investigations of my teachers. It is in this sense that cultural products, including other subjects, become ‘dimensions’ of individual’s lives—lines of force around which a history is instituted—and the index of our participation in a life that extends far beyond and encompasses our own.

This, for Merleau-Ponty, is the institutional life of sense and of subjects, a vast network of interdependent fields of investigation that continuously refer back upon each other, and can only move forward insofar as they do so. But it is clear to see that the term ‘life’ is being used in two if not three senses here, none of which can be easily separated from the other two. There is, first of all, the life of the institution, understood as a cultural object or in a broader sense as a tradition. This is a public and historical life, one that members of a community, to some extent, all participate in, often without having any consciousness of their participation. There is, in the second instance, the life of consciousness that takes up the life of the institution and I think we can say resides within it while also nourishing it. The two live in a relation of complete interdependence, there is no life of institutions without the conscious lives that take up and transform them—in other words, that live them. Also, as Husserl explains in *Ideas II*, the constituting life of consciousness is itself subject to the laws of institution, constantly referring back upon its sedimented background—its own subjective tradition—in its constituting activity. Finally, there is the biological life of my body as lived. The life that feels the little push and jitteriness as the body ‘participates’ in the other two senses of life mentioned above: the life of the body that gets up and moves around. Merleau-Ponty, as early as *Phenomenology of Perception* already starts to collapse the distinctions between these forms of life, perhaps most clearly in referring to the body

of the other as the first cultural object (read: institution) and in doing so quite clearly collapsing the distinction between the empirical and ideal.¹ It is the idea of institution—Husserl’s fine word—as a kind of movement that joins together these three senses of life, and perhaps at also joins these three senses of human life with all other life. Put simply, I contend that life is institutional and must be understood and described as such in all of its aspects.

I think that Merleau-Ponty’s main contribution to Husserl’s idea of *Stiftung* is to broaden and radicalise it, first of all by focusing on the latent or virtual aspects of this movement, the ‘unsaid’ of the movement of sense, and second by trying to think about how this unsaid manifests itself in the movement of the subject, yet outside of the subjective power of constitution. His answer is as a ‘style’, ‘watermark’, or ‘in filigree’ (N 207, 213, 282).²

In its most radical form, this attempt to think the movement of sense outside of the power of subjective constitution leads Merleau-Ponty to conclude that it is necessary to take up—phenomenologically—precisely what Husserl brackets out: the concrete relation between the ‘realist-causal order’ and the ‘idealist-constituting order’.³ Investigating the relation between these two orders, or ‘two aspects of Being’, is also where Merleau-Ponty seemed to be headed in the series of lecture courses from the *Collège de France*, published under the title *Nature*. And, in the descriptions and analyses of Jacob von Uexküll’s ‘phenomenological’ theoretical biology of *Umwelten* that we find in these courses, Merleau-Ponty makes a rather striking comment: ‘Consciousness must appear as an institution, as a type of behaviour. Behaviour includes elementary organization (embryology), and physiological instinctive organization, or behaviour properly called’

¹‘The very first of all cultural objects, and the one by which all the rest exist, is the body of the other person as a vehicle of a form of behavior.’ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, transl. C. Smith, (London: Routledge, 2002), p. 406.

²See also the discussion of instinct in these lectures: ‘Thus a sort of reference to the non-actual, an oneiric life is manifested in these instinctive activities in a pure state. Even if these acts are produced most of the time by reference to an object they are all together something different from reference to an object, i.e., they are the manifestation of a certain style’ (N 192).

³M. Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, eds. B. Bergo and L. Lawlor (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002), p. 76 (cited hereafter in the text as HLP)

(N 167). Seemingly, in one fell swoop, Merleau-Ponty uses the concept of institution to collapse the distinction between ‘realist-causal’ and ‘idealist-constituting’ orders. By doing so, he brings the organization of organic matter of embryology, the emergence of consciousness in the animal world (of which humans are a part), and the movement of sense or ideas that constitute a tradition into one single history and one single movement: the movement of life as institution. The organization of matter in the development of the embryo and the handing down of historical meaning in a tradition of literature, painting, or philosophy must be thought as aspects–dimensions–of this same movement.

What Merleau-Ponty uncovered with his realisation that consciousness must appear as an institution, and all that that entails, is a ‘type of being other than the one where what we call “matter,” “spirit,” and reason reside. We are in contact with this type of being through our science and our private and public lives. But it does not have official existence: our “philosophical” thought remains spiritualist, materialist, rationalist or irrationalist, idealist or realist [...]’.¹ This ‘type of being’ the characterisation of which is nothing other than the final project Merleau-Ponty sets out for himself, is the ‘mode of existence of the institution’.

According to this analysis, the constituting life of consciousness presupposes an institution that is prior to its own powers and possibilities, a movement of sense that precedes consciousness and constitution, and that they emerge out of, in both an ontological and an empirical sense. It is in the lectures on Husserl’s ‘Origin of Geometry’, given around a year later, that Merleau-Ponty pushes this conclusion further by calling constituting subjectivity an eminent case of idealisation (HLP 76). The subject is accordingly instituted in a movement and a history that is prior to its emergence: a life-history. To give the question a Schellingian twist, we could say that what Merleau-Ponty’s theory of institution demands

¹M. Merleau-Ponty, *Notes des Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, eds. C. Lefort and S. Ménéasé (Paris: Gallimard, 1996), p. 37; the project that Merleau-Ponty announces here exhibits both continuation and a radical reformulation of the one that he announces at the beginning of *Structure of Behaviour*: ‘Our goal is to understand the relations between consciousness and nature: organic, psychological, or even social. By Nature we understand here a multiplicity of events bound by relations of causation.’ The goal remains the same, the understanding of nature has seemingly changed.

or would seek to be is a 'natural history of the mind'.¹ But this begs the question that Merleau-Ponty himself asks in his lectures on Schelling: 'how do we represent the sense that permeates living beings but is not thought as a sense should be?' (N 39).

I must nonetheless admit that at first glance my formulation of these problems perhaps seems to do some violence to Merleau-Ponty's own intentions. It seems that he is quite clear in these same lectures that the instituted and the natural must be thought apart from one another. In the introduction to his 1956-57 course on the concept of Nature, Merleau-Ponty describes Nature as the 'autoproduction of a meaning' that is not instituted (N 3-4). Two comments can be made here: saying that nature is the non-instituted is not to say that the life that springs from nature is not instituted or instituting. Indeed, it is not only the reference to the institution of consciousness which supports this reading, but also the many remarks made about institution in animal life in the *Institution* and *Passivity* lectures, and the reference to a species of 'preculture' within 'Nature' that defines the 'unfurling' of an animal *Umwelt*. We need not read the claim that nature is the non-instituted as saying that all institution is human institution. The principle of Nature can then be understood as the '*Abgrund*' or '*Urstiftung*' from which the institution of life emerges as a history, but which only refers back on itself and that does not emerge out of another institution.² It nonetheless retains the character of an institution without being instituted. This is why Merleau-Ponty speaks approvingly of Schelling's conception of Nature as weight and inertia, and elsewhere as myth or a dream (N 51). This also fits with the understanding that he offers in relation to culture and tradition, a fecundity (or 'productivity') that can never stop having been. And with the definition of myth in the Working Notes of *The Visible and the Invisible* as a past that has never been present but nonetheless weighs unrelentingly on the present. It is, Merleau-Ponty

¹See, F.W.J. Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature* in *Sämtliche Werke* II, 39, E.E. Harris and P. Heath (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) p. 30.

²On this point—'Nature as *Abgrund* that evades constituting reason'—see, for example, R. Bernet, '*Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty*', in eds. M. Richir et E. Tassin, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences* (Grenoble: Jérôme Millon, 1992), pp. 57-77

says, in its weight that we are interested in nature. He writes: ‘Nature does not interest us for itself, nor as a universal principle of explication, but as an index of what, in things, resists the operation of subjective freedom and as concrete access to the ontological problem.’¹ The ideas of weight, inertia, and resistance here are revealing. Merleau-Ponty later applies the idea of inertia to life, but it is the same inertia, the re-institution of Nature as weight and inertia (N 177). Life is set out against a horizon of Nature, and carries with it its initial institution of resistance and inertia. Likewise the human as an individuation and institution in the history of life stands out against the horizons of life and nature, whose institutions the human always carries, as the painter carries the weight of a tradition, but also the weight of the nature, and as each individual human carries the weight of the dimension or humanity, which manifests itself in filigree. As Merleau-Ponty writes: ‘The concern is to grasp humanity first as another manner of being a body—to see humanity emerges just like Being in the manner of a watermark’ (N 208). It also seems appropriate here to point to a passage that I cannot claim to fully understand, but which I sense conveys the meaning that I am after and also seems to connect an ontology of matter or mass with the being of the institution, in other words the ‘realist-causal order’ and the ‘idealist-constituting order’. Just prior to the comment about humanity appearing as a watermark, Merleau-Ponty says:

Alltäglichkeit is always in the in-between world, always as a watermark, accessible to a thinking that sees the organism or the species as a reality of mass (there are two kinds of reality of mass: one is that of random statistical distribution, an entropic phenomenon; the other is that of counter random distribution not going toward equalization and abatement), instead of trying to squeeze it in the pincers of fragmentary events. (N 207)

It was Cézanne who Merleau-Ponty says—in trying to paint ‘a piece of Nature’—endeavoured to paint this initial weight, resistance, and inertia—or put better, the re-institution of this weight, resistance, and inertia in the movement of human perception. And, it is, in this sense, Cézanne

¹M. Merleau-Ponty, ‘*La Nature ou le monde du silence (pages d’introduction)*’ in *Maurice Merleau-Ponty*, ed. E. Saint-Aubert (Paris: Hermann, 2008), p. 53.

(among others) who attempted to respond to Schelling's question of how to represent that sense—the inertia of this original institution of nature—that permeates life, that all life and thus all human seeing refers back to as its origin.

The mode of existence of Nature in human perception is not just an inertia or resistance, that the painter is alert to, but also, it is the being of a question that that the painter takes up and responds to, in Cézanne's case by trying to paint the question itself. This response, we are inclined to say, is the movement of life at its fullest, but it carries with it the *Ur-*institution of nature, its weight, but also the weight of an entire history of life, and cannot but continuously refer back to it as it takes up this weight as a question only to re-pose it. We can thus see that the question of life does not replace the question of Nature, even if it is, I think, life that comes to the fore in the so-called Nature lectures. But this is only fitting. In his heretical manner, Merleau-Ponty tries to remain loyal to Husserl to the end. His methodology remains that of the phenomenological *Rückfrage* that Husserl expounds in the *Crisis*, but Merleau-Ponty's back-referencing or back-questioning—tracing back the being of the question that is cultural historical life—does not lead him to constituting subjectivity, or rather it leads him past constituting subjectivity, which as we saw must be considered a case of idealisation. It leads him past the institution of consciousness as another institution in the movement of life and into the preculture of animal life. The *Rückfrage* that reveals life as an institutional history and in doing so is forced to take up the concrete relations between the two orders of being—realist-causal and idealist-constituting—also reveals the mode of existence of nature, as a resistance, inertia, or weight that appears and is referred back to in all of life's institutions, and thus as a question. It is this question that is reinstated even in the example from which I started, the little phrase that is a part of my own institutional history, but in its continuous evasion of my albeit lacking subjective powers shows the watermark of Nature as '*Urstiftung*' or the '*Abgrund*' that evades all constituting reason.

In the *Structure of Behaviour*, Merleau-Ponty announces his project in the following manner: 'Our goal is to understand the relations between

consciousness and nature: organic, psychological, or even social. By Nature we understand here a multiplicity of events bound by relations of causation.' I think that the goal of the latter project, with regard to life, can be rephrased in the following manner: to understand the relations between consciousness and *life*: organic, psychological, or even social. By *Life* we understand here a multiplicity of events bound by relations of *institution*. I can refer again to a passage from the nature lectures to try to support this claim: 'In brief, the distinction between the physicochemical and life = a distinction between the ontic and the ontological, between the series of individual spatiotemporal facts at a unique local and the architectonic, between the *Urstiftung* of "foundations" which, as in mythical thinking, are always before the everyday and the empirical' (N 208). But by doing so and by remaining steadfast in the adherence to the phenomenological *Rückfrage* as a tracing back of institutional history, Nature shows itself—in filigree.

We must not forget however that the passage from which I started—'Husserl has used the fine word...'—also contains an important ethical and finally political dimension. If it is life that binds us to other living beings (both human and non-human), then it is of its proper essence that it contain an ethical dimension. But this must then be an ethics and a politics that are in deep kinship, if not grounded, in a concept of life that is not separate from biological life. It must also be the case that the rapport with the *Urstiftung* of Nature, in terms of the appearance of its weight and inertia, which emerges out of the phenomenological *Rückfrage* and is appealed for by the movement of life itself, has an ethical and finally a political significance. There is no surprise here really. Merleau-Ponty's development of the ethical-political dimension of the *Stiftung* of Nature and its ensuing life history again echoes Husserl's own development of the historical-political dimensions of the concepts of institution, sedimentation, and crisis. In §15 of the *Crisis*, Husserl describes the 'task' of phenomenology as being its own proper activity—the activity of phenomenology is its own proper task. Thus, the properly historical task of phenomenology must now be construed as engaging in a rigorous tracing back or *Rückfrage* of its own development *qua* science: phenomenologically analysing the movement

of sense from the Greek *Urstiftung* of the European sciences to phenomenology itself as a re-institution of that original Greek ‘foundation’ or institution of science, both in terms of a practical exercise and as a collective way of life that would or should guide a civilisation in its development.

In fulfilling this task, phenomenology addresses the four-dimensional ‘forgetting’ that lies at the heart of the Crisis of the European Sciences: The forgetting of the *lebenswelt* as the *boden* or soil of the natural sciences; the forgetting of transcendental subjectivity as the constituting *Grund* of the *Lebenswelt*; the obscuring of the Ancient Greek *Urstiftung* of the European sciences by their own success and accomplishments; and finally, the covering over of the movement of institution—its continuous back-referencing and opening of new horizons—by its own idealities. As Merleau-Ponty pointed out, it is the movement of institution’s own proper power to forget its origins. But, it is the calling of phenomenology to engage in their retracing and hence re-institution, which keeps the tradition vital and alive to its own latent possibilities.

Approached in this manner, the ‘noble memory’ or ethical ‘virtue’ that Merleau-Ponty brings up repeatedly in ‘Indirect Language and the Voices of Silence’ is nothing other than the activity of phenomenology itself. Merleau-Ponty affirms his ‘Husserlian’ position in the 1958 ‘*La philosophie aujourd’hui*’ lectures in a number of ways, but also indicates his departures from it. It is important to be clear that for both thinkers the ‘forgetting’ that has brought about the crisis is not a possible danger or risk of science-civilisation-history, brought about by its abuse or improper practice. To the contrary, crisis is in a certain sense the natural (in both phenomenological—i.e. ‘natural’ attitude and world—and the mundane—i.e. ‘normal’—senses of the word) outcome of the institutional movement of sense. For example, what Husserl calls the ‘seduction of writing’, i.e. the written codification of ideality, hence obscuring its origins in the *Lebenswelt* and communities of communicating subjects, is not the result of bad scientific practice, but belongs to the essence of writing itself, with all the ‘positive’ things that writing also brings. This, Merleau-Ponty tells his students, is the price of stability and progress.¹ The big Crisis, the one that threatens the European

¹Merleau-Ponty, *Notes de Cours 1959-61*, p. 77.

Sciences, rather than facilitating their development, is when science or civilisation shows itself to be unable to overcome the ‘naturally’ occurring small crises: when it fails in its capacity to move past the seduction stage of its relation with its own idealities. It is a failure to remember its own forgetting—the ‘noble memory’—that threatens its sciences’ internal scope of development and freedom, and likewise European civilisation itself. It is in this way that forgetting becomes ‘hypocritical’. It is Merleau-Ponty who continuously reminds his students and readers that it is a deepening, the further dimensionalising of the relation with the past that opens more latent possibilities of future development and is thus the structural condition of possibility of freedom (N 178; IP 22). This deepening of the relation to the past, in the service of freedom, is of course conceived via the properly historical work of phenomenology, i.e. the method of the *Rückfrage*.

Perhaps not surprisingly, Merleau-Ponty is rather selective about what he takes over from Husserl and what he leaves behind. In terms of the four-dimensional ‘forgetting’ discussed above, it is no shock that the focus for Merleau-Ponty is on the Natural *Boden* of science and tradition and the movement of institution, in short, history, as the movement of and out of this *Boden*. The constituting activity of the transcendental subject is integrated into a more holistic institutional movement of life in which the emergence of the conscious constituting subject, and hence each emergence of a subject, carries with it an institutional history. Merleau-Ponty’s investigations into animal behaviour and instinct as forms of institution in both the *Institution and Passivity* and *Nature* lectures are precisely the *Rückfrage* of this ‘matrix institution’ of the emergence of consciousness.¹

¹The relations between the ‘ontological’ and ‘empirical’ dimension of history are never, I think, fully worked out by Merleau-Ponty. The concept of institution clearly brings the two together. In the *Institution and Passivity* lectures he introduces the idea of a ‘matrix institution’ or ‘matrix event’ which he says ‘opens a historical field that has unity. The institution is what makes a series of events possible, a historicity’, and later, ‘the institution in the strong sense is this symbolic matrix that makes it such that there is an opening of a field, of a future according to its dimensions, the possibility of a common adventure and of a history as consciousness’ (IP 44-45). The emergence of consciousness and subjectivity would obviously be such a ‘matrix institution’ in all of these senses. The idea of consciousness as a ‘matrix institution’ not only brings together the empirical (both in the case of the first emergence of consciousness and each individual birth) and the ontological, but also brings together the ontological dimension together with a ‘biological’ one that is precisely the life history that precedes the institution

The back-questioning that is the task of phenomenology and its response to the Crisis of European civilisation is transformed here from the uncovering of transcendental subjectivity as the ground of the *Lebenswelt* and of the activity of science that emerges out of the *Lebenswelt* to the making present for phenomenological investigation the weight and inertia of the *Urstiftung* of Nature as it is felt throughout the entire institutional history of life.

Given the ethical-political dimensions of the question of institution, and its relation to the problem of freedom, it is not at all surprising then that at the same time as his lectures on institution and passivity Merleau-Ponty was also concerning himself with institutions of the much more concrete kind, namely those of liberal democracy, i.e. parliament and rights. He even credits Husserl's theory of institution with recovering the idea of revolution, writing in the institution lectures that 'Husserl recuperates here the sense of Permanent Revolution: the anticipation of the future in the total past and in its unclarified horizons' (IP 81). One could only imagine that Husserl would have been a rather reluctant Trotskyite, but, Merleau-Ponty, ever sensitive to his teacher, implies that in fact it was Husserl and not Trotsky who had grasped the proper sense of Permanent Revolution. This also seems to contradict what Merleau-Ponty had said, in later lectures, about stability and progress coming at a price. It is not the movement of institution that recuperates the sense of permanent revolution, but rather the activity of phenomenology itself as a safeguard against the Crisis. The continuous unearthing of the total movement of the past threatens the stability of institutions in their current state. Thus phenomenology, as explained in the *Crisis* and 'Origin of Geometry' both explains the stability of institutions and threatens that stability. Revolution must be understood here not as an effacing of the past, but rather as a summoning up of all the dimensions of the present in order to undermine the solidity or stability of the institutions of a field of praxis, and opening up its future possibilities of development. In comparing human and animal institution in the *Institution and Passivity* lectures, Merleau-Ponty asks: 'What defines human institution? A past which creates a question, puts it in reserve, makes a situation that is indefinitely open. Therefore the human is at once

of consciousness.

more connected to his past and more open to the future. The future by means of deepening the past' (IP 22). But, the possibility of revolution, or of *a* revolution is of course one of the infinite possibilities opened by the institution of consciousness—that 'matrix institution' which opens up the possibility of the common adventure of humanity in first place. Revolution, in its political sense then cannot be thought apart from or understood outside of the history of life in whose movement its very possibility first emerges as a latency held within the field of consciousness. As I shall touch upon in a moment, death, in turn, must be understood in terms of the ceasing of the movement of life *qua* institution—a stability or inertia that is contrary to the inertia of Nature. As well, the 'deepening' of the past cannot be understood apart from the re-institution of the weight and inertia of Nature. It follows from this that Merleau-Ponty would consider the indefinite expansion of the field of praxis—'permanent revolution'—to be the properly Marxist understanding of truth, having corrected of course for Marx's poor understanding of Nature. And indeed, Merleau-Ponty says as much in *Adventures of the Dialectic* when he writes: 'Revolution is [...] when a radical negation frees the truth of the whole past and allows the attempt to recover it.'¹ 'Truth', he goes on to say, 'is then conceived as an indefinite process of verification' (AD 53). There is thus a revolutionary militancy in Husserl's *Rückfrage* itself.²

It is fitting then that the three parts of the motto of the French Republic—*Liberté, Égalité, Fraternité*—are bound up with the theory of institution. But we might do better to point to an older version of the French motto, altered due to its seeming association to the terror, *Liberté, Égalité, Fraternité ou la morte*. It is in the discussion of the historical, cultural, and political dimensions of life that Merleau-Ponty briefly discusses death. Death appears however within life in the most paradoxical of manners, as 'survival'. This compounds the seemingly paradoxical nature of death in Merleau-Ponty's thought: death as an inertia which is contrary to the inertia of life, which

¹M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, transl. J. Bien (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974), p. 40 (cited hereafter in the text as AD).

²'The militant truth, the one that puts constituted idealities and ready-made language in question and wants to discover outside of every "technique"—technization—the very genesis of ideality, is philosophy' (HLP 66).

as the reinstitution of nature, drives life's movement; and death as a form of survival that is again contrary to life.

The theme of freedom (*Liberté*) also repeatedly comes up in the discussions of institution and must be thought in terms of a structural possibility for the indefinite expansion of life's field of history that emerges with the institution of consciousness. Thought in this way however, freedom does not emerge *ex nihilo* but rather has a pre-history in life, a pre-history that cannot be disconnected from the elementary organisation of organic matter, i.e. embryology. Brotherhood also (*Fraternité*) appears in the passage cited at the beginning of this essay ('[institution is] accomplishment and brotherhood') and is of course implied in the 'common adventure' of human history. Like freedom, this common 'adventure' (adventure implies freedom for Merleau-Ponty) seemingly becomes possible with the institution of consciousness. And, as noted, death appears in 'Indirect Language and the Voices of Silence' as 'survival' and in the wonderful analogy of the 'museum' as a *nécropole*. I have also related it here to an inertia or stability that is contrary to the inertia that is the re-institution of the *Urstiftung* of Nature in the movement of life. This would seem to leave *Égalité* as the outlier in the relation between the motto of the Republic and the theory of institution (perhaps more comfortable ground for Husserl than Trotsky's Permanent Revolution). This is not however completely the case.

There is not space here to fully explore all of the relations, but a few remarks are certainly worth making before touching briefly on the more grand themes of freedom, brotherhood and death. The political project that Merleau-Ponty undertakes concurrently with his efforts to develop the theory of institution, life, and nature that I have tried to sketch out above is described as a new form of liberalism, one that is not incompatible with the goal of socialism–equality.¹ Here, Raymond Aron's criticism that Merleau-Ponty had written half of *Adventures of the Dialectic* as though he were still a Marxist, the other half presumably as a liberal, is telling. Merleau-Ponty did indeed still consider himself a Marxist of some sort. More specifically, he thought that by reading Marx together with Husserl

¹Of course, the root concept of all liberal theory is the equality of men, even if social and economic equality are not necessarily posited as its goals.

(and Weber), he would be able to construct a political philosophy that put the liberal institution of government *par excellence*, parliament, at the heart of a open-ended field of political praxis. Parliament, he said would be that institution that could guarantee a minimum of resistance.¹ With this safeguard in place, the field of political praxis, rather than being the expression of illusory pure laws of nature understood as movement, would instead bear witness to the weight and inertia of the institution of Nature. He thus criticised certain ‘proletarian’ strains of Marxist philosophy of history as failing to recognize that ‘everything that historically exists’ is ‘*at the same time* movement and inertia’. Such theories mistakenly placed in history, as contents, ‘on the one hand the principle of resistance (called the bourgeoisie) and on the other the principle of movement (called the proletariat), when these are the very structure of history as a passage to generality and to the institution of relationships among persons’ (AD 221). Despite Claude Lefort’s criticisms that Merleau-Ponty did not fully understand the significance of totalitarianism, especially Soviet totalitarianism, Merleau-Ponty’s criticism of ‘proletarian’ theories of history would seem to indicate otherwise. Merleau-Ponty links the errors in Marxist theory of history to an inadequate concept of Nature in Marx’s own thought. Again, in his lectures on Schelling he writes: ‘Marx wants to ground the becoming of everything on something other than the Hegelian idea: thus he grounds it in Nature, but he makes poor use of the idea of Nature. Instead of conceiving it, with Schelling, as weight and inertia, he conceives it as the same sort of thing as the Hegelian idea, as an inexorable destiny’ (N 51). Parliament, that liberal institution whose modern conception cannot be separated from the equality (legal and political if not yet social and economic) of all citizens would in this sense safeguard the weight and inertia of history, and thus open-endedness of life, or more properly the institutional history of life in its human individuation. Parliament and parliamentary

¹The parliamentary politics of this ‘new liberalism’ would still be placed at the service of the ‘public interest’, and I take Merleau-Ponty to mean by this ensuring equality: ‘Its essential feature is that the entire economic and political operation be put to the service of the public interest, whatever means are employed; and this means not necessarily nationalizations as we have known them nor the methods used in Russia after the revolution [...] I do not think that nationalizations must be excluded, but only that they must not have an *a priori* privilege.’ M. Merleau-Ponty, *Parcours Deux*, ed. J. Prunair (Lagrasse: Verdier, 2000), p. 245.

politics would carry the trace of the *Urstiftung* of Nature as a watermark; and in doing so liberal politics would ensure the structural possibility of freedom. Thus Merleau-Ponty's political project of articulating a new left liberalism, including his support for the bourgeois liberal institution of parliament is not a separate political project to be understood apart from his ontology of Nature and philosophy of life. Rather, his unfulfilled attempts at developing a new political philosophy were completely intertwined with the attempts at constructing a new 'indirect ontology' that had to proceed through a phenomenology of life toward a philosophy of Nature. Nor is it the case that the ontology underpins or supports the political philosophy, that it is a politics grounded in an ontology. To the contrary, it is a politics that in a sense underpins and supports the ontology. There is thus seemingly a normative aspect of the phenomenology of life (insofar as it leads into ontology). We already saw this in relation to truth and freedom, both are reliant on the continuous movement of institutional life. The political, and in our era, Merleau-Ponty believed, liberal-democratic politics, ensure the structural possibility of freedom and of truth.

How does the activity of such a fragile and flawed institution offer such high political and even ontological hopes? Put simply, that actual concrete activity of parliament must be akin to the phenomenological *Rückfrage* or militant truth. Science is not the only domain of life that is idealised and technisized, the same is also true of the social realm. It is then the responsibility of parliament to continuously put into question the very genesis of the institutions of the social field.¹ Merleau-Ponty ends his essay 'Indirect Language and the Voices of Silence' on an optimistic note, remarking that if construed in this proper manner, i.e. if political life 'taps its spontaneous source'—the movement of life itself—it will never lack for values and ideas. It is worth noting that it is Husserl's theory of institution

¹In the last lines of 'Indirect Language' Merleau-Ponty writes: 'Political thought [...] is always the elucidation of an historical perception in which all our understandings, all our experiences, and all our values simultaneously come into play—and of which our theses are only a schematic formulation. All action and knowledge which do not go through this elaboration and which seek to set up values which have not been embodied in our individual or collective history (*or*—what comes down to the same thing—which seeks to choose by means of a calculus or wholly technical process) fall short of the problems we are trying to solve' (S 83).

which allows Merleau-Ponty to create a politics that is entirely ontological and an ontology that is entirely political, without subordinating one to the other.

The freedom of the institutional life in the field of praxis, the freedom which parliament is charged with protecting, is not an 'event based freedom which is attested to in a decision' (N 178). Insofar as an institutional history is always a conditioning of the future, freedom as the structural moment of institutional life must be construed as the very opposite of this. What sort of freedom is this then? It is the power to remake a history and a tradition by taking it up as a question. Freedom then can be expressed both actively as well as passively and need not be limited to the volitional exercise of a decision. The choice we make when faced with a decision is largely determined, freedom would not have it any other way. By way of example, Merleau-Ponty describes the 'choice' or 'work' of the painter in this manner. Each brush stroke upon the canvas is conditioned not only by all the others on the canvas, but also by the entire tradition that each stroke takes up as a question and recasts. Thus the work of the painter is absolutely prefigured—like that of the animal. But in carrying out this work, the painter opens an entirely new future; she changes the history of life forever and opens herself and others onto a field of investigation that has been irrevocably altered. This is why Matisse was so shocked at watching, in a slow motion film, his hand dance above the canvas before coming crashing down in a decisive stroke. On the one hand, such an image seems to dispossess Matisse of the freedom he thought he was exercising in choosing his strokes. But this is only the case if we take a limited 'events based' view of freedom. What Matisse was witness to in the slow motion film was his body's own participation in a movement that extended beyond the volitions of single subject. The muscles of his hand, arm, and eye were already involved in the sketching out of a future before Matisse himself was consciously aware of it. This is not a dispossession of freedom but the sign of the integration of an entire life in that global movement of freedom which Merleau-Ponty christens 'a world's creation'. Human being is free insofar as each subject is in every gesture continuously, often without being conscious of it at all, sketching out the 'creation of a world' in terms of a

question and a task to be taken up. But this structural moment of freedom is dependent on the referencing back, on a question offered up by the past being taken up. It is the weight or inertia of life as institutional, and then of Nature as the *Urstiftung* of life, that pulls consciousness back-back into its own history and into its pre-history. Humans are in this sense the beings closest to nature not most removed from it.

It is in the structural moment of freedom—the creation of a world—that institution is also brotherhood. It is also in this sense that loneliness is akin to death. The question that each life picks up and develops is a question bequeathed by others. And with each expressive act, each expression of our world creating freedom, we pass the question on to others. This is what Merleau-Ponty means when he says that institution is the hinge or pivot between subjects. *Fraternité* is not the movement of a mass of bodies as one. This is the opposite of brotherhood. Brotherhood requires the space or interval that institution, in opening up a field of investigation or expression whose contours have only roughly been sketched, provides. Brotherhood requires what Merleau-Ponty calls the in-between world that is created by institution—the world in which life moves and develops. At the political level this necessitates institutions like that of parliament, which not only maintain the space between subjects, the space of institutional life or of expression, but also the relation to the past. But in doing both of these things, in connecting subjects to each other by maintaining a space between them and in demanding that the past be continuously revisited and taken up as a question, the institution of parliament is also an institution of life. It staves off the form of death that Merleau-Ponty refers to in ‘Indirect Language and the Voices of Silence’ as ‘survival’. The life of the *polis* must be understood here ‘organically’ as an extension of the life of the subject and even perhaps of the life of animals. As not separate from the global movement of institutional life that includes both the movements of Matisse’s hand and embryology; it is, to paraphrase Hannah Arendt, an ‘institutional remembrance’. And it is in this sense that the free *polis* is the institution of the ‘noble memory’. The *polis* that does not continuously refer back to the totality of its own past, taking it up again as a question that is constantly being reposed is—a bit hyperbolically—dead, a *nécropole*: a

city of corpses.

To say that survival = death is indeed a striking statement. Nonetheless, I think that this sums up what Merleau-Ponty has in mind in 'Indirect Language and the Voices of Silence' when he refers to the 'historicity of death' and to the museum as *nécropole*. If life can be understood as a 'noble memory', it is then fitting that death be a forgetting that is actually a conservation of the past. Death in this sense is the survival of an institution in a static state. It is when an institution ceases to develop, to change, and to refer back upon its history as the motor of that change. Thus the past is conserved, but there is no relation to the past, no deepening of the present's relation to it, and thus no opening of the future. Survival in this sense is the negation of freedom as a structural moment of institutional life. Hung on the wall as static moments in a history of art, the museum, Merleau-Ponty writes 'kills' paintings. It removes the institution from both the movement of the 'tradition that it recaptures' and the 'tradition that it founds'. In other words, the museum leaves the painting like a corpse, not a living, breathing expression of life. The same then can be said of the subject as institution. Survival, for a subject, is its simple continuation: metabolism without expression—a living corpse. If we follow Merleau-Ponty's reading of Husserl in agreeing that all consciousness in its proper activity of constitution is institutional, then the subject that ceases to develop institutionally cannot be said to be any longer conscious. Survival in this sense is the death of the subject. Death, it seems then, points to the inertia of an institution, its resistance to change. But this sense of inertia—the more classical sense—must be understood as the opposite of the inertia of Nature or life.

In Hannah Arendt's magnificent study, *The Origins of Totalitarianism*, she describes the ontological correlate of totalitarianism or of terror as 'loneliness'. This is in many ways, I think, an emotive formulation of the idea of death as survival. Loneliness is not isolation but its opposite, the crushing of subjects against one another such that there is no room for expression or action; in other words, no room for the free development of institutions and of institutional life in general. Under the condition of loneliness there is no possibility of movement but along tracks that have already been established. Life in this condition is still institutional

in one sense, but it is a sphere in which institutions, including subjects do not develop, they merely survive. Arendt connects the condition of loneliness with the reduction of human being from *Homo Faber* to *Animal Laborans*, where human life is reduced to mere satisfaction of metabolic needs. There is a strong connection here with Merleau-Ponty's investigation of animal institution. The animal leads an institutional life, but its paths are fixed. Citing Konrad Lorenz Merleau-Ponty notes that the imprint of an institution in animal life 'exists "upon a foundation of general innate and expected themes"'. It is the institution of consciousness that frees human life from survival and opens the human into the field of historical truth. The condition of loneliness, at its extreme, can be thought of as a life before the institution of consciousness qua freedom and truth, i.e. the indeterminate development of the field of history and sense. This is the utter perversity of the 'naturalness' of the totalitarian regime. That regime which claims to establish as its 'laws' the immutable laws of the movement of nature, is in fact the most 'technisized'. What Arendt describes with the term loneliness is the crushing of what Merleau-Ponty calls the in-between world, that sphere of praxis and freedom that is always burdened by the weight and inertia of Nature. What is left behind is little more than corpses pressed together in the *nécropole*.

And yet, we must recall Merleau-Ponty's cautious optimism. Survival, loneliness and their political correlate, terror, are the suppression of the weight and inertia of Nature. But Nature's weight cannot be completely suppressed or eradicated, although it can perhaps be eradicated from the public sphere, from the movement of properly political institutions. It is not just civilisation that requires communication and language, the biological survival itself of human beings seems to demand it, and where there is communication between subjects even in its most stagnant, stratified, and technisized forms, there is the residue of Nature: the institutional life demands it. Life in this sense envelops death.

The American writer Toni Morrison describes a ghost as 'a loneliness that roams'. A ghost, in this sense, is what lives but does not survive; a principle of resistance that cannot be eradicated because it belongs to the fabric of life itself. In a philosophy that seems filled with paradoxes, where

inertia is a principle of movement, and survival equals death, it seems fitting that the ghost become the emblem of the ineradicable movement and development of life. There is no regime, no survival, and no institution that is not in this sense haunted by its past, haunted by the history of life in its entirety and thus by the re-institution of Nature. The institutional life does not know ends, pure survival, or death, in its continuous returns to its origins it knows only the discovery of new directions and new beginnings.

The Role of Interpretation in the Phenomenological Approach to the Other

László Tengelyi (Wuppertal)

tengelyi@uni-wuppertal.de

In his phenomenology of intersubjectivity, Husserl tries to grasp the Other as “a ‘modification’ of myself”.¹ He describes him or her as an “analogue” of the ego, even though he notes that the word ‘analogue’ is not to be understood here in its usual sense.² In the *Fifth Cartesian Meditation*, it is expressly asserted that “[a]lter signifies *alter ego*”.³ In accordance with this conception of an analogical alterity, Husserl bases the phenomenological approach to the Other on the idea of a constitution of an *alter ego* by the ego. Not surprisingly, this approach to the Other soon gave rise to the objection that the phenomenology of intersubjectivity fails to account for the radical alterity of the Other. That is why Husserl’s idea of an *alter ego* has been challenged even by some adherents of phenomenology. Thus, Sartre opposes Husserl’s claim by arguing that “we encounter the Other, we do not constitute him”.⁴ By describing the epiphany of the face, Levinas equally calls into question the very idea of a constitution of an *alter ego* by

¹E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. by E. Ströker, Hamburg: Meiner, 1987, p. 118; in English: E. Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, tr. by D. Cairns, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1999, p. 115. (In the English edition, the page numbers of the first volume of the series *Husserliana*, which contains the text of the *Cartesian Meditations* in the edition made by S. Strasser, are indicated on the margins.)

²*Ibidem*, p. 96; in English: p. 94.

³*Ibidem*, p. 112; in English: p. 110.

⁴J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, Paris: PUF, 1943, p. 307; in English: J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. by Hazel E. Barnes, New York/London/Toronto/Sidney: Washington Square Press, 1984, p. 336

the *ego*.

In this paper, I will reconsider the objection that, in his phenomenology of intersubjectivity, Husserl fails to account for the radical alterity of the Other. I find this reproach not entirely fair, since Husserl does make serious efforts to discern the characteristics that are responsible for the otherness of the Other. Even in the well-known text of the *Fifth Cartesian Meditation*, such an attempt can be easily detected. It seems to me that the real novelty brought by Sartre and especially by Levinas will stand out more clearly if we contrast their texts with Husserl's actual argument. At the same time, I shall try to point out that, with certain qualifications, even the idea of a constitution of an *alter ego* by the *ego* can be defended, provided that it is understood and exhibited in its connection with another concept, which plays a significant role in the *Fifth Cartesian Meditation*. This concept – in German *Auslegung* – is translated into English by Dorian Cairns as 'explication'. Although this translation is not incorrect or erroneous, it carries with it an oversimplification, since Husserl uses in the German text the Latin term 'Explication' just as well as the German word 'Auslegung'. I shall argue that in some cases, which have a major impact upon the Husserlian notion of alterity, *Auslegung* should be translated as *interpretation* rather than simply as *explication*.

By choosing this term as an English equivalent of *Auslegung*, I am re-joining Ricœur, who, in a paper on "Phenomenology and Hermeneutics"¹, was the first to emphasize the role of interpretation in Husserl's phenomenology of intersubjectivity. However, I am not simply adopting his view; instead I am re-examining the question Ricœur raises.

My reflections will be guided by the following itinerary. First, I shall consider the Husserlian idea of a primordial reduction which, several times, was taken as a target of severe criticism from phenomenologists. Second, I shall point out the main characteristics of alterity revealed by Husserl in the *Fifth Cartesian Meditation*. Finally, the role of interpretation in the phenomenological approach to the Other will be elucidated. This topic will also provide an opportunity to shed some light upon the relationship

¹P. Ricœur, "Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl...", in: *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986, pp. 39–72, especially pp. 67–72.

between phenomenology and hermeneutics.

1. The Idea of a Primordial Reduction

In phenomenology, the subject becomes *multiple*, by splitting itself into itself and the other than itself. To put it in other terms, phenomenology has discovered a subject which, in its singularity, is discernible from every other subject, without, therefore, being reducible to the status of a *solus ipse*. In the phenomenology of intersubjectivity, the inquiry into the relationships between the *ego* and the *alter ego* serves precisely the purpose of showing how the subject finds itself always already included in a community of co-subjects.

Yet Husserl does not take this community as the point of departure for his reflections upon the relationship between oneself and the Other. Nor does he take for granted – at least in the *Fifth Cartesian Meditation* (and in several other texts on intersubjectivity) – that the *ego* and the *alter ego* are linked up with each other by a more concrete community, such as a community of language, society, or history.¹ On the contrary, Husserl explicitly states in the *Fifth Cartesian Meditation* that “every sense-relation to a possible Us or We remains excluded [...]”.² The exclusion of all reference to community is an essential characteristic of the procedure adopted by the phenomenology of intersubjectivity. It deserves mentioning that this procedure is also followed by Sartre and Levinas, thereby delineating a tradition remarkably different from Heidegger’s approach to the *Mitsein*, as well as from Merleau-Ponty’s description of intersubjectivity.

However, the exclusion of ‘every sense-relation to a possible Us or We’ belongs as just one methodological device among others to what is characterized by Husserl as a ‘primordial reduction’ or a ‘reduction to my sphere of peculiar ownness’.³ By these terms, Husserl means a “constitutional abstraction”⁴, or an “abstractive epoche”⁵, which requires

¹An exception to this rule is Husserl’s description of a *Mitteilungsgemeinschaft* (communicative community) in vol. XV of the series *Husserliana*.

²E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., p. 100; English: p. 98.

³*Ibidem*, p. 95; English: p. 93.

⁴*Ibidem*, p. 96; English: p. 93.

⁵*Ibidem*, p. 97; English: p. 95.

that we “pay attention to how something alien makes its appearance as jointly determining the sense of the world [*wie Fremdes sinnmitbestimmend auftritt*] and, so far as it does so, to exclude it abstractively”.¹ According to Husserl, proceeding in this way, I may arrive to grasp “what is peculiarly my own”, by freeing my horizon of transcendental experience “abstractively from everything that is at all alien”.²

Even if the idea of a primordial reduction proved to be the source of serious misunderstandings, we are by no means justified to accuse Husserl of having misleadingly described it. As a matter of fact, Husserl may be said to have duly warned against possible misunderstandings. First and foremost, he distinguished primordial reduction from all reduction of the ego to a *solus ipse*. The so-called problem of solipsism has been unmasked in the *Cartesian Meditations* as an absurdity (“*Widersinn*”).³ Even the sceptically motivated question of ‘other minds’, which is deeply characteristic of early modern philosophy, is discarded by Husserl. The phenomenology of intersubjectivity cannot be considered as an attempt to answer this question, because, according to Husserl, the very question of how we can ascertain ourselves of the existence of other minds arises from a preposterous misunderstanding of what may be described as the fact of an “experience of someone else” (*Fremderfahrung*). Hence, the history of this sceptically motivated question, from Descartes to Berkeley and Hume, does not even belong to the preliminaries of Husserl’s phenomenology of intersubjectivity.

Indeed, in the *Fifth Cartesian Meditation*, Husserl entirely relies upon the “fact of the experience of something alien (something that is not I)”.⁴ The idea of an experience of something or someone alien, of what is other (*Fremderfahrung*), includes in itself the conviction that it is perception which provides us a primary access to other persons as well as to the things of the world. Husserl says: “What I actually see [in the course of an experience of someone else] is not a sign and not a mere analogue, a depiction (*Abbild*) in any natural sense of the word; on the contrary, it is someone

¹*Ibidem*.

²*Ibidem*, p. 97; English: p. 95.

³*Ibidem*, p. 85; English: p. 83 (“inconsistency”).

⁴*Ibidem*, p. 108; English: p. 106.

else”.¹ This perception is not a mere act of ‘making present’ – not a mere act of re-presentation or presentification (*Vergegenwärtigung*) –, but a real act of ‘presentation’, an act, which makes its intended object accessible in its bodily presence. From this, Husserl draws the conclusion that the experience of someone else is “not inference, not a thinking act”.² This assertion makes perceptible the distance that separates the phenomenological approach to the Other from the widespread conception of an ‘empathy’ that is taken in the sense of an ‘inference from analogy’.

Is, however, the method of a primordial reduction reconcilable with this phenomenological approach to the Other? This question arises here, because the requirement of an abstraction from what is other seems to enter upon a conflict with the very idea of a perceptual access to the Other. According to Husserl, perception establishes an immediate relationship with its object. Yet, we may easily have the impression that the procedure of abstracting from everything which is alien to the self in transcendental experience serves the purpose of characterizing the self, in its sphere of peculiar ownness, as separated by a gap from the Other. Even if this gap can be bridged, it apparently excludes every immediate relationship with someone else. This is the difficulty with which the procedure of a primordial reduction confronts us.

It may be added that Husserl does not content himself with a merely abstractive, indirect or negative description of one’s sphere of peculiar ownness, but he finds himself in a position to also bring out a “positive characteristic” of this sphere.³ This positive characteristic is that it is the *sphere of one’s own lived experience*. Everything which belongs to this sphere is, therefore, a possible object of one’s own self-perception; in other words, it is in its *original* (or *originary*) givenness that it is self-accessible. That is why Husserl designates one’s sphere of peculiar ownness as an “original sphere” (*Originalsphäre*).⁴ This positive characteristic of primordially seems, however, only to deepen the gap between the self and the Other. Therefore, we cannot avoid raising here the question of how

¹*Ibidem*, p. 127; English: p. 124.

²*Ibidem*, p. 113; English: p. 111.

³*Ibidem*, p. 103; English: p. 101.

⁴*Ibidem*, p. 107; English: p. 105.

this gap can be bridged at all.

However, before considering a possible answer to this question, let us draw a consequence from the very fact of a gap between the self and the Other. It is precisely in view of such a gap that we may challenge the objection that, in his phenomenology of intersubjectivity, Husserl is unable to grasp the Other in his or her radical alterity.

2. The Main Characteristics of the Alterity of the Other

The first mark of alterity highlighted by Husserl is just the reverse of primordially. Everything which is accessible to oneself in its original (or originary) givenness is included in the sphere of one's own lived experience; therefore, alterity begins with what is *not accessible to oneself in its original (or originary) givenness*.

This expression requires, however, some elucidation. In order to determine what *is* and what is *not* accessible to oneself in its original (or originary) givenness, in his inquiries, Husserl introduces the notion of an 'appresentation'. What is meant by this term? In contradistinction with perception, which makes accessible its object in its bodily presence and which, therefore, can be described as an act of presentation (*Gegenwärtigung*), appresentation is an act of re-presentation or presentification (*Vergegenwärtigung*): it makes present what, precisely, is not present. However, not every re-presentation or presentification is an appresentation. The Latin preposition 'ad-', which is included in this expression, makes clear that what is meant here is a re-presentation or presentification, a making present, that stands in a "functional community of one perception" with an act of presentation, so that it may itself be characterized as a "co-perception" (*Mitwahrnehmung*).¹ The experience of someone else (*Fremderfahrung*) is described by Husserl as such a functional community of presentation and appresentation or of perception and co-perception. Since here presentation and appresentation, perception and co-perception enter upon a 'functional community of one perception' with each other, the whole experience of someone else can be designated as "a presentative-appresentative per-

¹*Ibidem*, p. 125; English: p. 122.

ception”.¹ However, as Husserl adds, “we must distinguish noematically between that part which is genuinely perceived and the rest, which is not strictly perceived and yet is indeed there too”.² What is *presented* in the experience of someone else is his or her physical appearance (*Körper*); what is *appresented* in a co-perception is what makes this physical appearance to the bodily presence of a co-subject (*Leib*). Since here presentation and appresentation form a ‘functional community of one perception’, these two noematically distinguished parts are not actually distinguished in an experience of someone else; what we see in front of us is the Other in his or her bodily presence. As Husserl says: “If we stick to our de facto experience, our experience of someone else as it comes to pass at any time, we find that actually the *sensuously seen body* is experienced forthwith as *the body of someone else* and not as merely an indication of someone else”.³ Yet the noematic distinction between the two parts is by no means negligible, because *what is appresented here in a co-perception can never be presented in a full-scale perception*. This is precisely the feature which is used by Husserl to define the alterity of the Other. As we have already said, alterity begins with what is not accessible to oneself in its original (or originary) givenness. Now, we may formulate the same thing in other terms by saying that *alterity begins with what can be appresented in a co-perception, but cannot be presented in a full-scale perception*.

However, even if the experience of someone else can be considered as a ‘presentative-appresentative perception’, it is based, according to Husserl, upon an analogy with the self. This approach finds its expression in the idea of an ‘analogical apperception’, which plays a central role in the *Fifth Cartesian Meditation*. Indeed, Husserl shows in detail how the perceptual apperception which provides me an access to the Other in his or her bodily presence arises from an “overlapping-at-a-distance” (*Fernüberschiebung*) and a “fusion” (*Verschmelzung*)⁴, *i.e.* from processes (‘passive syntheses’) that serve as vehicles of an “apperceptive transfer” of the sense ‘*Leib*’ from my own bodily presence to the physical appearance of the Other. However, we

¹*Ibidem*.

²*Ibidem*.

³*Ibidem*, p. 124; English: p. 121.

⁴*Ibidem*, p. 121; English: p. 118.

must clearly see that the function of analogy undergoes a change in phenomenology. This is indicated by Husserl himself: “The ‘Other’, according to his own constituted sense, points me to myself; the other is a ‘mirroring’ of my self *and yet not a mirroring proper*, an analogue of my own sense *and yet again not an analogue in the usual sense*”.¹ Mirroring, analogy, modification: here these terms do not serve the purpose of reducing the Other to a copy of the self. In the *Fifth Cartesian Meditation*, what is aimed at by the use of these expressions is clearly said. The task to be performed consists in giving an answer to the question: “*How* can my ego, within his peculiar ownness, constitute, under the name, ‘experience of something other (*Fremderfahrung*)’, precisely something *other* – something, that is, with a sense that excludes the constituted from the concrete make-up of the sense-constituting I-myself, as somehow the latter’s analogue?”² Thus, the idea of an analogical apperception is designed to make clear how the self comes to grasp the other *as* other in general and, in particular, the Other in his or her *alterity*. Husserl proposes even a precise formula of otherness, when adding that “what is *appresented* by virtue of the aforesaid analogizing can never attain actual presence, never become an object of perception proper”.³

It would be entirely impertinent to interpret this characteristic of otherness as a failure to grasp it. For the appresentation which is part and parcel of an analogical apperception of the Other may be *confirmed* in a proper way by his or her “incessantly *harmonious* ‘behavior’ (*Gebaren*)”.⁴ However, this peculiar way of confirmation may itself be viewed as an expression of the otherness of the Other. A second formula of alterity may indeed be elicited from the paradoxical, but entirely pertinent, description of this way of confirmation as “a verifiable accessibility of what is not originally accessible”.⁵ Husserl himself points out that “the character of the existent ‘other’ has its basis” in this indirect accessibility of what is not

¹*Ibidem*, p. 96; English: p. 94 (italics are mine).

²*Ibidem*, p. 96. f.; English: p. 94 f.

³*Ibidem*, p. 115; English: p. 112.

⁴*Ibidem*, p. 117; English: p. 114.

⁵*Ibidem*.

originally accessible.¹

There is even a third mark of alterity exhibited in the *Fifth Cartesian Meditation*. In order to specify it, we have to look at the experience of someone else more closely. The analogy Husserl brings to light in his analytical description of this experience is neither a similarity between one's own physical body and the physical body of another nor an analogy between owned and alien states of mind. In the phenomenology of intersubjectivity, what is called in German '*Leib*' reveals itself as a third term between body and mind. It is my *Leib*, my animated organism, which determines my stance in the world as an 'absolute Here'. The analogy Husserl has in mind remains incomprehensible, until the role played by my animated organism as a 'central body' – or a 'zero body' – of an oriented space² in the disclosure of the world is understood. For this analogy concerns my bodily determined perspective upon the world and that of the Other. These perspectives may be characterized as two different intentional relationships with the world. It is in this sense that Husserl describes the Other as an "*intentional modification*" of the Ego.³ What is of crucial importance here is to grasp the precise meaning of 'intentional modification'. Husserl says: "After all, I do not apperceive the other ego simply as a duplicate of myself and accordingly as having my original sphere or one completely like mine. I do not apperceive him as having, more particularly, the spatial modes of appearance that are mine from here; rather, as we find on closer examination, I apperceive him as having spatial modes of appearance like those I should have if I should go over there and be where he is".⁴ Thus, the possibility of an intentional modification of the self arises from the fact that it is not only my absolute Here which determines my experience of someone else, but also a "there too" (*Mit-Da*) of a "co-present" subject.⁵ In other words, in the experience of someone else, I experience the Other "such as I should be, if I were there" (*wie wenn ich dort wäre*).⁶ As Klaus

¹*Ibidem*.

²See *ibidem*, p. 126; English: p. 123.

³*Ibidem*, p. 118; English: p. 115.

⁴*Ibidem*, p. 120; English: p. 117.

⁵*Ibidem*, p. 112; English: p. 109.

⁶*Ibidem*, p. 122; English: p. 119.

Held acutely remarks, the formula 'if I were there' is irremediably ambiguous, since it results from a contamination of a potentiality ('if I should be there', *wenn ich dort wäre*) and an irreality ('as if I were there', *als ob ich dort wäre*). The source of this ambiguity is, however, by no means an unperceived confusion of potentiality and irreality, but an intentionally established connection between them. Indeed, Husserl expressly states: "Each of these contents excludes the other; they cannot both exist <in my sphere of ownness> at the same time".¹ And he adds: "My own ego [...], the ego given in constant self-perception, is actual now with the content belonging to his Here. Therefore an ego is *appresented*, as *other* than mine. That which is primordially incompatible, in simultaneous coexistence, becomes compatible [...]"² Thus, the inseparability of potentiality from irreality can serve as a third formula to characterize the otherness of the Other.

From these considerations we can already draw the conclusion that the phenomenology of intersubjectivity is far from being incapable of indicating the main features which characterize the Other in his or her radical alterity. Husserl clearly sees that the difference which separates the self from the Other has nothing to do with the individual characteristics of the two parties. The irreality which, according to him, affects my possibility to go there and be where the Other is, ultimately arises from the simple fact that I *am* here and *cannot* be there where the Other is, since I am *myself* and not the Other, whereas the Other, on the contrary, is precisely *not* myself, but *other* than myself. This is a once and for all indelible fact, even if the third party might rightly say that I am also the Other for the Other and the Other is just as well an I (an ego) as myself. However, this fundamental difference makes only even more obvious what a deep abyss separates the self from the Other. Thereby, it leads us back to our question of how this abyss can be bridged at all.

¹*Ibidem.*

²*Ibidem.*

3. Interpretation as an Access to Alterity

The main reason why Husserl's idea of a constitution of the Other by the self proves constantly to be misleading is that, in most cases, readers of the *Fifth Cartesian Meditation* adopt, from the outset, a genetic perspective. What they expect from the text is an answer to the question of how the self arrives at a 'primal institution' (*Urstiftung*) of alterity. However, in the phenomenology of intersubjectivity, the alterity of the Other is not presented as the outcome of a primal institution. Husserl explicitly excludes the genetic dimension of inquiry from his considerations upon the experience of someone else. He remarks that "we are not dealing here with the temporal genesis of such experience, on the basis of a temporally antecedent self-experience [...]".¹ In another passage, it is stated again: "Here it is not a matter of uncovering a genesis going on in time, but a matter of 'static analysis'".² From this Husserl draws the consequence that "manifestly only a precise interpretation (*Auslegung*) of the intentionality actually observable in our experience of someone else and discovery of the motivations implicit in that intentionality can unlock the enigma".³ We may formulate this consequence in other terms, by saying that, in the *Fifth Cartesian Meditation*, constitution of alterity takes the form of an *interpretation* of the experience of someone else.

How is interpretation to be understood here? As I mentioned earlier, Husserl employs not only the German word *Auslegung*, but also the Latin term *Explication* in the text, both of which Dorion Cairns translates into English as *explication*. Even if this device necessarily leads up to a considerable impoverishment of this classical translation in comparison with the German original, it is undeniable that, in the *Fifth Cartesian Meditation*, the two terms are closely related to each other.

Properly speaking, 'explication' is a notion that pertains to the phenomenological analysis of the perception of external objects. According to Husserl, such an object is necessarily given to me with a horizon of internal features which are still to be discovered. Therefore, it "becomes a

¹*Ibidem*, p. 124; English: p. 121.

²*Ibidem*, p. 108; English: p. 106.

³*Ibidem*, p. 124; English: p. 121.

determined object, and one undergoing further determination, in a continuation of the experience in the form of a determining experience, which at first unfolds only what is included in the object itself: a pure *explication* [*Explikation*].¹ If we now turn from the perception of external objects to the self-perception of the ego, we stumble upon a certain similarity. Indeed, I am continually given to myself as “an object of original intuition (as perceived in the broader sense)” and I am “given, in any case, with an open infinite horizon of still undiscovered internal features of my own”.² That is why it may be said: “My own too is discovered by explication [*Explikation*] [...]”.³ In other words, the contents of my sphere of peculiar ownness can be unfolded by the same operation that is applied to the internal horizons of an external object. Yet, at a certain point, the similarity ends. Whereas the explication of the internal horizons of a perceptually given external object always yield only perceptual explicata, unfolding in its sphere of peculiar ownness, the ego cannot always continue in perceptions, but, in several cases, it has to rely upon recollections, expectations, and other kinds of re-presentations or presentifications. That is why the expression ‘explication of internal horizons’ is to be taken in a *broadened sense*, if it is applied to the self-experience of the ego. The necessary extension of meaning reaches an even higher grade in the case of an experience of someone else. As one of my *own* experiences, such an experience belongs to my sphere of peculiar ownness. Husserl expressly states that: “[...] every *consciousness of* what is other, every mode of appearance *of* it, belongs [to the ego’s sphere of primordially]”.⁴ Yet, as an experience of what is *other* than myself, such an experience, transcends so to speak, from within my sphere of peculiar ownness. For it makes present something, which, precisely, cannot be present to me in a full-scale perception. Unfolding the

¹*Ibidem*, p. 103; English: p. 101.

²*Ibidem*, p. 104; English: p. 101.

³*Ibidem*, p. 104; English: p. 102.

⁴*Ibidem*, p. 102; English: p. 100. In another passage, it is added: “The psychic life of my Ego [...], including my whole world-experiencing life and therefore including my actual and possible experience of what is other, is wholly unaffected by screening off what is other. Consequently there belongs within my psychic being the whole constitution of the world existing for me and, in further consequence, the differentiation of that constitution into the systems that constitute what is included in my peculiar ownness and the systems that constitute what is other”. (*Ibidem*, p. 100 f.; in English: p. 98 f.)

internal horizons of such an experience is, therefore, no longer the task of my simple self-explication, at least not in the usual sense of this word. The horizons that are unfolded here belong to an intentional perspective upon the world that I find different from my own perspective, and that I ascribe, therefore, to someone else. As far as I can see, Husserl never applies the term *Explikation* to the unfolding of such horizons. In this case, he prefers using the German word *Auslegung*, which assumes here a meaning that is irreducible to 'self-explication' in the usual sense of the term. For what it signifies is precisely the *interpretation of something other* than myself.

Husserl is entirely aware of the paradoxical traits of this conception. Yet, he is firmly convinced that nothing can procure me an access to the Other but the interpretation of my own experience of someone else. At the end of the *Fifth Cartesian Meditation*, the phenomenological approach to the Other is summed up as follows: "In myself I experience and know the Other [...]. Hence it can very well be said, in a *broadened* sense, that the ego acquires – that I, as the one who meditatively interprets (*Auslegender*), acquire by 'self-interpretation' (interpretation of what I find in myself) every transcendency [...]. Thus, the *illusion* vanishes: that *everything I, qua transcendental ego, know as existing in consequence of myself, and interpret (auslege) as constituted in myself, must belong to me as part of my own essence*".¹

Here, the constitution of the Other by the self takes the form of a self-interpretation, which ultimately leads up to an interpretation of someone else than the self as well. Husserl maintains that there is no other way to bridge the gap between the self and the Other than to rely upon this kind of interpretation. Therefore, one may agree with Ricoeur in saying that the phenomenological approach to the Other finds itself relegated to a hermeneutic of alterity. It is interpretation which reaches beyond the boundary of what can be not only apperceived in a co-perception, but also presented in a full-scale perception. Without a supplementary hermeneutic of alterity, this boundary would mark an unsurpassable limit of the phenomenological approach to the Other, at least in its Husserlian version of a constitutional analysis.

¹*Ibidem*, p. 158; English: p. 149 (the translation has been modified).

Of course, Ricœur's thesis is not to be construed to imply that Husserl consciously and deliberately adopted a hermeneutic position. What Ricœur means by his thesis is only a theoretical affinity between a phenomenological approach to the Other and a hermeneutic of alterity.

What is the concern of a supplementary hermeneutic of alterity in a phenomenology of intersubjectivity? It is not difficult to answer this question: obviously, it is concerned with the interpretation of some sense-horizons that are accessible to the interpreter in an experiential way and yet remain alien to him or her, because they are bound up with intentional perspectives upon the world that are different from his or her own actual perspective. Here the success of interpretation is guaranteed by the fact that these sense-horizons belong to the interpreter's inalienable potentialities, even if, in the actual situation, these potentialities are affected with an insurmountable irreality. Consequently, a fusion of his or her sense-horizons with these alien sense-horizons is, in principle, always possible.

However, at this juncture, we touch upon a sore spot in Husserl's phenomenology of intersubjectivity. Even if, in this phenomenology, a hermeneutical moment is included and an interpretation of something other than what is one's own is adumbrated, the idea of a sense-bestowal (*Sinngebung*) by one's own transcendental ego is never called into question. One could say that the main function fulfilled by the notion of 'analogical apperception' consists precisely in extending the scope of this idea upon the experience of someone else. The idea of a sense-bestowal by one's own transcendental ego underlies even the interpretation of all alien sense-horizons. These sense-horizons are indeed conceived of as belonging to one's own possible experiences, even if they are incompatible with the intentional perspective upon the world which, as a matter of fact, one has always already adopted. It goes, however, without saying that sense-horizons which belong to one's own possible experiences remain within the realm of a sense-bestowal by one's own transcendental ego. The question is: are the boundaries of this realm not too narrow to admit a fact that is of utmost importance for what may be described as the radical alterity of the Other? By this, I mean the fact that the Other can confront me with sense-horizons which *transcend the sphere of my possible experiences*.

That is why the question arises of whether or not a hermeneutic of alterity can fully account for the encounter with the Other. In the history of the phenomenological approach to the Other, Sartre was the first to lay a stress upon the initiative taken by the Other in the relationship with oneself. Levinas went even further in characterizing the encounter with the Other as an event that “precedes and surprises the possible”.¹ Thereby, he became one of the originators of a phenomenology that has broken with the idea of a sense-bestowal by one’s own transcendental ego.

Assuredly, such an attempt falls outside the limits of Husserl’s original endeavour. Yet, in some of his research manuscripts, we find at least certain observations which point in the direction of a revised approach to the Other. First of all, Husserl sees already in the early twenties that the eidetic possibilities one can envisage are inseparably linked up with the very fact of one’s own existence. In the first half of the thirties, then, Husserl even states that *eidōs* and *facticity* cannot be opposed to each other. However, he never comes to draw from this insight the conclusion that alterity necessarily carries with it some unforeseen eidetic possibilities and, consequently, some unexpected and unpredictable sense-horizons as well.

Yet, arriving at the end of the trajectory of our considerations, we may all the same raise a question that is related to such unexpected and unpredictable sense-horizons. Earlier in this paper, we made an attempt to reconstruct the shift of meaning that facilitated a transition from the *explication of internal horizons* in the proper sense of the word to the *interpretation of alien sense-horizons*. Now, we may ask if the meaning of interpretation can be broadened in such a way that it applies even to sense-horizons which transcend the realm of the eidetic possibilities we are able to envisage from our factically determined stance. It is not easy to see how we could arrive here at a firmly established answer. But there is no exaggeration in saying that it is precisely this question upon which the destiny of a hermeneutical access to radical alterity depends.

¹E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, quoted in the edition “Livre de poche”, Kluwer, Dordrecht/ Boston/ London 1990, p. 58; in English: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, tr. by A. Lingis, M. Nijhoff, The Hague/Boston/ London 1981, p. 33.

The Letter and the Soil. Why Humanity is not a Forest

Rudi Visker

(Katholieke Universiteit Leuven)

rudi.visker@hiw.kuleuven.be

I took my title from a brief, but central passage in *Difficult Freedom*: ‘The spirit is free within the letter, and it is enslaved within the root’.¹ I shall not comment on the immediate context of this phrase where Levinas takes exception to Simone Weil’s ‘hatred’ of the Bible which, as he remarks, “she knows poorly” (136/193) and “only in translation” (135/191). Nor will I spend much time analyzing the underlying dispute with those who believe that with Christ spirit has overcome and freed itself *from* the letter to which the Jews would have remained “stubbornly attached” (49/76). The hyphen in ‘judaeo-christianity’ which sees in the Old Testament a mere ‘prefiguration’ of the New (161/226) covers up the deep difference between both positions.² Whether one chooses to speak of a freedom *within* or a freedom *from* the letter, ultimately derives from whether or not one

¹E. Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (trans. Seán Hand). London, The Athlone Press, 1990, p. 137. I shall henceforth refer to this book by page numbers only with the corresponding page(s) in the French edition after the solidus (*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme. Troisième édition revue et corrigée*. Albin Michel (biblio essais), s.d.); here : p. 195. For *Totality and Infinity* and *Otherwise than Being* I use the Kluwer editions (transl. Alphonso Lingis) followed by the pagenumbers of the *Phaenomenologica* edition of the original (TI, 1984⁴; AE, 1988⁴).

²See in this respect J.-Fr. Lyotard, *The Hyphen – Between Judaism and christianity*, with Eberhard Gruber. New York, Humanity Books, 1998.

believes in God's incarnation in Christ. Levinas speaks for Judaism when he writes that "God never takes body"¹ and stresses that the Talmud should be seen as the commentary on the Old Testament (116/226). God, that is, is "real and concrete not through incarnation but through Law" (145/205); he is "not incarnate, to be sure, but somehow *inscribed*" in the Torah: "(his) life, or a part of it, is being lived in the letters: in the lines and between the lines and in the exchange of ideas between the readers commenting upon them – where these letters come alive and are echoed in the book's precepts [...] to answer in justice to one's fellow, that is, to love the other".²

It wouldn't take much effort to link these and other passages to what Levinas wrote elsewhere, in *Totality and Infinity* for example, on the primacy of ethics and on the Other as "the very locus of metaphysical truth [...] and indispensable for my relation to God" (TI 78/51). There can be for Levinas "no 'knowledge' of God separated from the relationship with men" (TI 79/51). Ethics is the "spiritual optics" (TI 78/51): "[it] does not prepare us for the Divinity, [but] is the very accession to [it]".

This last quote is from *Difficult Freedom* (102/147). It is followed by a warning – "All the rest is chimerical". Here I hesitate and this hesitation, to which I shall return later, brings me to my subtitle which, again is borrowed from Levinas: "Man, after all, is not a tree, and humanity is not a forest" (23/41). Or elsewhere: "A humanity with roots [...], with the sap rising from the earth, is a forest or a prehuman humanity" (137/195). Again, the stakes here are relatively clear: man is not properly human as long as he is rooted like a tree. He only becomes human when his roots are severed. And for this he needs the Other. Put technically: only the Other can make me break my bond with my being. As long as I am on my own, I am the centre of my world, the one to whom everything else appears in a light it borrows from me. This egocentrism is involuntary and implied in my having to conjugate the verb 'to be' in the first person singular: as soon as I am, *I* am the measure of things and I cannot be otherwise. Such is the law of ontology, which Levinas refers to by such terms as 'darwinism',

¹E. Levinas, *Alterity and Transcendence* (trans. Michael B. Smith). London, The Athlone Press, 1999, p. 169 / *Altérité et transcendance*. Fata Morgana, 1995, p. 172.

²E. Levinas, *In the Time of the Nations* (trans. Michael B. Smith). London, The Athlone Press, 1994, p. 59 / *À l'heure des nations*. Paris, Minuit, 1988, p. 71.

‘survival of the fittest’, care (*Sorge*), or *conatus essendi* (every being strives to persist in its own being).

This selfpersistence is, to repeat, involuntary: it is the “law of the undergrowth” (147/208), or more precisely: of the maquis where everything grows towards the light and does not care for what by its foliage is blocked from it. Man, however, is the only being who can come to regard its place under the sun as a usurpation and feel shame for taking away the light from another human being. For the Other refuses to appear in my light, – he appears in a light of his own and suffers when I treat him as merely other than me. He is not a thing, a *what*, the bearer of a relative alterity. His/her otherness is absolute and demands my respecting him/her as a unique *who*, as a person who has his/her alterity as a content of their own. His face therefore appeals to me not to reduce it to its form, to respect is as always more than what I can see or make of it. And as Levinas never tires to repeat, this is an appeal I cannot ignore. I cannot not hear it, I will always have heard it, even if I may pretend not to have heard it and decide to ignore it (TI 201/175)¹. Touched by the appeal of the Other I am no longer under the law of nature, no longer a tree. For it gives me a freedom I did not have before – henceforth I have the choice between remaining the centre of my world or letting myself be decentred by the Other. If I choose the first, this is a *choice*: my choice for the law of nature. But this choice qua choice has already put me out of nature: my self-centredness has no longer the excuse of being involuntary, it has lost forever the ‘Unschuld des Werdens’. I may choose against the Good and choose Evil instead, but this Evil is a refusal to respond to the Other – it is irresponsibility in its full privative meaning: my failure to take up the responsibility for the Other which his/her appeal has irrevocably bestowed upon me.

– I –

Humanity, to summarize, only begins with the Other man: his or her appeal has the force to lift me out of nature and turn me into a human

¹E. Levinas, *Humanism of the Other* (transl. Nidra Polles). Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2003, p. 32 / *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana (biblio essais), s.d., p. 52-3.

being, i.e. a being that is differently oriented than all other beings, for this being is responsible for his fellow humans whose rights count before his own. To be thus responsible is the content of my creaturality: for creation is not, for Levinas, the creation of nature, but the offering of another orientation to it that uproots its darwinism by appealing to me to give priority to the Other to whom I am “tied” (AE 96: *noué*) and “vowed” (*voué*)¹ before I am tied or vowed to myself. Creation, put differently, does not have a chronological or an ontological priority over what is created by it. Its only priority is logical. Which means that my *refusal* to hear the Other’s appeal is also my denial of creation.

To be quite frank: at least this seems to be the case in *Otherwise than Being*, where Levinas is operating with the notion of a trauma with two times.² There is the moment when I pass another and feel a shame for which there is no reason in the context between me and him (e.g. he is a stranger, someone I never met before), – “Whence comes this shock when I pass, indifferent, under the gaze of the Other”?³ This shame – an affect without shock – points to a logically first moment which only comes to life by the second moment. The effect (shame) enriches the cause: creation is a shock without affect whose (logical) antecedence can only be experienced a posteriori. It is “a sound that would be audible only in its echo” (OB 106 / AE 134). Perhaps something similar was implied in the idea of “a natural atheism of the soul” with which *Totality and Infinity* operated (TI 129/58), but still in ontological terms: the created being is allowed by its creator to *ignore* its *being* created. It will only come to learn its true status within the ethical relation with the Other. But that status is its having *been* created. This is the difference with *Otherwise than Being*.

As you will remember, Levinas wanted in *Totality and Infinity* to preserve the independence of the human being all the while affirming that it isn’t *causa sui*. A direct revelation of the Divine Creator would have annulled

¹E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1992, p. 249.

²See for more information my ‘The Price of Being Dispossessed. Levinas’ God and Freud’s Trauma’, in my *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*. Kluwer (Phaenomenologica nr. 175), 2004, pp. 79-111 (originally published in Dutch, 1997).

³E. Levinas, ‘The Trace of the Other’, in M.C. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1986, p. 350 / E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1988, p. 193.

the separation of his independent being (TI 60/31), it would have “burned [its] eyes” (TI 77/49) and “annihilated it on contact” or “transported it out of itself” (*ibid.*). Hence the role of ethics which singularizes me to the extreme: I cannot let myself be substituted in my responsibility for the Other whose face “in which he is disincarnate, is the manifestation of the height in which God is revealed” (TI 79/51). In and through the appeal of the Other who is *above* me, I am put in a position in which I both retain my independence and learn that I am created. There is no other way to God.

We have, then, two models: the one of *Otherwise than Being* where creation will only have happened if I do not ignore the Other, and the one of *Totality and Infinity* where it seems to have happened, but only indirectly reveals itself to me, allowing me my independence which is enhanced, but not shattered by the appeal of the Other. Perhaps the first model is the most attractive one, promoting me to the position of someone without whose consent creation will not have happened. But even here, one senses a difficulty. For here too, I cannot not hear the appeal of the Other and even if I shamelessly try to ignore it, such shamelessness is a mere suppression of the shame I will nonetheless have felt. It is an illusion – “a semblance of distance and irresponsibility” induced by an “intoxication” (OB 192 n21 / AE 110 n21) –, which means that I cannot but have felt the authority of the appeal over me, its coming from a source above me, from an Other who is, as Levinas likes to put it, “closer to God than I am”.

We seem, then, to be caught by Levinas’s philosophical works in a dilemma: either we have to give up the claim that we cannot not hear the appeal of the Other, or we hold on to that claim, but then are facing the difficulty of a creation that makes us feel its weight through the shame with which we *always* react to the Other’s appeal and that would somehow – though it is unclear how exactly – at the same time be laid in our hands, like a revelation which only happens “by those who receive it” (OB 156/ AE 199). This is why I believe *Difficult Freedom* to be more than a book that collects circumstantial writings. For here Levinas shows a way out of our difficulties: “Monotheism, the word of the one and only God, is precisely the word that one cannot help but hear, and cannot help but answer. It is

the word that obliges us to enter into discourse” (178/250).

If one accepts this, all the rest will follow. The transition between Levinas as a Jew and Levinas the philosopher who insists on speaking Greek will seem seamless. But not without a price: God whose word one cannot not hear, becomes now the argumentative cornerstone for the primacy of ethics. In other words, the philosophy of Levinas stands or falls with our *belief* in this God who does not incarnate, and whose “vision is a moral act” (275/382). Levinas, as a result, will have developed a particular philosophy whose truth isn’t all-encompassing but the expression of a particular monotheism. Not that this would be unimportant! But it implies two things: first, it means that those of his readers, like Simon Critchley or Jack Caputo, who have no trouble to accept what he writes on my responsibility for the Other, and on the asymmetry between me and that Other, but who believe they can do this while leaving out everything he wrote on God and creation, have no longer a leg to stand on.¹ For without these words that philosophy threatens to lose its internal coherence. Secondly, one will have to accept that ‘God’ and ‘creation’ are not just words which Levinas is introducing after his description of human relations, but that they are already at work in this description. In other words – and contrary to Levinas’ own stronger claim – the Bible, i.e. the Torah, plays a far more central role in his argument than he seemed at times willing to admit, pretending that he quotes it like any other text of the tradition but does not rely on its authority for his philosophical argument. I believe he does and he should. But I also believe that one can discuss with this philosophy, that it too has its unthought, something it did not have to think, but which its readers must think, lest they become mere partisans. We can admire a thought even if it did not convince us. And, as I said before, I am not convinced. Maybe all the rest is not chimerical. Allow me to explain.

– II –

As you will recall, for Levinas the spirit is free in the letter, rather

¹I discussed with these views in detail in ‘No Privacy? Levinas’s Intrigue of the Infinite’, in my *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*. Kluwer (Phaenomenologica nr. 155), 1999, pp. 235-273.

than “subordinated” to it (DF 137/194-5). But does this also imply that it is “enslaved within the root” (*ibid.*), and that we have to “substitute the letter to the soil” (*ibid.*)? Or again, that “a humanity with roots” can only be “a prehuman humanity” (*ibid.*)? My hesitation here has not to do with Levinas’s defence of the Judaic God. I do not wish to question his belief that “it is on the arid soil of the desert, where nothing is fixed, that the true spirit descended into a text in order to be universally fulfilled” (137/195). My worries rather have to do with the implied consequence of the set of oppositions Levinas is making use of in passages like this. Roots / no roots; prehuman and plantlike / humanity; fixed and hence particular, “local” (*ibid.*) and selfish / “desert”, too “arid” for any rootedness, and hence universal, or at most: of a “particularity that does not compromise, but rather promotes universalism” (13/27). In short: the self within Being / the self as opened up by the Other.

Hence my hesitation: is Levinas’s picture of the ontological self’s rootedness convincing? And, correlatively: should one follow him in the account he gives of the Other qua face as someone who lacks what I have? Could one not see both the Other and the self as rooted, though differently rooted than a tree? And could this difference not imply that there can be a non-hearing of certain appeals which should be taken as a positive term rather than as my failure or refusal to hear?

Let us start with the Other first. To reduce her to the qualities that make her other than me, is to do her an injustice. Her dignity is absolute, too big to enter into a form or a set of forms: “in the openness of the face transcendence withdraws from immanence”.¹ “The Other who manifests himself in the face, pierces in a way, his own plastic essence, like a being who opens the window where, nevertheless, his face is already traced (*se dessinait*)”.² Hence the nakedness of the face is said to be “without any cultural ornament – an absolution – a detachment of its form in the heart of production of form”.³ In other words: transcendence manifests itself in immanence, – the face in the visage –, but is, for its status, independent

¹E. Levinas, *Humanism of the Other*, p. 40/64.

²*Ibid.*, 31/51.

³*Ibid.*, 32/52.

of it. The alterity of the Other is not only irreducible to his form, but independent of it, and in this sense antecedent to it. Hence Levinas can condemn racism – “monotheism (is) the perhaps supernatural gift”, he writes in *Difficult Freedom*, “of seeing that one man is absolutely like another man *beneath* the variety of historical traditions kept alive in each case. It is a school of xenophilia and anti-racism” (178/249). It teaches a difficult humanism that knows that “hatred for a man who is other than oneself” comes down to “hatred for the other man” (la haine de l’homme autre, c’est à dire la haine de l’autre homme) (281/391).

Suppose I meet someone who suffered from such a hatred for generations, – say: a black American. I approach him with the respect his face demands: as a human being, as *this unique* person, regardless of his race, cultural context etcetera. But he is insulted by this approach, or at least: he feels I have let him down. For he is not simply a human being, and his ‘thisness’ includes for him his blackness, his cultural background and so on. My not reducing him to the qualities that make him other than me, seems in his case – which is but an example for an endless series of other cases – not enough. For in the same breath I detached his otherness from any qualities he cared for, that are meaningful to him, like the colour of his skin. Meaningful here is not the same as ‘having meaning’. Contrary to what the word suggests, the meaningful is not a subspecies of the order of meaning that would owe its special status to it having more meaning than ordinary. For to have meaning means to appear, to show a form, and for that a distance between what appears and to whom it appears, is necessary: “an object is given, but awaits us. That is the complete concept of form”¹ (EE 39/73). The meaningful is without that distance, it did not await us, but im-pressed itself on us, like a sign or a letter we can not even hope to read.

There are, for each of us, a host of such meaningful things, be they, as in the example, particular (black . . .), or extremely singular (this or that ‘experience’ which made such an impression on me, that I never truly experienced it). Nor do we need to ‘know’ that they are meaningful for us, as the black in our example did. There are contexts and situations in which

¹E. Levinas, *From Existence to Existent* (transl. Alphonso Lingis). Pittsburgh, Duquesne University Press, 2001, p. 39 / *De l’existence à l’existant*. Paris, Vrin, 1993, p. 73.

the order of the meaningful – a different order than the order of meaning! – can overtake us, even if we had no awareness of it before. Like that young, cosmopolitan German who falls in love with Sarah, a young Jewish woman and soon discovers that “there is hardly any happiness without a shot of bitterness”.¹ He is “a christian without belief and prayers”, she descends from a family that receives him well, including her aunt who lost her parents and brothers in Auschwitz. “When he accompanied her to the synagogue, he found it impressive; when he attended with her a lecture on chassidism, he thought it interesting; when he spent a friday-evening at her parents’, he liked it” (201). But there are lesser moments, like that evening when one of Sarah’s friends comes to speak of Germany and sings its praise, but adds that the language had often irritated him: “The Germans spoke of ‘Polish situations’ and ‘Jewish haste’” (202). Our young man tries to explain to him the, in his eyes, innocence of these expressions. But later, in bed, Sarah asks him why he had been defending something he did not believe himself. The story ends when Andi has let himself be circumcised by a German surgeon whom he knew from high school and returns to Sarah whom he had told he had a conference abroad. He thought he could overcome the problem of their different worlds by giving up his own for her, but when they make love that night, she hardly notices the change. “He awoke at four a.m. . . . put on his shoes and left” (239).

This story by Bernhard Schlink – *The Circumcision* – turns around someone who doesn’t feel German before he falls in love, nor during his affair, nor after it. Which is why he believes that he can give up that ‘property’: it has no meaning for him anyway. This is, perhaps, his mistake: he is the bearer of an otherness without meaning to him, but therefore no less ‘meaningful’. He cannot, it seems, undo the mark of that otherness on him: he is tied to it, but does not have access to it, he does not know what it wants from him. It leaves him disconcerted (Schlink, 204).

Both the self and the Other owe their whoness to something they do not have access to, something that has impressed itself on them and which they

¹In this and the following paragraph the page numbers are to the Dutch translation of B. Schlink’s *Liebesfluchten* (Zürich, Diogenes Verlag, 2000): *De liefdesval. Verhalen*. Amsterdam, Ambo, 2000.

cannot give up, as if it were a letter they cannot read. For it lacks form: it is not a property in the ordinary sense of that term. It is not properly a thing, but it is not nothing either! It seems to be a third category that is missing from Levinas's distinction between face and form, and yet it has to do with human dignity: the source of that dignity – i.e. of that which makes both me and the other irreplaceable – is at the same time the source of our misery, of our not knowing how to act or to react to that “thing” when it makes its appearance. What Levinas calls particularism is already an attempt to turn that *mè-ontological* difference (“thing”) into an ordinary something, with a meaning, or a message that can be heard, – if only by those who are marked by this difference. Particularism is, in other words, an attempt to provide oneself with more roots than the “thing” gives one – racism e.g. not only reduces the other to his properties, but also puts the racist in the possession of the *meaning* of his different – and, he believes: superior – skin-colour (or race etc.). This attempt may be mistaken, but to effectively combat it, one should not just see in it the violence of the refusal to move out of oneself and open up to the other, as Levinas does (DF 9/22). Particularism is not just a disease, but already the attempt to heal oneself, although wrongly. It is the attempt to reoccupy the centre to which one did not find access, by turning the meaningful into something that has meaning and thus taking possession of one's difference.

In the terms of my subtitle: particularism is the attempt to turn the letter into something to which we can hold on to, into a soil where we find ourselves rooted like a tree. What makes us different from trees, however, is that we do not have enough roots to be thus rooted. But – and this is *contra* Levinas – we do have roots, too many roots to become fully “uprooted” (137/195): our unicity has a structure, it is decentred by some ‘thing’ – not a thing nor a nothing – that singularizes us but without telling us what it wants from us. We are therefore already characterized by some ‘thing’ in us which does not respond to us – by a *mè-ontological* irresponsibility – before we hear or do not hear the appeal of the Other who is similarly structured, and no less – but also no more – helpless. But there is no guarantee that we will hear his appeal! For there may be cases in which the Other's “thing” and my own are different and in which I cannot give

him the respect she asks for. For the respect the Other is looking for and begging me to give her is a respect for what is meaningful to her, but not for me who can only see its meaning. Nor would it help if I respect her as someone similarly structured like myself, gravitating around a core to which she does not have access. For the other does not want me to respect her structure qua structure, but its very core. One could see in this core a transcendence, similar but not identical with what Levinas calls the *il y a*. The difference between them is that the *il y a* is a being without beings (persons), whereas the core I am pointing to is rather to be thought of as some 'thing' necessarily impersonal to personhood. It isn't something one lacks, but which could be present: the absence of *mè*-ontological difference is not a privation of a positive term, it is itself positive, though not, as you understood, in its effects which could, at times, produce that shot of bitterness that some would call 'tragic'.

Looking back on where Levinas and I stand, our disagreement over whether "transcendence is necessarily a transcendence" (TI 35/5) ultimately derives from his belief that "the pretention of metaphysical desire, with which [he] began [*Totality and Infinity*], the relation with the absolutely other" must not be "belied" (TI 38/8). The books he wrote to demonstrate what it would take to prevent this from happening, sadly had to leave out of their description of the self before it meets the Other, the complication I have tried to put before you in arguing that man is not a tree, but a being with both too many and not enough roots to be called naked in Levinas's sense of the term. As Heidegger reminded us, "to point to the unthought in philosophy, is not to criticize it".¹ I agree, and would merely add: it is the only way to truly admire it.

¹M. Heidegger, 'Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens', in Id., *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976, p. 76.

The Third Life of Subjectivity: Towards a Phenomenology of Dreaming

Nicolas de Warren (Wellesley College)

ndewarre@wellesley.edu

I.

In this exploratory paper, I would like to address, or at least *begin* to address, a phenomenon that has seldom been a central or sustained topic of discussion among philosophers, despite its ubiquity in human experience. In those rare instances in the history of philosophy when the phenomenon in question has indeed occasioned reflection and debate, the results have been less than compelling on account of its piecemeal and periphery treatment, even in light of this phenomenon's arguably central, albeit opaque, significance for our lives. Even in the context of Husserl's phenomenological thinking—the focus and framework for my present exploration—this phenomenon remains largely unexplored, and yet not completely so, for it is a living testimony to Husserl's insatiable and unfettered curiosity, comparable in kind only to Aristotle's and Hegel's, that he submitted this phenomenon to phenomenological scrutiny, and if only partly so; like so much else in the restless adventure of his intellectual enterprise, his reflections in his manuscripts on this score remained fragmentary. And yet, as with so much else of Husserl's legacy, the finely minted resources of phenomenological thinking are uniquely crafted to explore this phenomenon in a systematic and philosophical significant manner, not as an

isolated or marginal theme to the broader concerns of philosophy, but as inseparable from an enterprise that takes subjectivity as one of its principal philosophical concerns.

Iris Murdoch once mused in her novel *The Black Prince* that, “how our frail identities survive these chasms [*of sleep*] no philosopher has been able to explain.” Murdoch penned these lines not only in her wisdom as a writer but equally in her conscientiousness as a philosopher (though these two identities are to remain for her distinct, even if, as with her own case, uneasily so). We might extend the reach of Murdoch’s contention with the further observation that much of the philosophical obscurity surrounding how our identities survive or endure through sleep is necessarily tied up, more broadly, with a general state of philosophical obscurity, if not silence, surrounding the obscurity of sleep itself. Philosophers have largely remained asleep to sleep, caught in their own dogmatic slumber; and not surprisingly, given the pervasive historical definitions of philosophical reflection as itself an *awakening*, and, for some, as its only genuine manifestation. In Merleau-Ponty’s memorable words: “the philosopher is the man who wakes up and speaks.”

Recall Descartes’ contention that “all the same thoughts and conceptions which we have while awake may also come to us in sleep.” As Descartes further specifies: “For even if in sleep we have some very distinct idea such as a geometrician might have who discovered some new demonstration, the fact of being asleep would not militate against its truth.” These views are entirely consistent with the Cartesian definition of thinking substance, the nature of which consists in being conscious, and its metaphysical distinctness from extended substance. The mind, or intellect, in other words, can aptly be defined as the impossibility of sleep; its uninterrupted and uninterruptible (unless through the hand of God) existence consists in the coincidence of its being and its activity, famously expressed in *cogito ergo sum*. Harking back to Aristotle’s *De Somno* and *De Insomniis*, it is, for Descartes, the body and its sensible organs that sleep. Insomnia is here the necessary condition of Reason: “whether we are awake or asleep, we should never allow ourselves to be persuaded except by the evidence of our reason.” Murdoch, however, must surely have had Locke and Hume in

mind, who both considered (and, for Locke, explicitly against Descartes in *The Essay on Human Understanding*) sleep to be precisely nothing but a chasm, a gap or interruption, in the life of consciousness, and who, according to a similar train of thinking, also considered the constitution of our identities to be directly a function of the reliability and consistency of remembrance, and its spans of self-ascription that bridge, and re-bridge, the ever perishing succession of our impressions and ideas into a unified fiction in which we each dearly believe.

How odd, then, the relative paucity of philosophical reflection on sleep given its obscure and obscuring significance for our constitution as an enduring consciousness, as a conscious life uniquely my own. In Murdoch's poignant observation: "We are not condemned to sustained flights of being, but are constantly refreshed by little holidays from ourselves. We are intermittent creatures, always falling to little ends and rising to little new beginnings." This connection between the chasms of sleep that punctuate and perforate our wakeful lives and our essential constitution as intermittent beings suggests the basic sense in which we are creatures of time, and most significantly, of temporal distances from or within ourselves. Murdoch's insight into the *intermittent* nature of our lives, as the ebb and flow of "falling to little ends and rising to little new beginnings," can be taken as a perspicuous image of Husserl's own phenomenological conception of the self-constituting unfolding of time-consciousness, endlessly gravitating around the source of an ever renewing living present; the "falling to little ends and rising to little new beginnings" is a fitting description for the incessant upsurge of an original impression, and its necessary retentional modification and protentional surge, within the three-fold temporal horizon of the living present.

When magnified, Murdoch's "falling and rising of little ends and new beginnings" also provides an image of the peaks of wakefulness and valleys of sleep that produce, again in her words, "on the whole, [*the*] merciful arrangement" of what it is to have a life. This image of ever-recurring fallings and risings, of endings and new beginnings, functions across different planes of resolution: as an image for the temporal form of every lived second; as an image for the temporal form of every lived present of day and

night; in fact, as an image for every slice of temporality within the life of consciousness. At each scale of resolution, from the microscopic of each moment to the macroscopic of each day and night, the same structure of intermittent being runs its constitutive course; the temporal constitution of a life is akin to a Mandelbrot set of fractal formations, of the ebb and flow of time-consciousness, nested within different levels of recurrence. Such a fractal geometry of time-consciousness suggests that Husserl's own phenomenological efforts to understand the fundamental sense in which the life of consciousness is intermittent, as perpetually falling to little ends and rising to new beginnings, would remain incomplete without an account of the constitution of sleep and wakefulness.¹ Moreover, an answer to the specter of infinite regress that haunts the self-constituting sway of absolute time-consciousness may also be found in recognizing the fractal formations of time-consciousness, with each constitutive phase mirroring the wider entwinement of the stream of time-consciousness as a whole, while also reflecting within the span of its own ebb and flow the unending and unfolding iteration of time-consciousness in its primal three-fold declension.

The centrality of sleep to which Murdoch's observation speaks remains, however, inseparable from the centrality of what occurs in sleep, when anything does occur in sleep: dreaming. Elsewhere, I have explored Husserl's phenomenological reflections on sleep, with a primary emphasis on dreamless sleep.² In this present essay, I wish to continue the line of this exploration in turning to dreams, and more specifically, in making an argument for the character of pre-reflexive self-awareness within dreaming, without which one could not meaningfully speak of dreams as an *experience*, but also without thereby forfeiting the essential condition that dreaming consciousness remains asleep, while dreaming. In dreaming, I am self-aware *in* dreaming without thereby being aware that I am dreaming. Paradoxical as this might sound, I would like to propose just such an

¹And beyond: one would have to include also birth and death of inter-subjective monadic constitution and the theme of "generativity."

²Nicolas de Warren, "The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep," in: eds. D. Lohmar and I. Yamaguchi, *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (Dordrecht: Springer, 2010): 273-294.

account within a phenomenological framework. I should stress, however, that I am not proposing an exhaustive or definitive treatment of either sleep or dreams. As importantly, I should equally avow that I am working *from* Husserl's phenomenological resources and so arguing for a phenomenological account of self-awareness in dreaming in light of his basic phenomenological commitments, without any claim, however, to represent how Husserl might have in fact construed the matter. The vehicle for my present argument turns on distinguishing the experience of dreaming from experiences of imaging; part of this difference must entail and so capture the difference between being asleep and being awake.

As I argue, we can legitimately characterize a pre-reflexive self-awareness *within* dreams that does not require the implausible view expressed by Leibniz that the self cannot be at the same time sleeping while it self-aware *in* dreaming without thereby being self-aware *of* dreaming, i.e., *that* the self is dreaming.¹ In a short text "A Fragment on Dreams" from 1667, Leibniz notes that: "It is to be noted [...] that now and then the dreamer himself observes that he is dreaming, yet the dream continues. Here he must be thought of as if he were awake for a brief interval of time, and then, once more oppressed by sleep, returned to his previous state."² On this account, any awareness of oneself as dreaming requires an interruption of sleep. Paradoxically, in being aware of myself as dreaming *while the dream continues to be dreamt* (as stipulated by Leibniz), I can no longer be asleep. And yet, if I am still dreaming, in what sense I am no longer sleeping, but awake? As Leibniz continues: "when some pleasing vision presents itself, I notice that I am dreaming and try my eyes and pull them open with my fingers to admit the light." This rather comical scene in which Leibniz speaks of *physically* opening his eyes so as to admit light betrays his conceptual inability to distinguish between *wakefulness* and *self-awareness*. His ability to "notice" that he is dreaming, in other words, his awareness *that* he is dreaming can only take the form of an awakening that breaks the spell of sleep. Despite his difference from Locke, both

¹The phenomenon of "day-dreaming" is, on this proposed account, not to be considered a dream in any robust sense.

²G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 2nd ed., tr. L. E. Loemker (Reidel: Dordrecht, 1969), I, p. 176.

equate self-awareness with wakefulness (and this may very well stem from his definition of “apperception” as reflective consciousness, or reflection).¹ Sleep precludes any form of self-awareness. Another way to formulate the problem that I am here delineating of the need to differentiate between unconscious and sleep is that whereas Locke cannot distinguish between coma and sleep, Leibniz cannot distinguish between sleep and the unconscious. In the case of lucid dreams, Leibniz cannot account for its specific form of *self-awareness*, since he cannot differentiate between self-awareness (modes or modifications thereof) and wakefulness. He cannot account for awareness *within* dreaming while still remaining asleep; not an awareness *of* dreaming, but nonetheless a self-awareness *in* dreaming. As I shall argue, these distinctions must be forged and formulated with the framework of phenomenological analysis as various modifications of time-consciousness.

I should note before proceeding to the main of my argument that my proposed recognition and description of pre-reflexive self-awareness in the dream (as opposed to pre-reflexive awareness *that* I am dreaming) should not be taken conflated with what is commonly understood as lucid dreaming. In a recent discussion of lucid dreaming, Susan Blackmore defines this phenomenon as follows: “Lucid dreams are dreams in which you know at the time that you are dreaming. That they are different from ordinary dreams is obvious as soon as you have one. The experience is something like waking up in your dreams. It is as though you “come to” and find you are dreaming.”² Given this definition, it appears that Leibniz’s reported dream should be seen as an example of lucid dreaming. However, as with Leibniz’s testimony and the common definition of lucid dreaming, self-awareness in a lucid dream is wakeful self-awareness; one becomes awake to one’s dream and, in this manner, “know at the time that you are dreaming.” The phenomenon, by contrast, that I am targeting is different and belongs to “ordinary dreams,” as a pre-reflexive self-awareness *in* the dream that does not disturb or interrupt the sleep of consciousness. Whereas in lucid

¹Leibniz’s notion of apperception is, in fact, more complicated than suggested here; interpreters differ over whether there exists a unified and consistent notion of apperception; and, moreover, whether apperception is form of reflection or not.

²Susan Blackmore, “Lucid Dreaming: Are You Awake in Your Sleep?” in: *Skeptical Inquirer*, 15 (1991): 362-370; p. 362.

dreams, I know that I am dreaming, the self-awareness belonging to the dream is not an awareness that I am dreaming, but awareness in the dream, as I shall now attempt to fashion in more detail.

II.

An entrenched view in the history of philosophy has it to subsume dreams to the capacious genus of the imagination. On such a view, dreams are instances of the imaginary, but in a modified form. Whether I imagine or dream of a unicorn, in both cases, it is as if I were seeing a unicorn prancing in front of me. And yet, if one inquires further as to what differentiates dreaming from the imaging, one would ostensibly invoke the difference between being asleep and being awake (even this difference is not sufficient, since we must also look into the genesis of each). Traditional attempts to differentiate between dream experiences and imaginary experiences often beg the question of their difference by tacitly assuming this distinction, passing it over in silence; as if, in being philosophically awake, one remained asleep to the distinction between being asleep and being awake.¹

I cannot enter into the full details and difficulties of Husserl's seminal phenomenological treatment of the imagination. Let me recall the general outlines and driving insights of Husserl's phenomenological analysis of the imagination (or "fantasy [*Phantasie*]), which he characterizes as *Vergegenwärtigung*. The imagination is not merely a distinctive manner in which objects are experienced by consciousness as "irreal," in a neutralized manner of givenness in which any positing of the object as real—as constitutes perceptual experience—is withheld. The imagination is as importantly a modified manner in which consciousness experiences itself. As what Husserl calls a "reproductive modification," the imagination entails a form of double-consciousness; consciousness induces within itself a semblance of its own perceptual activity. In imagining a unicorn, I create semblance of my own perceptual activity: it is as if I see a unicorn. I seem to see a unicorn when in fact I neither have an actual experience of seeing nor is

¹In the short text referenced earlier, Leibniz conventionally, and insufficiently, distinguishes dreams from perception in terms of coherence; but this is singularly unhelpful with regard to the imagination.

an actual unicorn to be seen. This semblance of perceptual activity that I become for myself takes the form of an “irrealization” of consciousness, or “re-productive modification” of consciousness. In this manner, the imagined act of seeing is constituted as a quasi-perception; yet, this quasi-perception, in Rudolf Bernet’s insightful characterization, is lived, or experienced, “at a distance.” As Bernet specifies: “L’acte imaginé reste cependant un acte dont l’accomplissement est accompagné par une conscience interne, mais celle-ci le vit d’une manière non impressionnelle (c’est-à-dire à distance) comme une perception modifiée, intentionnellement impliquée dans l’acte effectif de la reproduction imaginative.”¹

A host of significant consequences crystallize around this Husserlian analysis of the imagination. Undoubtedly, two of the more far-reaching consequences must be seen in Husserl’s decoupling of the imagination from image-consciousness and his own recognition of the inappropriateness of his “apprehension/content of apprehension” schema to the intentionality of the imagination. This phenomenological emancipation of the imaginary from any conflation or equation with a special kind of mental image furthermore allows for a heightened theoretical attentiveness to the protean and fluctuating character of the imaginary object. This inherent instability inscribed in the intuitive character of an imaginary object—we should more accurately speak of such an object as a “quasi-object”—sharply differentiates the ontology of imaginary objects from the ontology of perceptual objects. As Husserl began to explore, the individuation of an imaginary object must be seen distinctly, and thus as different from the individuation of perceptual objects. Can we even meaningfully speak, let alone experience, an imaginary object as an individual “thisness” in the manner in which we experience this table, for example? These and other like-minded questions open onto the broad field of issues pertaining to a phenomenological account of individuation.² To further—and briefly—accentuate the stakes of such an analysis, another feature of an imaginary object is the lack of any determined temporal or spatial position with regard to the

¹Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (Paris: PUF, 2004), p. 112.

²For a pioneering discussion, cf. Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (Paris: PUF, 2004), 119-142.

world of perceptual objects, thus lending further evidence to the peculiar form of the imaginary's objecthood. Importantly, in is in this sense that the imaginary object is not a kind of image, since an image requires, in its constitution, a degree of stability that draws from its anchor in a perceptual object ("object-thing"). Even though Husserl comes to argue that imaginary objects are not at all objects or images, they can nonetheless become re-constituted in reflection as *images*, and thus "re-temporalized" in a secondary apprehension in a manner that renders the imaginary object analogous to a perceptual object. Such a phenomenological treatment of the imagination, here rapidly evoked, reveals how the imagination (as a *Vergegenwärtigung*) is discontinuous with perceptual experience (as a *Gegenwärtigung*), by which Husserl means that, counter to an established tradition, the imaginary is not a weakened perception or image (as, for example, one finds in Hume).

Let us pursue a central insight in Husserl's analysis by way of a simple example. When I imagine singing a tune "in my head" *while* listening to the radio, I am aware of both experiences as belonging to the same unity of my immanent time-consciousness; as immanent time-objects, the act of imagining as well as the act of hearing are constituted in immanent time-consciousness. Strictly speaking, an imagined melody and a melody actually heard are "contemporaries," since they are both given in immanent acts within one and the same time-consciousness; and yet, each experience is strictly speaking not simultaneous with respect to the other. An imagined melody cannot be placed in any direct temporal relation with a melody actually heard. Music is imagined as if "played" in the imagination, and is thus constituted for its part as a kind of time-object; nevertheless, an imagined melody cannot be individuated in objective time. The imagined melody that I "hear" is not given as an actual experience; it is an "irreal" experience, with another form of temporality, and yet it is nonetheless still actually lived as an experience: I am aware of myself as imagining that I "hear" a melody. The consciousness that I am imagining is not an imagined consciousness. As Husserl insists: "Phantasie ist nicht denkbar ohne aktuelles Ich, das phantasiert."¹ This difference between the con-

¹Hua XIII, p. 303.

consciousness that I am imagining and the imagined act of consciousness (the quasi-perception of hearing along with its intentional object) is internal to absolute time-consciousness. As a “doubling of consciousness,” consciousness constitutes an internal “division” or “splitting” within its own ego (*Ich-Spaltung*). In Husserl’s vocabulary, the imagined object (i.e., the imagined melody) is nested (*eingelegt*) within a quasi-perception of an “imaginary ego” (*Phantasie-Ego*) that, in turn, is itself nested in the “present ego” (*das jetztige Ich*).¹ The “imaginary-ego” is the non-actual and “irreal” consciousness to which an imaginary object is given; yet the “imaginary-ego” (in its intentional directedness) is itself “given” to an actual ego or actual consciousness: I am imagining that I hear a melody. The double-consciousness of the imagination is a (self)-transcendence within immanence: in inducing a semblance of my own perceptual activity, I am for myself in a manner that is other than how I actually experience myself (in perceptual experience).

Acts of the imagination are constituted immanent time-objects, yet the imagined act of “hearing” a melody is not an inner “object” of consciousness. If an imagined act were based on an inner perception, not only would we run afoul of the reflection-model of self-awareness; as catastrophically, we would forfeit the imaginary’s character of “re-presentification” (*Vergegenwärtigung*) by virtue of its purported basis on an inner perceptual act. I am conscious of myself as imagining in a pre-reflexive and non-objective manner. Both dimensions—as imagined consciousness and as imagining consciousness—reflect the “two-sidedness of consciousness” (*Zweispaltigkeit des Bewußtseins*), and are given in different, yet inseparable ways, as incompatible with each other.² The character of consciousness as experiencing itself as imagining is incompatible with the irreal, yet lived, character of “hearing” (i.e., the quasi-perception as constituted immanent time-object). Such constitutive incompatibility of consciousness with itself leads, moreover, to a “strange” implication, the full significance of which eluded Husserl’s thinking. As Husserl remarks: “what about a phantasy understood as the re-presentification (of a present) [*Vergegenwärtigung (eine Gegen-*

¹Hua XXIII, p. 113; 115.

²Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (Paris: PUF, 2004), p. 112.

wärtigung)]? It grants a possible present but not an actual present, and accordingly not an individual present. But that is really strange.”¹ The strangeness is this. In a perceptual consciousness, or “presentification” (*eine Gegenwärtigung*), consciousness actually experiences itself and its intentional object. A perceptual act is temporally constituted in terms of the three-fold declension of original time-consciousness, with its three-fold temporalization (retention, original impression, protention) and as centered on the axis of an original impression. An imaginary consciousness, however, is not experienced as actual, even though it is lived, but from a distance. If it were the case that my imagined “seeing” of a unicorn was actually experienced—that is: posited as an actual perceptual act—I would no longer imagine that I “see” a unicorn, but would instead fall under the spell of a hallucination or illusion. However: if an imaginary act of consciousness is not constituted as an actual experience of consciousness (i.e., not as an actual perception), this phenomenological state of affairs points to the thought that the temporality of imaginary acts cannot be directly rooted in an unmodified manner in the wellspring of an original impression—the vital source of lived experience. In other words, the source-point of temporality must become appropriately modified in the specific form of being deprived of its originary meaning. The temporalization of the imaginary is, in this sense, headless, bereft of an ever-renewing stabilizing axis of temporalization.² In the case of an imaginary consciousness, we find the “really strange” situation of a temporality bereft of an original impression; the neutralization of any positing requires a neutralization the original impression and yet nonetheless the effective temporalization of retentive and protentive modifications. The temporality of the imaginary is headless; and it is in terms of this headlessness that the imaginary object is constituted as a fluctuating and unstable form of intuitive givenness.

¹Hua XXIII, p. 552.

²I have proposed this thought more fully in *Husserl and The Promise of Time*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

III.

Dreams did not go unnoticed by Husserl and his students, although Husserl himself did not undertake, as far I know, any systematic treatment of this issue. His remarks on dreaming are scattered and fragmentary. Husserl did exchange letters with one of his early students, Jean Hering, on the topic of dreams in which Hering reports on one of his own dreams in which he was self-aware.¹ Theodore Conrad also wrote on dreams; most of writings on this topic remain, however, unpublished.² And finally, there are some paragraphs devoted to the topic in Eugen Fink's *Vergegenwärtigung und Bild*.

Following the general structure the imagination as double-consciousness, a phenomenological treatment of dreaming must preserve, yet appropriately adapt, the basic structure of *Ichspaltung* in distinguishing between the dreaming consciousness and the dreamt ego.³ Husserl contends that the dreamt ego (the structural counterpart to the imagined ego of the imagination) is *awake*. I shall propose to understand what Husserl here *must* mean as claiming that the dreamt ego is pre-reflectively self-aware whereas the dreaming ego remains sleep. Husserl insists that the dreamt-ego is a "presentified ego," much as the imagined ego is a presentified ego; in the same manner in which when I imagine a unicorn, I seem to be seeing a unicorn, when I dream of a unicorn, I seem to be seeing a unicorn. In both instances, consciousness has produced, or induced, within itself a quasi-perception—a semblance of itself, of its own perceptual activity. However, I shall further suggest, whereas the imaginary object as well as its correlating imaginary act of seeing (quasi-perception) are given in a neutralized manner,

¹Jean Hering, "La représentation et le rêve," in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1946): 193-206; "Quelques thèmes d'une phénoménologie du rêve," in: *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*; "Concerning Image, Idea and Dream," in: *Philosophy and Phenomenological Research*; Husserl, *Briefwechsel*, III, p. 118 [1933].

²Theodore Conrad, *Vom Leben und Erleben*, (Den Haag, 1968); Conrad's manuscripts are held at the Bayerische Staatsbibliothek.

³Julia Iribane has recently called into question this distinction between dreaming and dreamt ego; and argues, instead, that: "There is no sleeping I who is simultaneous to a second I who dreams; there is only one I-center who either sleeps or dreams through a different organization of consciousness." "Contributions to the Phenomenology of Dreams," pg. 7 [web-published at: www.o-p-o.net, 2003]. I do not find this convincing, however, for reasons presently argued in this paper.

inhibiting, as it were, any positing of actual existence, in the instance of dreams, we may speak of a structure of *quasi-belief*. Whereas in the case of the imaginary object, the noematic object is not posited as real, but as “irreal” (indeed, were I to believe that a unicorn was actually prancing in my room, I would be under the spell of a hallucination), this is not unambiguously the case with dreams; moreover, whereas the quasi-perception of the imaginary ego is not posited as real, but as “irreal”—as an “irrealization” of consciousness—this is equally not unambiguously the case in dreams, as I hope now to develop more fully by way of examples.¹

IV.

In dreaming that Freddy Kruger is chasing after me, I am terrified and suddenly wake up in a cold sweat. I consider nightmares of this sort as examples of dreams in which there is a formation of belief (I believe that Freddy Kruger is attempting to kill me) and, thus, in which there is a degree of self-awareness to the degree that I am afraid of Freddy Kruger. The experience of suddenly awaking from a nightmare in a cold sweat further testifies to the pre-reflexive affectivity of, in this case, fear manifest in my body. The affectivity of fear within, or as, the nightmare is an index of a belief, and hence, an awareness, *within* the nightmare that I am the primary target of Kruger’s rampage. It may even be the case that within this unfolding dream scenario, I am forced to make, and *am* making, decisions: I need to hide in the closet, etc. The trajectory of nightmares often traces the arc of mounting awareness and affectivity that increasingly approaches, but never broaches, the invisible line of becoming an actual perceptual belief (it is here important to stress that I am speaking of a nightmare and not of a hallucination or psychotic delusion). Indeed, the moment when my awareness-fear-belief within my nightmare comes closest to a fully constituted actual belief, the nightmare bursts apart, and collapses—I suddenly awake and am, for a terrifying moment (a place that is *more* terrifying than the nightmare itself), caught between the absence of any

¹As Husserl remarks: “Ich gehe aus von Beispielen [...] als Leitfaden intentionaler Analyse” Hua VIII, p. 292.

perceptual evidence against my nightmare *and* the continued *quasi*-belief within my nightmare, despite my being actually awake. I search around my surroundings and slowly—and with much relief—realize that Freddy Kruger is not here in my bedroom; that is, nothing in my perceptual experience motivates and confirms my dream experience, thus quickly dispelling the experienced legacy of the dream.

In order to sharpen the issue of how dreaming is different from imagining, and of how such a difference captures the difference between being asleep and being awake, let me address the question as to why I do *not* experience a comparable degree of terror, as I do in a nightmare, when imagining, while I am awake, that Freddy Kruger is chasing me? In other words, the question I am asking: why is there apparently nothing comparable to a nightmare within the wakeful life? It is crucial for the run of my argumentation to keep in mind that I am not concerned with hallucinations or psychotic states (extreme paranoia, etc), for which an appropriately modified phenomenological analysis is in order, and in which case, indeed, one could identify imaginings of the same order of frightful intensity as a nightmare. My contention is that I can never scare or frighten myself when I imagine Freddy Kruger attacking me to the same degree as I am scared or frighten in a nightmare. The reason for this difference, I suggest, resides in the underlying condition of wakefulness, which, as discussed earlier, entails that any act of the imagination is posited within an over-arching awareness of the difference between perceptual experience and imagining, as well as along with an implicit self-awareness that I am imagining, or, in other words, that my act of imagining that I see Freddy Kruger is itself not imagined, but actually experienced. I am awake to the fact that I am imagining. To state this point somewhat differently: when I imagine Freddy Kruger hunting me down while awake, I am aware of myself as imaging, i.e., I know the *difference* between imagining (quasi-perception) and actually experiencing, to the degree that I am actually aware of myself as not actually perceiving, but as imaging Freddy Kruger. In imaging that Freddy Kruger is hunting me down, my consciousness *is* this difference or distance within itself. I know myself as the one who is making myself believe that Freddy Kruger is after me; and thus I am aware in a pre-reflexive

manner that this is indeed make-believe. In a nightmare, however, this experience of oneself at a distance, as Rudolf Bernet has aptly characterized a crucial feature of the imaginary, is lacking, since the consciousness of an incompatibility between my imagining that Freddy Kruger is after me and the perceptual experience of my surroundings is no longer in play, given that, in sleep, I am wholly subject to the imaginary of my dreams. While asleep, I am frightened of my own nightmare—a dream constituted by my own consciousness—because I am aware, even in a pre-reflective manner, of myself as dreaming, as the self who is dreaming, even though I am aware within my dream; indeed, as I have suggested above, to be afraid that Freddy Kruger is chasing after me must depend on an implicit form of self-awareness in the dream. By contrast, when I am awake—and thus aware that I am imagining—I cannot scare myself because I am always aware of myself as the self “scaring” myself, as the self who is imagining or making-believe. To state this point succinctly: I cannot terrify myself because I am, in being awake, aware of myself as imagining, i.e., aware of myself as the one who is making (myself) believe that I am being chased by Freddy Kruger. Moreover, the imaginary object “Freddy Kruger” is given to me in a neutralized manner, and not as a posited actual existence (in which case, I would be delusional). In the specific case of a nightmare, and more generally in dreams, the imaginary objects are not straightforwardly given as neutralized but neither are they posited as actual. Instead, I would suggest fashioning a middle term of “quasi-belief,” as the medial-voice of the dream, so to speak. There is a sense in which in my nightmare I take it to be true that Freddy Kruger is after me; and yet this belief cannot have the same phenomenological constitution as a belief attending to actually posited object of perceptual experience. When I awake suddenly, the dawn of my perceptual horizon convinces me that Freddy Kruger is not in the room; and yet, within the dream, it remains meaningful to speak of a quasi-belief with a virtual hold on my consciousness, persisting only within the span of the dream experience itself. In bringing this example to a close, my principal claim is that with wakeful imaginings, underlying wakefulness of consciousness undercuts from behind the force of terrifying myself. In dreaming, by contrast, I am able to scare (and surprise) myself to the degree

that I am not aware of myself as the one who is dreaming—I am not aware of myself as constituting, or producing, the dream. The sudden awakening from a nightmare requires the extra-ordinary situation of the dreamt ego “waking up” the *constituting* dreaming consciousness, which, in sleep, constitutes an experience for itself without grasping, or knowing itself, as the constituting, and self-aware, agent. We may take this as curious example of a constituted aspect of consciousness waking—through affectivity (i.e., fear, for example)—the constituting consciousness; is this why we never dream to the end dreams of our own death?

A friend recently told me of a dream that exposes a further feature of lucid dreaming. This friend dreamt of strangling a cat; the ostensible reason and circumstance for why he was strangling a cat—a cat that he did not recognize as his pet—remained for him obscure. The consequence, however, of this violent dream was a feeling of profound remorse and guilt afterwards, when he awoke. His guilt was not due to the fact *that* he dreamt of killing a cat but that he had killed a cat in his dream. Although he knew that he actually did not kill a cat, he nonetheless felt guilt as if he had killed a cat. The point here—and I shall not speculate on the *meaning* of this dream since this would require an interpretative framework beyond the resources in this paper—is that his awareness of guilt within the dream bled into or tainted his wakeful awareness. Although he was sleeping while he dreamt this killing, his remembrance of the dream carried over the affectivity of the self within the dream (and thus the sleeping self) into the arc of the wakeful life. Indeed, my friend was visibly bothered during his wakeful consciousness.

These two examples reveal different senses in which a dream is experienced with its own distinct manner of self-awareness and what I have termed “quasi-belief” while still remaining asleep, and, thus, without any embracing self-awareness. In the cases above, the dreamt ego is “awake” or “self-aware” in a pre-reflexive manner, and yet consciousness remains asleep: we cannot even speak of a pre-reflexive self-awareness *that* I am dreaming, but only of a pre-reflexive awareness *in* the dream, as belonging to the dreamt-ego. At least, this is my proposal. By way of contrast, it is interesting to note that Fink proposes a different reading and set of

implications from Husserl's claim that the dreamt ego is awake. Fink takes this to mean that the "ego of the dreamt world is always and essentially an awake ego who lives and experiences its real world," and interprets the wakefulness of the dreamt ego as evidence for its modified worldliness, and thus not, as Husserl presumably held, that dreaming is a separation or detachment from the world. Fink's view would have significant impact on Ludwig Binswanger, for whom the dream is an awakening of Dasein's being-in-the-world. In my view, however, Fink's critique of the purportedly "worldlessness" of the Husserlian dreamt-ego is off the mark since, on my proposed interpretation, the *motivation* and *genesis* of dream-life, which, in my view, may not have one single *kind* of explanation, would indeed show how dreams are continuing functions of passive synthesis within wakeful consciousness that are continued in sleep; for example, the function of sedimentations and far retentions and protentions; these depths of passive synthesis and sedimentation need not permanently be aligned towards wakeful perceptual activity, that is, gravitating around the arc of an active and wakeful consciousness; but may continue *despite* wakeful consciousness, and, indeed, behind its back, as, for example, is arguably the case with the sedimentation of retentions. The dreamt world is "worldly" in this sense, from a Husserlian perspective; the remains of the day provide the material and motivation for the formation and motivation of dreams; though it remains an intriguing question, which must here be left in abeyance, whether Husserl's own conception of drives would point towards a Freudian conception of the dream as motivated by an unconscious and repressed wish, itself tethered to a primitive drive, which distorts and harnesses the remains of the day.

The issue that I am here framing, along with the pre-reflexive self-awareness in the dream, is the character of quasi-belief that distinguishes the imaginary of the dream from the imaginary of wakeful consciousness. A core difficulty that I thus mean to identify with this framing is the phenomenological challenge to provide a proper description of belief modalization in dreams—and it remains, for me at least, an *open* question of whether the entire field of dreams can be subsumed to *one* kind of belief modalization, and thus to one kind of modification of consciousness. An

analysis of dream must furthermore countenance dream experiences in which the dreamt-ego occupies a position of spectator, without any direct implication of the self. Ideally, in order to pursue fully this landscape of belief modalization in dreams, one would have to establish a classification of different kinds of dreams and define the territory of dreams in contrast to other experienced manifestations in sleep that might more properly be characterized a dreamless noetic activity. Take for example the frequently reported phenomenon among mathematicians and scientists of discovering solutions while sleeping. The German chemist Kekulé von Stradonitz discovered the chemical structure of benzol molecule when he dreamt of a snake biting its tail (the benzol molecule has a circular structure); or, for example, Coleridge's famous dream in 1797 in which he received his poem "Kubla Khan" fully composed. Coleridge claims to have composed this poem while dreaming; he thus composed his poem in a dream, but also confessed that he could not remember it clearly and entirely upon waking. In the process of transcribing his poem, he was interrupted by a visitor, and later could not recall the missing lines—hence the fragmentary condition of the poem.

Setting aside this complex landscape of dreams, the question of how to describe the modalization of belief within dreams is directly connected to the Husserlian claim that the dreamt ego is awake, or, as I have interpreted this claim, pre-reflectively self-aware. And yet, even if we grant this claim that the dreamt-ego is self-aware, a further difficulty resides with how to grasp the *dreaming* ego as asleep; and, in preserving the split-consciousness constitutive of dreaming, of how to understand the sense in which the dreamt-ego is awake, and thus self-aware, in relation to the absence of any self-awareness on the part of the dreaming consciousness. And yet, this issue is not without its own set of ambiguities, since Husserl argues that sleeping consciousness is nonetheless self-aware, but that it has neutralized itself from the affectivity of its own self-awareness. This complex question cannot be treated here; for what matters for my purposes here is self-awareness within the experience of dreaming without any self-awareness that I am dreaming; the dreamt ego is awake while the dreaming ego sleeps.¹

¹I have made an attempt at this problem in "The Inner Night: Towards a Phenomenology

Consciousness has dissociated itself from its own nocturnal activity, as is arguably also the case in examples of hypnosis while sleeping. If we return to our contrast with acts of the wakeful imagination, in such cases an implicit awareness that I am imagining, given that I am awake; in the case of dreaming, there is no comparable awareness that I am dreaming, given that I am, in fact, asleep. Thus, whereas the double-consciousness of the imagination is to be characterized as an “experience at a distance” based on an incompatibility within consciousness between actually experiencing that I am imagining and the quasi-experiencing of seeing a unicorn (for example), the structure of double-consciousness of dreams cannot be constituted along the same lines, and thus with the same tension, as the (wakeful) imagination.

The character of the “as if” in dreams must be different from the “as if” in imaginary: in the latter case, I am self-aware of myself as imagining, and this is not itself an imagined self-awareness; but in the case of dreams, I am not aware of myself as dreaming in the same sense as I am aware of myself as imagining; for it this were the case, it would obliterate the difference between sleeping while dreaming and being awake while imagining. As I have discussed, the imaginary for Husserl is a split or double consciousness; it is a consciousness of that which is not present; and yet this “not-present” is itself given in an act of consciousness that is itself not (actually) present. I am aware of myself as imagining in a manner that is not different from being aware of myself as perceiving insofar as in both instances I am awake.

For the purpose of increased clarity, allow me to illustrate once again, but in a different light, the significance and content of Husserl’s seminal insight into the double-consciousness of the imagination. A direct consequence of Husserl’s decoupling of the imagination from image-consciousness is not only, as championed by Sartre, the restitution of transcendence for the imaginary, but also, the transcendence of consciousness itself. The imagination is not holed up inside the mind as an internal and static mental image or representation. As a self-induced modification of consciousness, the imagination is also a modification of its own activity, or *behavior*—for

of (Dreamless) Sleep,” in: eds. D. Lohmar and I. Yamaguchi, *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (Dordrecht: Springer, 2010): 273-294.

example, as in the case of pretending. A child can easily understand what it is to pretend that she is a lion; she growls like a lion; she makes threatening faces like a lion; she gets on her hands and knees and moves about like a lion. But, the child also knows that she is not a lion; yet these two thoughts, or acts of consciousness, do not connect even though they are incompatible with each other. Whereas the adult has difficulty pretending to be lion due to pride and embarrassment, the child, in her freedom, can both be and not be the lion: she can pretend to be the lion while also knowing that she is not a lion; and precisely because these two forms of consciousness do not connect. This is the sense in which the imaginary-ego and the imaging ego are “*zugleich*” without coinciding.

With this example in mind, we can first speak to the *metaphorical* meaning of sleep in Husserl’s phenomenological discourse and characterized the sense in which the ego that plays at being the lion is removed from the primary scene of its own experiencing. In such an instance, Husserl can speak of the imagining ego as “dormant”—the imagining consciousness is asleep while the imaginary-ego is awake. This metaphorical characterization of the imagining ego as dormant is meant to describe the *potentiality* of awakening and recovery—I can become explicitly aware of myself as pretending or imagining. It is due to this horizon of dormant consciousness within wakeful life—circumscribed by wakeful consciousness—that every constituted experience can be *placed or located* within the unity of consciousness; and thus relations of chronology and motivational bridges, across chains of association, can be constituted. But while I am asleep, dreams are constituted beyond the unitary horizon of a latent ego; in other words, the *metaphorical meaning* of “dormant” within the arc of wakeful life expresses a different meaning than the *literal meaning* of dormant *as itself the arc* or span of consciousness in which, or against, which dreams are constituted.

In the case of dreaming, consciousness is asleep to its own performance in a different manner than the sense in which consciousness is dormant, or distracted, from its wakeful performance of make-believe, as in the example above. Whereas with the imagination, the dormant consciousness of make believe is nonetheless situated, and so constituted, *within* the

horizon of a unitary wakeful consciousness, dreams are constituted beyond the horizon of any *latent* ego, and thus placed against a horizon beyond the horizon of unified consciousness. In the case of dreams, we have a self-transcendence that is no longer solidly anchored in immanence (without any alignment or orientation within immanent consciousness). I propose calling such a dream experiences a form of “floating” and “unmoored” subjectivity: it is as if subjectivity became flattened onto the scene of its own experience self-fashioned, no longer directly integrated into the weave and unity of stream of time-consciousness. I become other than myself in a more radical manner—and this might explain why it is easy to think that dreams are visitations by the gods, or that in dreaming we are receiving something that we do not give to ourselves. In this regard, the condition of sleep divides subjectivity between two poles of extremity: the reduction of the involuntary functioning of the body (heart beat, breathing, etc) and the expansion towards a horizon beyond unified consciousness, into a fragmentary and floating realm of a self-transcendence that has broken from any moorings with itself, without, thereby, escaping to a beyond. Subjectivity becomes radically *under-determined* as an experience of its own subjectivity.

It is as if we have an inversion of the wakeful imagination; for in this case, we have an experience at a distance; but in the case of dreams, we have a sheer proximity or absorption into the imaginary, as if the distance and mooring in wakeful consciousness, on the basis of which I am aware that I am imagining, has become temporarily modified and neutralized. This unhinging of the act of consciousness from consciousness further accounts for the lack of any integration into a wider field of experiences; such that we cannot establish succession and order *between* dream episodes. The difference is that in dreams, the split consciousness of the imaginary undergoes a more profound modification of self-affection such that my own self-awareness is of a past without an assignable and experienced *self-presence*. This is not to be conflated with the sense in which reflection is always behind, or “too late.” Retentional self-consciousness is unmoored from an original impression, which in turn becomes muted and neutralized. Moreover, we have a splitting of the split-ego; for in the case of the

imaginary, the split ego and experience of incompatibility refers to the noetic act a quasi-perception in its difference from perceptual experience, but in dreams, this incompatibility becomes suspended, thus resulting in the lack of any *conflict* and distance. To dream is not to experience oneself at a distance; it is, instead, to experience oneself entirely flattened and beholden to the imaginary, and to be adrift within the absence of one's own consciousness, unhinged and unmoored from oneself. Dreaming is thus medial in constitution: neither active nor passive in the sense that one can neither simply say that *I* dream or that *it* is dreamt in me. Dreaming occurs on the condition that the dreaming consciousness does not, and cannot, appear as itself dreaming.

V.

When explored along these lines of analysis, we are in a position to look back to the rich tradition in the interpretation of dreams and offer phenomenological clarification. The cogency of any phenomenological analysis must also reside in its ability to make sense of how a given phenomenon had been understood differently, but nonetheless as pointing to its basic form of experience. In the history of dreams, two features in particular have often been interpreted as distinctive of dreams: dreams as an experience of transcendence; dreams as a special form of “seeing” or “intuition.” As for the latter, there exists a historical tradition that ascribes to dreams a form of metaphysical lucidity: as clairvoyance into the future; as mystical or intellectual intuition; as signs from divinity. For example, Franz van Baader speaks of “sleeping wakefulness” and “wakeful sleep” in dreams as a kind of clairvoyance, or intuition—an immediate seeing of objects, without mediation through any sense organs. In Baader's mysticism, the dream is the “luminosity of intuition” that is freed from sensory and discursive mediation; and thus because the royal road to truth and illumination. Two features in Baader's mysticism are here significant, when seen from the lens of a phenomenological suspension of its metaphysics and the epistemological claim about dreaming as intellectual intuition: the *originary character of the quasi-perceptual nature of dreams*; the sense of “immersion”

or “absorption” into the world, into the horizons that are wider than those of wakeful life—into the distant horizons of far retentions and protentions. From the standpoint of a phenomenological treatment, we can understand how such theories—which depend on a metaphysics that would be rejected by Husserl and also on some kind of mind-body dualism, which his conception of sleep as disinterestedness side-steps and rejects—take root. My point is that the *under-determined* (or flattened) subjective character of dreaming lends, or exposes, the phenomenon of dreaming to an *over-determination* of interpretation. The dreaming ego is “awake” and in possession of its own “luminosity” that is not anchored in a wakeful consciousness, but in a sleeping consciousness that has so radically modified *itself* as to be absent from its own experiences: we have an experience of an (illicit) transcendence with an entirely neutralized immanence. In this sense, I become my own ghost in dreaming. Perhaps this is the phenomenological truth to Foucault’s insight that “between the sleeping mind and the waking mind, the dreaming mind enjoys an experience which borrows from nowhere its light and its genius.”¹ Neither the life of imagination nor the life of perception experience, this looking through a glass darkly of dreams constitutes a veritable *third* life of subjectivity, adrift within the double-life of wakeful subjectivity.

¹M. Foucault and L. Binswanger, *Dream and Existence*, ed. K. Hoeller, *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, Vol. 19., no. 1, (1984-1985) p. 44.

Moral life in times of loneliness.
Does the notion of double conscience illuminate
Lacan's understanding of moral sensibility?

Paul Moyaert

(Katholieke Universiteit Leuven)

paul.moyaert@hiw.kuleuven.be

The double conscience mentioned in this paper's subtitle alludes to the psychoanalytic doctrine that relates moral conscience not only to the oedipal conscience formed by identification with paternal authority, but also to a less cultivated, more archaic, and more cruel superego that is never completely overcome in the instauration of the oedipal superego. This view, therefore, reveals the superego to be a complex reality. Lacan brings up the multi-layered aspect of the superego from as early as in his first essays "L'agressivité en psychanalyse" (1948)¹ and "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie" (1950)². In the 1950 essay, he argues, in the same vein as Melanie Klein, that moral conscience does not coincide with *le surmoi collectif* (Lacan 1950:137). For example, some criminals claim that they acted under the spell of a pressure, a kind of dark inner necessity or obligation, when they committed

Thanks to Erica Harris for the corrections and to Hugh Desmond who translated an older and shorter version of this essay.

¹J. Lacan, "L'agressivité en psychanalyse", in *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 101-124.

²J. Lacan, "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", in *Ibid.*, pp. 125-149.

their crimes. The demands that vaguely surface in this kind of discourse must be distinguished from those that are felt in *le surmoi collectif*. Lacan understands the collective conscience as the conscience whose content, i.e., obligations, prohibitions and encouragements, is broadly shared by individuals belonging to the same ethos. He characterizes the superego's other layer, the one that, according to Klein, precedes the ego-formation (Lacan 1950: 136), as dark, blind, and tyrannical.

“Si notre expérience des psychopathes nous a portés au joint de la nature et de la culture, nous avons découvert cette instance *obscur*, *aveugle* et *tyrannique* qui semble l'antinomie, au pôle biologique de l'individu, de l'idéal du Devoir pur que la pensée kantienne met en pendant à l'ordre incorruptible du ciel étoilé.” (Lacan 1950: 137; my italics)

This reference to the darker layers of the individual superego has nothing to do with moral doctrines that detect, within the formation of personal conscience, a sign of moral freedom and autonomy that enable the individual to critically reflect upon shared norms and values and treat them as being flexible. Lacan never associates moral conscience with the inner sense of freedom or the capacity to distance oneself from the demands of *le surmoi collectif*. In his first essays, which were influenced by Durkheim, he instead suggests that weakening the collective superego might go hand in hand with a revival of tyrannical obligations that isolate the individual from his community.¹ Obligations that do not fall under the scope of those shaped by *le surmoi collectif* point in the direction of social anomies whose cruelty surfaces in the aggression they mobilize within the ego. However, as the passage I quoted suggests, the darker and archaic layers of the superego are not cut off from culture. They do not stem from a pre-moral reality and they do not refer to a reality that operates independently of the actions that the ethos declares are morally acceptable. Take, for example, the nature-culture distinction that Lacan uses in his early essays. The tension between nature and culture is present in all expressions of the superego: in the culturally sophisticated expressions of the collective

¹M. Zafropoulos, *Lacan et les sciences sociales* Paris, P.U.F., 2001.

superego as well as in the darker layers that were not directly accessible to the Kantian approach to moral obligation (Lacan 1950: 126-127). In seminar VII, *L'éthique de la Psychanalyse*, Lacan refers once again to the darker roots of moral obligation:¹

“L'expérience morale n'est pas liée uniquement à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie, autonomisée par Freud sous le terme de surmoi, et à l'exploration de ses paradoxes, à ce que j'ai appelé cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines.” (S VII : 15)²

In his seminar on ethics, as we will see, he refers to the obscene and cruel elements of the superego to criticize moral philosophers who argue (a) that moral sensibility is wholly transparent to the principles of human rationality and (b) that morality consists in unilaterally incorporating the individual in the community. The superego in Lacan is not identical with the moral conscience that, equipped with some universal principles rooted in human reason, can throw its critical light upon the demands that human action is obliged to answer. Not all obligations are covered by reason, nor can they be tamed by it. Some obligations slip through the cracks of the rational network.

In psychoanalytic literature, the more archaic layers of moral conscience are linked to the maternal superego. In his early essays, Lacan also adopts this terminology. However, this move is somewhat misleading: it might give the impression that the presence or the pressure of the obligations that exceed *le surmoi collectif* is a symptom of an arrested moral development. On this view, the darker demands of the superego would recede into impotence in those who are morally cultivated. The persistence or reappearance of darker obligations would thus indicate a failure in the oedipalization of the ego, i.e., in moral education. This terminology, belonging to developmental moral psychology, obscures what is at stake in Lacan's idea of the multilayered structure of the superego. I will argue that Lacan seeks to

¹J. Lacan, *Le séminaire*. Livre VII. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Ed. du Seuil, 1986. Henceforth abbreviated with S; the mark after the slash refers to the section of the page.

²S VII 228-229. See J. Lacan, *Le séminaire*. Livre III. *Les psychoses* (1953-1954), texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Ed. du Seuil, p. 312/1.

present the tension between the demands of the superego that are socially transparent and those that have the force to separate the individual from society as an expression of a complexity inherent to moral sensibility. The intricacies of the superego are not a symptom of an incomplete moral development, but rather reflect a tension in our moral understanding. What is most morally significant to the individual makes its own demands which have the potential to divorce us from the community. The source of this marginalization is thus not necessarily a badly educated or deviant moral conscience. No, the things that matter most have the force to separate themselves from the context in which they appear and bring along with them the individual who hears their call. In my view, Lacan's early references to criminal acts are also somehow misleading, as they suggest that only *some* people suffer from a superego that exceeds the demands of the Kantian one. However, this is not Lacan's claim. The superego is not one; it is multilayered. The most significant things produce obligations that partially escape the rules that normally organize our behavior. Above the moral obligations we share with each other, one can hear the echo of a darker voice, a voice more demanding than the voice of *le superego collectif*. This other voice can use different media, including the oedipal superego, to express itself. But in doing so, it affects the oedipal conscience by making it more cruel and voracious. To summarize the argument of my essay and my interpretation of Lacan: a double moral conscience is not a symptom of a failed moral development, but rather pertains to the complexity inherent to our moral understanding.¹ In *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan does not participate in the debate on legitimating moral behavior, rules, and intuitions. His goal is not to ratify existing moral systems or find alternatives to them. His approach to ethics is more like a hermeneutics of moral experience, one that takes the complexity of our moral sensibility in protection.

First, I will sketch the tension inherent in human desire: desire originates in the reaction against limitation. Lacan's view of the obstacle that causes desire is rather narrow. According to him, desire is caused by a prohibition: the incest taboo. Second, I will explain how the resistance of desire comes into the foreground when particular objects refuse to submit

¹B. Penot, *Figures du déni*, Ramonville Saint-Agne, Erès, 2003, pp. 227-272.

to the process of symbolization. In this process, human beings replace what is dear to them with something of lesser value. Instead, what is most significant acts like a dead weight in human life. The actual surplus value of a particular object resisting symbolization is linked to a reality that is not shared, one that singularizes and marginalizes individuals. Lacan calls the reality in the self that, via complex associations, exerts pressure upon a particular, actual object *das Ding* or *la Chose*. This inner reality causes the self to split: the self lives in two worlds whose demands are not harmonious in the superego that hears them. The superego is not the principle of moral unity because it cannot oblige these different demands to speak with one voice. Moral conscience is thus more complex than utilitarianism and Kant suggest. In the last section, I will link the tension between resistance and symbolization to human dignity. Here, the phenomenon of the double moral conscience resurfaces. Though the reference to human dignity seems to give Lacan a Kantian tone, it does not completely unify these two theories. Human dignity makes individuals lonely since the universal principles of reason cannot regulate behavior when it comes to what matters most in one's life. Lacanian ethics is Kierkegaard without religion.

I

Desire: a reaction to a limitation

No desire without resistance. A streamlined movement that can proceed uninterrupted and unhindered along a well-trodden path is not desire. Desire arises from an organism's reaction to a counterforce hindering its freedom of movement. Desire is grounded in a force that resists. Resistance is the spontaneous response of instincts whose movement has been restrained. The impulse to continue along an already-established path is the expression of this resistance. Of course, unlike a machine's back and forth movements, instincts are flexible enough to blaze new trails, however, they are not thus inclined. Although they have this power, the principle of change is not to be found in the instincts; an external obstacle forces the instincts to bring about change. Human nature only searches for alternative paths because it is obliged to do so.

These metaphysical ideas also underpin Lacan's view of desire. What is unique about his understanding is his claim that not all counterforces can cause desire. Desire is not comparable to a need that has not been immediately satisfied; obstacles that work against a direct satisfaction of hunger and thirst do not produce desire. True, there is no desire without a temporal delay, but this alone does not produce desire. One ostensible difficulty with Lacan's view is that he locates the origin of human desire in language. This is strange because language (culture) seems to simply create a temporal delay that, as such, does not deeply affect the instincts. Lacan causally connects desire and language because, in his view, language produces more than a mere interruption of satisfaction. On his view, the symbolic order of language is at one with a radical, cultural prohibition: the incest taboo. This prohibition motivates a radical reorientation of the instincts. It requires that human nature exchange the mother for another object. This cultural necessity remains at the origin of desire. The force that produces desire by working against the instincts is thus a prohibiting law. Hence, Lacan narrowly interprets the constraint that causes desire.

This reaction to limitation points to a recalcitrance in the organism. The organism refuses to spontaneously accommodate the limitation. Hence, desire is in its very essence connected to inertia and repetition, that is, with resistance against the obligation to change. There is an element of desire whose aim is not change and that does not want to give up the thing that it has replaced. There is thus no desire without the resistance to an obstacle, and for Lacan, the obstacle producing resistance is ultimately the incest taboo. That is why desire always has a tone of moral depravity or a relation to guilt-ridden transgressions.¹

For Lacan, symbolization is the *ability* to replace x with y. The prohibition against incest profits from this ability in order to impress its demands

¹One should examine whether desire must be explained by a prohibiting law and whether Lacan always attached the same importance to the prohibition of incest and its relation to language. I have to pass over these questions, that are at stake in the debate between Deleuze and Lacanian psychoanalysis. In this paper, I explain Lacan from the point of view that the prohibition against incest and the symbolic order of language (culture) cause desire and explore how this perspective sheds light upon his understanding of our moral experience in *L'éthique de la psychanalyse* (S VII: 81/7-82). However, where necessary, I remind the reader of Lacan's particular understanding of the counterforce that causes desire.

on the organism. However, the ability to exchange x for y is only constitutive of desire when it is grounded in a radical exclusion. Symbolization keeps the forbidden reality and, more specifically, the representations that approach what is forbidden too closely, at a distance. The unconscious, meanwhile, continues to repeat the past in the present by way of association. Via association, the past remains close by and resists the necessity for further symbolization. Desire cannot take hold without a *suggestive* reference to a reality that remains transcendent to the stream of associations between impressions. I emphasize the term 'suggestive' because desire has no clear idea of the reality around which it circles or towards which it aims. This is similar to Kant, who claims that no finite being can form a definite concept of what he really wants.¹ It is important to notice once again that, according to Lacan, there is more to the game than an infinite linear movement from one symbolic objet (representation) to another that refers to, and partially assumes, the other's function; the linear or horizontal movement between x , y , z , etc., as complex as the mutual references might be, must gravitate around a reality that exceeds its infinite associations. For Lacan, desire is more than the expression of an immanent movement that seeks itself and expresses itself in ever new representations. Associations, shaped by similarity and contiguity, must evoke the presence of a vague 'beyond' that exceeds the chain of signifiers. This transcendence in immanence, which is related to how desire resists the stream of associations, is the effect of a radical exclusion.

Symbolization is a social obligation stemming from culture. Culture demands that individuals give up the mother and exchange her for ersatz objects in which the past can still partially recognize itself. This cultural obligation is not primarily motivated by the well-being of the individual, rather, it is basically a *social duty*. The individual has to give something up for a life that transcends his personal interests. The prohibition against incest makes society possible and obliges the individual to become fertile for the community. It demands subordination of the individual to the community. According to this view, symbolization is basically equivalent

¹I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Trans. and Ed. M. Gregor, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 28.

to socialization. Although symbolization has advantages for the individual, s/he nevertheless pays a pound of flesh to enter into society. Symbolic exchange is an obligation rather than the expression of a natural instinctual tendency. Above all, symbolization serves the life of the community and stimulates life within it.

The community demands a sacrifice, which is another term for castration. The individual gets something in return for this sacrifice, which alleviates the suffering involved in it, but this something can never completely compensate for his/her loss. This is the case even though one cannot describe exactly what is lost: desire knows *that* symbolic objects miss something without being able to say *what* it is.

As the content (the signified) of what is missing remains suggestive, Lacan is able to argue that the mother also symbolizes a content that cannot be identified. From this point of view, the mother moves from the position of the signified to that of an evocative signifier. Does this shift open the door for a less overwhelming neurotic understanding of human desire pertaining to the notion of prohibition? How could this pave the way for a non-oedipal perspective on desire? The suggestion is that the mother does not stand for the lack in the symbol, but is rather the sign of a *particular organization* of a lack that is more original than the one caused by the prohibition of the Oedipus complex. Desire is not produced by the Oedipus complex, but rather the effect of a more primordial lack. The mother does not derive her impact from the prohibition, but instead stands for a lack that cannot be derived from the Oedipus complex. To put it differently: the Oedipus complex that strongly connects human desire with prohibition, transgression, guilt, and punishment is not a theory about the essence of human desire, but rather a particular neurotic organization thereof. Objects that replace the forbidden bathe in the atmosphere of the forbidden. In later seminars Lacan suggests that the Oedipus complex is a myth invented by Freud to explain neurosis. Only in a neurotic universe, with its typical sadomasochistic sexual fantasies, does the prohibited mother function as a crucial reference, i.e. as the sign of a paradise that is lost because it is forbidden. Only a neurotic organization of human desire is obsessed with demands that forbid. Hence, the neurotic needs a prohibition to enjoy his

desire. His resistance has to be associated with the idea of breaking a law. He has to know that he is not actually doing what is asked of him. The failure to act in accordance with the demands of his superego is an essential part of a neurotic pleasure. To understand human desire as the effect of a lack that is more original than the oedipal prohibition helps to overcome the neurotic perspective on desire and to confuse this perspective with a theory on the essence of desire. This might be more in line with Deleuze and Guattari who argue that the Oedipus is not a universal structure. To derive desire from a more original lack, a lack inherent in desire, does certainly help to get rid of the neurotic Oedipus but, according to Deleuze and Guattari, it will put from now on the infinite hope and the melancholic pain of nostalgia in the heart of desire. Depression takes it over from sinfulness. Desire strives for a satisfaction that cannot be reached because the lack causing desire has no content. The mother is a signifier without a signified. For Deleuze and Guattari, both, the neurotic Oedipus and melancholy connected with an original loss with which the mother is associated, are a particular organization of human desire. According to the *Anti-Oedipus*, to overcome the cluster of notions hanging around the Oedipus complex and the original loss, one has to understand all these notions as the expression of a particular manifestation of desire. And secondly, in Freud, one has to understand desire as the expression of forces: partial instincts hitting upon each other. The loss and the Oedipus are secondary notions.

Lacan argues that the symbolic order is a *creatio ex nihilo*. His arguments depend on the point of view he adopts, of which there are two: that of the community and that of the individual who is the true object of psychoanalytic research. First, let us consider *the viewpoint of the community*. There is no community without rules, but, in accordance with many of the sociological studies in his time, Lacan argues that the content of these rules matters less than their mere existence: what matters is *that* there are rules, not *what* those rules are. On this view, the rules that constitute a community cannot be derived from a regulative idea of what is good for its future members. An insight into what individuals might need in order to live together and to survive as a group is not the rational ground for the laws that establish the community. Reason did not cause the law that

created the human world. Justifications for the law are retroactive, which means that they function as rationalizations for what ultimately has no rational ground.¹ The rule cannot be inferred from its function, which does not imply that the rule has no use. Let us consider the prohibition against incest, for example. It is absurd to deny that this prohibition has positive effects for the survival of mankind. Although it benefits this goal, however, the incest taboo is not derived from its value for the human race. After all, it is not the only rule that could create a community or foster reproduction. Other rules could have conceivably had this effect. The point of this somewhat far-fetched thought experiment is to remind us of the contingent and arbitrary character of the rules that, in fact, bring about human society. Creation out of nothing is the metaphysical idea that the rules that form communities are not derived from rational insight into what is good for human beings. The rules that constitute a community are not dependent on the idea about the wellbeing of the individuals within it.

This explains why Lacan connects his ideas of *creatio ex nihilo* to late medieval voluntaristic theology.² *Genesis* tells of the universe's divine creation. Some metaphysical doctrines have used the images connected to this myth to speculate about God's freedom and how will and reason are related to each other in Him. According to a voluntaristic theology, God's creation was not determined by what we call the objective laws of nature. This is opposed to intellectualistic theology, which holds that God's will is grounded in reason. Although, therefore, from our point of view, the laws of nature are objective, from the point of view of divine creation, they are not: the laws are what they are because of the way that God created the world. If He had wanted it, He could have created nature with different laws. Although it may not be possible for us to have an idea of a world that is wholly different to the one that behaves according to the laws we know, God's radical transcendence and the absolute priority of his will above reason, oblige us to entertain these metaphysical, science-fiction speculations. They, in turn, remind us of the contingent character of the creation

¹Bergson puts it this way: "Mais, de ce que c'est par des voies rationnelles qu'on revient à l'obligation, il ne suit pas que l'obligation ait été d'ordre rationnel." H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in H. Bergson, *Oeuvres*. P.U.F, 2001, p. 992.

²J. Lacan, *Le séminaire*. Livre III. *Les Psychoses* (1955-1956), Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 77.

of the familiar universe. According to voluntaristic theology, God's undetermined and original will is the ultimate ground of the creation of the natural order as we know it. Accordingly, therefore, the moral law is also contingent. The moral law *quoad nos* is a law of nature; *quoad Deum*, it is the product of arbitrary divine creation, since it is not grounded in God's intellect or fore-knowledge, i.e., His power to know things before they happen. God's creation has no rational justification and no *fundamentum in re*. On this view, therefore, the moral law does not have the ontological stability that we usually attribute to natural laws. Voluntaristic theology rejects the claim that God created the law because this law was the best among an infinite number of alternatives; rather, good is what God created. This argument, that was attractive also to Wittgenstein, underpins Lacan's metaphysics.¹

According to Lacan, God is *unconscious*. This is his version of the doctrine of theological voluntarism. For him, God is incomprehensible: He does not know why He created this particular law or order.² He simply created. However, Lacan's reference to this theological doctrine is informal: it is not meant to be the ground of speculation about a miraculous, supernatural cause for the moral law, but rather simply to point out that early Modern theology also speculated about the contingency of the symbolic order in which we live. In *L'éthique de la psychanalyse*, he refers to the revolutionary scientific insights of Nicolas of Cuse for whom the movements of the celestial bodies were no longer as certain and reliable and mathematically predictable as they were in Aristotelian cosmology (S VII: 91/3-4; 147).³ According to the latter, celestial bodies are entities that spon-

¹In a short discussion with Schlick, Wittgenstein refers to the late medieval metaphysics elaborated by voluntaristic theology; like Lacan, he argues in favor of this theological view since it holds that moral intuitions ultimately do not have a reasonable ground. "On Schlick's Ethics. Schlick says that theological ethics contains two conceptions of the essence of the Good. According to the more superficial interpretation, the Good is good because God wills it; according to the deeper interpretation, God wills the Good because it is good. I think that the former is a deeper notion of the Good: Good is what God orders. This cuts off the path to any and every explanation of *why* it is good; the second conception is precisely the superficial, the rationalistic one, which proceeds as if what is good could still be given some foundation." (Wittgenstein's Lecture on Ethics, *The Philosophical Review*, 1965, 74, p. 15.

²Fr. Regnault, *Dieu est inconscient. Études lacaniennes autour de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Navarin, 1986.

³A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, Col. Idées 301, 1973,

taneously evoke the regularity, harmony, and stability that are inherent to the cosmos. They easily offer themselves as reliable, natural symbols of the practical organization of the life world. In Modernity, on the other hand, people start to *wonder about* the rise and fall of the sun. This wonder has a cognitive content: it reveals that we can be surprised that the sun behaves the way we expected it to. Laws express regularities, but we can never be sure that reality will correspond to our predictions. The urge for empirical verification at the end of the Middle Ages was not a reaction against the arrogance of reason, but rather a sign that nature cannot be trusted. The modern wondering about the sun attests to the implicit awareness that even the most robust celestial bodies can explode and disappear into nothingness. They are fragile entities; they depend on forces that render their survival and eternal movement uncertain. There is a black hole in the universe. The order that keeps the machinery of the universe together is vulnerable, besieged by its own nothingness. Lacan criticizes Kant for not having noticed how the infinite universe in Modernity has become a symbol of our desolation rather than the object of awe:

“Ce respect et cette admiration pour les cieux étoilés étaient déjà fragiles en ce moment de l’histoire. Subsistaient-ils encore à l’époque de Kant? Et pour nous, ne nous semble-t-il pas plutôt, à considérer ce vaste univers, que nous sommes en présence d’un vaste chantier en construction, de nébuleuses diverses, avec un coin bizarre, celui que nous habitons, qui ressemble un peu, comme on l’a toujours montré, à une montre abandonnée dans un coin?” (S VII: 364-365).

For Lacan, therefore, Pascal is closer to the truth of the *conditio humana* than Kant.

Second, let us consider how *the viewpoint of the individual* differently views *creatio ex nihilo*. From this perspective, the emphasis is on the shock that the individual experiences when he/she learns about the prohibition against incest. The individual experiences the forced entry into culture as a crisis. The individual cannot fully embrace this cultural demand because his/her body and instincts do not understand the incest prohibition (S VII: 82/4). It is experienced as confusing and the individual reacts with

pp. 25-67.

perplexity. The reason for this perplexity is that the prohibition does not resonate with his/her body. The prohibition does not express a natural instinctual tendency. Why is the mother prohibited even though there is nothing unpleasurable or bad about her? “Mais pourquoi le fils ne couche-t-il pas avec sa mère? Là quelque chose reste voilé.” (S VII: 82/4). Why is it that the mother cannot function as one good among many? Hence, the instauration of the prohibition is enveloped in an atmosphere of tyrannical arbitrariness. The body is irritated because it cannot understand why something that is pleasurable, and therefore not bad, is forbidden. We are a long way away from the perspective of an Aristotelian ethics where good and bad correspond to and deepen through what is pleasurable and painful. According to Aristotle, ethics does not radically break with nature, but rather refines and cultivates it. For him, the body is a pre-figuration of what is morally good and bad. This means that moral categories do have an anchoring point in being and, more specifically, in human nature. A good life can thus make pleasure better: *eudaimonia* improves pleasure by giving it more content and more substance. Moral rules unfold and make explicit wherein a flourishing human nature consists. In Lacan’s view, Aristotle argues that pleasure and displeasure are somehow reliable guides for what is morally good and bad: “La Pensée d’Aristote concernant le plaisir comporte que le plaisir a quelque chose qui n’est pas contestable.” (S VII: 22-23) If the history of mankind, on the other hand, begins, as Lacan has it, when nature is pushed away and the mother is prohibited, then human culture cannot be rooted in human sensuality and morality cannot be understood as a refinement of pleasure. Hence, for Lacan, hedonism is never the first order of things. For the individual, the incest taboo is as capricious and vexatious as the divine interdiction that resounded throughout Eden. In this respect, Lacan is close to the shock that is central in Rousseau’s work, but, unlike him, the atmosphere preceding the rupture with nature is not thought to be rosy.

To summarize: desire is a reaction to a limitation; it does not spontaneously conform to the process of symbolization that obliges one to replace x for y. This reaction explains why a particular desire does not disappear in the process of symbolic exchange. Desire is dependent on a

residue that resists symbolization and that partially persists, sometimes through its descendants, in spite of the urge to continually repeat symbolic activity. The persistency of the remainder, surfacing in what Freud calls the urge to repeat, reveals that desire is not completely immersed in the process of symbolization through which the individual moves forward. Something in desire resists this movement. Part of the truth of our lives is connected with something in the past that is not made to live and that hangs in our desire like a deadly weight. Some things do not have a future and, strangely enough, these things are essential to our moral sensibility. What resists socialization ultimately refers, via extremely complicated associations, to a reality that is radically excluded from the infinite network of inter-related signifiers. The symbolic order, in turn, abhors the return of what must be excluded. The return of what resists symbolization is announced in repetition.

II

What weighs upon desire and generates its own demands

In order to elucidate moral experience, Lacan looks for what he calls “*le poids du réel*” (S VII: 28/3). What does it mean for something to really matter and put its demands upon desire? What distributes the relative meaning of things and decides their significance? What makes some things have an unequal weight? Does it come from their position and function in a larger cosmological order, as Aristotle would have it? Does it result from a personal moral ideal coming from the Other and imposed upon the individual before he could have chosen it? Does the unequal weight of things depend on their contribution to the wellbeing of the individual or to a larger horizon of wellbeing, the welfare of mankind?

What weighs upon desire has the power to turn against the demands of the Freudian pleasure principle. Lacan simply states: “*contre le plaisir*” (S VII: 28/4). How do things that matter reveal their importance? Things that matter can make the individual bleed for them. Things that do not matter cannot count on me; they cannot ask that much from me. The more something matters, however, the more prepared I am to suffer for

it. What is truly important has the power to surpass my capacity for pleasure and displeasure; what matters is not ready to be subordinated to some further good, it exceeds the perspective in which everything is replaceable. Instead of being absorbed in symbolization, it functions as a magnet around which ongoing symbolization must gravitate. To keep itself in motion, symbolization must keep some distance from a resistant reality that is thereby attractive. Take a crowd of people running through each other, for example. Put in that crowd one person who is stationary, everyone will focus on what is at rest and circle around it. What does not move in the midst of motion functions like a pole around which the movement is organized; what is excluded from symbolization is also a center of gravitation. By creating and imposing fixed limits, the symbolic order produces points that desire can use to express its resistance. Desire depends on the symbolic order – *s'appuie sur lui*, in Lacan's words – to offer resistance to its forced insertion in the symbolic order. By profiting from the limitations of the symbolic, desire shapes its demands, ones that ultimately do not converge with cultural demands. Lacan uses the term *autochenille* (S VII: 208/4) to describe how *jouissance* profits from the limits inherent in symbols in order to resist the infinite process of symbolic exchange.

There is thus more to morality than submitting the particular demands of a particular object to the requirements of the community. One's commitment to what really matters to oneself can defy a utilitarian understanding of the good and can even compromise one's own wellbeing. In what matters, one can hear, as Lacan has it, the echo of a reality operating from *beyond the pleasure principle*. That beyond does not exist separately from symbolic limitations, nor does it precede them; it is the product of the limits inherent to the symbolic order. What matters is not the expression of what is good for me, though one's wellbeing does depend upon it: other things in my life that are important to and good for me can lose their attraction and their charm if what really matters is jeopardized. There is thus an *asymmetrical relation* between what matters and the wellbeing of the individual. What matters transcends or exceeds my concern for happiness. What weighs on someone's desire raises itself above the amount of

pleasure or displeasure that it entails. It also exerts a centripetal force. By making a claim on desire, it compels desire to focus on it; desire is obliged to circle around it. What Lacan has in mind when he speaks of this force is the way that desire can be destroyed when it comes too close to the point around which it has to gravitate. The object creates a local vortex that frees up a certain amount of excitation. This excitation exerts pressure on the demands concerned with my wellbeing and its equilibrium with the welfare of society.

In his posthumously published essay of 1895, *Project of a Scientific Psychology*, Freud uses the term *Affekt* to name the energy liberated by a perception whose meaning is divorced from the context in which it appears.¹ While modern philosophers understand *affect* in the broad sense of any affection that increases or diminishes the power of the body and mind to act, Freud uses the term *Affekt* for the unexpected increases in tension that make adequate action more difficult. The *Affekt* is not the consequence of the inability to act; the action is impeded because the reality (the perception) that has to be answered is mentally overloaded. The increase of tension that Freud has in mind is not brought about by an event so vehement and overwhelming that the organism cannot react to it in the proper time, but rather by a perception *whose meaning* cannot be inserted in a context. If a trauma is an event or shock without meaning, therefore, the *Affekt* is not caused by a trauma. Freud emphasizes that mental processes are involved in the perception that causes an *Affekt*. No *Affekt* without associations, i.e., mental processes. If associations are involved in the affect, this indicates that the mind understands the perception in a certain way, even though it might not be able to articulate it propositionally. What Freud has in mind when he speaks of *Affekt* is *an* actual perception that is launched outside of the meaningful context because of the enormous concentration of complex mental associations it has. Nothing other than this surplus meaning hinders the individual's ability to have what Freud calls *eine spezifische Aktion*, an adequate or appropriate *action*. For Freud, an action is adequate if it results in calming the excitation to which it responds

¹S. Freud, *Project of a Scientific Psychology* (1895), in *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, Vol. I (1886-1869), Vintage, The Hogarth Press, 2001, pp. 321-322.

(S VII: 52/3; 66/3).

While thoroughly commenting on Freud's *Project of a Scientific Psychology* in *L'éthique de la Psychanalyse* (S VII: 45-70), Lacan refers in passing to the *Affekt* (S VII: 66/3), but strangely enough does not adopt it in his vocabulary. He prefers to introduce his own term for the agitation caused by what is extraordinarily significant in one's life: *jouissance*. The excitation liberated in *jouissance* indicates that the individual is deeply attached to x, so deeply, in fact, that he is on the verge of being overwhelmed by its significance and its demands. Because its significance exceeds the meaning the community says it ought to have, it risks making the individual speechless: affected by a significance that exceeds common sense ideas about what matters, the individual cannot justify the weight of what affects it. Words cannot express *jouissance* in a way that is harmonious with the judgment of others. What matters more than anything else, therefore, can make the individual lonely: one can know what matters here and now without being able to explain or understand its significance. This kind of unknowing – to know that it matters without knowing why it should matter that much – is inherent to what is deeply meaningful. This unknowing cannot be overcome. There is something structurally opaque in what matters most in someone's life. In my understanding, Lacan's ethics is a comprehensive reflection on this aspect of our moral sensibility.

As the term *extra-ordinary* suggests, the phenomenon Lacan is reflecting upon is not how an x having no significant meaning in the actual symbolic framework all of a sudden becomes significant. Lacan's ethics is not about how a radically new value comes about. Rather, he is concerned with how an x, whose relevance is recognized by others, gains *extra* importance and thus destabilizes the larger context. The extra weight raises x above its relative cultural importance and transforms actual perception into absolute perception. 'Absolute' has to be understood in the original sense of the Latin *absolvere*, severing the bond with the context. Taken in this sense, an absolute perception is a perception that becomes disconnected from the context to which it is related. Note that 'absolute' does not refer to a state, but rather to a process with infinitely many transitions that vary in degree in relation to circumstance. Perceptions can be more or less absolute, i.e.,

more or less separated from the context in which they appear and on which they nevertheless depend. Radical separation only happens in extreme cases; in such an instance, the individual is deeply helpless to answer the voice s/he hears in isolation. Regardless of how 'absolute' an extraordinary perception may be, it is as such never wholly absorbed in its actual context: it receives weight via association from somewhere else or from another reality. The actual perception is overdetermined by another reality that is interwoven with it. The center of gravity lies partially outside the actual context. Unlike Aristotle, therefore, who holds that the relative value of *x* is determined by its place in a delimited whole, Lacan argues that its importance is also determined by a reality that falls partially outside the cosmological sphere. The circle is not the symbol of the truth of being.

The experience of how some things make *extra* claims upon one's desire is an *embarrassing moral fact* for doctrines such as utilitarianism that name the common good as the measure for the moral value of all individual things. But, according to Lacan, the actual context is not the only world to which a perception belongs; it also belongs to another world from which it indirectly receives its surplus value.

In Lacan's view, utilitarian ethics unilaterally demands the sacrifice of one's *jouissance*. His lecture on Claudel's modern tragedy, *L'otage*, is about this cruel sacrifice.¹ At the end of the Napoleonic regime, Sygne de Coufontaine, an unmarried woman who survived the executions of the French Revolution, remained deeply attached to her aristocratic past that was embodied in the ruins of a cloister. Her *jouissance* revolves around the bricks of her glorious past. However, when asked why those bricks should matter so much to her, she cannot answer. There are, after all, many different ways of honoring the past. There seems to be no reason why she should be particularly attached to bricks. In spite of their importance, Sygne was willing to sacrifice them in order to save a pope who had already lost his worldly power and spiritual influence. Through the example of Sygne, Lacan argues that Claudel reveals the price a person has to pay if he is

¹J. Lacan, *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert* (1960-1961), Paris, Ed. du Seuil, 1991, pp. 315-386. P. Moyaert, *Het ongewone genot van de blinde analyticus*. Leuven - Amersfoort, Garant, 2011.

ready to sever every link with his *jouissance*. At the end of Claudel's drama, we see how Sygne's sacrifice has emptied her life of meaning. Antigone, on the other hand, as we will see shortly, was not ready to give up her *jouissance* that was, like Sygne's, embodied in something as sterile and dead as bricks: blood. Sygne sacrifices her *jouissance*; Antigone sacrifices her life for her *jouissance*.

From an Aristotelian perspective, the relative importance of things can be derived from their position in a larger cosmological framework. *Eudaimonia* is achieved when the individual acts in accordance with the place and value things have within this context. Moral perfection consists in living and acting in accordance with a justice that is inherent to a cosmological order. But, since Modernity, we no longer believe in a cosmological order that fixes the value of an object across contexts:

“Si l'on considère d'autre part que l'ensemble de la morale d'Aristote n'a point perdu son actualité dans la morale théorique, se trouve mesuré exactement à cet endroit ce que comporte de subversion une expérience, la nôtre, qui ne peut que rendre cette formulation *surprenante, primitive, paradoxale, et à la vérité, incompréhensible.*” (S VII: 14/1; my italics)

In his discussion with Aristotle, Lacan notices that every individual carries a reality that does not fit into a larger whole and produces its own excessive demands. Against philosophers who argue that, since Modernity, we have lost all sense of deep attachment, Lacan claims that we are importantly committed to things, but cannot find an adequate context in which to place them. The reason for our modern moral despair or desolation, therefore, is not our uncertainty about which objects deserve our devotion due to ever-changing contexts, but rather that we do not know how to respond to things we are deeply attached to.

The unequal weight of things in their actual context depends on the interference of another reality that separates the individual that is the bearer of this reality from the context. That other reality interfering with actual perceptions has a past that is different for every individual. The principle of individuation has to be found in the reality that does not fit in the whole. However we do not have a direct access to that other reality. We

can only know it indirectly via particular objects that happen to embody what matters in someone's life.

In *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan calls the particular object that concretizes or embodies what matters '*l'objet a*'. *L'objet a* is brought about through uncontrollable associations and unpredictable circumstances; this means that the most important things are couched in an atmosphere of contingency. Things do not have the meaning (extraordinary weight) they do because of what they are; their significance is not grounded in their being or essence. The *extra* value, therefore, cannot be derived from the objective properties of *l'objet a*, or from its place in a larger symbolic framework. A particular object *receives* its extraordinary value from its contingent associations to another reality. Lacan calls the reality that resonates in *l'objet a* and from which it receives its surplus value *das Ding* or *la Chose*, a term he adopts from Freud's *Project*. He introduces this term to express the idea that what actually matters is something whose impact cannot clearly be circumscribed and whose place cannot be situated with regard to other things; the horizon within which we can locate things is missing. The reassuring Aristotelian circular *Gestalt* cannot be applied to what matters most. Lacan uses *la Chose* to emphasize the loss of an Aristotelian cosmology. What is deeply significant lacks a context by which it can be tamed. An individual cannot put into words *what it is that* attracts him so deeply in *l'objet a*, what role it plays in his life, or how it functions in a broader horizon, etc. Its weight (significance) is both *opaque* and *suggestive*.

Take Lacan's favorite example, Antigone. Antigone has a 'warm heart', or has *jouissance*, for 'cold things', i.e., things that are not alive and do not have the force to produce a new life (S VII: 326/4). The cold thing, however, is not the corpse of her brother, Polineikes, but rather the *blood* that links them and that gives him a unique or extraordinary significance that makes it so that no one else could take over his symbolic function. But what is the symbolic function that makes Polineikes unique? Antigone and Polineikes are both children from the incestuous marriage between Oedipus and Iokaste. Although she shares this blood also with her sister, Ismene, her blood-relation to her is of minor importance. The reason for this is that, in Greek culture, the survival of the family *name* – a symbolic reality –

can only happen via the male lineage. To survive and to produce new life, therefore, is not the highest goal for human beings; what matters more is creating life through which the family's name can survive. For human beings, therefore, the meaning of new life depends on its symbolic impact. Things gain importance when they are related to one's name; the more closely linked something is to one's name, the more it matters. Because of our symbolic sensibility, we care about our names even after we die. This concern, though recognizable, is somewhat surprising: once we are dead, we no longer suffer from what people say about us. Animals can be afraid of dying and some pets answer or have emotional reactions when they hear their names called, but they are not interested in what happens to either their bodies or their names after they die.¹ Human beings react to symbols, or as Lacan has it, they are deeply marked by them. Symbols can become as important as our bodies; they can function as bodily inscriptions. Polyneikes is significant in Antigone's life because he *happens* to be the ultimate support for the symbolic survival of the family name. From an ontological point of view, he stands for a real limit, or as Lacan has it, a limit of the real: he is the last one to incarnate the family name and pass it on. Antigone and Ismene can be biologically fertile, but are not symbolically so since they cannot link their children's biological substance to the name of their father. Since Polineikes' death, the family name has become ontologically and biologically empty; the name has no longer support in being or nature.

¹Since they belong to nature, human beings are interested in procreation, but, strangely enough, because they also belong to a symbolic order, they can be interested in more than simply producing new life. They are, instead, interested in sexual products that can bear their name. The presence or absence of the name makes a difference to them. For some people, it is not enough to live on in the minds of others, they prefer, rather, to live on in the minds of their children. Although their children's ideas may not differ from those of others, they can nevertheless prefer that their children bear them. From a rational point of view, it is not clear why this difference should matter. When the importance of symbols cannot be understood from their content or from what Lacan calls their signified, he labels them 'pure', i.e., symbols purified of the signified. Similarly, if no particular practical interest is involved in a symbolic interest, Lacan understands that desire as pure, i.e., a desire that is purified of demonstrable advantages. The strange thing about a symbolic interest is that one can barely give a rational explanation for why *the name as pure symbol* should really matter. Moreover, given the troubles symbols can cause, they make us wish for a world without them. But that other world would be a world that misses a lot of things humans beings as we know them care about.

On the one hand, Sophocles' tragedy is about a symbolic reality, the survival of the name and the family. For Lacan, this symbolic reality is related to the incest taboo. Symbols break the power of nature, as they oblige human beings to share their blood with the blood of people who belong to another family, clan, tribe, etc. Blood is a piece of real nature. It belongs to the real, as Lacan has it. This little piece of the real matters symbolically. In itself, it is insignificant; it is an ordinary natural kind with an ordinary biochemical composition. Symbols however produce meaning and they create their value *ex nihilo* because the parts of the real that become meaningful are insignificant on their own. The symbolic value of blood is linked with a broader symbolic system. In that system living beings who share one's contingent, biochemical substance matter more than those who do not. On the other hand, the tragedy of Antigone also reminds us that blood resists symbolic exchange *because of its symbolic value*. In which sense does blood put up resistance? Symbols have an unintentional side effect: blood, a natural substance that in itself has no meaning at all, becomes extremely important. Symbols give extra weight to a piece of the real whose natural function they negate. For Antigone, the family, as a symbolic institution, is *reduced* to the people who share the same blood in a very restricted sense: in-laws do not belong to the hard core of the family, neither does the husband with whom one shares one's bed and one's body. With the death of Polineikes, the family as a symbolic reality coincides with a part of the real. No one else can take over Polineikes' symbolic function. The symbolic value of the name is intimately connected to blood as a natural substance, even though the signifier, as Lacan has it, is precisely meant to negate the force of nature.

Antigone's tragic act must, therefore, be situated on different levels. First of all, she recalls *that* symbolic meanings – the symbolic value of blood – can matter more than becoming a fertile part of nature. This is a cruel insight for those who argue that life, new life, and fertility, have ultimate worth. Why not be as generous as nature and get rid of the symbolic limitations that hinder the spontaneous cycle of life and death? By preferring a life shaped by symbols over one produced by pure nature, human beings are ontologically separated from natural, animal life. Only

for human beings can obedience to symbols matter more than nature's absolute generosity and the body's biological demand for sexual fertility. Secondly, her obstinacy is related to her refusal to give up her deep attachment to her name and blood as symbolic realities for the sake of a higher goal, such as the welfare of the state or her own wellbeing. She refuses to accept the utilitarian argument for giving up the ultimate embodiment of a symbolic value. She reminds us of the fact that, as symbolic beings, we cannot be infinitely fertile. Not everything is exchangeable for something else: that is the core of her resistance. The symbolic order provides her with the point through which she expresses resistance. By creating limits, it produces the points that exceed its boundaries and that desire can use to shape its resistance. Because of its symbolic value, blood reacts against the necessity for the further symbolic exchanges that Creon and culture demand. Lacan says that Antigone embodies *le désir de mort*. According to a superficial interpretation, this means that Antigone's action expresses a wish to be dead. If that were the case, how could one explain her very touching lamentation about everything she will miss in her life (S VII: 326/3)?¹ To be sure, she does behave like a willing victim, but that does not mean that death is the goal of her action. Death is initially the expression of her attachment to a symbol that cannot survive without its connection to a particular substance that is embodied in Polineikes.

Our culture has dramatically changed since early Greek culture. Yet, in spite of the historical changes, dramas similar to Antigone's still occur every day. Her action can be compared to the behavior of parents who insist upon having biological children. Today, blood still can have an extra value: we do not simply wish to raise and care for children, we want them to be our *own*; and if they cannot be our own we wish that they bear our name. Since we recognize this desire, we do not find it bizarre. However, parents who have this particular wish cannot really explain why biology, to have children of their own, matters so deeply to them. After all, a child is a child. Why prefer a child of one's own to an adopted child? This preference is a-rational; it is grounded in a symbolic motivation that is devoid of

¹Sophocles, *Antigone*, in: Sophocles, *Antigone. Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, Loeb Classical Works 21, Harvard, 1994, ll. 872-875.

rational deliberation. We know the ordeals that this wish entails: parents are willing to undergo many medical procedures in order to have their own children.

In his comment on the tragedy, Lacan strongly emphasizes Goethe's *perplexity*, expressed in his posthumously published dialogues with Eckermann, about the kind of *justification* that Antigone gave for her actions (S VII: 297-298). She explains that if she had another living brother, or if her parents were alive and could have another brother, she would not have acted as she did. She would not even have made the same sacrifice for her husband. A husband can be replaced.¹ Purely contingent circumstances make it such that someone else cannot replace Polineikes. Antigone continues to be morally *shocking* for us since utilitarianism asks us to be fertile for the sake of others, i.e., to improve the life of others. Sacrifices must be fertile, but Antigone is sterile. Her tenacity or stubbornness is the expression of a reality whose meaning cannot be overtaken by something else, a reality that cannot be revitalized through new symbolic exchanges, a reality without future, one that does not promise a new and better world. Her action is an answer to a demand coming from beyond the pleasure principle and from beyond the natural cycle of life and death. The symbolic order obliges Antigone to fixate on this limit that is also a natural end-point. A symbol's power obliges Antigone to resist Creon's utilitarian argument. Her action is *shocking* since, from Modernity onwards, moral life only welcomes those actions that can rationally be justified. Modernity favors only two kinds of rational justification: a utilitarian one and a Kantian one. Antigone's actions, however, can be explained by neither of these two approaches. Her actions are *shocking* because they are not even meant to be critiques of existing societal rules. She does not sacrifice her life to improve society and its moral rules. To be sure, her actions constitute a critique of Creon, but critique is not what motivates them. Others can interpret her actions in terms of their political or social consequences, but Antigone herself is not a social activist. She does not stand for a future reality and is not making a political, religious or moral statement. Her action is not the expression of a moral virtue or some personal ideal. Resistance is organized

¹Sophocles, *o.c.*, l. 908-912.

around a symbol that cannot be freed from its ontological support. This attachment does not help her to achieve anything: neither the obedience to Kantian law, her wellbeing, the wellbeing of the state, nor the realization of a moral ideal. It serves nothing. When she tries to justify it, she repeats one sentence that circles around the same point: Polineikes is my last brother; he is my last brother, he is. . . “C’est comme ça parce que c’est comme ça” (S VII: 323/5). But she cannot explain why that should matter so much. Her justification is not a real justification. When explaining her action it is only as if she explains it. She is not really speaking: she is infinitely repeating one sentence: he is my last brother, he is. . . Lacan compares her words with a crying bird. When the soldier caught her while covering the corpse with sand, she was crying like a bird protecting its little ones in the nest. When talking with Creon she was not really speaking with him. She is squealing again as a bird (S VII: 307/2).

On the one hand, her action responds to the demands of a symbol whose meaning is socially recognized. Her suicidal action is understandable by the people of Thebes. Nevertheless, this does not take away the fact that the value of blood is opaque from a rational point view. The symbolic order, according to Lacan, lacks the words to explain the importance of blood that it creates. Let us call this lack of transparency ‘objective’. The symbolic order that creates the symbolic value of blood does not specify its function or its relative importance. Antigone’s involvement with this symbol is related to the incestuous blood relationship between her mother and father, but Lacan goes further than this: the extraordinary weight that blood has for Antigone is related with the fact that, for her, this tie with her brother is intimately associated with another reality that Lacan calls *la Chose*. But why call that other reality *la Chose*? Why not simply call it her incestuous past? It is because the reference to her past is too vague to make her action transparent. With the term *la Chose*, Lacan highlights the opacity that deeply motivates an individual in *l’objet a*. It is unclear what connects him/her so deeply to *l’objet a* that the resistance of desire becomes identified with this one object. Antigone obeys the symbolic demand, but her obedience goes beyond it: a deeper obligation resonates in *l’objet a* (her blood tie with the biologically irreplaceable Polineikes), an obligation

that makes her cold and cruel about the natural cycle of life and death, an obligation in which she hears the call of a reality that operates from beyond the pleasure principle.

To explore how one is connected to obligations coming from beyond the common order is to explore the dubious roots of moral obligations. Therefore, analyzing Antigone's commitment to her incestuous prehistory can only have unsettling consequences. Symbols can gain extraordinary weight from their link with a reality that is excluded from the symbolic order. This messy background is hidden in *Antigone*. The tragedy only alludes to it. Moreover, we can easily overlook the dark background of her actions because they conform to a symbol whose meaning the chorus recognized. Finally, there is no curiosity in the plot of Sophokles for determining the meaning of blood in either her life or human life more generally. The reference to the symbolic value of blood remains vague and very suggestive. It is only after an analysis that one can understand the implications of Antigone's words that shocked Goethe.

The objective and subjective opacities obscure each other. Everything remains beautifully *opaque* and *suggestive*. Her actions are different from those who argue that, since we are rational, it is possible to *precisely* circumscribe and define the real meaning of a symbolic substance like blood and hence manipulate its effects. This rationale is at work in eugenics. For Antigone, blood has no clear meaning. This vagueness contributes to the value of her action. We can accept her action because she does not know why she is doing it. Creon fails to recognize the real importance of symbols because the utilitarian perspective overrules him; those who argue that the meaning of a symbol can be expressed propositionally also deny the very essence of a symbol.

III

From *la Chose* to human loneliness

There is another reality from which Antigone's attachment gains weight: Lacan calls it *la Chose*, which he distinguishes from what Aristotle calls the cosmos and phenomenology calls *un monde*. For phenomenology *le*

monde is a horizon through which a shining light creates a public space in which we understand each other's actions. Lacan compares *La Chose* with the aesthetic effect of the theater of Palladio in Vicenze: "les artistes se servent de la découverte des propriétés des lignes, pour faire resurgir quelque chose qui soit là où on ne sait plus donner de la tête – à proprement parler, nulle part" (S VII: 162/5). When *la Chose* surfaces, one loses one's reference points: one cannot precisely situate oneself, nor what matters most, in a broader framework. The appearance of *la Chose* produces some confusion.

Moreover, it stands for a reality that isolates the individual in the open space. As Lacan has it: "isol[e] le sujet de la réalité" (S VII: 59/1). *La Chose* prevents the individual from being absorbed into the light of the open world. The subject is individuated by a point of view that he/she cannot share with others. This point of view is also not accessible to the individual him/herself. The individual does not know what reality resonates in his actual commitments that exceed the limits of the social order; an individual bears a truth that he does not know. Lacan uses a vocabulary that recalls Kierkegaard's when he characterizes *la Chose* as "le secret véritable" (S VII: 58/5). Why is it a secret? Because the individual is unable to explain the importance of the points at which he resists the infinite processes of symbolic exchange. His resistance is the expression of a dead weight in his/her life, one that resists symbolism. Lacan relates *la Chose* to *die Not des Lebens*, a term he finds in Freud and which, because *Not* is in the singular, he claims ought to be distinguished from the other needs that Freud discusses, called the ego-instincts (S VII: 58/5). According to Lacan, an individual becomes deeply troubled when his desire gets fixated on the points of resistance to the symbolic order. Physical needs such as hunger, thirst, and bodily pain can be relieved, but an organism that becomes engrossed in a concretization of *la Chose* becomes lonely. Lacan likes to refer to Freud's hypothesis that the human organism, premature as it is, spontaneously hallucinates the perception that can relieve a physical need. The human organism is not that well equipped to orientate itself effectively in the world (S VII: 38/4). It needs the help of others. However, the disharmony caused by the primary tendency to hallucinate is negligible in comparison

with the lack of harmony between the self and its context brought about by *la Chose*, which can only be known via some extraordinary demands and its confusing effects. *La Chose* is the seat of the superego – “la réalité qui commande” (S VII: 68/2), but only the individual can hear its commands.

Let us comment on another, less dramatic, example that Lacan briefly discusses: friendship (S VII: 219/1). A friend is not the object of a personal choice; friendship is not brought about by weighing the advantages and disadvantages of the relationship. You may retroactively choose in favor of your friend, but you do not choose a friend. In *Das Unbehagen in der Kultur*, Freud suggests that friendship is too important to be shared with everybody; a friend must be good. Who is good enough to be worthy of my friendship? This question, however, is entirely morally inappropriate. This is because a friendship that is brought about by some rational deliberation is morally reprehensible. A friend is a friend only when you do not know why he is your friend i.e., you cannot rationally justify why he matters more than someone else and why he can make claims on you that nobody else can. There is some opacity involved in real friendship and this is precisely what gives friendship *real moral depth*. The more you know why person x is your friend, the more s/he is exchangeable. Something in my friend resonates with me without my knowing what it is. Lacan also uses the term *jouissance* to denote the ungraspable link between what is in my friend (*l'objet*) and what is in me (*la Chose*). This means that friends live in a world apart, a world in which the laws of communication are partially neutralized, a world in which, after all, it is not always nice to live. Real friendship involves an element of confusion.

In light of this analysis, Lacan wonders how one should think about the principle of evil (S VII: 148; 150/3). His answer sounds Hegelian: he sees the principle of sin in absolutization, in the sense of being completely separated from society. While Kant understands evil as the individual will that raises itself to the level of a universal law, Lacan understands evil as the expression of a reality in the individual that separates him from the community.

Some may argue that the above observation, while it may be psychologically sound, does not, for that reason, become morally relevant. It

would not be surprising if its moral relevance were to be explained from a therapeutic perspective in the following way: therapy is concerned with relieving mental suffering and developing the kind of life that increases one's chances of happiness. This suggests that it is good when individuals are released from dark dependencies whose importance they cannot explain. The non-transparent demands of *la Chose* must, therefore, be weakened and replaced by the milder moral demands of the community. If psychotherapy aims at making people happier, there is no reason why the power of the less cultivated superego should not be broken. This is not how I understand Lacan's perspective.

In support of my understanding of Lacan, I will make a detour via human *dignity*. I will suggest that the relation with the reality in me that separates me from a broader context sheds light on how to understand dignity today. I can imagine that this suggestion might seem completely bizarre: how can dignity possibly be linked to a lingering past that overdetermines the present and causes a disturbance because it has never allowed its edges to be smoothed over through one's upbringing and education? Dignity should, firstly, be understood in a Kantian sense. It is linked to the idea that not everything is replaceable and that not everything can be absorbed in the circuit of social welfare or some other future good. The soul – *der Kern unseres Wesens*, according to Lacan another term for the *jouissance* that relates us to *das Ding* – is not for sale. The soul refers to the individual's most intimate reality without being known by the individual. It belongs to what Lacan calls *l'extimité*, a term contracting *intimité* and *extériorité*. There is no dignity, according to Kant, without the moral insight that things can have a strong enough weight to defy the demands of the pleasure principle and social welfare. The sense of dignity gives an individual the force to rise above his concern for happiness and the well-being of others. Without a sense of dignity, the individual is reduced to a replaceable link in the chain of exchangeable meanings. If everything is exchangeable, nothing has any real importance. Here the similarity with Kant stops. Although Kant holds that moral reason cannot determine the content of human dignity or give content to the categorical imperative *a priori*, the moral agent is not radically alone with the object that embodies

his dignity; the imperative offers a perspective from which the agent can submit the rules of his action to the universal principles of the moral law. Moreover, the moral agent need not be afraid of the demands generated by this object; they are filtered by the reassuring critical judgment of a universal Other. Reason, therefore, does not leave the individual alone with her/his duty. It saves us from solitude and protects us against the cruelty of the moral voice coming from beyond the pleasure principle.

Lacan, however, claims that obligations can be heard in an object that weighs upon one's desire whose content cannot be universalized; these are subjective obligations in the sense that they can only be heard by the individual, but they are also objective because they are generated by the object that weighs upon desire. For Lacan, the idea that something gains great importance is connected to the idea that it is not wholly absorbed in a larger movement or framework. Hence, the notion of extra value is basically connected with resistance to universality, for example. The weight of an object can thus be measured by its degree of resistance. We, therefore, lack the Aristotelian framework in which we can determine what things really deserve to incarnate one's dignity. Contingent processes, in which associations link the actual-perceptual to a past reality, explain the embodiment of *la Chose*. There is no general rule that can tame the obligations made by what incarnates the object of my dignity. The reality on which my dignity depends is good for nothing. For all these reasons, human dignity is linked with human loneliness, which does not mean, however, that the moral life is necessarily a lonely one. Human dignity does not have to create a drama out of human life. Life is not always tragic.

To be sure, *I* have brought in the notion of dignity because I believe that it clarifies Lacan's moral relevance. Why does Lacan not use this notion? Because there is still a deeper difference between his view and Kant's. Things that contingently incarnate dignity bring life to the edge of meaninglessness. My description of dignity *ultimately lacks all of its traditional connotations*. On this view, there is no link between dignity and personal pride, no reference to moral greatness, no motivation to morally improve the world. The individual notices that s/he depends on something without understanding what matters so much about it. An essential feature

of the tragedy is that the individual notices that s/he cannot share this thing with others. What is most important can lack all cosmic aura and religious splendor. The object of dignity can be an object that leads to nothing and is good for nothing. Dignity, therefore, is divorced from greatness and the recognition of others. Is this still what we mean by 'dignity', a term that after all *I* introduced to better understand Lacan? Is the object that incarnates *la Chose* not at the same time the object of my human misery and sinfulness? Is it not an object, as Lacan would have, for which I can be spit out, cursed, and punished by the community? In dignity, we are alone. And in this loneliness, only charity can save us. How Lacan understands charity must be discussed elsewhere.

Phénoménologies du randonneur solitaire

Roland Breeur

(Katholieke Universiteit Leuven)

roland.breeur@hiw.kuleuven.be

*...les routes qui ne promettent pas le pays de leur destination
sont des routes aimées.*

R. Char

Me voici donc seul sur la route.

Arpentant à vélo « couché » une région du sud que je finis par mieux connaître que celle où je vis. A vélo, l'équilibre n'existe qu'en mouvement. C'est le miracle de la roue. Une fois immobilisée, elle tombe. En grande partie, le plaisir du cycliste repose sur cette évidence physique. En roulant, il sent son corps posé sur un équilibre conquis sur l'immobilité. Tentez donc de démarrer sur une côte de 16%, et vous aurez compris.

Une fois en route, la position du corps est sans importance. Assis ou couché, le principe reste le même. Alors à choisir, autant traverser la Provence couché sur le dos que le derrière écrasé sur quelques centimètres de cuir. Depuis quinze ans et plus que je roule dans cette étrange position, j'ai mis tout mon zèle à rouler bas, en « randonneur ».

Le Randonneur est avant toute chose un cycliste, certes, mais qui se leste de poids. Il traîne avec lui ses bagages, un petit équipage, exploitant et assumant jusqu'au bout des pieds l'ambivalence de la pesanteur : à la fois complice et obstacle. Elle le colle au sol, et elle lui permet d'avancer. On

dirait que le Randonneur cherche à célébrer ce fait. La vitesse ne l'intéresse pas. Celle-ci fait glisser le cycliste comme un skieur sur la neige par un mouvement qui n'est que fuite et débandade. Le cycliste pressé effleure la surface sans se compromettre. En revanche, le Randonneur est lent. Par son poids, la surface fait ventouse. A chaque coup de pédale, il s'arrache au goudron, il s'en désengluie et se déracine de la terre. Mais en même temps, il mord dans la route, il s'y cramponne en avançant.

Le Randonneur est par définition solitaire. Il s'enfoncé dans le pays comme un insomniaque dans la nuit. Comme chez l'insomniaque, son esprit reste uni à un corps qui s'est désuni de lui.

Alors, que veut-il ? Il n'a rien de ces aventuriers qui explorent avidement le monde à la découverte de l'insolite ou du nouveau. Au fond, le Randonneur ne recherche rien. Inefficace et lent, il incarne la patience. Il profite du luxe de ce périple pour accomplir le rude projet de ne rien projeter.

Voilà l'enjeu de mon propos¹.

I. Le projet

1. La Possession

Désirer posséder un objet, selon Sartre, c'est viser avant tout ce qu'il représente : une forme d'être. Je ne veux pas l'objet tel qu'il est et pour lui tout seul. Par lui je cherche à m'emparer de tout ce dont il rend possible ou évoque. Mon rapport à l'objet est avant tout un rapport à tout ce qu'il crée et rend possible. Je me prolonge à travers lui, non pas pour me perdre en lui, mais afin de me saisir comme fondement de son être. Car le sens de l'objet dépend de ce que j'en fais. Par l'usage, je me l'approprie en m'initiant au monde auquel il me convie. Par lui, j'accède à une réalité à peine ébauchée, et que j'explore par la pratique.

Je viens d'acquérir les quatre Pléiades de Proust. Mais je ne les possède pas, aussi longtemps que je ne les aurai lus. Seulement, une fois lu, il reste les esquisses, les notes, et l'abondante littérature secondaire. Et il reste à relire

¹J'ai eu l'occasion de partager le contenu des réflexions philosophiques qui suivent avec Marc Richir, qui chaque année a pu témoigner « sur place » de mes « prouesses ». Je lui en suis très reconnaissant.

le tout, une nouvelle fois, et encore. Et puis il me faut lire les contemporains, les œuvres auxquelles la Recherche se réfère. Et celles qu'elle incorpore tacitement : Saint Simon, Mme de Sévigné, Racine, ... en un mot : les classiques.

Ainsi, je ne possède ces quatre volumes que dans la mesure où j'arrive à maîtriser le monde culturel et littéraire qu'ils contiennent et qu'ils rappellent. Autant dire que ce projet reste par définition inachevé¹. D'abord en raison du caractère infini du monde que l'œuvre invoque. En outre, en raison de ce reste d'adversité et d'indifférence qui réside entre les lignes : il reste toujours un passage opaque, ou un passage qui après relecture ne me dit plus rien. En plus, une fois posés sur les étagères de ma bibliothèque, les volumes revendiquent à nouveau leur droit à l'indifférence. Purs objets, ils ramassent la poussière.

Lire ne suffit donc pas, me dis-je. Il faut répondre au défi que me lance cette œuvre en écrivant moi-même quelque chose. Seulement après quelque temps, même mes propres et modestes écrits retombent dans la « nuit glaciale de l'être ».

L'appropriation n'aboutit jamais : elle vise une synthèse précaire entre le moi et le non moi toujours retardée. Posséder un objet, c'est en être envahi et envoûté, c'est me laisser dicter mes désirs par lui, et inversement, le maintenir en vie par mon entreprise quotidienne de le faire mien. Par lui, je vise donc à me réaliser « sur, à travers et dans un monde »². Et l'effort de ma tâche est la mesure qui indique le facteur d'adversité propre à l'œuvre que je cherche à m'approprier.

C'est cette adversité que toute appropriation cherche à vaincre : qu'il s'agisse d'un livre, d'un violon ou de patins à roulettes. Maîtriser ces objets, c'est viser l'être qu'ils représentent ou qu'ils sont ; c'est tenter de faire fondre cette indifférence d'en-soi dans laquelle ils sont givrés. Mais l'être une fois fondu, c'est le désir qui se refroidit.

Toute possession est donc « symbolique et idéale » : l'objet c'est moi

¹ Comme dirait P. Claudel : « Quand j'aurai démontré tous les organes d'une plante ou d'un insecte, je ne saurai pas tout encore, pas plus que je ne saurai tout du Misanthrope ou de l'Avare par leur découpage sur le décor » (*Art poétique, Connaissance du Temps, Œuvres poétiques*, Paris, Édition de la Pléiade, 1967, p. 143-144).

² J-P Sartre, *L'être et le néant* (désormais : EN), Paris, Gallimard, 1943, p. 681.

mais hors de moi. J'ai à me l'approprier comme extériorité dont je me fais le fondement.

Un jour je me rends donc à Eindhoven pour acquérir un 'vélo couché'. Du jour au lendemain, j'achète un lien de possession que je mettrai des années à réaliser. Chaque utilisation n'a qu'une « valeur incantatoire » sensée évoquer la « jouissance appropriative » à chaque fois différée. Posséder pareille bicyclette, c'est assumer une tâche, pis, une vocation. Sartre décrit très bien cette entreprise inachevable à laquelle nous condamnons l'acquisition de pareil engin.

« Posséder une bicyclette, dit-il, c'est pouvoir d'abord la regarder, puis la toucher » (EN, p. 682). Mais toucher ne suffit pas : je veux monter dessus et l'essayer. Or, cet essai gratuit lui non plus ne suffit pas : je veux décider moi-même exclusivement et librement de son usage. Ramener cet engin chez moi, et m'entraîner. L'utiliser pour aller au travail. Me promener. Ce qui renvoie « à des utilisations plus longues, dit Sartre, plus complètes, à de longs voyages à travers la France. Mais ces voyages eux-mêmes se décomposent en mille comportements appropriatifs donc chacun renvoie aux autres. » Me préparer, acheter des sacs pour y mettre les bagages, trouver une tente plus légère, des cartes Michelin, etc... . Finalement, dira Sartre, « comme on pouvait le prévoir, il a suffi de tendre un billet de banque pour que la bicyclette m'appartienne mais il faudra ma vie entière pour réaliser cette possession » (EN, p. 683)¹. Bref, « la possession est une entreprise que la mort rend toujours inachevée. » (EN, p. 683). A la limite, on l'achève une fois pour toute en se tuant sur la route.

2. Le projet cycliste

Que 'symbolise' ou incarne la passion cycliste ? En tant que le vélo représente un moyen de locomotion autonome, sans autre puissance motrice que la force des jarrets, cette passion cristallise une idée de liberté et d'autonomie. Comme pour la marche à pied, c'est mon corps qui produit le mouvement. En revanche, en montant sur une bicyclette, le corps repose

¹Bien sûr, on peut aussi recevoir un vélo. Dans ce cas, l'entreprise de la possession se complique, puisqu'elle reste hantée par le geste du généreux donateur. Et ce geste, je le célèbre chaque fois que j'emprunte ce vélo-là et pas un autre.

sur un équilibre que lui-même crée et conserve. C'est donc par le mouvement même que je touche la terre. Contrairement au tricycle, par exemple, mon corps se maintient en équilibre par la rotation des roues que produisent mes pieds. Ainsi, équilibre et mouvement paraissent solidairement générés par une sorte de création continuée.

Cependant, cette solidarité reste mécanique : elle appartient par essence à la roue. Le cycliste n'est donc pas suspendu en l'air, il ne (s'en)vole pas. Par les jantes il colle à la terre qui ne le lâche pas. Et s'il s'en décolle, grâce au mouvement, c'est à l'horizontale uniquement. La vitesse qu'il atteint par ses propres moyens est finalement ce qui à la fois le rattache au et le détache du sol.

La bicyclette incarne donc un rêve bien précis. Plus qu'un moyen de déplacement quelconque, elle concrétise un mode de vie, une attitude, bref, toute une « vélosophie », comme dirait Didier Tronchet¹. Cet objet passionnait déjà à tel point Alfred Jarry, qu'il n'arrêtait pas de dessiner des vélos pendant les cours de Bergson au lycée Henri IV. Ce qui le fascinait dans cette « machine à engrenages », c'était l'image de l'extension du corps sur la machine. « L'homme, disait-il, a été assez génial pour s'apercevoir que ses muscles pouvaient mouvoir par pression et non plus par traction un squelette extérieur à lui-même » Pour Alfred Jarry, le cycle est comme le « prolongement minéral de son système [i.e. du corps] osseux et presque indéfiniment perfectible, étant né de la géométrie »². La mécanique perfectionne l'organique. C'est pourquoi, comme dit Jarry, les Rosny avaient déjà appelé le cycle « un nouvel organe ». C'est comme une prothèse qui, à l'image des poulies et des engrenages d'un Descartes, accroît et multiplie le pouvoir et la mobilité de mon corps, sans que celui-ci ne délègue rien de sa force motrice³.

Avant même d'être en mesure d'enfourcher un vélo, mon corps se matérialise en point de vue, en un centre qui se fait annoncer par les choses vers lesquelles je me laisse emporter. Il est un *point zéro* que les choses

¹D. Tronchet, *Petit traité de vélosophie*, Paris, J'ai lu, 2000.

²*Ubu cycliste, Écrits vélocipédiques d'Alfred Jarry*, éd. établie et présentée par Nicolas Martin, Toulouse, Le pas d'oiseau, 2000, p. 36.

³Le vélo électrique, très en vogue actuellement, trahit en cela le principe de base, voire le fondement ontologique, de la bicyclette.

mêmes signalent. C'est toute l'ambiguïté de mon être corporel : je ne le suis qu'en tant que je le dépasse vers les choses. Je suis là-bas, parce que je pars toujours d'un ici. Je ne me disperse pas et ne disparaïs pas dans les choses, parce qu'elles-mêmes ne m'apparaissent qu'orienté vers cet ici. Si le corps est mobilité, c'est à condition de résister comme *immobilité* à la dispersion. Tout gravite autour de ce centre qui lui-même n'apparaît pas. Tout au plus se laisse-t-il indiquer « en creux ». C'est ce qu'illustre bien Sartre dans le passage suivant : « Le terme premier est partout présent mais il est seulement indiqué : je ne saisis pas *ma* main dans l'acte d'écrire mais seulement le porte-plume qui écrit ; cela signifie que j'utilise le porte-plume pour tracer des lettres mais non pas ma main pour tenir le porte-plume. » (EN, p. 387). Je ne peux adopter vis-à-vis de ma main l'attitude prise par rapport aux choses. Car, dans l'usage du porte-plume qu'elle agite, elle fonctionne comme « l'arrêt des renvois et leur aboutissement ». Elle s'efface de ces liens et renvois pour accomplir l'immobilité au sein de la mobilité qu'elle produit. Ce n'est pas elle que je regarde, mais la plume qui trace les mots. Elle en est « le sens et l'orientation, simplement » (EN, p. 388).

Le corps est donc coextensif au monde, et étend son centre à tout ce qu'il peut assimiler dans sa dynamique ou son rapport de mobilité aux choses. Il s'installe dans l'objet qu'il utilise, se propage au travers du « squelette à engrenages » qu'il enfourche. Le cycliste fait participer le vélo à la dimension du corps propre. Une fois en mouvement, la bicyclette est neutralisée au même titre que le corps : elle n'est plus perçue pour elle-même, mais sa présence est transformée et neutralisée en une « zone corporelle ». Grâce à l'assimilation agissante que j'effectue en roulant, mon corps s'épand vers les choses dont le sens est indiqué par ma mobilité.

Autant la conscience qui rejoint le monde à partir du corps est conscience corporelle de monde, et non pas conscience de corps, autant la conscience qui parcourt ce monde à vélo est conscience 'vélocipède' de monde, et non pas conscience de vélo. Je m'investis dans ce monde comme point de vue immobile qui se meut. Mon vélo remembre mon corps, c'est sa mobilité qui désormais dévoile et déploie les choses, les distances, l'horizon. Les sensations qui maintenant me révèlent les objets réels semblent générées ainsi que filtrées par le mouvement que j'impose au vélo. Le paysage défile

en accord avec la vitesse acquise. Je sens la terre au bout des pneus. Ces deux épidermes me signalent la texture du sol tout en m'en protégeant grâce à l'air qui m'en sépare.

Notez que par sa forme et son 'concept', le vélo « couché » oblige le corps à ajuster quelque peu son appréhension des dimensions spatiales. Il n'est pas courant de se mouvoir dans cette position promise au repos. Mes pieds, origine du mouvement, me précèdent. C'est un peu comme si les notions de 'dessous', 'devant' et 'derrière' avaient pivotées de 90°. Le dessus, c'est ce qui me tombe sur le ventre, plus que sur la tête. Et derrière, ce n'est plus ce qui se passe dans le dos, mais derrière ma nuque. En revanche, toutes les bosses et les trous, c'est mon dos qui les récolte et c'est lui qui les anticipe ou les pressent. Car contrairement au vélo traditionnel, mes jambes n'amortissent plus les chocs.

Mais couché ou assis, le principe reste le même : le vélo est assimilé au point de vue qu'est le corps, il est incorporé en vue d'un dépassement vers le monde, à condition du moins que le corps adopte les formes et exigences que lui imposent la selle et le guidon. En ce sens, chaque type de vélo inflige au corps une allure caractéristique, comme par osmose : le vélo hollandais ordonne une position droite, semblable à celle d'un ivrogne pris de vertige. En revanche, le coureur professionnel file tordu sur son guidon, comme un crevette. Et sur le vélo couché, le cycliste ressemble à Jésus les mains écartées sur le guidon, pour reprendre l'image pieuse d' Alfred Jarry¹.

Le corps ne se répand sur le vélo qu'au sens où tout deux sont *repris comme* et *intégrés dans* un rapport au monde. Leurs réalités concrètes se font structure intégrante de ma conscience qui s'investit dans le dévoilement des choses. Et ce dévoilement est le stricte corrélat des fins que je pose et des possibles que je crée.

Si en effet l'étendue du monde est proportionnel à mes possibles, si le pneu apparaît comme à gonfler, le vélo à enfourcher et le col à grimper, c'est en réponse au futur que je suis en m'y projetant. Les potentialités du monde, bref la nature des choses, se dévoilent objectivement, mais comme relatives au projet que je déploie. Et toutes ces choses renvoient à d'autres, la pompe à la chambre à air, celle-ci renvoie aux pneus, les pneus aux jantes,

¹O.c., p. 97.

au vélo, au col à grimper, et à la pluie qui me rappelle que je n'ai pas de manteau. Enfin, le sens même de cette adversité renvoie au projet que je suis. Comme le dit Sartre :

Ainsi l'adversité des choses et leurs potentialités en général sont éclairées par la fin choisie. Mais il n'y a de fin que pour un pour-soi qui s'assume comme délaissé au milieu de l'indifférence. Par cette assumption, il n'apporte rien de neuf à ce délaissement contingent et brut ; sauf une signification. ... (EN, p. 590).

Les nuages qui menacent le sommet du col n'influent sur mon projet d'excursion cycliste que dans la mesure où celui-ci est lui-même saisi comme lié à un certain état du ciel¹. Le sens de l'excursion renvoie lui-même à un projet plus global, qui détermine une relation à la nature et mon appréhension de ses éléments. Il y en a qui s'aventurent à un col même sous la pluie, la tempête et la neige. D'autres attendent le ciel bleu. Mais dans chacun des cas, il faut que je *me décide de moi-même en présence du donné*. Les conditions climatiques, géographiques et autres ne déterminent mes plans que dans la mesure où ceux-ci se laissent dépendre d'elles.

C'est la fin posée qui assume l'adversité de « l'existant brut » (EN, p. 569) en la posant par exemple comme « obstacle » insurmontable ou, au contraire, comme défi à relever. En vertu de la fin posée, c'est le monde même qui m'interpelle comme calamité ou comme épreuve. Les choses en soi, quant à elles, ne manifestent aucune « potentialité » et ne posent aucune fin. Elles restent opaques ou indifférentes et n'acquièrent leurs sens qu'à la lumière d'une fin posée par un cycliste qui les dépasse. La rudesse d'un col ou d'une route se révèle à la lumière du projet : pour le cyclotouriste avide de sites et monuments, un col est un obstacle parfois incontournable, alors que d'autres cyclistes se payent tout un détour pour ne pas le rater. Le sens même du col est réclamé par ma manière de le dépasser². Le cycliste qui se

¹ « ... si les nuages qui couvrent le ciel peuvent m'inciter à renoncer à mon projet d'excursion, c'est qu'ils sont saisis dans une libre projection où la valeur de l'excursion est liée à un certain état du ciel. » (EN, p.587) Comme Victor Bâton, dans *Mes Amis* : « Tout à l'heure, j'étais parti avec l'illusion d'être un vagabond, libre et heureux. Maintenant, à cause d'un nuage, tout était fini. » (E. Bove, *Romans*, Paris, Flammarion, 2006, p. 60)

² « N'est-ce pas moi qui décide du coefficient d'adversité des choses et jusque de leur imprévisibilité en décidant de moi-même ? » (EN, p. 639).

lance de plein gré dans un col y voit avant tout un défi exaltant son appétit de vaincre toute adversité. Une montagne est en ce sens avant tout une masse de matière, qui symbolise une indifférence souveraine et insolente : rien en elle ne trahit quelque intérêt pour les exploits que j'accomplis sur son dos. C'est cette indifférence que chaque coup de pédale cherche à briser et à vaincre. Je mesure le progrès de ma victoire sur ce massif par la victoire acquise sur ma propre fatigue. Celle-ci, c'est de l'intuitif que mon intention traverse afin de conjurer comme par « incantation magique » l'insensibilité de ce gros tas de pierres. C'est par elle que la route se révèle : la rudesse de la côte à gravir est le coefficient de l'effort que je fais. Dès lors, le sommet étant l'objet ultime de mes efforts, j'atteins ses hauteurs impénétrables dans la stricte mesure où je vaincs la résistance qui me vient des muscles. Certes, je ne suis pas conscient de la fatigue en tant que telle : je vise la route, qui se laisse appréhender selon ma condition corporelle. C'est sur la route que je lis ma fatigue. Ne pas y céder veut dire, ne pas me laisser abattre par la déclivité de ses côtes. Ainsi, dans mon obstination à la gravir et à me dominer, j'exprime une manière de dominer et de posséder cette « géante ». Je crée entre elle et moi un lien magique et intime. « Cette montagne que je gravis, *c'est moi* dans la mesure où je la vaincs ; et lorsque je suis à son sommet, que j'ai « acquis », au prix de mêmes efforts, ce large point de vue sur la vallée et sur les cimes environnantes, je *suis* le point de vue ; le panorama, c'est moi dilaté jusqu'à l'horizon, car il n'existe que par moi, que pour moi ». (EN, p. 681). Je me donne sur elle un *droit de propriété* particulière : ce paysage, *il est à moi, il est moi*, car je l'ai acquis par mes propres moyens.

Le projet cycliste incarne donc un rêve, issu de l'alliance acquise entre équilibre et mouvement. Je suis source du mouvement et par extension, de l'être qui se laisse appréhender à partir de lui. La vitesse que j'atteins par mes propres moyens devient elle-même comme un pouvoir de dévoiler les choses : elle est comme un prisme qui intercepte la lumière qu'elles émettent et qui les fait dès lors apparaître. La vitesse détermine mon rapport d'adhésion aux choses qui m'entourent, c'est d'elle finalement que dépend leur sens et leur présence. Par définition, cette présence est fugitive, et l'adhésion éphémère. L'être qui apparaît est un peu diffus, seul l'horizon

(comme le sommet) ou l'objet éloigné prend le temps de se préciser. Ainsi donc, je crée librement une spatialité propre, celle où les choses s'individualisent par rapport au mouvement que je suis. Et cette spatialité s'anéanti aussitôt que je m'arrête. Ma force motrice insuffle aux choses une vie et une manière de s'exposer pour moi seul. A vélo, je « réinvente » librement les choses et l'espace¹, et je me fais dès lors source d'une forme d'être au-delà du mouvement que je crée et maintiens en vie. Le projet cycliste consiste en cela à réaliser une « synthèse idéale » entre « être et mouvement »². Au sens où le cycliste *est* le *mouvement* qu'il crée et qu'il soustrait son être à l'immobilité, il se fait celui-là même par qui et pour qui les choses prennent consistance ou disparaissent. A vélo, je me fais le créateur d'un monde qui s'abandonne à mesure que je le pénètre et m'y enfonce.

II Anti-projet

1. Inertie

En fin de compte, cette passion cycliste, digne du « Surmâle », c'est celle de l'Homme-roseau dépensant de façon ostentatoire toute son énergie à vaincre l'inertie qui l'écrase³. Son obstination est à l'image de toute passion humaine et n'en est finalement qu'une version comprimée et rudimentaire⁴. En cela, ce projet cycliste n'est rien qu'une comédie, une « mise en selle »⁵ : l'espace d'une excursion, je me paye le luxe de jouer au petit pour-soi qui désire être Dieu. En cela le Randonneur est fait de tous les cyclistes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui. Arrivé au sommet du col, je ne suis pas tout seul. Mon « droit de propriété », j'ai à le partager avec ces

¹De là le sous-titre du petit livre de Didier Tronchet, « Réinventer la ville à vélo » (o.c.)

²R. Briure, *L'être et le mouvant*, Paris, Camille Bloch, Éditeur, 1925, p. 79-98.

³Le projet cycliste s'inscrit dans ce qu'on appelle "l'esprit compétitif" ou "sportif". Cet esprit, qui actuellement envahit différentes couches de la société et de ses institutions, croit fermement en ce que naguère on surnommait "la bonne foi du vainqueur". Peut-être est-ce en partie en écho à ce "capitalisme de la chair" que L. Bloy jugeait si sévèrement l'esprit sportif, lorsqu'il affirmait croire fermement que le sport est le moyen le plus sûr pour produire une génération de crétins nuisibles.

⁴« ...l'infini s'ouvre rien que pour vous, un ridicule petit infini et vous tombez dedans... Le voyage c'est la recherche de ce rien du tout, de ce petit vertige pour couillons... » (L-F Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard (Folio), 1952, p. 214).

⁵Comme dirait D. Tronchet, o.c., p. 34.

confrères qui comme moi ont eu la mauvaise idée de se farcir par exemple le « géant de Provence ». Une fois là haut, tout imprégnés de sueur, on se complimente en respirant l'odeur exécrable de notre vertu. Le *mont Ventoux* n'étant rien de plus qu'une victoire de quelques 1900 mètres à rajouter à notre palmarès. Même si entre temps, ce *Col des Tempêtes*, on y monte et on descend, comme à l'hôtel. La preuve en est : l'été c'est complet.

Le Randonneur que je suis cède tout autant à l'élan d'enthousiasme juvénile qui caractérise le pour-soi de la pédale. Moi aussi, donc, je me refaits chaque année mon petit drame du désir d'être. En outre, comme le chasseur préférant la chasse au gibier, je me leurre complaisamment à préférer la route du col à la cime à atteindre. C'est l'ascension même et tout l'effort que j'y investis qui prête un sens au sommet que je gravite. Or, inversement, je ne fais cette route qu'en fonction de l'importance que je prête au sommet. Bref, je me laisse prendre au piège du « divertissement ».

Toutefois, le Randonneur a ceci de particulier que, pour assurer et effectuer son entière autonomie durant le voyage, il se charge de bagages. Ceux-ci freinent et modèrent son « désir immémorial de toujours vouloir repousser les limites » (J-Ph. Toussaint). Sa liberté exige donc une rançon : sa vitesse d'escargot limite l'espace qu'il parcourt.

Bien entendu, en ce qui concerne l'équilibre du mouvement et de la vitesse, mes bagages sont sans efficacité et fonction aucune. Ils ne concernent finalement que mon libre choix de m'arrêter n'importe où à n'importe quel moment. Ils anticipent dès lors sur l'immobilité retrouvée. La finalité de cette charge dépend entièrement du repos : une tente, un matelas et un sac de couchage. Rien dans tout cela n'appartient en propre au projet cycliste, puisque celui-ci vise uniquement le mouvement soustrait à l'immobilité.

Les sacoches contiennent un excès de poids qui résiste au projet en tant que tel : ce poids ne se laisse pas résorber en lui. Voilà pourquoi physiquement, il est par définition toujours « de trop ». Chaque année, j'ai beau éliminer, réduire mes bagages au strict minimum (au risque de prendre froid) : chaque année je suis *par principe* trop chargé. Autrement dit, le Randonneur incarne par principe l'idée de *valentir consciemment* son mouvement d'une charge qui ne sert qu'à assurer son repos¹. Je ne m'en

¹ Contrairement aux charges propre au projet cycliste, par exemple le kit de réparation.

décharge que le soirs, arrivé à la destination du jour.

Tout bagage est donc inertie, et excède en matière la machine aussi bien que le corps. Cet excédant n'entrave pas le mouvement ni mon équilibre en tant que tels. Disons qu'il se traduit au sein du mouvement par un effet de stabilisation qui amplifie la sensation de mon adhérence au sol. Il est ce qui du mouvement se fait le complice de la pesanteur. Ce poids inerte réservé à l'immobilité impose une sorte de connivence purement physique ou mécanique avec la surface que je parcours : à l'image des empreintes que je laisse parfois dans le goudron, j'ai la sensation de tracer un sillon dans la route. Et cette impression hante le projet cycliste : j'ai perpétuellement l'idée qu'un reste indissoluble subsiste aux apparences que je libère par le mouvement que je produis.

Ce reste encombre le cycliste, et s'impose ou s'infiltré en lui d'une manière à modifier radicalement son projet, c'est-à-dire, à le dégrader en son contraire. Du fait même que ce poids ne se laisse pas neutraliser, il influe sur les intentions et les attitudes mêmes du cycliste.

Puisque ce reste perturbe la complicité entre mouvement et choses révélées, puisqu'il semble marquer une trace qui leur subsiste, le Randonneur, contrairement aux explorateurs, aventuriers, cyclotouristes, etc. ne cherche plus à *étendre* son domaine, mais à le délimiter comme un chien. Il refait à chaque excursion le même trajet, il roule en boucle et circonscrit une sorte d'enceinte où chaque année les traces doivent être renouvelées. « L'être » du Randonneur consiste moins à faire naître des choses, qu'à les faire renaître.

Par conséquent, depuis bon nombre d'années mon parcours ne varie que très peu. Mon point de départ est un petit village en Drôme provençale, région que, chargé de ma « biasse », je quitte pour les Alpes. Il me faut une journée entière pour atteindre le premier grand col. Cette première journée traverse encore paisiblement les vignes et les arbres fruitiers des Baronnies, et remonte peu à peu vers le Nord, le Vercors. L'après-midi, il me faut passer deux petits cols de plaisance¹, pour vers les 17 heures, descendre dans la plaine du Valbonnais. La deuxième journée, en revanche, les vraies épreuves commencent. Après un autre petit col de réchauffement, le beau et paisible col d'Ornon, j'entame une montée de plus de 40 kms.

¹Le col de Prémol et le col de Menée.

Elle me conduit au cœur des Alpes. Pour passer cette barrière, le cycliste doit alors subir une sorte de transformation psychique, qui fera de lui un Randonneur. Le vrai col est donc l'élément même du Randonneur, c'est la *finalité* de son projet, parce que c'est dans la montagne que ce projet subi une altération ou conversion radicale dans sa structure.

2. Grimper : la conversion

Même sans Pétrarque, on sait tous qu'il est impossible pour un corps de gagner les hauteurs en descendant¹. Il ne sert donc à rien de tenter de se dérober aux exigences du réel : un col, si on veut le franchir, il faut le grimper. Ou pis, le col se fait en grim pant.

Dans une célèbre lettre à Elisabeth daté du 1^{er} septembre 1645, Descartes affirme que nous ne pouvons « répondre absolument de nous-mêmes, que pendant que sommes à nous ». Rien n'est plus fâcheux, dès lors, que « d'être attaché à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté. »

Or, pour grimper un col chargé de bagages, l'âme doit en effet apprendre à « ne plus être à elle », à s'éclipser au profit de la machine. Le premier kilomètre, l'agitation du corps est tellement assourdissante que l'âme ne jouit plus d'aucune liberté pour penser à d'autres choses que celles qui lui sont imposées par les sens. Dans l'effort de ces premières minutes, la fabrique des muscles, du cœur, des poumons, etc. semble être brusquée et en proie à une excitation fébrile. Ainsi, l'esprit est réduit à ne plus percevoir ou à ne sentir confusément que les douleurs, le manque d'air, les palpitations du cœur, etc. Et il se corrompt, il s'aveugle, il s'affaiblit même à mesure que les exigences et perturbations de ce corps augmentent. La conscience est comme abrutie : ses pensées sont 'organiques', 'artérielles', 'musculaires', etc..

Certes, ma conscience cherche encore à dépasser cette chair hyper agitée : elle vise la route et cherche au dehors la cause de cette perturbation. « C'est la route qui m'empêche d'avancer. » « C'est à cause du poids », « c'est le vélo qui freine, c'est le vent. . . » Mais au plus je me révolte en épuisant mes forces à pousser plus fort sur ces pédales de plomb, plus

¹Pétrarque, *L'ascension du mont Ventoux*, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 2001

l'effort en tant que tel me devient insupportable. La pente apparaît comme un mur contre lequel ma conscience rebondit. Peu à peu, la pensée perd son élan intentionnel et sa volonté, elle se laisse ensevelir dans la substance corporelle : ma conscience coule en elle comme un noyé, elle étouffe à ne plus rien sentir que cet effort écrasant. On a beau dire qu'il est des sortes d'adversités qui élèvent et renforcent l'âme : dans ce cas-ci, le levain qui doit la faire fermenter ne monte plus.

C'est à ce stade critique que 'la conversion' doit se produire et tout se joue en ces quelques minutes. Ou je cède, ou je persiste. Mais une chose est sûre : que je cède oui ou non, dans les deux cas ma conscience est embourbée dans cet amas d'organes lourds et frustes. Et si en fin de compte je ne cède pas, ce n'est plus à la conscience ou à ma « volonté » que je le dois, mais c'est à ce corps même. Peu à peu, au rythme heurté et saccadé s'installe une cadence régulière quasi mécanique. C'est là que la conscience commence à comprendre qu'elle ne domine plus et qu'il ne lui reste plus qu'à suspendre ce semblant de liberté qu'est sa volonté. Ce n'est plus elle qui anime et pousse la machine, c'est plutôt le corps qui la traîne derrière elle. Toujours en retard de quelques mouvements, la conscience se rend compte que le corps devient la principale des deux parties dont nous sommes composés.

Car au lieu de se laisser traverser au profit du monde qui s'étend autour de ses membres, le corps absorbe tout en lui. C'est aussi pourquoi désormais, loin d'en être son extension vers les choses, le vélo lui-même est comme intériorisé. Comme par un effet de transvertébration, il innerve le corps, il le pourvoit d'une nervure nouvelle, tout en l'assimilant comme force motrice et musclée. Le vélo est comme un supplément d'ossature qui éveille et consolide la disposition mécanique du corps. A ce stade, le corps ne vise plus rien au-delà de son propre mouvement. Il se fait pure vélo-affection, libéré de toute animation ou visée intentionnelle. Une situation si singulière mérite assurément d'être examinée et décrite.

3 « Chassez le naturel et il revient à vélo. » (A. Chavée)

Afin de maintenir sans fléchir pareil effort physique pendant toute l'ascension d'un col, il faut que le corps se défasse de son naturel au profit de l'état

mécanique. Le Randonneur connaît ses muscles, et comme dirait Jarry, il sait qu'ils repoussent un peu plus vite que chez l'être humain¹. Et à cet effet, il a dû investir pas mal de temps à ce que Montaigne appelait autrefois de « l'exercitation ». Il faut un corps sain pour une âme malsaine². Il va de soi qu'un périple en montagne ne se fait pas à l'étourdie. Le Randonneur doit se préparer des mois ou des kilomètres à l'avance, exerçant la santé de sa noble machine. Il s'entraîne afin que son corps brûle ses lardons de chair. L'exercice purge les membres de leur naturel. Ainsi, le corps est dénudé, dépouillé de son épaisseur organique et vitale et remis à son état mécanique le plus primitif et décomplexé. Lors de ces entraînements assez courts (à peine 33 km) mais intenses, le corps mobilise toute l'énergie à se reconstruire, à se fortifier, à s'autogouverner, bref à s'arracher à sa triste condition d'organisme vital et mou, à dépasser cette condition dérivée de ou copiée sur celle de l'animal. Pendant cet entraînement, le Randonneur est comme un Père Ubu, qui « n'a pas d'autres prétentions que de s'imposer à l'humanité en qualité de machine bien réglée ».

C'est cette machine qui gravit le col : comme après un bref dé clic, un départ à neuf, elle se met en marche et grimpe pour ainsi dire 'toute seule'. Ce n'est désormais plus la conscience qui anime son mouvement : ce dernier lui appartient et ne dépend plus que de la conformation de ses membres, « en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues »³. Bien entendu, ce corps ne pense pas⁴ et la pensée elle-même doit se conformer à ce mutisme. Tout le long du col, pas moyen de faire le malin, le pressé, ou l'intellectuel, pas question de 'méditer'. Ce n'est finalement que dans la mesure où la pensée à suspendu son projet et sa volonté d'atteindre le sommet, que le corps s'est dégoûrdi et que son mécanisme s'est déclenché. La pensée elle-même reste comme ahurie : chaque coup de pédale lui cloue le bec. Elle reste donc rivée à un mécanisme obtus, mais qui mène mouvement et cadence, et ne se laisse plus neutraliser en point de vue.

¹A. Jarry, *o.c.* p. 23

²H. Murakami, *What I talk about when I talk about running*, London, Vintage, 2009, p. 98.

³R. Descartes, *Traité des passions*, art. 16.

⁴*Ibidem*, art. 4

Alors que la machine du corps marche pour ainsi dire comme sur des roulettes, la pensée n'arrive plus à ce concentrer sur quelque chose de précis. Bien sûr, comme l'avait bien vu Malebranche, ce n'est pas parce qu'elle ne pense à rien de précis, que la pensée ne pense à rien ou ne pense pas du tout¹. Elle subsiste, mais comme un pilote sur un navire mutiné. C'est-à-dire, qui se passe très bien de son contrôle.

La conscience est en suspens, comme dans un état d'apesanteur. Elle se sent à son tour un peu « de trop » : son activité désœuvrée a perdu tout intérêt, et ne répond plus à aucune dynamique unificatrice, vu que le moi a dû renoncer à former des projets. Le moi n'est plus que diversion sans obstacle : il peut dire être devenu ce que la machine a voulu. La conscience ne forme plus que des pensées sans durée² : un chapelet d'instant sans parties, qui ne viennent plus « de chez moi », comme dirait Montaigne. Pensées vaines, nébuleuses, ou obscures, qui n'ont plus la force de se transcender ou de se prolonger vers une autre, et qui elles-mêmes ne sont le prolongement de rien : bref une pure distraction sans centre ni direction. Ces soubresauts éphémères se contractent en une série d'impressions isolées ou détachées des choses. Les pensées sont « comme léchées seulement et arrosées par la molle impression des sens »³. Ainsi, rivée à la machine aux mouvements bien réglés et égaux, la conscience est comme une attention sans but, sans visée ou saisie précise, et il lui est impossible de se rassembler.

Toute unité vient du mouvement continu, de la machine, qui se dispense donc à cet effet du courant synthétique que la pensée lui insufflait. Cette pensée, en revanche, se laisse à chaque instant ranimer et exciter par des éclats vifs trop rapides pour constituer un état simple et permanent, évocations tournoyantes et confuses. C'est par eux désormais que le moi se sent, plus dénué que l'homme des cavernes. Ce moi se sent dispensé d'être

¹N. Malebranche : «[O]n ne saurait ce me semble subsister un moment sans penser à l'être ; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. » *De la recherche de la vérité*, III, II, VIII, Paris, Pléiade, 1979, p. 354. En termes Sartriens : « Il ne saurait y avoir une intuition du néant, précisément parce que le néant n'est rien et que toute conscience [...] est conscience de quelque chose ». (*L'imaginaire*, Paris, Gallimard (Folio), 1986, p. 358)

²Il est impossible de déployer ou de faire durer une pensée, vu que le corps ne se tait plus au profit de la conscience. Il ne se laisse plus subordonner à l'évocation et le maintient d'un état ou contenu de l'esprit.

³Montaigne, *Essais* II, 6, (« De L'exercitation »), Paris, GF-Flammarion, 1979, p. 47.

soi. Ce n'est plus moi qui les entretiens, ce sont elles qui m'entretiennent, ou parfois m'agacent.

4. Insomnie

Ce qui me lie aux choses est un mouvement mécanique, qui ne fonctionne que grâce à la suspension d'une fin. Les pensées lui sont suspendues, et suivent, comme un essaim d'abeille. L'esprit ne vise rien, mais est en effervescence continue. Il ne se dirige plus vers les choses, ne les laisse plus se manifester : ses pensées, pensées sans avoir aucun objet déterminé ni constant, substituent à leur opacité et à leur extériorité d'impalpables irisations.

Au lieu de se borner à leur tâche de révéler la présence des choses, les sensations ou impressions propulsent comme un écran entre ma conscience et elles. Tel le reflet d'une lanterne magique, elles se servent des choses mêmes en les prenant comme ossature et en se les rendant intérieures. Toutes ces sensations et pensées diffuses s'imposent et naissent « en moi sans moi » et pour ainsi dire d'une fausse position de ma cuisse.

En temps normal, on a dit que la conscience éprouve sa liberté comme manière d'animer un corps en relation aux exigences du réel. Elle est, comme dans le cas du projet cycliste, une façon de dépasser le réel comme totalité synthétique au profit d'un objet posé au-delà du donné. Tout dépassement est intimement motivé par la situation ou le point de vue. La nature même de l'objet irréel, imaginé, ou projeté au loin, est circonscrite par cette motivation¹. Du point de vue que je suis, je pose un irréel à partir d'un réel que je saisi comme monde, comme unité synthétique qui en tant que donnée concrète motive le dépassement – et réciproquement, le sens de l'irréel posé en tant que tel influe sur celui du réel en tant que monde. Ainsi, dans le projet cycliste, l'idée même de quelconque sommet (« Le Galibier », « L'Izoard », « La Cayolle »...) est un irréel qui aimante l'appréhension du réel en le saisissant comme un tout : un défi à surmonter.

Or, puisque le Randonneur ne dépasse n'y n'appréhende rien, qu'il *suit* son corps, il renonce à son pouvoir de le traverser et de l'animer comme

¹J-P Sartre, *L'imaginaire*, p. 355.

point de vue ou structure intégrante de ses visées intentionnelles. C'est la rançon qu'exige l'ascension.

Sa conscience est ainsi située quelque part entre le sommeil et l'éveil. Dans le sommeil, l'esprit altère et modifie toutes les données et les impressions du monde au profit d'un état dans lequel la conscience se fait captive de ses propres représentations et se laisse entièrement ensevelir par la masse organique du corps. En revanche, la conscience éveillée traverse ce corps au profit de choses.

Or, la conscience du Randonneur lors de l'ascension est plutôt celle du demi-sommeil, ou de l'insomniaque. Le corps ne dort pas, il est en pleine activité, il est pour ainsi dire entièrement absorbé dans sa tâche purement motrice. La conscience est en un sens décalée sur ce corps. Elle ne se laisse plus embourber par lui, comme dans le sommeil, et ne l'anime plus, comme dans l'éveil. Elle est tout au plus une vigilance distraite, sans corrélat noématique unifié, sinon une présence nébuleuse sans cohérence propre et sur le fond duquel se détachent des impressions : le vent, des parfums, la chaleur, etc. Ce fond n'est donc pas un ensemble synchrétique dans lesquelles se diluent les perceptions particulières.

Pas de rêverie, pas de méditations, mais tout au plus une succession d'instants sans durée, un mélange incohérent de souvenirs, de mots, d'images, d'anticipations, de sensations, etc.

Dans cet amas, le paysage même n'apparaît plus en tant que tel : pas question de l'admirer, de se sentir enseveli par lui. C'est du granit opaque. Il ne m'appartient plus, contrairement au 'cycliste', vu que le projet même est voilé. « Voilé », non pas par occultation de monde ou de la fin posée : « mais comme est voilée une roue.. »¹. Il traîne. Le paysage n'est donc plus ce qui s'anime et se manifeste en réponse à mon passage, parce que je ne suis plus maître de ce mouvement. J'en suis même dépossédé. Tout au long de l'ascension, le paysage est cela même où plus rien n'advient. « Rien, la persistance du réel », comme dirait J-Ph Toussaint.

¹Comme aurait dit Noël Armand à propos d'Alfred Jarry, in : A. Jarry, *Ubu cycliste*, o.c., p. 13.

5 Impressions

Cependant, parfois, malgré tout, quelque chose de consistant survient. Il arrive qu'au sein des impressions qui m'entourent simultanément, certaines se nouent entre elles et créent un réel particulier : un état.

On a dit que les impressions ont perdu leur pouvoir d'exhiber les choses. Elle ne visent ni ne posent rien de réel au-delà de leur propre manifestation. Par conséquent, délivrées de la charge de les manifester, de leur prêter leur voix, d'être comme l'infrastructure de leur révélation ou de leur appréhension, bref de se diluer dans l'expérience qu'on en a, elles finissent par acquérir une densité propre. Elles ne partent plus des objets mais sont tout au plus hantées ou visitées par eux. Possédés par eux, elles sont un peu comme l'âme d'un cartésien qui, selon Malebranche, devient formellement bleue en considérant la couleur du ciel, et se met à puer en pensant à une charogne. Certaines impressions sont comme des détails isolés, agrandis, sortis de leur contexte naturel, et attrapés au vol. Et parfois, au hasard d'une heureuse rencontre, un parfum se lie à un son, une pensée s'assemble à la vue d'une marguerite, etc.

Entre sensations, impressions, souvenirs ou pensées, des rapports heureux mais contingents se tissent qui par leur proximité créent une sorte de qualité soustraite aux contingences du temps. Certes, ces rapports ne révèlent pas l'un ou l'autre aspect dissimulé des choses, elles ne se subordonnent tout bonnement pas à l'apparaître des choses : ce rapport dégage une réalité propre. Un état durable et intense. Je pense par exemple à ce lien qui se noua « en moi sans moi » lors de l'ascension du Col Agnel : c'était début juillet, et le matin il neigeait. Il faisait brumeux et sur le col, la nature semblait revêtue de sa robe de noces. Le silence était presque palpable. Alors, tout à coup, en pleine ascension, sur la sensation du froid s'est greffé le son strident d'une marmotte.

Certes, il ne s'agit pas d'un effet de synesthésie, souvent décrit comme un phénomène de confusion d'impressions issus de domaines sensoriels différents, suite à un affaiblissement de l'attention objectivante ou cognitive¹.

¹Voir à ce sujet G. Chablard, 'Synaesthesia, Prospects for a New Theory of Sensory Consciousness' in : *Trends in Cognitive Psychology*, (2) 2005, p. 456-473.

D'abord, la « confusion » ne se limite pas aux seul registre des sensations. En outre, le lien dont je parle ne transpose ni ne confond les données. En lui, les sensations ne se diluent pas au profit de l'expérience d'une unité plus originaire et pré-objective. Du genre : un froid strident, ou un son glacial.

L'idée du rapport en jeu dans le cas du Randonneur est d'ordre différent. Le froid et le son restent tous deux à leur place, données indivisibles et insolubles, mais entre ces données une sorte de courant électrique s'est subitement établi. L'attrait de la rencontre ne vient donc pas d'une possible fusion, mais de ce rapport de tension et distension qui unit l'un et l'autre à distance. Comme un rapport magique, le son agit sur le froid et inversement, sans se confondre ni se prolonger l'un dans l'autre. Il s'agit donc d'un rapport qui se noue en-deçà de « l'apparaître », et qui s'impose au niveau des impressions. Une tension entre le son et le froid insiste avec une intensité elle-même détachée de la présence des choses.

Ce lien est comme un ordre qui n'est pas de l'ordre temporel. Il se crée comme un surplus qui sauvegarde les deux impressions, les préserve de leur évanouissement en les soustrayant l'un et l'autre au temps. Grâce à pareilles tensions, une heure n'est pas une heure, mais une durée hantée de moments électrisés qui aimantent et illuminent les autres sensations et pensées comme une ampoule.

Voilà ce qui, pendant la lourde et lente ascension, fait toute la richesse du Randonneur. Plus que le spectacle grandiose dans lequel il est engouffré, mais pour lequel il n'a pas d'yeux, c'est pareil moment chétif de ces rencontres fortuites qui offre à sa conscience consistance et brillance, comme « tout ce qui se détache convulsivement de l'unité du monde », comme dirait Char¹. Ces moments creusent comme un sillon dans les méandres du cerveau, et souvent se cristallisent en souvenirs. Ces instants brefs apprennent que nous n'avons guère d'émotion du cœur dont nous ne puissions trouver la cause dans le mouvement machinal.

¹R. Char, *Le marteau sans maître*, *Œuvres Complètes*, Paris, Édition de la Pléiade, 1983, p. 40.

6 Souvenirs et descente

Ces souvenirs ne sont pas des rappels venant des choses, du paysage croisé. Le rapport au monde n'est qu'indirect ; puisque tout rapport intentionnel a dû être suspendu. Mais par leur singulière intensité, les sensations ont débordés sur le réel. Elles l'ont éclaboussé, laissant des traces que le Randonneur veut relever chaque année.

C'est ce qui explique l'importance de certains sites : le Randonneur ne recherche pas nécessairement des endroits en soi imposants (la « Case déserte », qu'il a traversé plus de 20 fois...)¹ s'il veut revoir ces lieux, c'est pour ces traces laissées en passant.

Chaque année, le Randonneur va délimiter son territoire à nouveau. Le randonneur et ses traces, ... Il entre dans le massif des Alpes par la Croix de fer, et en ressort par l'Allos ou la Cayolle. Durant chaque ascension, il se fait bien entendu perpétuellement dépasser. Toujours trop lourd et trop lent, il arrive par principes toujours « trop tard » au sommet. Une fois en haut, il a un peu l'impression de quelqu'un qui s'apprête à se mettre à table alors que tout le monde vient de la quitter. Du sommet, il parcourt des yeux les montagnes bleuâtres plus éloignées, étapes des surlendemain. De là haut, la vallée, avec sa parure d'arbres et arbrisseaux, ressemble à un jardin d'apothicaire.

Le soir, je vais me coucher content d'une journée passée dans l'épuisement, avec l'innocence sauvage d'une machine qui ne pense pas au lendemain. Ce n'est que là, sous la tente, que la conscience est ramenée par degrés à soi-même et avec le sommeil récupère petit à petit son moi (cette « magnanima menzonga »), ses états et murmures incessants. J'aime beaucoup me relever la nuit pour admirer les étoiles : comparées aux massifs qui m'entourent, elles sont si basses que j'ai envie de les toucher.

III Conclusion : *vitam velo impendenti...*

Après la dernière étape des Alpes, je passe la nuit dans un petit village à 1300m. De là, la route longe le Verdon jusqu'au lac de Castillon. Une fois

¹Rien n'est si fascinant pourtant que l'aspect de cette *Casse Déserte*, nue et pelée qui n'étale aux yeux que des pierres, du limon et des sables.

en Provence, le Randonneur retrouve dans la « magnificence solaire » le « don d'une rustique volonté » (Bosco) : le trajet reprend le rythme de mes résolutions, de mes décisions et efforts. Je me laisse paisiblement inspirer par le pays des « oiseaux mal habillés ». Sur le plateau de Valensole, je contemple une dernière fois les massifs au loin, et je me laisse bercer par le bourdonnement régulier des abeilles, par le parfum de la lavande et de l'hysope des garrigues. Du fond de son réduit sablonneux, le grillon me regarde passer et redouble sa chanson.

Au pied de la Montagne de Lure, vaste panorama où selon Giono on entend « le ronflement du vent-de-toujours », le Randonneur fait une halte chez des amis très chers, et y passe la soirée discourant sur l'instabilité des choses de ce monde.

Avant de rentrer pour de bon, il repasse par les villages de prédilection, comme Vachères, Aubignane, Puyloubiers, Céreste... et retrouve peu à peu les abricotiers et les vignes des Baronnie.

On dit qu'un Suisse aurait aimé faire chaque fois un livre sur chaque graminée des prés, sur chaque mousse des bois, sur chaque lichen qui tapisse les rochers de l'île de Saint-Pierre. Le Randonneur, lui, aimerait consacrer chaque fois tout un périple pour célébrer chacun de ces instants de rencontres involontaires et intenses.

Certes, autrefois je pris le vélo comme moyen de transport. Je descendais du Nord au Sud, empruntant les mêmes routes que tous ceux qui descendaient en voiture. Chaque jour, mon but était d'arriver quelque part. Et à cet effet, je n'hésitais guère à suivre les Nationales. Droites comme une piste d'atterrissage, comblées de camions et de caravanes, souvent sous la pluie : sur ces routes, je traversais les Ardennes et la Marne. Il m'a fallu du temps pour comprendre finalement que la Randonnée était un but en soi. Ici, la destination est un moyen, et non un but. Le Randonneur ne choisit plus une route pour arriver quelque part : s'il arrive quelque part, c'est parce que la route l'y conduit.

Chaque année, le passage par les cols assainit corps et esprit. Cet effort intense permet à l'esprit et à la volonté de suspendre « ses armes », comme dirait Descartes, c'est-à-dire, « des jugements fermes et déterminés

touchant le connaissance du bien et du mal »¹. L'ascension du col qui exige ce décalage entre corps et esprit, permet au Randonneur le luxe du désintéressement désinvolté. Impassible et imperturbable, la machine grimpe dans des paysages grandioses, me libérant de l'obligation quasi morale de répondre de manière adéquate aux appels venant des choses et de l'obligation d'adopter une attitude digne de leur présence. Je m'affranchis ainsi, l'espace d'une ascension, d'un bon nombre de « déchets de l'expérience », comme dirait Proust. Il s'agit de ces réactions souvent infantiles, inadaptées et inadéquates auxquelles on se contente et par lesquelles on croit saisir un aspect du réel. On ne reproduit rien de plus que quelques réponses toutes faites et inappropriées², des expressions sommaires qui ne sont pas taillées à la mesure de la réalité où nous vivons (comme aurait dit Bergson) et qui génèrent un « discours oblique intérieur » (Proust).

Rien de tout cela lors de l'ascension. Rien de raté ou de triste. Au contraire, puisque, comme dirait Descartes, il faut dans pareille situation « entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant le verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. » Et ce n'est pas perdre son temps, au contraire, c'est « le bien employer »³. Par ce moyen, même si je n'aboutis à aucune vérité⁴, même si je ne sonde pas les profondeurs secrètes de mon âme ni ne ressens aucune élévation mystique sur les cimes de la béatitude, j'aurai, en vouant des périodes de ma vie au vélo, recouvert « une parfaite santé », mentale et physique.

Claudiel dit quelque part que le mouvement d'un corps suppose l'abandon du lieu précédemment occupé. Aussi, dans la décision qui me pousse

¹R. Descartes, *Traité des passions*, art. 48, AT XI, p. 366-7

²Je me permets de renvoyer à mon essai, *On Freedom and Stupidity*, article refusé par *The Journal of the British society for Phenomenology* (2008), *Continental Philosophy Review* (2009) et *Philosophy Today* (2010). Bref, à dis-paraitre très prochainement.

³R. Descartes, Lettre à Elisabeth, mai ou juin 1645, AT IV, p. 218.

⁴« Toute la jeunesse est allé mourir déjà au bout du monde dans le silence de la vérité. Et où aller dehors, je vous le demande, dès qu'on aura plus en soi la somme suffisante de délire ? La vérité, c'est une agonie qui n'en finit pas » (L-F. Céline)

chaque année à partir, le plus dur est la décision de « quitter ». Je n'aime pas partir : je sens très bien que si je pars, ce n'est plus du tout pour arriver à quelque chose, mais pour quitter cela d'où je viens.

« Que ce discours débouche dans le silence et le blanc... »