

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
*Interpretationes*  
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANAE  
VOL. I / NO. 1 / 2011

*A la mémoire de Mojmír Horyna.  
Zum Andenken an Mojmír Horyna.  
Památce Mojmíra Horyny.*

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

*Interpretationes*

---

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANEA  
VOL. I / NO. 1 / 2011

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM  
2011

**Editor in chief – Redacteur en chef – Chefredakteur**

Fabio Bruschi

**Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat**

Irmak Alcar, Nicolas Arens, Xavier Bériault, Fabio Bruschi, Julie Combes, Melina Duarte, Thiago Mota, Philipp Zymner

**Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat**

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi (Bergische Universität Wuppertal)

Vydává Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Édité par la Faculté des Humanités de l'Université Charles de Prague.

Herausgeber: Fakultät für die Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag.

Edited by Faculty of Humanities, Charles University of Prague.

Tato publikace vychází s podporou programu Erasmus Master Mundus EuroPhilosophie a FHS UK v Praze.

This publication was supported by the programme Erasmus Master Mundus EuroPhilosophie and Faculty of Humanities Charles University in Prague.

## **CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS**

EDITORIAL .....	7
RECHERCHES PHÉNOMÉNOLOGIQUES / PHÄNOMENOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN	
Die Abbau-Analyse der Einstimmigkeit der Erfahrungswelt in der genetischen Phänomenologie Husserls GEORGY CHERNAVIN .....	15
Der Personbegriff und die personalistische Einstellung in den Ideen II KWUN-LAM LO .....	31
Das intentionale Fühlen und der wertende Akt in der phänomenologischen Ethik Husserls und Schelers WEI ZHANG .....	49
Phänomenologie als Methode und Fundamentalontologie als Phänomenologie PHILIPP ZYMNER .....	63
HÉRITAGE ET RÉCEPTION / ERBE UND REZEPTION	
„Die transzendentale Methodenlehre“ in der „VI. Cartesianischen Meditation“ Eugen Finks als „meontische“ Kritik an der transzentalen Phänomenologie Husserls YUSUKE IKEDA .....	83
L'heureux paradoxe de la perception chez Merleau-Ponty et l'inachèvement du perçu GEMMA DAOU .....	99

Le « surplus » – de la corporéité au langage de l'éthique dans l'héritage lévinassien de la phénoménologie MASUMI NAGASAKA .....	113
L'interprétation phénoménologique du perspectivisme de Nietzsche et ses limites THIAGO MOTA .....	125
Hannah Arendt et Jan Patočka : la relation entre la philosophie et le monde XAVIER BÉRIAULT .....	137
<b>RÉVERBÉRATIONS / RÜCKSTRAHLUNGEN</b>	
L'individu et le système économique chez Henry. La critique de Marx à l'universalité formelle hégélienne MELINA DUARTE .....	155
L'anthropologie et l'anthropologisation du savoir avant la mort de l'homme FILLIPA SILVEIRA .....	173
Esquisse d'un transcendentalisme faible. Analyse sur le concept d'a priori historique chez Michel Foucault OLEG BERNAZ .....	185
La poésie de Hölderlin comme langage de la folie LUKA NAKHUTSRISHVILI .....	197
Grundfragen einer phänomenologischen Oikologie HANS RAINER SEPP .....	217
Les Auteurs / Die Autoren .....	243

## **EDITORIAL**

---

INTERPRETATIONES. *Studia Philosophica Europeana*. En latin, bien entendu. Le défi était non pas seulement de trouver un terme qui convienne autant au français qu'à l'allemand, mais encore fallait-il qu'il franchissât les bornes nationales, et par conséquent, qu'il fût un « mot européen ». D'où le recours à la langue commune, dont la tradition paneuropéenne est préservée dans les *Acta Universitatis Carolinae*. Les *Studia Philosophica Europeana* – qui paraissent dans cette collection – concordaient avec l'idée du Master Erasmus Mundus « Philosophies française et allemande dans l'espace européen », conçu par le consortium EuroPhilosophie et qui, depuis 2007, rassemble étudiants et enseignants provenant de toutes les régions du monde autour de trois axes d'enseignement et de recherche: idéalisme et philosophie classique allemands, phénoménologie allemande et française, et philosophie française contemporaine. Le premier numéro d'*Interpretationes* est le fruit d'un travail de recherche et d'édition développé par les étudiants et les alumni associés au sein de l'Amicale des étudiants EuroPhilosophie dans les universités qui composent le Consortium: Université de Toulouse II – le Mirail, Ruhr-Universität Bochum, Université catholique de Louvain, Université de Luxembourg, Ludwig-Maximilian Universität Munich, Univerzita Karlova v Praze, Bergische Universität Wuppertal, University of Memphis, Universidade Federal de São Carlos et Hosei University.

Retracer l'histoire de cette publication, c'est revenir au printemps 2009, à Paris, au moment même de la naissance de ce qui fut appelé, par voie de simplicité, « la revue de Prague ». Nous étions rassemblés autour d'une proposition de Karel Novotný, qui nous invitait, avec l'appui du vice-recteur de l'Université Charles de Prague, M. Mojmír Horyna, à créer dans le cadre des *Acta Universitatis Carolinae* un espace de diffusion des productions de jeunes talents révélés

au sein d'EuroPhilosophie, et ceci sous la forme d'une revue supportée par ce programme. Un comité de rédaction s'est alors constitué et a sans tarder sollicité les coordinateurs de l'ensemble des pôles de formation EuroPhilosophie, en Europe et au Japon, au Brésil, ainsi qu'aux États-Unis, pour former un comité scientifique.

Les contributions au premier numéro de la revue, qui paraîtra par la suite deux fois par an, ont été retenues selon plusieurs critères. Un premier appel à contribution a été fait auprès des intervenants ayant participé à la séance réservée aux Mundus lors du Colloque « Corporeity and Affectivity » à l'occasion du centième anniversaire de Merleau-Ponty, en octobre 2008 à Prague. Ils ont ainsi été invités à retravailler leurs exposés en vue de la publication. Ensuite, tous les étudiants de la première et de la deuxième promotion du programme Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie ont également été appelés à collaborer avec leurs productions. Enfin, la contribution de Hans Rainer Sepp a été ajoutée afin d'apporter une certaine qualité d'expérience.

Ce premier numéro rassemble une série de contributions dans le domaine de la phénoménologie allemande et française. Autour d'un tronc commun constitué par les interventions en rapport avec la philosophie d'Edmund Husserl, dont la tâche est celle d'introduire, déclaire et de questionner davantage la pensée du père de la phénoménologie, une deuxième section a été dédiée aux approfondissements de son questionnement et aux ouvertures vers de nouvelles perspectives telles qu'on les trouve dans la pensée de Eugen Fink, de Maurice Merleau-Ponty, d'Emmanuel Lévinas, ou par le biais d'une reprise du perspectivisme nietzschéen. Enfin, une dernière partie visait à proposer des possibilités de réinvestigation, d'application et de contamination de l'approche phénoménologique dans le champ politique et social, dans celui de l'anthropologie, mais aussi dans ceux de l'esthétique et de l'écologie.

Le travail des membres du comité de rédaction, consistant dans la révision des textes en français, allemand et anglais, dans la mise en page et dans l'organisation générale de la publication, a été providentiellement supporté par celui de Laure Barbot et de Norman Ajari qui ont participé à la révision des textes en français, ainsi que de Tereza Jandová qui a traduit en français l'Ordre de travail de la revue. Qu'ils en soient ici remerciés. Merci beaucoup également aux experts externes qui ont bien voulu, avec les membres du comité scientifique, mettre à disposition leur expertise pour ce numéro : Ronald Bruzina, Kristina S. Montagová, Inga Römer et Vladimir Safatle.

Le premier numéro d'*Interpretationes*, que nous avons aujourd'hui le plaisir de partager, est une manifestation dont la genèse est celle d'un effort collectif,

initialement fondateur de l'Amicale des Etudiants et Alumni Europhilosophie. C'est d'ailleurs sans doute le caractère encore inconnu de la dénomination aux yeux de la plupart de ceux qui, confiants, s'y engageaient, qui rendit possible d'en ressaisir le sens que l'usage aux fins bureaucratiques a pu obscurcir, au profit aujourd'hui de celui de l'amitié ou, plus simplement encore, de la « mise ensemble ».

Fabio Bruschi et Thiago Mota

INTERPRETATIONES. *Studia Philosophica Europeana*. Auf Lateinisch, wohl bemerkt. Die Herausforderung bestand darin, nicht nur ein dem Französischen und Deutschen gemeinsames Wort, sondern ein europäisches Wort zu finden, ein Wort, das die nationalen Grenzen überschreitet. Daher der Rückgriff auf die gemeinsame Sprache, deren paneuropäische Tradition die *Acta Universitatis Carolinae* bewahrt. Die *Studia Philosophica Europeana*, die nun erscheinen, sind eine Fortführung der Idee des Erasmus Master Mundus Programms „Deutsche und französische Philosophien im europäischen Raum“, EuroPhilosophie, das seit 2007 Studenten und Dozenten aller Welt um die folgende Lehr- und Forschungsachse herum versammelt: Deutscher Idealismus und klassische Philosophie, Phänomenologie und zeitgenössische französische Philosophie. Die erste Nummer von *Interpretationes* ist das Ergebnis der Forschungs- und Editionsarbeit, die von durch den Studienfreundeskreis EuroPhilosophie verbundenen Studenten und *alumni* der Universitäten des Konsortiums entwickelt wurde: Université de Toulouse II – Le Mirail, Ruhr-Universität Bochum, Université Catholique de Louvain-la-Neuve, Université de Luxemburg, Ludwig-Maximilian Universität München, Univerzita Karlova v Praze, Bergische Universität Wuppertal, University of Memphis, Universidade Federal de São Carlos und Hosei University.

Um die Vorgeschichte zu erwähnen, muss man auf Paris im Frühjahr 2009 zu dem Zeitpunkt zurückkommen, als das, was zunächst die „Revue von Prag“ genannt wurde, geboren wurde. Am Anfang stand eine durch Karel Novotný vermittelte Anregung von Herrn Prof. Mojmír Horyna, damals Prorektor der Karls-Universität in Prag, im Rahmen der *Acta Universitatis Carolinae* einen Raum zur Verbreitung des Schaffens junger aus EuroPhilosophie hervorgegangener Talente zu eröffnen. Ein Redaktionsrat wurde etabliert, der anschließend die Koordinatoren aller Pole der Formation EuroPhilosophie in Europa, in Japan, in Brasilien und in den USA eingeladen hat, den Wissenschaftlichen Beirat zu bilden.

Die Beiträge zur ersten Nummer wurden unter verschiedenen Kriterien ausgesucht. Zunächst wurden die Teilnehmer der Mundus-Sitzung im Rahmen der Tagung „Corporality and Affectivity“, die sich Merleau-Ponty widmete und im Oktober 2008 in Prag stattfand, eingeladen, ihre Beiträge im Hinblick auf eine Veröffentlichung zu überarbeiten. Anschließend wurden alle Studenten des ersten und zweiten Jahrgangs des Programms EuroPhilosophie dazu aufgerufen, Artikel beizusteuern. Schließlich wurde der Beitrag von Hans Rainer Sepp hinzugefügt, der die Qualität der Erfahrung mitbringt.

Diese erste Nummer der in Zukunft zweimal jährlich erscheinenden Revue, versammelt also eine Reihe von Kontributionen zur französischen und deutschen Phänomenologie. Sie enthält in der ersten Sektion die Beiträge zur Interpretation

der Philosophie Edmund Husserls, Versuche, in das Denken des Vaters der Phänomenologie einzuführen, es zu erhellen und zu hinterfragen. Eine zweite Sektion widmet sich dem Aufzeigen der kritischen Perspektiven auf die Husserlsche Phänomenologie im Denken Eugen Finks, Maurice Merleau-Pontys und Emmanuel Levinas', ebenso wie durch einen Rückgriff auf den Perspektivismus Nietzsches. Der letzte Teil hat schließlich zum Ziel, Möglichkeiten der Reprise, der Anwendung und der Beeinflussung durch den phänomenologischen Ansatz aufzuzeigen, im Besonderen auf politisch-sozialem Feld, aber auch in den Bereichen der Ästhetik und der Umwelt.

Die Arbeit des Redaktionskomitees, die hauptsächlich darin bestand, die französischen, deutschen und englischen Texte Korrektur zu lesen, die Texte formal zu vereinheitlichen und die Veröffentlichung im Allgemeinen zu organisieren, wurde vor allem von Laure Barbot und Norman Ajari durch die Bearbeitung der französischen Beiträge erheblich unterstützt, und von Tereza Jandová durch die Übersetzung der Hinweise für Autoren ins Französische. Ihnen sei hier dafür herzlich gedankt. Großer Dank gilt ebenfalls den externen Experten, die für diesen Band zusammen mit den Mitgliedern des Wissenschaftlichen Beirates ihr Fachwissen und ihre Expertise bereitgestellt haben: Ronald Bruzina, Kristina S. Montagová, Inga Römer und Vladimir Safatle.

Die erste Ausgabe von *Interpretationes*, die wir voller Freude hier vorlegen, ist die ursprüngliche Manifestation des gemeinsamen Einsatzes, aus dem sich die *Amicale* nährt. Vielleicht ist es dem Umstand zu verdanken, dass dieses Wort den meisten, die sich im Studienfreundeskreis engagierten, zunächst unbekannt war, der es ermöglichte, die durch den bürokratischen Gebrauch verdunkelte und verschüttete Bedeutung zu Tage zu fördern: Freundschaft, oder einfacher, Zusammenkunft.

Fabio Bruschi und Thiago Mota



**RECHERCHES PHÉNOMÉNOLOGIQUES /  
PHÄNOMENOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN**



## DIE ABBAU-ANALYSE DER EINSTIMMIGKEIT DER ERFAHRUNGSWELT IN DER GENETISCHEN PHÄNOMENOLOGIE HUSSERL'S

---

GEORGY CHERNAVIN

Was für „Abbau“ haben wir vollzogen, um den rechten Fundierungsaufbau der Konstitution der Welt – der Welt im vollen Sinne – zu gewinnen und damit Welt als transzendentales Phänomen und uns selbst als transzental verbundene transzendentale Subjekte zu verstehen?

Edmund Husserl

### **Abstract**

In this paper I shall present one specific method of Husserl's phenomenological analysis – the method of dismantling (Abbau), which is of great importance for his late philosophy. I attempt to determine the place of this method within the boundaries of the husserlian project of “phenomenological archaeology”. Comparing it with the method of questioning back (Rückfrage) into the transcendental genesis, I define the dismantling reduction (Abbau-Reduktion) as an experimental “regressive analysis of sense”. Examining this type of intentional analysis I point out these three stages: 1. the dismantling analysis of the intersubjective sense (the reduction to the “first primordiality”); 2. the dismantling analysis of time-consciousness (the reduction to the Now-perception); 3. the dismantling analysis of perception (the reduction to “last perceptions”). These considerations help further clarify Husserl's procedure of suspending the coherence of experience when questioning back into the structure of the pre-given world.

### **Einleitung**

Ab einer bestimmten Etappe erfordert die Phänomenologie Husserls den Übergang zur genetischen Methode, zur Rekonstruktion der „transzentalen Historizität“ des Bewusstseins. Die phänomenologische Forschung stieß sodann auf die unvermeidliche „Nachträglichkeit“ der Deskription der Genese des

Bewusstseins, d.h. sie gelangt auf das Niveau der Beschreibung, wo die unmittelbare, „gleichlaufende“ Evidenz offensichtlich unerreichbar ist. Wie ist dieser *Übergang* (vom statischen) zum *genetischen Modus der phänomenologischen Beschreibung* möglich? Welche methodischen Verfahren wären zur Untersuchung der transzendentalen Genese geeignet?

In diesem Beitrag soll dieser Fragestellung anhand der Spätwerke Husserls eine mögliche Antwort gegeben werden, welche jedoch die Problematisierung sowohl der transzentalen-phenomenologischen (nicht deduktiven, sondern erfahrungsmäßigen) Rekonstruktion, wie auch der methodischen und inhaltlichen Ausarbeitungen der genetischen Phänomenologie Husserls voraussetzt, d.h.:

1. die „phänomenologische Archäologie“, die Rückfrage nach den ersten „Urstiftungen“ und die Methode des Abbaus – als die Mittel der Beschreibung der transzendentalen Genese;
2. die Genese der Wahrnehmung, des Zeitbewusstseins und der Intersubjektivität, als ein elementarer Stufenbau der Apperzeptionsgenese;
3. die „transzendentale Geschichte“ der Erfahrungswelt als Genese der Einstimmigkeit der Erfahrung.

Als Leitfaden dient hier das Problem der Erfahrung, insofern diese als ein Kohärenz-Problem betrachtet werden kann, d.h. sich durch die Arten der Einstimmigkeit und der Unstimmigkeit bestimmen lässt. Es muss darauf hingewiesen werden, dass der phänomenologische Begriff der Erfahrung im Wesentlichen durch die Idee der Einstimmigkeit definiert wird. Husserl bemerkt hierzu, dass „Soweit *einstimmige Synthese* zur Einheit einer dann eben *einstimmigen* Erfahrung möglich ist, so weit reicht unser Begriff von [der] Erfahrung.“<sup>1</sup> Für Husserl ist die Erfahrungswelt ein Korrelat der Einstimmigkeit der Erfahrungen.<sup>2</sup> Unsere Hypothese besteht darin, dass die phänomenologische Rückfrage den Sinn der Vorgegebenheit der Welt als immer wirkende Einstimmigkeit der Erfahrung erläutern kann.

In der als Epigraph vorangesetzten Aussage bestimmt Husserl die Methode des Abbaus als das Mittel der Betrachtung des Fundierungsaufbaus der Weltkonstitution. Diese Methode ist insofern interessant, weil der späte Husserl sie als Alternativentwurf zur Ontologie der Lebenswelt darstellt.<sup>3</sup> In diesem Zusammenhang soll neben der Hauptproblematik der Konstitution der Erfahrungswelt als die primordiale Genese der Einstimmigkeit der Erfahrung auch die rekonstruktive Abbau-Methode erläutern werden.

<sup>1</sup> Hua IX, S. 95. Vgl. Hua I, S. 64.

<sup>2</sup> Hua IX, S. 96; Hua XXXII, S. 102.

<sup>3</sup> Vgl. Husserliana Materialien VIII, S. 107.

## Die „phänomenologische Archäologie“ und die Rückfrage nach der transzendentalen Genese

Die phänomenologische Forschung erfordert eine „transzendentale“ nach der Urstiftung den Sinnstufen des Bewusstseins rückfragende „Archäologie“<sup>4</sup>. Diese genetisch-phänomenologische Analyse kann nicht bloß deskriptiv sein. Sie bedarf einer bestimmten rekonstruktiven Arbeit. Aber wie kann eine solche „archäologische“ Untersuchung des Bewusstseins sich gemäß der streng-apodiktischen Grundlage der phänomenologischen Untersuchung entwickeln? Wie kann diese durch die husserlsche Evidenz gesichert werden? Versuchen wir durch die Bestimmung der spezifischen reduktiven Prozeduren der transzendentalen Archäologie auf diese Fragen zu antworten.

Die rekonstruktive Frage nach der  $\alpha\rho\chi\eta$ <sup>5</sup> muss die Erfahrungswelt nicht als ein Fertiges nehmen, sondern als Behauptung der paradoxalen Vergegenwärtigung der ersten Stiftungen des intentionalen Lebens des Bewusstseins. Nach den Urphänomenen des Bewusstseins rückfragend, führt die genetisch-phänomenologische Forschung eine Rekonstruktion der Bildung der ursprünglichen Regionen der Welterfahrung durch. Da die transzendentale Genese vor allem eine Genese des intentionalen Sinnes ist, ist die Rückfrage nach der Sinnbildung<sup>6</sup> und Sinnstiftung unabdingbar.<sup>7</sup>

Die „primitivste“ Rückfrage ist an der Erklärung der urphänomenalen Scheidung zwischen eigenen Ich-Elementen und der hyletischen Fremden orientiert. Husserl führt demgemäß die Rückfrage auf die ichliche Zentrierung der primordialen Sphäre,<sup>8</sup> auf „die hyletische Sphäre als das letzte Nicht-Ichliche“<sup>9</sup> zurück. Im Rahmen des noetisch-noematischen Unterschiedes, des Unterschiedes zwischen zeitlichen Modifikation und Urimpression, oder auch noch in Bezug auf den Unterschied zwischen den „eigenen“ und „fremden“ Elementen der intersubjektiven Konstitution, äußert sich Husserl zu den verschiedenen Formen der Objektivierung dieser ursprünglichen Scheidung. Allerdings lassen sich alle transzendentale Rückfragen auf die Frage nach der urphänomenalen Gegenwart als Form von „Zusammenbau“

<sup>4</sup> Vgl. E. Husserl, *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente, III, in Verbindung mit E. Schuhmann hrsg. von K. Schuhmann, Dordrecht 1994, Bd. II, S. 260.

<sup>5</sup> Vgl. Husserliana Materialien VIII, S. 356–357.

<sup>6</sup> Hua XXXIV, S. 284.

<sup>7</sup> Über den möglichen Unterschied zwischen Sinnbildung und Sinnstiftung vgl. L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer 2007, S. 17.

<sup>8</sup> Vgl. Hua XV, S. 595.

<sup>9</sup> Husserliana Materialien VIII, S. 86.

der transzendentalen Erfahrung resümieren.<sup>10</sup> Es scheint sodann angemessen, die transzental-historischen Rückfragen als Ableitungen dieser ersten Rückfragen und in Bezug auf die verschiedenen intentionalen „Fachgebiete“ zu behandeln.

Das Vorgehen der transzental-rekonstruktiven Fragestellung ist noch unklar. Es bedarf einer interpretativen Parteinaahme um mittels der radikalisierten phänomenologischen Reduktion, die in den späten Untersuchungen Husserls bloß skizziert wird, eine kohärente Methode zu entwickeln. Die folgenden Überlegungen stellen den Versuch dar, dieses methodologische Modell anhand der spezifischen husserlischen Analyse der drei ursprünglichen Regionen der Welterfahrung (Intersubjektivität, Zeitbewusstsein und Wahrnehmung) herzuleiten und zu erstellen.

In der Notiz „Zu verschiedenen Methoden und Stufen der Reduktion“<sup>11</sup> stellt Husserl einen methodologischen Unterschied zwischen der „regressiven Sinnanalyse“<sup>12</sup> (Abbau-Analyse) und „progressivem Aufbau“ fest, obwohl beide endlich die „Synthesis der Einstimmigkeit mannigfaltiger Erscheinungen“ erklären müssten.<sup>13</sup> Der „progressive Aufbau“ führt die Tendenz der konstitutiven Beschreibungen fort. Die „regressive Sinnanalyse“ bringt aber etwas Neues ins phänomenologische Instrumentarium herein. Diese eigenartige Abbau-Analyse bringt das „teleologische Streben nach der Einstimmigkeit“<sup>14</sup> der Erfahrung zur Evidenz und versucht das zeitweilig zu suspendieren. Es muss hier hervorgehoben werden, dass diese Suspendierung der Evidenten eine der Spezifitäten der „experimentalen“ Abbau-Analyse darstellt.

Bei Husserl können drei Formen der Einstimmigkeit der Erfahrung, die den drei erwähnten „Erfahrungsgebieten“ (der Intersubjektivität, dem Zeitbewusstsein und der Wahrnehmung) entsprechen, hervorgehoben werden.<sup>15</sup> In den späten Manuskripten führt Husserl in der genetischen Analyse dieser Domänen der Erfahrung drei Abbau-Arten als mögliche Radikalisierung der phänomenologischen Reduktion an. Unserer Hypothese nach, führt die regressiven (Abbau-) Analyse zur primordialen Urstiftung der dreifachen Einstimmigkeit der Erfahrungswelt. Die phänomenologische Archäologie bzw. die rekonstruktive Rückfrage ist als eine regressiven Analyse der Weltkonstitution<sup>16</sup> zu verstehen. Am Beispiel von diesen drei expliziten

---

<sup>10</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 6.

<sup>11</sup> Husserliana Materialien VIII, S. 68–69.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. über die regressiven Analyse des Zeitbewusstseins in Hua XXXIX, S. 16.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 69.

<sup>14</sup> Vgl. I. Kern, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Hague, Martinus Nijhoff, 1964, S. 290.

<sup>15</sup> Vgl. Husserliana Materialien VIII, S. 409.

<sup>16</sup> Vgl.: Am Beispiel der Phänomenologie der Instinkte verbindet Nam-In Lee die Abbau-Analyse mit der „phänomenologischen Archäologie“. M.s. N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht, 1993, S. 77.

Abbau-Reduktionen soll nun ein für die phänomenologische Rekonstruktion gültiges methodisches Verfahren ausgearbeitet werden, welches den Zutritt zur primordialen Genese (dem Stufenbau der ersten Urstiftungen) der Einstimmigkeit der Erfahrungswelt ermöglicht. Für den späteren Husserl richtet sich die „experimentelle“ Abbau-Analyse nach dem minimalen Konvergenzpunkt der Erfahrung, der hypothetischen Quelle, von der aus die Genese der Kohärenz beobachtet werden kann.

### **Die Abbau-Reduktion als experimentale „regressive Sinnanalyse“**

Nun stellen sich die folgende Fragen: Kann die Abbau-Reduktion nicht als eine Abstraktion gesehen werden? Ist das Ergebnis in der Erfahrung gegeben und kann es endgültig als eine „Erfahrung“ bezeichnet werden? Die Erfahrung als solche setzt eine Form von Kohärenz voraus. Ein totaler Bruch der Einstimmigkeit ist allerdings nicht erfahrbar. Es handelt sich somit eher um eine Form der „isolierten“ Erfahrung, d.h. dass nur eine bestimmte Sphäre der Erfahrung sich einer abstraktiven Ausschließung unterzieht. Diese Reduktion betrifft aber auch die anderen intentionalen Sphären, da alle intentionalen Implikationen der ausgeschlossenen Sphäre in ihnen ebenfalls ausgeschlossen werden müssen. Eine „gerichtete Reduktion“ soll die Konsequenzen dieser Ausschließung für die anderen intentionalen Sphären zeigen und die Untersuchung der Bildung der tiefsten Sinnesschichten der transzendentalen Subjektivität ermöglichen.

Die Serie der experimentalen „regressiven Sinnanalyse“ durchführend, kommt Husserl auf die Idee der „primordialen Sphäre“: eine Art Bühne, wo sich die transzendentale Genese der Welterfahrung abspielt. Die drei Abbau-Reduktionen, die bei Husserl deutlich hervorgehoben werden können (nämlich: 1. die Abbau-Analyse der Intersubjektivität, 2. die Abbau-Analyse des Zeitbewusstseins und 3. die Abbau-Analyse der Wahrnehmung), treten als „Beschränkungen“, „Fokussierungen“ der primordialen Sphäre auf.<sup>17</sup> Wird diese oder jene Beschränkung der primordialen Sphäre durchgeführt, so stellen wir uns auf das Niveau des Stufenbaus konstitutiver Leistungen des Bewusstseins. Die Stufen des Abbaus entsprechen den fundamentalen Sinnesschichten der transzendentalen Subjektivität, aber nicht als Folgen der Etappen der Genese, sondern als die mit der Genese koexistierenden Schichten. Hierzu bemerkt Husserl:

Für alle Abbau-Reduktion gilt der Hauptsatz, dass die Abbauschichten nicht etwa für sich in der Genese konstituiert sind, in einer genetischen Abfolge, die der

---

<sup>17</sup> Husserliana Materialien VIII, S. 424.

Fundierungsabfolge entspricht. Zwar entspricht jeder Schicht eine Schicht in der Genese; alle Intentionalität, durch die vorgegebene Welt konstituiert ist, ist genetisch erworben und ist im genetischen Fortwerden begriffen. Aber alle Genesen aller Schichten fungieren immanent zeitlich zusammen, es sind koexistierende Genesen.<sup>18</sup>

Der Stufenbau der Beschränkungen der primordialen Sphäre bildet eine eigenartige „Historizität der primordialen Welt“ – nicht im Sinne der vergangenen konkret-empirischen Geschichte, sondern als die Reihe der elementaren universal-konstitutiven Ereignisse, die in jedem hochstufigen Akt des Bewusstseins impliziert ist. Diese immanente „Geschichte der Erfahrung“ besteht also in den wirkenden Synthesen der Einstimmigkeit der Erfahrung, dass die hochstufigen Synthesen immer schon die primitivsten Synthesen voraussetzen. In dem angeführten Zitat ist auffallend, dass die niedrigsten Stufen der Erfahrungsgenese für Husserl eine spezifische „Vorgegebenheit der Welt“ bilden. Es ist nun zu erläutern, wie die Abbau-Analyse diese „Vorgegebenheit“ als „intentionale Geschichte“ der Erfahrungswelt bestimmt.

Husserl definiert die Methode des Abbaus als eine Art Radikalisierung der phänomenologischen Reduktion. Wie soll man das auffassen? Diese Radikalisierung müsste eine genetische Abhängigkeit der gewöhnlichen Problemen der Phänomenologie von „Randproblemen“, der selbsterscheinenden Phänomene von Grenzphänomenen, der Einstimmigkeit der Erfahrung von der primordialen Unstimmigkeit (vom Chaos der sinnlichen Eindrücke, um mit Husserl zu sprechen) bekunden. Diese Radikalisierung der reduktiven Methode ermöglicht es, die Genese der Erfahrung als die Genese der Kohärenz zu betrachten.

Diese Methode soll nun als die „experimentale regressive Sinnanalyse“ am Beispiel der drei expliziten Abbau-Reduktionen deutlich gemacht werden. Die Bedeutung der „regressiven Sinnanalyse“ bedarf einer methodischen Erklärung: Es handelt sich um einen bestimmten „Regress“ von der fertigen Erfahrungswelt zur Genese des intentionalen Sinnes dieser oder jener Erfahrungsregion, eine Rückfrage nach ihrer Sinnbildung. Eine solche Analyse hat insofern einen „experimentalen“ Charakter, als sie versucht, eine gewöhnliche Einstimmigkeit der Erfahrung temporär aufzuheben und, demgemäß, die unbeständigen Grenzphänomene der Erfahrung zu beschreiben.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, S. 394.

## I. Die Abbau-Analyse des intersubjektiven Sinnes: Die Reduktion auf die „erste Primordialität“

Das berühmteste Beispiel der Abbau-Reduktion findet sich in der fünften Cartesianischen Meditation unter dem Namen der Reduktion auf die primordiale Sphäre. Hier ist die Einstimmigkeit der intersubjektiven Gemeinschaft suspendiert.<sup>19</sup> Als erstes setzt diese Prozedur die Ausschließung des Sinnes des Anderen<sup>20</sup> voraus. Folgerichtig durchgeführt schließt diese abstraktive Reduktion den Sinn der intersubjektiv-mitgeteilten Welt als solches aus: alle Kulturprädikate, menschliche Prädikate, die Äußerungen der allgemeinen Bedeutsamkeit müssen methodisch ausgeschlossen werden. Aber was bleibt noch nach dieser Abbau-Reduktion der intersubjektiven Allgemeinheit? Wie Husserl bemerkt: Nur ein Ur-Boden der Erfahrung, eine „bloße Natur“, kinästhetische Triebe.

Diesen methodischen Schritt kann man als die statische Konzeption der Primordialität fassen.<sup>21</sup> Diese Konzeption war aber nicht die endgültige Ausarbeitung Husserls. In seinen späten Forschungsmanuskripten gibt es einen Unterschied zwischen zwei Stufen der Primordialität. In der engen (egologischen) primordialen Sphäre gibt es nur unsere eigene Wahrnehmung und ihre lebendige Zeitigung, wogegen die primordiale Sphäre, allerdings erweitert durch einführende Vergegenwärtigungen („die Vergegenwärtigungen zweiter Stufe“), schon ein bestimmten Zutritt zur Intersubjektivität hat. In einem Manuskript von 1931 schreibt Husserl:

Wir erweitern die egologische Primordialität zur intersubjektiven Primordialität. ... Die erweiterte primordiale Erfahrung ist diejenige, die die geschlossene ursprünglich eigene, einstimmige Einheit der eigenen Wachheit durch einführende Vergegenwärtigungen überschreitet, als Vergegenwärtigungen zweiter Stufe, eine zweite und mehrere Primordialitäten eröffnend, zur ausweisenden Geltung bringend, aber fundiert in meiner ersten Primordialität.<sup>22</sup>

Man kann bemerken, dass hier die intersubjektive Einstimmigkeit durch die einführenden Vergegenwärtigungen strukturiert ist. Genau diese Überschritt von der ersten zur zweiten Primordialität bildet die intersubjektive Genese. Uns aber interessiert jetzt die umgekehrte, regressive Bewegung, nämlich die Ausschließung der

<sup>19</sup> Hua XV, S. 47.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. I. Hua, S. 126; S. 129.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. N.-I. Lee, „Der Begriff der Primordialität in Husserls Fünfter Cartesianischer Meditation“, in: H. Hüni (hrsg.), *Die erscheinende Welt: Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

<sup>22</sup> Husserliana Materialien VIII, S. 425.

einfühlenden Vergegenwärtigungen und demgemäß der intersubjektiven Einstimmigkeit. Die Regression von der zweiten Primordialität zur ersten (egologischen), von der gemeinsamen Leiblichkeit und gemeinsamen Natur zur isolierten Leiblichkeit und „bloßen Natur“ ist eine Regression auf die strömende Weltwahrnehmung.

Die charakteristische Geste für die regressive Methode des Abbaus besteht hier in der künstlichen Ausschaltung der Synthese der Einstimmigkeit. Diese „archäologische“ Bewegung von hochstufigen Erfahrungssynthesen zu grundlegenden, konstitutiven Leistungen des Bewusstseins, ist bestimmt als die wesentliche Abhängigkeit, den ersten von den letzten zu zeigen. Die „primitivste“ Rückfrage nach der Scheidung zwischen den „eigenen“ (ichlichen) und den „fremden“ Elementen der intersubjektiven Einstimmigkeit, durch die Ausschließung der einfühlenden Vergegenwärtigungen, demonstriert absichtlich (und in abstrahierender Weise) das intersubjektive Niveau der Erfahrung, um zu den weitliegenden konstitutiven Phänomenen der Erfahrungsgenese (zu dem „Zusammenbau“ der urphänomenalen Gegenwart) zu kommen.

Das führt uns zur nächsten Beschränkung der primordialen Sphäre, zur gekuppelten Abbau-Reduktion auf das jetzige Wahrgenommene und auf das Chaos der Eindrücke.

## II. Die Abbau-Analyse des Zeitbewusstseins: Die Reduktion auf das jetzige Wahrgenommene

Für die regressiven Analyse des Zeitbewusstseins ist der Text No. 23<sup>23</sup> der C-Manuskripte (wie übrigens fast die ganzen Manuskripte C 6 und C 7), wo Husserl über eine Methode „des radikalen Abbaus der vorgegebenen Welt im Rückgang zur strömenden Gegenwart und systematischem Abbau dieser Gegenwart“ spricht, uns besonders wichtig. Dort fängt die Analyse der Gegebenheit der strömend-lebendigen Gegenwart, die retinationalen und die protentionalen Tendenzen umfassend, an. Husserl schlägt uns vor, von den vergegenwärtigten bis zu den bloß gegenwärtigen Akten zu gehen. Der Abbau der strömend-lebendigen Gegenwart besteht in der Ausschließung der intentionalen Implikationen der vergegenwärtigenden Erlebnisse. Mit anderen Worten: Das ist eine Regression auf rein jetztig Wahrgenommenes. Husserl bestimmt diese regressive Bewegung als Reduktion von der „mundanen Wahrnehmung“ (und von der konkreten strömenden Gegenwart, mit ihren vergegenwärtigten Akten) auf die „reine Wahrnehmung“ (und demgemäß auf die urimpressionale strömende Gegenwart, ohne die vergegenwärtigten Akte).

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, S. 108–112.

Nun Reduktion auf die „reine Wahrnehmungsgegenwart“ – „Ausschluss“ der Mitfunktion der Erinnerungen – als Kern des Erfahrungsbewusstseins von der Welt. Also Abstraktion an der Welt als transzendentalem cogitatum des transzental erfahrenen und in einem gewissen weiten Sinne wahrnehmenden cogito von der Welt, – in welcher Abstraktion außer Geltung bleibt die Erinnerungsvergangenheit, die Erinnerungsmitgegenwart, die Erinnerungszukunft, und übrig bleibt die Welt in der strömenden puren Wahrnehmung, als pure strömende Weltgegenwart, und zwar aus dieser puren Wahrnehmung. In dieser Kernsphäre kann nun zunächst die Wesensstruktur des stehenden oder ständigen Strömens, der verharrenden Form des transzentalen Ego, erforscht werden als Erlebnisstrom oder Bewusstseinstrom, ohne des Näheren auf die Beschreibung des Bewusstseins als solchen einzugehen.<sup>24</sup>

Diese urimpressionale Wahrnehmungsgegenwart ist für Husserl aus dem Ich (in seiner jetzigen Urpräsenz) und aus der hyletischen Fremde gebildet. Die Beschreibung Husserls stockt aber auf diesem Niveau, ohne „auf die Beschreibung des Bewusstseins als solchem einzugehen“: außer dieser Wesensstruktur der „puren Wahrnehmung“ kann man hier keine Gegenständlichkeit betrachten.

Hierbei, bei dieser spezifischen Reduktion auf die strömende Wahrnehmungsgegenwart, liegt der Übergang zur Abbau-Analyse der Wahrnehmung. Die Ausschließung der Erinnerungskette zerstört ebenfalls die Einstimmigkeit der Wahrnehmung.<sup>25</sup> D.h. die regressive Analyse der Wahrnehmung kann als eine Kehrseite der Abbau-Analyse des Zeitbewusstseins, als seine mögliche Verlängerung betrachtet werden.

### III. Die Abbau-Analyse der Wahrnehmung: Die Reduktion auf die „letzten Perzeptionen“

Husserl führt die dritte Abbau-Reduktion in seiner Analyse der Einstimmigkeit der Wahrnehmung durch.<sup>26</sup> Diese Reduktionsart stellt eine Regression zum Gewühl der Empfindungen, zum Chaos der Eindrücke dar.<sup>27</sup> Diese Abbau-Analyse nimmt die Form der „gedanklichen Destruktion der dinglichen Objektivität“<sup>28</sup> an, die zu

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 117.

<sup>25</sup> Vgl. Hua XI, S. 326.

<sup>26</sup> Bemerken wir, dass man die erste Skizze der Abbau-Analyse der Wahrnehmung schon in Forschungsmanuskripten von 1907 (in Notizen zum Kurs „Ding und Raum“) finden kann. Vgl. Hua XVI, S. 288–289. In diesem Fall, ist das chronologisch die älteste Form von Abbau-Reduktion.

<sup>27</sup> Vgl. Hua XI, S. 413.

<sup>28</sup> Hua III, S. 100.

den genetischen, „vorgegenständlichen“ Urelementen der Wahrnehmung führen soll. Die Vorstellung des sinnlosen Gewühls der Empfindungen erlaubt den Zutritt zum primitivsten Niveau des Bewusstseins, dem hyletischen Kern der „bloßen Natur“<sup>29</sup> ein Zutritt zum Nicht-objektivierten Chaos der Eindrücke, welches die Grenze der Wahrnehmung bildet.

In einem Fragment seiner Forschungsmanuskripte liefert Husserl selbst diese experimentale Reduktion:

Das Erlebnis der raumweltlichen Wahrnehmung ist Wahrnehmung des Dinges durch ‚Apperception‘. Wie reduzieren wir auf reine Perzeption, wie befreien wir uns abstraktiv von den ‚Horizonten‘, von den „Vergegenwärtigungen“ als mitfungierenden? Hier zeigt sich ein Stufenbau von apperzeptiven Funktionen, und im Abbau, der immer neu relative Perzeption ergibt, kommen wir auf letzte Perzeptionen, die nicht mehr apperzeptiv sind: die hyletischen Felder und Daten.<sup>30</sup>

In Genetische Phänomenologie und Reduktion analysiert Antonio Aguirre diese husserlsche experimentelle Regression von der Apperzeption auf die bloße Perzeption, die abstraktive Befreiung von den „Horizonten“, von den mitfungierenden Vergegenwärtigungen. Diese experimentelle regressive Abbau-Analyse zeigt die Unmöglichkeit jeglicher Erscheinung auf dem Niveau der isolierten Perzeptionen: „Erscheinung ist möglich nur durch Apperzeption... Die Apperzeption – seinerseits – ... ist Genese, sie ist möglich nur durch die erworbene Geschichte.“<sup>31</sup> Die Geschichte (der Erfahrung) stellt hier die Reihe der bestimmten Urstiftungen der Erfahrungsgebiete dar, die von jedem apperzeptiven Akt impliziert werden. Hierzu muss ergänzend bemerkt werden, dass die apperzeptiven Erscheinungen nicht durch Genese, d.h. durch die „erworbene“ intentionale Geschichte, sondern durch die Antizipation der bestehenden Apperzeptionsarten ermöglicht werden.

Diese beiden intentionalen Implikationen, die man in dem apperzeptiven Wahrnehmungsakt sehen kann, sind auch grundsätzlich für jegliche Erfahrung. In der Synthese der Einstimmigkeit der jetzigen Erfahrung sind in gleichem Maße die Vorgegebenheit der einstimmigen Erfahrungswelt und die Antizipation der fortlaufenden Einstimmigkeit impliziert. Die experimentale Abbau-Analyse (in ihrer letzten Form als Regression von Apperzeption zur Perzeption) zeigt uns gleichermaßen die „transzendentale Geschichte“ des Stufenbaus der Einstimmigkeit und das „teleologische Streben“ nach der Einstimmigkeit der Erfahrung.

<sup>29</sup> Vgl. Husserliana Materialien VIII, S. 402.

<sup>30</sup> Husserliana Materialien VIII, S. 134.

<sup>31</sup> A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion, Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970, S. 178.

Es scheint plausibel, in der Explikation der erworbenen Geschichte der Erfahrung, die ganze Erfahrungsgenese als die Genese der Apperzeptionen zu betrachten:

In der ursprünglichen Genese aller Apperzeptionen, von der Stufe des niedersten sinnlichen Zeitbewusstseins hinauf durch die Stufe der Raumdinglichkeit hindurch bis zu den höchsten Apperzeptionstypen hinauf bekundet sich „Erfahrung“. Sie ist eben Entwicklung von Apperzeptionen.<sup>32</sup>

Die Vorgegebenheit der Welt stellt für Husserl auch eine gewisse Apperzeption dar. So kann die Genese der Erfahrungswelt als die Genese der Weltapperzeption erklärt werden. Es handelt sich um die Genese von der bloßen Perzeption (aus dem minimalen Konvergenzpunkt der Einstimmigkeit der Erfahrung), durch die zeitliche Apperzeption (durch den Horizont der Vergegenwärtigungen als zeitliche Einstimmigkeit) und durch die analogisierende Apperzeption (durch die sich erfühlenden Vergegenwärtigungen als intersubjektive Einstimmigkeit) zur Weltapperzeption (als die Einstimmigkeit der gesamten Erfahrungswelt). Die regressive Abbau-Analyse der Einstimmigkeit der Erfahrung stützt sich auf diese Stufen der Genese der Apperzeption. Die Regression von Apperzeption zur Perzeption stellt die allgemeine Form der Abbau-Reduktion dar, d.h. dass der Abbau zu allererst der Abbau der Apperzeptionen ist. In einem gewissen Sinne erfordert die phänomenologische Rekonstruktion der Erfahrungsgenese eine *Regression von der Weltapperzeption zur Welpperzeption*. Dieser Sachverhalt muss aber nicht naturalistisch ausgelegt werden, *insofern die Abbau-Analyse unbedingt bei der Bewusstseinsanalyse bleiben soll*.

### **Schluss: Die Suspendierung der Einstimmigkeit der Erfahrung und die Rückfrage nach dem Stufenbau der vorgegebenen Welt**

Die Abbau-Analyse der Genese der Einstimmigkeit der Erfahrungswelt lässt sich anhand folgender Fragen kritisch zusammenfassen:

- (1) Inwiefern ist die abstraktive Abbau-Reduktion phänomenologisch rechtmäßig?
- (2) Was bedeutet der „experimentale“ Charakter des Abbaus?
- (3) Zu welchen Ergebnissen führt die spezifisch abstrahierende Reduktion der Einstimmigkeit der Erfahrung?

(1) Die regressive Sinnanalyse, wie sie bei Husserl zu finden ist, kann insofern als phänomenologisch rechtmäßig betrachtet werden, ohne die direkte Erfahrung

---

<sup>32</sup> Hua XXXIX, S. 418.

zu erwarten. Es handelt sich um die bloße Rekonstruktion der denkbaren Grenzen der Erfahrung. Der Abbau im Rahmen der transzendentalen Reflexion stellt die *imaginativen Variationen* der Idee der Einstimmigkeit der Erfahrung dar. In methodischer Hinsicht haben diese Variationen aber den Charakter eines quasi-anschaulichen „Rückblickes“ – sie gehen von der Situation aus, in der keine einstimmige Erfahrung möglich ist.

Da die Gefahr die Rückkehr zur traditionellen deduktiven Methode der (vorphänomenologischen) transzendentalen Philosophie besteht, lohnt es sich folgendem Ausspruch Husserls besondere Aufmerksamkeit zu schenken:

... bedarf man einer Rekonstruktion von solchem (aber eine evident wesensmäßige), was nicht direkt erfahren und erfahrbar ist; und die originale Form der fraglichen Wesenstücke der zu rekonstruierenden, ist natürlich die primordiale. Hier ist die große Frage die nach der Methode der indirekten Konstruktion, aber doch Rekonstruktion eines Reiches unerfahrbarer Konstitution.<sup>33</sup>

Diese Fragestellung bleibt bei Husserl weitgehend unbehandelt. Jedoch besteht der Drang, die Frage nach der Methode der phänomenologischen Rekonstruktion in aller Schärfe zu stellen, weil wie ich glaube, gerade davon die Möglichkeit der genetischen Phänomenologie abhängt.

Mittels der Rekonstruktion des Stufenbaus der Erfahrungsgenese, der transzendentalen (nach dem Ausdruck Landgrebes<sup>34</sup>) „Geschichte der Erfahrung“ versuchen wir die primordiale Genese der Domänen der Erfahrung als Stufenbau der konstitutiven Leistungen des Bewusstseins zu rekonstruieren. Mit dem Skizzieren „eines methodischen Abbaus der urphänomenalen Gegenwart, zugleich als Methode des Abbaus der vorgegebenen Welt als solcher und der Rückfrage auf die subjektiven Erscheinungsweisen“,<sup>35</sup> überlässt Husserl der gegenwärtigen Forschung die Aufgabe, diese Art von intentionaler Analyse als eine phänomenologisch-rechtmäßige Methode zu entwickeln.

(2) Die Methode des Abbaus stellt eine Regression von der „fertigen“ Erfahrungswelt zur Erfahrungsgenese dar. Als „experimentale“ Sinnanalyse führt sie eine Dekonstruktion der Sinnesschichten der Erfahrung durch. Der Abbau besteht in der sukzessiven Ausschließung der konstitutiven Leistungen des Bewusstseins auf den verschiedenen Niveaus der Erfahrung. Bei jeder Ausschließung wird die spezifische Einstimmigkeit der Sinnschicht der Erfahrung zerstört. Dies deutet

<sup>33</sup> *Ibid.*, S. 480.

<sup>34</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, F. Meiner, 1982, S. 70.

<sup>35</sup> Husserliana Materialien VIII, S. 107.

indirekt auf die konstitutive Rolle der ausgeschlossenen Bewusstseinsleistung für die betreffende Sinnsschicht hin. Es handelt sich also um eine paradoxale „Reduktion des Unreduzierbaren“, ein bestimmtes phänomenologisches Experiment.

In der Krisis-Abhandlung findet sich aber eine Bemerkung zur methodologischen Rolle dieser spezifischen Abbau-Analyse. Husserl weist darauf hin, dass die Aufgabe dieser Art von intentionaler Analyse in der Aufdeckung von implizierten Intentionalitäten besteht, „ohne die Objekte und Welt nicht für uns da wären“.<sup>36</sup> Diese „explizierende“ Betrachtung stellt die Rückfrage von der vorgegebenen Erfahrungswelt auf die Invarianten der transzendentalen Subjektivität dar,<sup>37</sup> auf die Invarianten der Objekt- und Weltapperzeption. Nach diesen methodischen Überlegungen weist Husserl auf weitere Forschungsrichtungen hin (cf. Krisis §47), und das sind nämlich die mehrfach erwähnte Einstimmigkeit der Ding-Wahrnehmung, der Antizipation des verlaufenden Erfahrungsstils, der intersubjektiven Erfahrung und der Gesamtwahrnehmung der Welt.

(3) Diese experimentelle Suspendierung der Einstimmigkeit der Erfahrung regt uns an, aufs Neue die Weltproblematik aufzuwerfen. Der Regress von der Vorgegebenheit der Erfahrungswelt auf die strukturellen Elemente der Einstimmigkeit der Erfahrung kennzeichnet den genetischen Modus der *phänomenologischen Beschreibung und u.a. die genetische Betrachtung der Weltapperzeption*.

Man kann also sagen, dass die phänomenologische regressiven (abbauende) Sinnanalyse also von der fertigen Welt zurück zu ihrer Genese führt. Husserl weist auf die doppelte Gegebenheit der Welt hin („Die Genese der Welt ist schon vollendet – ich bin schon in der Welthabe. Aber die vollendete Genese der Welt ist immer noch, ist unaufhörlich Genese der Welt...“<sup>38</sup>): Einerseits ist die Erfahrungswelt schon gegeben. Andererseits ist jederzeit ihre transzendentale Genese (als der Stufenbau der konstitutiven Leistungen des Bewusstseins) impliziert. Die Gegebenheit der Erfahrungswelt deutet darauf hin, dass in jedem Feld unseres reflexiven Erwachens sich die Synthese ebendieser Welt immer verwirklicht. Die transzendentale Reflexion dient als Referenzpunkt: Als transzendentale Subjekte befinden wir uns immer in der fortdauernden Konstitution der Welt. Die regressiven (Abbau-) Analyse ist aber ein Versuch die Vorgegebenheit der Welt zu suspendieren. Die Aufgabe der regressiven Analyse besteht also in der Aufklärung der Vorgegebenheit der Welt durch die latente, unaufhörliche Genese der Welt. Anhand der methodologischen Destruktion der Welterfahrung ist der Stufenbau der Konstitution der Welt erklärbar.

<sup>36</sup> Hua VI, S. 163.

<sup>37</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 434

<sup>38</sup> Ms. B I 14/X, S. 26. Zitiert nach A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim am Glan, 1956, S. 336.

Die Regression von der fertigen Erfahrungswelt durch die Auflösung der intersubjektiven Einstimmigkeit, durch die Isolierung der Wahrnehmungsgegenwart, bis zu den bloßen vor-gegenständlichen Perzeptionen ist die Folge der experimentalen regressiven Sinnanalyse. Der Stufenbau der Erfahrungsgenese – die drei Synthesen der Einstimmigkeit, die die Vorgegebenheit der Erfahrungswelt ermöglichen – ist das Ergebnis dieser Analyse. Nicht nur die „intentionale Geschichte der Erfahrung“ ermöglicht unsere Erfahrung, sondern auch die bestimmte „immanente Teleologie“.<sup>39</sup> Sie zeigt sich auf den verschiedenen Niveaus als das Streben nach der Einstimmigkeit der Erfahrung.<sup>40</sup> Die Abbau-Analyse bringt dieses „teleologische Streben nach der Einstimmigkeit“ der Erfahrung zur Evidenz und versucht es zu suspendieren. Die dekonstruierende Analyse der „vorgegebenen Welt“ als der „Welt der Erfahrung“ bis zum minimalen Konvergenzpunkt der Einstimmigkeit dient als Vorarbeit für einen Fundierungsaufbau der Konstitution der Welt. Auf dem Weg von der jetzigen Perzeption, durch die vergegenwärtige Apperzeption und die analogisierende Apperzeption (die erfühlende Vergegenwärtigung), zur Weltapperzeption gelangen wir zum Sinn des sinnlichen Gegenstands, der zeitlichen Modifikation, des Anders und der Erfahrungswelt.

## Literatur

- HUSSERL, E. Husserliana I – *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1973.
- Husserliana III/1 – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage, K. Schuhmann (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1976.
- Husserliana VI – *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1976.
- Husserliana IX – *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. Biemel (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1962.
- Husserliana XI – *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*. M. Fleischer (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1966.
- Husserliana XV – *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935*. I. Kern (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1973.
- Husserliana XVI – *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, U. Claesges (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1973.

<sup>39</sup> Hua XI, S. 218–219.

<sup>40</sup> Vgl. z.B. „das Streben nach intersubjektiver Einstimmigkeit“. Husserliana Materialien VIII, S. 21.

- Husseriana XXXII – *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, M. Weiler (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1973.
- Husseriana XXXIV – *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935)*, S. Luft (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 2002.
- Husseriana XXXIX – *Die Lebenswelt: Auslegungen Der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, R. Sowa (hrsg.), Dordrecht, Springer, 2008.
- Husseriana Materialen VIII – *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*, D. Lomar (hrsg.), Dordrecht, Springer, 2006.
- Husseriana Dokumente III – *Edmund Husserl, Briefwechsel*, K. Schuhmann (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1994, Bd. II.
- AGUIRRE, A. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der. Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.
- DIEMER, A. *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim am Glan, 1956.
- KERN, I. *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague, M. Nijhoff, 1964.
- LANDGREBE, L. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, F. Meiner, 1982.
- LEE, N.-I. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer, 1993.
- „Der Begriff der Primordialität in Husserls Fünfter Cartesianischer Meditation“, in: H. HÜNI (hrsg.), *Die erscheinende Welt: Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.
- TENGELYI, L. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007.



## DER PERSONBEGRIFF UND DIE PERSONALISTISCHE EINSTELLUNG IN DEN IDEEN II

---

KWUN-LAM LO

### Abstract

In this essay, we intend to reconsider Husserl's conception of the one-sided and irreversible founding relationship between perceiving acts, valuing acts and willing-practical acts in the pre-war ethics, as well as his conception of the absolute priority of the theoretical reason. Here, the concept of pre-givenness, the phenomenon of factual interweaving of theoretical acts with valuing and willing-practical acts in personal life, as well as the phenomenon of the factual interweaving of theoretical, axiological and practical determinations of objects in the personal surrounding world (*Personenumwelt*), play a crucial role. We intend to show that there are already certain insights in Ideas II concerning the concept of person and the personalistic attitude which are in fact irreconcilable with the static-phenomenological description of the founding relationship and, in particular, with the assumption of the absolute priority of perception and the theoretical. This therefore calls for a revision of the static conception of the founding relationship, in order that the genetic aspects of the stream of consciousness and the personal life in its mundane-practical engagements, in its interpersonal surrounding world can be elucidated in a more appropriate way.

### 1. Vorbemerkungen

In der vorliegenden Untersuchung werden wir den Personbegriff und die personalistische Einstellung in den Ideen II bei Husserl diskutieren, um seine Konzeption des einseitigen und unumkehrbaren Fundierungszusammenhangs zwischen Wahrnehmen, Werten und Wollen in seiner Vorkriegsethik erneut zu berücksichtigen.

Wir beabsichtigen zu zeigen, dass es schon in den Ideen II bestimmte Betrachtungen gibt, die mit der statisch-phänomenologischen Beschreibung des

Fundierungszusammenhangs wohl unvereinbar sind und daher mehr oder weniger zur Revidierung der statischen Konzeption des Fundierungszusammenhangs führen können. Dabei treten der Personbegriff und die personalistische Einstellung in den Vordergrund.

## **2. Rückblick auf Husserls statische Konzeption des Fundierungszusammenhangs**

Eines der wichtigsten Ergebnisse in der 5. Logischen Untersuchung besteht in der Unterscheidung und Verhältnisbestimmung zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten.<sup>1</sup> Zu den objektivierenden Akten gehören die logisch-erkennenden bzw. intellektiven Akte, insbesondere Wahrnehmen und Urteilen; zu den nicht-objektivierenden gehören die wertenden und die wollen-den (praktischen).

Die objektivierenden Akte sind gegenstandsgebende bzw. gegenstandssetzen-de Akte, die in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund haben (Hua III/1, 316); im Gegensatz dazu haben die nicht-objektivierenden keinen eigenen gegenständlichen Inhalt, also keinen Anteil an der Gegenstands-konstitution und müssen ihren Gegenstandsbezug den ihnen zugrundeliegenden objektivierenden Vorstellungsaakten verdanken.<sup>2</sup> Deswegen sind die nicht-objek-tivierenden Akte notwendigerweise in den objektivierenden fundiert und blei-ben grundsätzlich unselbständige. Dabei ist das Pramat bzw. die Allherrschaft der logisch-erkennenden Vernunft unleugbar (Hua XXVIII, 57, 59).

Genau an diesem Punkt tritt das Problem der Intentionalität des Gefühls (bzw. gefühlsmäßigen Wertens) in den Vordergrund.<sup>3</sup> Die entscheidende Frage ist

<sup>1</sup> Zu dieser Problematik siehe U. Melle: „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in S. Ijs-seling (hrsg.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Phaenomenologica Bd. 115, Dordrecht 1990, 35–49; K. Schuhmann: „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 106–113; Melle: „Husserls Phänomenologie des Willens“, in *Tijdschrift voor Filosofie* 54 (1992), 280–304; Liangkang Ni: „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, in Kwok-Ying Lau und J. J. Drummond (hrsg.): *Husserl's Logical Investigations in the New Century*, Dordrecht 2007, 67–82; J. C. Vargas-Bejarano: *Phänomenologie des Willens*, Frankfurt a. M. 2005, Kapitel 1; Wei Zhang: „The Foundation of Phenomenological Ethics: Intentional Feelings“, in *Frontiers of Philosophy* Vol. 4:1 (2009), 130–142.

<sup>2</sup> Siehe Hua XIX/1, 404, 408f., 477; XIX/2, 762ff. Die nicht-objektivierenden Akte können keine Gegen-standsbestimmungen geben und lediglich als Relations- und Reflexionsbestimmungen gelten. Zum genaueren Verhältnis zwischen der husserlschen und der brentanoschen Konzeption siehe U. Melle: „Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten“, in *Brentano-Stu-dien* 1 (1988), 109–120; ders.: „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, 39f.

<sup>3</sup> Siehe § 15 der 5. Logischen Untersuchung.

nämlich, wie ein intentionales, aber nicht-objektivierendes Gefühl seinen Gegenstand intendieren kann. Dazu müssen wir vor allem zwischen intentionalen Gefühlsakten als Bewusstseinsakten und Gefühlsempfindungen als bloß sinnlich-psychologischen Zuständigkeiten unterscheiden (Hua XIX/1, 408f.; vgl. XIX/2, 774f.). Gefühlsempfindungen sind wie hyletische Empfindungsinhalte noch nicht intentionale Bewusstseinserlebnisse, aber können gegenständlich aufgefasst werden. Eine solche gegenständliche Auffassung der Gefühlsempfindungen, die rein vorstellungsmäßig ist, gilt darum als die notwendige Voraussetzung der Gefühlsakte.<sup>4</sup>

Anders ausgedrückt gilt das Modell des gewerteten Objektes in seiner früheren Wertanalysis als Paradigma. In den Logischen Untersuchungen hat Husserl jedoch das Problem der Gegebenheit der Wertobjekte sowie der genaueren Verhältnisbestimmung zwischen einem wertenden Akt und einem gewerteten Gegenstand noch nicht behandelt.<sup>5</sup> Die Grundbetrachtung Husserls, nämlich der Vorrang der objektivierenden vor den nicht-objektivierenden Akten wird im Grunde in seinen ethisch-axiologischen Vorlesungen von 1908/09, 1911 und 1914 sowie in den Ideen I beibehalten und weitergeführt.

Husserl erkennt nun an, dass eben wertende und wollende Akte imstante sind, neue Gegenstandsschichten zu konstituieren, dass alle Akte überhaupt „objektivierend“ sind, indem er die Noesis-Noema-Struktur auf alle intentionalen Akte überträgt.<sup>6</sup> Auch Werten und Wollen sind Vermeinen (Hua XXVIII, 205). Dennoch können beide Arten von Gemütsakten allein nicht fungieren. Husserl hält fest, dass Willenssetzungen in Wertsetzungen fundiert sind, die wiederum in Seinssetzungen fundiert sind (Hua III/1, 220f., 268ff., 272). Die Seinsdimension eines Objektes ist diejenige, die verbleibt, selbst wenn alle Wertprädikate desselben weggestrichen werden.<sup>7</sup> Der Fundierungszusammenhang lässt

<sup>4</sup> Als bloße Relations- und Reflexionsbestimmungen haben die nicht-objektivierenden Akte mit der logisch-erkennenden Vernunft nichts zu tun und können darum nicht in Bezug auf die Gültigkeit oder Ungültigkeit beurteilt werden. Daraus folgt das Problem der Vernünftigkeit oder der Unvernünftigkeit der nicht-objektivierenden Akte. Für das Problem einer phänomenologischen Begründung der Ethik ist die Vernünftigkeit der wertenden Akte aber wesentlich. Siehe Melle: „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, 40f.; Vargas-Bejarano: *Phänomenologie des Willens*, 56f.

<sup>5</sup> Siehe Ni: „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, 72f.

<sup>6</sup> Sie haben nun ihre eigenen Noemata, nämlich „Gewertetes als solches“ sowie „Gewolltes als solches“, analog zum „Wahrgenommenen als solchen“.

<sup>7</sup> Das impliziert jedoch nicht, dass man sich eines Gegenstandes oder Sachverhaltes völlig bewusst sein muss, wenn man sich darauf bezieht. Aber im Prinzip muss es als Grundlage immer schon eine bestimmte Seinssetzung desselben geben. Es ist gleichgültig, ob dieser Gegenstand oder Sachverhalt tatsächlich existiert oder nicht, solange er schon einmal im Bewusstsein vorstellend oder urteilend erfasst wurde.

sich nun so formulieren: Wollende (praktische) Akte gründen sich notwendigerweise auf wertende Akte, die sich wiederum auf logisch-erkennende Akte gründen. Er ist einseitig und unumkehrbar. Daraus folgt ein Parallelismus bzw. eine Dreiteilung der Vernunftarten. Höhere, komplexere Setzungen sind möglich durch eine weitere Synthese bzw. Verflechtung von Wahrnehmen, Werten und Wollen, solange die grundsätzliche Ordnung des Fundierungszusammenhangs nicht widerlegt wird.

An diesem Punkt tritt das Problem der Konstitution der axiologischen Gegenstände in den Vordergrund. Das Problem ist nämlich, wie wir hinsichtlich objektiver axiologischer Gegenstandsbestimmungen einen objektivgültigen Erkenntnisanspruch stellen können, um die phänomenologische Begründung einer Ethik als apriorischer Wissenschaft leisten zu können (Hua XXVIII, 254).<sup>8</sup> Der Wert ist als objektiver Gegenstand in der gefühlsmäßigen Wertnehmung originär gegeben und kann nachträglich zu einer theoretischen Reflexion gebracht und theoretisch betrachtet werden. Für Husserl können gefühlsmäßige Gemütsakte jedoch keineswegs die Objektivierung der axiologischen Gegenstände mit einem objektivgültigen Erkenntnisanspruch leisten (ebd., 252f.), sonst würden Irrationalitäten eingeführt. Theoretische Akte sind in der Tat diejenigen, die die Objektivierung des Wertes leisten, obwohl der Wert in den theoretischen Akten nicht originär gegeben ist.

Wertende Gemütsakte sind nicht auf Dinge gerichtet, sondern auf die vermeinten Werte bzw. Wertobjektitäten, die zu einer objektiven axiologischen Region gehören (ebd., 283, 340). Wertprädikate sind notwendig in Seinsprädikaten fundiert, da die Objektivierung der axiologischen Gegenstände nur durch eine doxische Setzung ermöglicht ist. Anders gesagt verlangt ein wertender Gemütsakt immer eine vorstellungsmäßige Objektivität, aus welcher einziger einen objektiven wertvollen Gegenstand hervorbringen bzw. konstituieren kann. Theoretische Objektivitäten sind sozusagen „in sich fertige und abgeschlossene Objektitäten“, die verbleiben, auch wenn wir alle axiologischen und praktischen Prädikate wegstreichen (ebd., 261). Der Fundierungszusammenhang gilt darum sowohl für die noetische Seite als auch für die noematische.

Man kann jedoch an diesem Punkt eine Aporie erkennen, die Husserl selbst anerkennt.<sup>9</sup> Das Verhältnis zwischen Intellekt und Gemüt bei der Wertkonstitution ist nicht deutlich genug aufgeklärt und bleibt wohl problematisch in seiner Vorkriegsethik. Einerseits ist Husserl – gemäß seines Parallelismus – der Meinung,

<sup>8</sup> Siehe Vargas-Bejarano: *Phänomenologie des Willens*, 107f., 138. Wichtig ist zu bemerken, dass die axiologischen Gegenstände hier als *ideale* und *universelle* Gegenständlichkeiten aufzufassen sind.

<sup>9</sup> Für eine ausführliche Diskussion siehe Vargas-Bejarano: *Phänomenologie des Willens*, 113–140.

dass wertende Gemütsakte eine eigene Intentionalität besitzen, dass axiologische Gegenständlichkeiten lediglich durch wertende Gemütsakte erst zugänglich sind, dass theoretische Intellektsakte weder fühlen noch werten, weder entscheiden noch handeln können. Andererseits hält Husserl fest, dass wertende Gemütsakte ohne die Zusammenwirkung mit theoretischen Intellektsakten keine Objektivierung axiologischer Gegenständlichkeiten leisten können. Aber wie können theoretische Intellektsakte sich auf axiologische Gegenständlichkeiten beziehen, wenn die Letzten den Ersteren nicht zugänglich sind? Wie können wertende Gemütsakte zur Konstitution bzw. Objektivierung axiologischer Gegenständlichkeiten beitragen, wenn sie allein keine objektiven Gegenstandsetzungen leisten bzw. keine objektiven Gegenstände konstituieren können?<sup>10</sup> Wenn Husserl akzeptieren würde, dass wertende Gemütsakte dennoch ihrerseits objektive Gegenstandsetzungen leisten können, dann müsste die Intentionalität der wertenden Gemütsakte auch für erkennend-objektivierend gehalten werden; dabei würde der absolute Vorrang der theoretischen Vernunft aufgehoben und sein Entwurf des Fundierungszusammenhangs gefährdet.<sup>11</sup> Eben wenn das wohl keine negativen Implikationen für sein Programm einer phänomenologischen Begründung der Ethik als strenger Wissenschaft hat, muss Husserl zumindest gewissermaßen seine frühere Konzeption revidieren.

Das Hauptproblem liegt also im analogisierenden und dreiteiligen Parallelismus der Vernunftakte sowie im Primat der theoretischen Vernunft. Solange dieses Problem noch ungelöst ist, bleibt die Frage nach dem ontologischen Status der axiologischen und der praktischen Prädikate noch unbeantwortet.<sup>12</sup> Wenn der Fundierungszusammenhang zu revidieren ist, wenn die Teilung der Vernunftakte nicht für deutlich und streng gehalten wird, wird dementsprechend eine erneute Beschreibung der Wertgegenstände und der Willenshandlungen verlangt.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>11</sup> Hier kann man sich fragen, ob Husserl wie Brentano noch nicht genug mit der sensualistischen Verkenntnung der Gemütsakte als bloß affektive Zustände gebrochen hat. Siehe Melle: „Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz“, 113; M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW Bd. 2, Bern 1980 (1913, 1916).

<sup>12</sup> Sind Gemütsprädikate auch objektive Gegenstandsbestimmungen wie Farben, Töne und Geschmäcke? Oder sind sie subjektive Gegenstandsmodalisierungen wie Fraglichkeit, Möglichkeit und Zweifelhaftigkeit? Wie Melle bemerkt, hat Husserl keine einheitliche Auffassung. Siehe Melle: „Ethics in Husserl“, in L. Embree (hrsg.): *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht 1997, 182. Diese zwei Auffassungsweisen sind selbständig betrachtet inadäquat und lassen sich nicht einfach zusammensetzen. Unserer Meinung nach besteht das Problem in den eigenen Grenzen der statischen Phänomenologie. Demnach müssen wir das genetisch-phänomenologische Problem der aktiven und der passiven Synthesen in die Diskussion hineinbringen.

### **3. Revidierung des Fundierungszusammenhangs in den Ideen II**

Wir wenden uns nun der Diskussion in den Ideen II zu, um das oben dargestellte Problem weiter zu diskutieren. Bestimmte Punkte in diesem Werk können als ein erster Keim der genetischen Phänomenologie betrachtet werden, der zu einer Ergänzung oder Revidierung der statischen Phänomenologie führen kann.<sup>13</sup> Dabei ist u.a. von der Person sowie von der Entgegensetzung der personalistischen Einstellung zur naturalistischen die Rede.

In den Ideen II befindet Husserl sich in der Spannung zwischen zwei Forderungen.<sup>14</sup> Er versucht, einerseits die Natur- sowie die Geisteswissenschaften phänomenologisch zu begründen und andererseits über den Reichtum unserer alltäglichen Lebenswelt Rechenschaft abzulegen. Daraus folgen bestimmte Ambiguitäten, die im Folgenden gezeigt werden. Einerseits hält er das strukturelle Primat der theoretischen Vernunft fest; andererseits erkennt er an, dass theoretische Akte faktisch in unserem personalen Leben mit anderen Vernunftakten zusammenwirken und verflochten sind. Einerseits akzeptiert er eine wertneutrale Hyle; andererseits erkennt er die faktische Verflochtenheit der theoretischen, werten und praktischen Bestimmungen der Gegenstände in unserer Umwelt an. Unserer Meinung nach können diese Ambiguitäten erst in seinen späteren Untersuchungen gelöscht werden.

Der Begriff „Vorgegebenheiten“ in den Ideen II gilt als Ausgangspunkt unserer Diskussion. Vorgegebenheiten sind vortheoretisch bzw. vorgegenständlich bewusst konstituiert durch die vorangegangenen Akte, seien es theoretische, wertende oder wollende (ebd., 4f., 7). Vorgegebenheiten sind das, was jeder Akt notwendig voraussetzt, und das, was an der Apperzeption eines Gegenstandes teilnehmen. Dank Vorgegebenheiten sind Gegenstände schon vortheoretisch bzw. vorgegenständlich konstituiert (ebd., 6). Vorgegebenheiten entstehen in der Tat aus der passiven Sedimentierung und Verflechtung unserer vorangegangenen spontan-aktiven Stellungnahmen<sup>15</sup> und beeinflussen zukünftige Stellungnahmen, jedoch ohne sie zu verursachen oder irgendwohin zu zwingen. Vorgegebenheiten konstituieren eben die Faktizität der Person.

Gemäß der oben erwähnten statisch-phänomenologischen Analyse kann man vermutlich behaupten, dass alle Vorgegebenheiten im Prinzip letztendlich

<sup>13</sup> Siehe Vargas-Bejarano: *Phänomenologie des Willens*, 136 Anm.; Chr. Spahn: *Phänomenologische Handlungstheorie: Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1996, 115.

<sup>14</sup> Siehe Chr. Spahn: „Der ethische Impuls der Husserlschen Phänomenologie“, in A.-T. Tymieniecka (hrsg.): *Creative Virtualities in Human Self-Interpretation-in-Culture*, Analecta Husserliana Bd. 55, 33.

<sup>15</sup> Aber eine solche vorgegebene Verflechtung behindert nichts bei der theoretischen Erkenntnis, weil alle Gegenstände und Zuständigkeiten kraft einer Einstellungsänderung theoretische Gegenstände werden können (vgl. Hua IV, 11, 15).

auf theoretische Akte zurückführbar seien, selbst wenn man sich der Ursprünge nicht immer völlig bewusst sein könne. Aber Husserls Antwort in den Ideen II ist nicht so einfach.

Einerseits findet er in seiner genetisch-phänomenologischen Beschreibung nicht immer solche unterliegenden theoretischen Akte im aktuellen Bewusstseinsstrom (ebd., 7); vielmehr erkennt er die faktisch verflochtene Zusammenwirkung der Einstellungen im Bewusstseinsstrom an. Aber die theoretische Einstellung, in welcher theoretische Akte die thematischen sind, wirkt nicht immer thematisch mit den anderen Einstellungen zusammen; theoretisch eingestellt sind wir nur, wo wir auf Gegenstände vorzüglich gerichtet sind (ebd., 11f., 15ff.). Theoretische, wertende und praktische Akte werden herrschende bzw. thematische Hauptakte, wenn wir in den entsprechenden Einstellungen vorzugsweise leben; die anderen, also die nicht herrschenden verbleiben im Hintergrund, als dienende oder als beiseite (ebd., 12). – Alle Bewusstseinsakte implizieren schon ein Streben oder eine Tendenz nach etwas. Der Vorzug eines Bewusstseinsaktes setzt schon eine bestimmte Bevorzugung, ein bestimmtes Werten voraus. Ein theoretischer Akt impliziert schon ein rein theoretisches Bestreben und in allem rein theoretischen Bestreben liegt die Tendenz auf vollkommene Erkenntnis als gezielten Wert (Hua XXVIII, 165f.). Daraus folgt, dass eben der Vorzug der theoretischen Einstellung auch durch unsere Interessen motiviert und durch Vorgegebenheiten beeinflusst ist, dass eben die theoretische Einstellung schon ein bestimmtes Werten erfordert hat. Wegen der faktischen Verflochtenheit verschiedener Vernunftakte werden der Parallelismus der Vernunftakte sowie der Fundierungszusammenhang in der statischen Phänomenologie zumindest mehr oder weniger problematisch in einer genetisch-phänomenologischen Hinsicht. (Angesichts dessen versucht Husserl z.B., zwischen dem sozusagen vorgegenständlichen Werten als bloßem Interessiertsein und dem Werten als selbständiger Akt, als Wertstellungnahme, also zwischen passivem Fühlen als bloßem Bewussthaben von Gefühlssinnlichkeiten und aktivem Fühlen als Gefühlsakt zu unterscheiden (z. B. Hua XXVIII, 422ff.).<sup>16</sup> Diese Unterscheidung sprengt schon den Rahmen der statischen Phänomenologie und verlangt freilich weitere Aufklärungen, die jedoch erst in der genetischen Phänomenologie durchgeführt werden.)

Andererseits unterscheidet Husserl anscheinend zwischen der schlichten Seinssetzung (vorgegenständlichem betrachtendem Bewussthaben) eines affizierenden Sinnengegenstandes und der theoretischen Seinsstellungnahme (selbständigem Wahrnehmungsakt) eines Wahrnehmungsgegenstandes mit seinen

---

<sup>16</sup> Siehe Melle: „Ethics in Husserl“, 182.

wahrnehmungsmäßigen Merkmalen. Dabei fungiert die Seinssetzung des Sinnesgegenstandes als die Unterlage für weitere theoretische, wertende, praktische Akte, also für die Konstitution von Gegenständlichkeiten höherer Stufen. Husserl hält fest, dass die Seinssetzung der Sinnesgegenstände vor allen theoretischen, wertenden, praktischen Aktspontaneitäten die schlichteste These ist, die auf keine voranliegenden Thesen zurückweist, dass Sinnesgegenstände sich darum als fundierende Urgegenstände darstellen (Hua IV, 17f., 22f.). Anders ausgedrückt hält Husserl noch eine ursprüngliche, sedimentierungsfreie, also horizontfreie Seinssetzung des „puren Empfindungsdatums“ fest, die vor der Konstitution aller Gegenstände als solche bzw. vor allen „Vorgegebenheiten“ gegeben ist (ebd., 24).

Zusammenfassend gesagt behält Husserl noch das absolute Primat der fundierenden, sedimentierungsfreien, doxisch-theoretischen Seinssetzung gegenüber allen fundierten nachträglichen Aktspontaneitäten und Aktpassivitäten im Bewusstseinsstrom bei, während er anerkannt, dass die natural-naturwissenschaftliche Einstellung mit der wertenden und der praktischen Stellung in unserem Bewusstseinsstrom verflochten ist. Das gilt vermutlich als eine Revidierung bzw. Neuformulierung des in den Ideen I dargestellten Fundierungszusammenhangs.

Es ist für Husserl offensichtlich, dass die schlichte, sedimentierungsfreie Seinssetzung des affizierenden Empfindungsdatums in Bezug auf die nachkommenden theoretischen, wertenden, praktischen Akte fundierend ist. Daraus kann er die absolute Priorität der schlichten, sedimentierungsfreien Seinssetzung gegenüber Wert- und Willenssetzung behaupten. Nichtsdestoweniger können wir uns fragen, ob die Anerkennung der faktischen Verflochtenheit der Vernunftakte mehr oder weniger der Annahme der absoluten Priorität der ursprünglich fundierenden, sedimentierungsfreien, doxisch-theoretischen Seinssetzung im Bereich der Ethik widersprechen wird, ob die Anerkennung der faktischen Verflochtenheit die Aufhebung des absoluten Primats der theoretischen Vernunft im Bereich der Ethik implizieren wird. Das besagt, dass man wohl nicht innerhalb des ganzen Bewusstseinsstroms bestimmte „reine“ Punkte identifizieren kann, wo die sedimentierungsfreie, horizontfreie Seinssetzung des „puren Empfindungsdatums“ stattfindet. Anders gesagt sind solche reinen Punkte uns wohl nie unmittelbar gegeben. Denn die Punkte innerhalb des ganzen Bewusstseinsstroms (vielleicht außer seinem Anfang) werden kontinuierlich von den Vorgegebenheiten bzw. den assoziativen und zeitlichen Synthesen beeinflusst. Wegen der faktischen Verflochtenheit der Vernunftakte ist der Akt der schlichten (doxisch-theoretischen) Seinssetzung selbst auch verflochten mit anderen Akten.

Aber eben wenn wir akzeptieren, dass eine ursprüngliche Seinssetzung des affizierenden Empfindungsdatums keineswegs sedimentierungsfrei sein kann, also

immer faktisch mit anderen Bewusstseinsakten verflochten sein muss, schließt dies nicht endgültig aus, dass die passive, wesentlich theoretische Seinssetzung prinzipiell noch die Rolle der statischen Geltungsfundierung und genetischen Ursprungsfundierung spielen kann. (1) Wir können uns fragen, ob sinnliche Affektionen vorzüglich theoretisch zu bestimmen seien, oder vielmehr, ob Empfindungssinnlichkeiten, Gefühlssinnlichkeiten und Wollungssinnlichkeiten zusammenfallen, ohne dass die Empfindungssinnlichkeiten die Letzteren fundieren müssen.<sup>17</sup> Wenn dem so ist, dann ist Husserls Annahme der absoluten Priorität der schlichten Seinssetzung im Bereich der Ethik unhaltbar. Dabei geht es nicht um Fundierung, sondern um Mitgegebenheit und Mitgeltung. (2) Wir können uns eben fragen, ob die ursprüngliche Seinssetzung des affizierenden Empfindungsdatums selbst schon ein passives Werten sowie ein passives Streben voraussetzen muss. Nichtsdestoweniger sind wir der Meinung, dass eben in den Ideen II diese Fragen zwar schon gestellt, aber noch nicht endgültig beantwortet werden. Weitere Untersuchungen in der genetisch-phänomenologischen Richtung sind daher verlangt.

Mit der eventuellen Aufhebung der absoluten Priorität der ursprünglichen, passiven, Seinssetzung des affizierenden Empfindungsdatums müssen Wert- und Willensgegenstände im Bereich der Ethik nicht mehr als durch eine theoretische Einstellung fundierte ideale und universelle Gegenständlichkeit aufgefasst werden. Sie können noch als Idealitäten gelten, die jedoch aus der Genese aus interpersonalen und intersubjektiven Setzungen stammen und darum interpersonal und intersubjektiv fundiert sind. Dabei gilt es zu bemerken, nicht nur, dass eine Streichung des unbedingten Primats der theoretischen Vernunft nicht schon eine Streichung des Idealcharakters der betreffenden Gemütsgegenstände impliziert, sondern auch, dass die Aufhebung des absoluten Primats der theoretischen Vernunft keineswegs die theoretische Gültigkeit aller Wissenschaften gefährden wird.<sup>18</sup> All dies kann also als eine Neuformulierung der statisch-phänomenologischen Konzeption Husserls gelten.

#### **4. Die naturalistische und die personalistische Einstellung in den Ideen II**

Husserl ist der Meinung, dass wir in unserer Umwelt nicht nur bloße Sachen, sondern auch Werte, Güter, Zweckobjekte usw. unmittelbar erfahren können (vgl.

<sup>17</sup> In einem Forschungstext aus dem Jahr 1914 spricht Husserl von „Empfindungssinnlichkeit“, von „Gefühlssinnlichkeit“ und von „Begehrungs- und Wollungssinnlichkeit“ (Hua XXVIII, 424).

<sup>18</sup> Nicht nur theoretische, sondern auch lebensweltlich-intersubjektive Konstitution hat etwas mit Idealitäten zu tun; ideale Konstitution ist auch immer interpersonal und intersubjektiv, aber sie impliziert nicht immer und nicht vor allem allgemeingültigen Erkenntnisanspruch. Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Hans Rainer Sepp für diese Bemerkung.

Hua IV, 17). Objektive Wertgegenstände wie Kunstwerke, wirtschaftliche Güter sind „mit objektiven Wertprädikaten behaftet“ (Hua XXXI, 7); diese objektivierten, ursprünglich von Gefühlen entsprungenen Wertprädikate sind nicht zufällig wechselnde Gefühlscharaktere, sondern sozusagen relativ „stabile“. In den Ideen II stellt sich die faktische Verflochtenheit der theoretischen, axiologischen und praktischen Bestimmungen bzw. Prädikate der Gegenstände in unserer Umwelt dar, eben als ein phänomenologisches Faktum. Das Problem besteht freilich darin, wie man diese faktische Verflochtenheit sachgemäß betrachten und interpretieren kann.

Die Umwelt lässt sich doppelt erfassen, nämlich in der naturalistischen und in der personalistischen Einstellung (Hua IV, 228, 235; vgl. Hua XXXV, 16). Die naturalistische Einstellung ist bei Husserl genau die doxisch-theoretische, objektivierende Einstellung, die die Naturwissenschaftler in ihrer Erfahrungsforschung aufnehmen. Die naturalistische Einstellung stellt sich als eine spezielle Betrachtungsweise dar und besteht in einer aktiven Wendung des theoretischen Blickes bzw. einer Änderung des theoretischen Interesses, durch welche die vortheoretisch apperzipierten Gegenständlichkeiten („Vorgegebenheiten“) erst theoretisch erfasst und bestimmt werden. Die Idee der Natur<sup>19</sup> ist das intentionale Korrelat dieser Einstellung. Die Natur als bloße Natur, als Gesamtbereich möglicher Erkenntnis enthält keine Werte, keine Kunstwerke usw. Die bloße Natur ist uns nicht unmittelbar gegeben, aber lediglich durch den Ausschluss der wertenden und der praktischen Einstellung sowie den Ausschluss aller Wert- und aller Willensprädikate erreichbar (Hua IV, 2f., 24f.).<sup>20</sup>

In der personalistischen Einstellung erfahren wir als Personen in erster Linie Objekte nicht als solche, sondern als „Gebrauchobjekte [...], Kunstwerke, literarische Produkte, Mittel religiöser, rechtlicher Handlungen [...]“, die zu den jeweiligen personalen Gemeinschaften, zu einer personalen Umwelt gehören und in personalen Zusammenhängen bzw. in einer personalen Beziehungstotalität stehen (vgl. ebd. 182, 189, 192f.). Die Umwelt ist eine „Wirkungssphäre der Personen“ (ebd., 194f., 327); sie konstituiert sich im Wechselverständnis und im Einverständnis zwischen Personen und ist darum relativ zu Personen (ebd., S. 192f.). In der personalistischen Einstellung erfahren wir andere Menschen nicht bloß als Naturobjekte, nicht bloß als psychophysische Leiber, sondern unmittelbar als Personen, als Mitsubjekte aufgefasst. Kraft kommunikativer Handlungen

<sup>19</sup> Man kann hier eine bestimmte Ambiguität anerkennen. Siehe Melle: „Nature and Spirit“, in Th. Nenon u. L. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II, Contributions to Phenomenology* Vol. 24, Dordrecht 1996, 21; G. Soffer: „Perception and Its Causes“, in a. a. O., 39.

<sup>20</sup> Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ist tatsächlich nicht wertfrei, interessefrei, da noch ein rein theoretisches Interesse bleibt.

der Personen konstituieren sich personale Einheiten höherer Stufe sowie soziale Objektitäten (ebd., 195). Das gemeinschaftliche Leben sowie intersubjektive Leistungen der Personen werden nur in der personalistischen Einstellung enthüllt und ausreichend berücksichtigt. Die interpersonale, soziale Dimension ist also auch die wesentliche Schicht, die in der Ethik berücksichtigt werden muss, aber wird in den Vorkriegsphase Husserls wohl nicht behandelt.<sup>21</sup>

Aus den zwei Einstellungen ergeben sich zwei Weltbilder, die für Husserl nicht gleichberechtigt und gleichgeordnet sind (ebd., 183f.).<sup>22</sup> Die naturalistische Einstellung ordnet sich der personalistischen unter. (Aber Husserl selbst scheint, nicht immer in dieser Auffassung konsequent zu bleiben, indem er noch die „schlichten Erfahrungsanschauungen“ der sinnlich erscheinenden Welt als Kernes, als Unterlage erwähnt (z. B. ebd., 186).) Die personalistische Einstellung hat den absoluten Vorrang, da sie ohne Ausschluss den vollen Reichtum des subjektiven Lebens und der interpersonalen Umwelt erklären kann.<sup>23</sup> Das personalistische Weltbild ist das ursprüngliche, der Verfassung des Subjektiven entsprechende Weltbild, das naturalistische ist nur Abstraktion durch die Abstrahierung von allen axiologischen Bestimmtheiten sowie durch die Selbstvergessenheit des personalen Ich (ebd., 183f.; Hua XXVIII, 201). Eben naturwissenschaftliche Forschungen sind eine intersubjektive Leistung der Personen (Hua IV, 82, 86). Eine unrechtmäßige Verabsolutierung der naturalistischen Einstellung wird in der Tat in der Verkennung der Person sowie der lebendigen Umwelt resultieren (ebd., 55, 82, 367).

Hierbei muss man auch fragen, ob das sogenannte „pure Empfindungsdatum“ uns genetisch-phänomenologisch betrachtet ursprünglich und unmittelbar gegeben sei oder nur als eine theoretische Abstraktion der wertvollen Wirklichkeiten in der naturalistischen Einstellung gelte, ob es nur eine metaphysische Annahme bei Husserl sei.<sup>24</sup>

Die Idee der Natur ist uns nicht unmittelbar, nicht ursprünglich gegeben; vielmehr ist sie im Grunde ein theoretisches Gebilde. Wir erfahren keine bloßen

<sup>21</sup> Siehe Melle: „The Development of Husserl's Ethics“, in *Études phénoménologiques* No. 13–14 (1991), 131; ders.: „Husserl's Personalist Ethics“, in *Husserl Studies* 23 (2007), 4.

<sup>22</sup> Husserl versucht gegen die Auffassung des Neukantianismus, die naturalistische und die personalistische Einstellung nicht als zwei gleichartige und gleichgeordnete Einstellungen und sich zugleich durchdringende Apperzeptionen zu sanktionieren. Siehe G. H. Vasquez: *Intentionalität als Verantwortung*, Den Haag 1976, 52.

<sup>23</sup> Bei der personalistischen Einstellung geht es nicht um eine „künstliche Einstellung“; vielmehr sind wir „allzeit“ in dieser Einstellung (Hua IV, 183).

<sup>24</sup> Die Frage ist nämlich, ob das hyletische Datum überhaupt rein doxisch-theoretisch bestimmt ist. Aber die Problematik der Bestimmung sowie der Umarbeitung der hyletischen Daten in einer genetischen Hinsicht sprengen schon den Rahmen der Untersuchung in diesem Kapitel sowie den Rahmen der *Ideen II*. Siehe Vargas-Bejarano: *Phänomenologie des Willens*, 176, auch 155ff., 240ff.

materiellen Dinge in unseren unmittelbaren Erfahrungen in der gewöhnlichen Umwelt. Unsere Umwelt ist in erster Linie nicht eine Welt von bloßen Sachen, sondern von Wertobjekten und praktischen Objekten verschiedener Art (ebd., 27, 185). Wir gewinnen eine solche theoretische Idee der Natur, wenn wir „zu rein theoretischen Subjekten werden, als Subjekten eines rein theoretischen Interesses und darauf ausgehen, rein dieses Interesse zu befriedigen“ (ebd., 25). Dabei ignorieren wir andere Interessen und alle nicht-theoretischen Bestimmungen. Darum muss man fragen, ob die Annahme des absoluten Primats des Theoretischen in allen Bereichen lediglich eine metaphysische Voraussetzung bei Husserl sei.

Außerdem ist das Korrelat der bloßen Natur keineswegs ein rein logisch-erkennendes, rein kognitives, nicht wertendes, nicht wollendes Ichsubjekt. Denn der Vorzug eines theoretischen Aktes setzt schon eine bestimmte Bevorzugung, ein bestimmtes Werten voraus (ebd., 26). Alle reine Theorie entspringt also in einem theoretischen Interesse. Wir erfahren uns in unseren unmittelbaren Erfahrungen niemals als ein solches Ichsubjekt. Vielmehr erfahren wir uns unmittelbar und allererst als Personen und können nur sekundär die theoretische Einstellung annehmen, indem wir künstlich alle Werte außer Wissenswerten abstrahieren. Als Personen befinden und engagieren wir uns notwendigerweise wertend und praktisch in der Umwelt.<sup>25</sup> Darum muss man fragen, ob die Annahme der absoluten Priorität der logisch-erkennenden Subjektivität in allen Bereichen lediglich auch eine metaphysische Voraussetzung bei Husserl sei.

Diese Betrachtungen sind für unsere Diskussion besonders relevant. Wie oben erwähnt ist die faktische Verflochtenheit der theoretischen, axiologischen und praktischen Bestimmungen der Gegenstände in unserer Umwelt sozusagen ein phänomenologisches Faktum. Das Problem besteht freilich darin, wie man sie sachgemäß betrachten und interpretieren kann. Nach der Analyse in den Ideen I ist die unmittelbare Gegebenheit der Wertgegenstände in unserer gewöhnlichen Umwelt vermutlich nur scheinbar. Denn Wertgegenstände sind immer schon fundiert und werden darum nur mittelbar erfahren. Aber nach der Analyse in den Ideen II gibt es zwei mögliche Betrachtungsweisen. (1) In der naturalistischen Einstellung kann man sich alle Wert- und alle Willensprädikate ausschließend lediglich auf die theoretischen Bestimmungen konzentrieren, der theoretischen Seinssetzung des „puren Empfindungsdatums“ das Primat geben, sowie das pure Empfindungsdatum als ursprünglich fundierend ansehen. (2) In der personalistischen Einstellung kann man sich auch lediglich auf die Wert- und die Willensbestimmungen konzentrieren, den

<sup>25</sup> Siehe U. Melle: „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in J. J. Drummond u. L. Embree (hrsg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Dordrecht 2002, 233.

wertenden und den wollenden Stellungnahmen das Primat geben, das sogenannte „pure Empfindungsdatum“ nur als Abstraktion unserer mit Wertgegenständen ausgestatteten Umwelt ansehen, sowie dieser unmittelbar gegebenen Umwelt gegenüber der bloßen Natur bzw. der anschaulichen Dingwelt den Vorrang geben. (Das besagt aber nicht, dass man in der personalistischen Einstellung die physikalische Realität der Gegenstände in unserer Umwelt erkennen will, sondern, dass die physikalische Dimension der Gegenstände dabei nur eine der wirklichen Dimensionen und darum nicht vor allem grundlegend für unsere Alltagspraxis in der Umwelt ist.)<sup>26</sup> In diese Weise ist die naturalistisch betrachtete Welt nur eine künstliche Abstraktion der vorgegebenen, vortheoretischen, ursprünglichen Umwelt (ebd., 208).<sup>27</sup>

Zusammenfassend gesagt: Die Person qua Person ist lediglich durch die personalistische Einstellung erschließbar. Die Person ist der Ort, wo die faktische Verflechtung der theoretischen, wertenden und wollenden Akte stattfindet, sogar der Ort, wo Wert- und Willensgegenstände in die Welt eintreten (ebd., 194–197). Die Person befindet sich unmittelbar in einer personalen Umwelt und korreliert wesentlich mit ihr. Die Umwelt ist primär eine axiologische und praktische Welt, die nur in der personalistischen Einstellung enthüllt wird. Die Umwelt ist das Feld, wo die Personen theoretisch, wertend, praktisch miteinander handeln (ebd., 197). Hier kann man keine Evidenz für den in der statischen Phänomenologie dargestellten Fundierungszusammenhang sowie für das Primat der theoretischen Vernunft finden. Wir können sagen, dass die Wert- und die Willensgegenstände, die uns gegeben sind, letztendlich aus den intersubjektiven Wert- und Willenssetzungen entstammen, dass genau diese intersubjektiven Setzungen mit ihrer kontinuierlichen Sedimentierung in der Umwelt der letztfundierende Grundlage der Wert- und der Willensgegenstände sind.

## 5. Zusammenfassung

Der in den Ideen I dargestellte Fundierungszusammenhang ist also nur eine Abstraktion in der naturalistischen Einstellung.<sup>28</sup> Diese Konzeption muss daher revidiert

<sup>26</sup> Siehe Melle: „Ethics in Husserl“, 182.

<sup>27</sup> Das ist offensichtlich eine Vorzeichnung der Analyse in der Krisis-Schrift. In der Tat hat Husserl schon in einigen Zitaten der *Ideen II* den Begriff der Lebenswelt benutzt (z.B. Hua IV, 288 Anm., 372). Trotzdem gibt es einen Unterschied. In den *Ideen II* kann man eine Kontinuität zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Erfahrung bemerken. Siehe J. C. Evans: „Where is the Life-World?“, in Nenon u. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II*, 59.

<sup>28</sup> Das schließt jedoch nicht aus, dass theoretische Stellungnahmen als selbständige Wahrnehmungsakte unter gewissen Umständen – z.B. bei wissenschaftlichen Forschungen – noch den Vorrang haben können.

und erweitert werden. Die Seinsdimension der Gegenstände ist uns zwar immer mit anderen Dimensionen gegeben, aber steht wohl nur in wesentlicher Korrelation mit denselben. Wir sind der Meinung, dass Seinsstellungnahmen zwar immer mitgeltend und mitfungierend sind, aber wohl nicht allein fundierend im strengen Sinn des Wortes. Dabei gibt es wohl keinen wesentlichen Fundierungszusammenhang, sondern nur eine wesentliche Verflochtenheit von Stellungnahmen.

In den Ideen II wird darauf hingewiesen, dass ein theoretischer Akt wie jeder Bewusstseinsakt immer schon ein bestimmtes Werten und Wollen voraussetzt. Eine genauere Erläuterung dieser Problematik sprengt jedoch schon den Rahmen der statischen Phänomenologie und verlangt freilich weitere Aufklärungen, die jedoch erst in der genetischen Phänomenologie durchgeführt werden. Spätere Untersuchungen bei Husserl zeigen eben, dass Gefühle diejenige sind, die das Prinzip haben.<sup>29</sup> Dabei spielen dabei Gefühle, Assoziationen, Habitualitäten, Triebe u. a. auch eine wichtige Rolle.<sup>30</sup>

Wir können hier sagen, dass Husserl in den Ideen II versucht hat, die personalistische Einstellung sowie die intersubjektive Geisteswelt aus der Herrschaft der theoretisch-naturalistischen Betrachtungsweise zu retten, die zur Vergessenheit des personalen Ego und zur Verkennung unserer Lebenswelt führt.<sup>31</sup> Wir sind der Meinung, Husserls Analyse habe darauf hingewiesen, dass sich die Phänomenologie der Person sowie der interpersonalen Umwelt als der eigentliche Ausgangspunkt der Ethik darstellt. Wie U. Melle bemerkt hat, gründet Husserls ausgereifte Konzeption des ethischen Lebens sich auf seine Theorie des ethischen Subjekts bzw. auf seine Ontologie der Person.<sup>32</sup>

Es gilt noch zu bemerken, dass in den Ideen II der Personbegriff und der Umweltbegriff grundsätzlich mundane, regionalontologische Begriffe sind. Nur wenn die durchaus genetisch-phänomenologische Analyse in die Diskussion hineingebracht wird, wie beim späteren Husserl, können die beiden Begriffe erst zu transzendentalen bzw. transzendentalen-mundanen Begriffen werden. In dieser Hinsicht ist die Person ganz transzental und ganz mundan, ganz doxisch-theoretisch und

<sup>29</sup> Die Wertfreiheit ist demnach nur eine Abstraktion. Vgl. z.B. Ms. A VI 26, 24a: „Bloße Empfindungsdaten und in höherer Stufe sinnliche Gegenstände, wie Dinge, die für das Subjekt da sind, aber „wertfrei“ da sind, sind Abstraktionen. Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt...“, zitiert von J. Mensch in *Presence and Selfhood, Husserlian Reflections on Embodiment*, Pennsylvania 2001, 2. Kap. Anm. 29.

<sup>30</sup> Siehe Vargas-Bejarano: *Phänomenologie des Willens*, 247ff.; Nam-in Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*.

<sup>31</sup> Siehe Melle: „Nature and Spirit“, 18; J. Scanlon: „Objektivity and Introjection in *Ideas II*“, in Nenon u. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II*, 215.

<sup>32</sup> Siehe Melle: „Ethics in Husserl“, 183; ders.: „The Development of Husserl's Ethics“, 131; ders.: „Husserl's Personalist Ethics“, 2.

ganz praktisch. Darum kann eine transzendentale Theorie der Person einerseits Ethik als die transzendentale Theorie der Praxis, als die alle Axiologischen und alle Praktischen umspannende Universalethik, und andererseits Ethik als regionalontologische Disziplin des mundanen Lebens überbrücken.<sup>33</sup>

Wie oben erwähnt bleibt jedoch die Frage nach dem ontologischen Status der axiologischen Prädikate noch offen. Gleichermassen müssen wir auch nach der Urstiftung sowie der Sedimentierung der axiologischen Gegenständlichkeiten in der Personenwelt fragen. Weitere Ausführungen sind deswegen verlangt.

## Literaturverzeichnis

- BERNET, R. *La vie du sujet*, Paris 1994.
- EVANS, J. C. „Where is the Life-World?“, in T. Nenon u. L. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II, Contributions to Phenomenology* Vol. 24, Dordrecht 1996, S. 57–65.
- HOUSSET, E. *Personne et sujet selon Husserl*, Paris 1997.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsg. von R. Schuhmann, Husserliana III/1, Den Haag 1976 (1951).
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Husserliana IV, Den Haag 1991 (1952).
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzen, Husserliana XIX/1, 2, Den Haag 1984.
- „Natur und Geist“, in ders: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921): Mit ergänzenden Texten*, hrsg. von T. Nenon u. H. R. Sepp, Husserliana XXV, Den Haag 1987.
- *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, hrsg. von U. Melle, Husserliana XXVIII, Den Haag 1989.
- *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920 und 1924)*, hrsg. von H. Peucker, Husserliana XXXVII, Den Haag 2004.
- „Naturwissenschaftliche Psychologie, Geisteswissenschaft und Metaphysik (1919)“, Ms. A IV 16, in T. Nenon u. L. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II, Contributions to Phenomenology* Vol. 24, Dordrecht 1996, S. 1–7.
- LARRABEE, M. J. „Husserl's Static and Genetic Phenomenology“, in *Man and World* 9/2 (June 1976), S. 163–174.

<sup>33</sup> In den 1920er Jahren wird bei Husserl die Axiologie nur eine Unterabteilung der Universalethik. Statt Axiologie ist unserer Meinung nach eine transzendentale Theorie der Interessen ein wesentlicher Bestandteil einer transzendentalen Theorie der Person. Das gilt als ein Thema weiterer Untersuchungen.

- LEE, N. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica Bd. 128, Dordrecht 1993.
- „Phenomenology of Feeling in Husserl and Levinas“, in *In-mun-non-ch'ong* [„Journal of Humanities“], 49 (2003), S. 85–121.
  - „Edmund Husserl's Phenomenology of Mood“, in N. Depraz u. D. Zahavi (hrsg.): *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*, Phaenomneologica Bd. 148, Dordrecht 1998, S. 103–120.
- LOTZ, CH. „Husserls Genuss – Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit“, in *Husserl Studies* 18 (2002), S. 19–39.
- MELLE, U. „Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten“, in *Brentano-Studien* 1 (1988), S. 109–120.
- „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in S. Ijsseling (hrsg.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Phaenomenologica Bd. 115, Dordrecht 1990, S. 35–49.
  - „The Development of Husserl's Ethics“, in *Études phénoménologiques* No. 13–14 (1991), S. 115–135.
  - „Husserls Phänomenologie des Willens“, in *Tijdschrift voor Filosofie* 54 (1992), S. 280–304.
  - „Nature and Spirit“, in T. Nenon u. L. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II*, Contributions to Phenomenology Vol. 24, Dordrecht 1996, S. 15–35.
  - „Ethics in Husserl“, in L. Embree (hrsg.): *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht 1997, S. 180–184.
  - „Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik“, in G. Pfafferott (hrsg.): *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 203–219.
  - „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in J. J. Drummond u. L. Embree (hrsg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Dordrecht 2002, S. 229–248.
  - „Husserl's Personalist Ethics“, in *Husserl Studies* 23 (2007), S. 1–15.
- MENSCH, J. *Presence and Selfhood, Husserlian Reflections on Embodiment*, Pennsylvania 2001.
- *Husserl's Account of Our Consciousness of Time* (erscheinend).
- NENON, T. u. LESTER, E. (hrsg.) *Issues in Husserl's Ideas II*, Contributions to Phenomenology Vol. 24, Dordrecht 1996.
- NI, L. „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, in K.-Y. Lau und J. J. Drummond (hrsg.): *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Dordrecht 2007, S. 67–82.
- ROTH, A. *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Phaenomenologica Bd. 7, Den Haag 1960.
- SCANLON, J. „Objectivity and Introjection in Ideas II“, in T. Nenon u. L. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II*, Contributions to Phenomenology Vol. 24, Dordrecht 1996, S. 213–222.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke Bd. 2, Bern 1980 (1913, 1916).

- SCHUHmann, K. „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 106–113.
- SEPP, H. R. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg 1997.
- SOFFER, G. „Perception and Its Causes“, in T. Nenon u. L. Embree (hrsg.): *Issues in Husserl's Ideas II, Contributions to Phenomenology* Vol. 24, Dordrecht 1996, S. 37–56.
- SPAHN, CH. *Phänomenologische Handlungstheorie: Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1996.
- „Der ethische Impuls der Husserlschen Phänomenologie“, in A.-T. Tymieniecka (hrsg.): *Creative Virtualities in Human Self-Interpretation-in-Culture: Phenemonology of Life and the Human Creative Condition Book IV*, Analecta Husserliana Bd. 55, S. 25–81.
- VARGAS-BEJARANO, J. C. *Phänomenologie des Willens*, Frankfurt a. M. 2006.
- YAMAUCHI, I. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Phaenomenologica Bd. 86, Den Haag 1982.
- ZHANG, W. „The Foundation of Phenomenological Ethics: Intentional Feelings“, in *Frontiers of Philosophy in China* Vol. 4:1 (2009), S. 130–142. (Übersetzt von Xin Yu und Wei Zhang aus Chinesisch, *Huázhōng kèjì dàxué xuébào* [„Journal of Huazhong University of Science and Technology“], 2007, (6), S. 14–20.)



## DAS INTENTIONALE FÜHLEN UND DER WERTENDE AKT IN DER PHÄNOMENOLOGISCHEN ETHIK HUSSERLS UND SCHELERS

---

WEI ZHANG

### Abstract

E. Husserl's reflections in Logical Investigations on "intentional feeling" and "non-intentional feeling" are significant in both his later ethical explorations and M. Scheler's thought of ethics. The differentiation made by Husserl of non-objectifying acts such as feeling acts and objectifying acts such as presenting acts obviously bears the intent to differentiate theoretical reason from practical reason. In fact, the difference between Husserl and Scheler is not only embodied in the analysis of intentionality of feeling-acts, but also in their understanding of the position of intentional feeling-acts themselves and the relation it has with presenting acts, which relate to the position of a phenomenological ethics. Through the incorporation of the views of Husserl and Scheler, we find that the phenomenology of the intentional feeling-acts is not only the foundation of the material (non-formal) ethics of values in Scheler's phenomenology, but also at least the constitutive foundation of the ethics of Husserl's first orientation.

Edmund Husserl hat schon in der V. Logischen Untersuchungen die intentionalen Gefühle von den nicht-intentionalen Gefühlen unterschieden. Man könnte behaupten, dass diese Unterscheidung zwischen den intentionalen Gefühlen und den nicht-intentionalen Gefühlen keine wichtige Rolle in den ganzen Logischen Untersuchungen (Im Folgenden in Zitaten abgekürzt mit LU) spielt. Aber meiner Meinung nach spielt diese Unterscheidung sehr wohl eine wichtige Rolle in Husserls und natürlich auch in Max Schelers Ethik. In dieser Arbeit möchte ich diese Unterscheidung zwischen den intentionalen Gefühlen und den nicht-intentionalen Gefühlen bei Husserl und Scheler erklären. Ich

werde auch das Verhältnis zwischen den wertenden Akten bei Husserl und der Wertnehmung bei Scheler erklären. Am Ende möchte ich mich mit Bemerkungen über die Grundlage der phänomenologischen Ethik Husserls und Schelers beschäftigen.

## **1. Intentionales Gefühl und der wertende Akt bei Husserl**

Nach Husserl bedeuten die nicht-intentionalen Gefühle sinnliche Gefühle oder die „Gefühlsempfindungen“ (Carl Stumpfs Terminus), z.B. ein sinnlicher Schmerz oder ein sinnliches Lustgefühl usw. Die nicht-intentionalen Gefühle haben die „Gleichförmigkeit“ mit anderen Empfindungen<sup>1</sup>, so dass man sagen kann, dass die nicht-intentionalen Gefühle in der statischen und deskriptiven Phänomenologie Husserls mit dem „Stoff“, „hyle“ oder „Auffassungsinhalt“ gleichgesetzt sind. Deshalb sind die nicht-intentionalen Gefühle noch keine Akte des Bewusstseins, sondern ein Moment oder ein reeller Inhalt des Auffassungskates, sie sind nicht intentional. Im Gegensatz dazu sind die intentionalen Gefühle selbst Akte des Bewusstseins, daher haben sie den Charakter der „Intentionalität“.

Ganz richtig betont Liangkang Ni, dass es zwei unterschiedene Bedeutungen vom Begriff der „Intentionalität“ bei Husserl im Unterschied zu Brentano gibt: 1. „Intentionalität“ im engeren Sinn bedeutet immer, dass das Bewusstsein einen Gegenstand „konstituiert“. Deshalb ist die „Intentionalität“ in diesem Sinn der Charakter des objektivierenden Aktes; 2. „Intentionalität“ im weiteren Sinn bedeutet, dass das Bewusstsein sich auf einen Gegenstand „richtet“ oder einen Gegenstand „hat“. Deshalb haben alle Bewusstseinsakte mit dem nichtobjektivierenden Akt die „Intentionalität“ in diesem Sinn.<sup>2</sup>

Aus diesem Grund kann man sagen, dass Husserl in den LU zwei verschiedene Gliederungen in zwei unterschiedene Stufen bestimmt. Erstens gibt es die Gliederung zwischen dem intentionalen Erlebnis und dem nicht-intentionalen Erlebnis. In dieser Gliederung geht es um die „Intentionalität“ im weiteren Sinn. Wenn ein Erlebnis ein Bewusstseinsakt ist, wenn das Erlebnis „intentional“ sein

<sup>1</sup> Vgl. Hua XIX/1, A 370/ B1 392. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die in Hua XVIII, Hua XIX/1, Hua XIX/2 (*Logische Untersuchungen*) wiedergegebene Paginierung der ersten (A) und zweiten (B) Auflage.

<sup>2</sup> Vgl. L. Ni, „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, in: K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Dordrecht, Springer 2007, p. 69–70.

soll, dann „hat“ das Erlebnis immer einen Gegenstand oder „richtet“ sich auf einen Gegenstand. Hier ist „nicht-intentional“ das Attribut von einem Moment oder einem sinnlichen Stoff vom Auffassungsakt. Gerade in diesem Sinne ist „nicht-intentional“ im Terminus „die nicht-intentionalen Gefühle“ zu verstehen. Zweitens richtet sich die Gliederung zwischen dem intentionalen Erlebnis im engeren Sinn (oder dem objektivierenden Akt) und dem intentionalen Erlebnis im weiteren Sinn (oder allen Bewusstseinsakten mit dem nichtobjektivierenden Akt) innerhalb des intentionalen Erlebnisses nach zwei unterschiedenen Bedeutungen vom Begriff „Intentionalität“ bei Husserl. Die intentionalen Gefühle gehören zum nichtobjektivierenden Akt, der zum intentionalen Erlebnis im weiteren Sinn gehört. In den LU gehören nicht nur die intentionalen Gefühle sowie die Gemüts- und Willensakte, sondern auch einige Arten von intellektiven Akten, wie Fragen und Vermutungen, nach Husserl zu den nichtobjektivierenden Akten.<sup>3</sup>

Nach Husserl gibt es außerdem ein Fundierungsverhältnis zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt. „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 Bestandstück in sich.“<sup>4</sup> Wenn man z.B. das „Gefallen an einem Ton“ strukturell analysieren möchte, sind drei Seiten zu beobachten: 1. die Ton-Empfindung oder der Gefühlston. Das ist das nicht-intentionale Gefühl oder der sinnliche Stoff; 2. Hören oder Phantasie dieses Tons. Das ist der Bewusstseinsakt als Vorstellung; 3. Gefallen an diesem Ton. Das ist ein intentionales Gefühl oder ein nichtobjektivierender Akt. Bei Husserl bedeutet der Charakter der Intentionalität im intentionalen Gefühl, dass die intentionalen Gefühle einen Gegenstand nicht „konstituieren“, sondern sich auf einen Gegenstand „richten“, „Sie alle »verdanken« ihre intentionale Beziehung gewissen ihnen unterliegenden Vorstellungen.“<sup>5</sup> Man kann sagen, dass die intentionalen Gefühle und die nicht-intentionalen

<sup>3</sup> Vgl. Hua XIX/2, A 679/ B2 207, B2 261–262.

<sup>4</sup> Hua XIX/1, A 458/ B1 493–494.

<sup>5</sup> Hua XIX/1, A 368/ B1 390. In diesem Sinne kann man sagen, dass „sich in den nicht-objektivierenden Akten keine gegenständliche Beziehung außer eben die des zugrunde liegenden objektivierenden Aktes konstituiert“, wie Ullrich Melle betont, „Die nicht-objektivierenden Akte leisten, [...] den Bestimmungen der LU entsprechend, keine Beitrag zur Gegenstandskonstitution“. (U. Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: R. Bernet, D. Welton and G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III, London/New York, Routledge, 2005, S. 108–122, S. 114). Karl Schuhmann weist auch darauf hin: die nicht-objektivierenden Akte „konstituieren sich in ihnen auch keine Gegenstände für uns“. (Vgl. K. Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Weltlehre“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 106–113, hier S. 106–107.)

Gefühle nicht zu einer Gattung gehören: Während die intentionalen Gefühle zur Gattung „Bewusstseinsakt“ gehören, gehören die nicht-intentionalen Gefühle zur Gattung „sinnlicher Stoff“.

Husserl hat später oft den Unterschied zwischen den intentionalen Gefühlen und den nicht-intentionalen Gefühlen in der V. Logischen Untersuchungen erwähnt. In seinem Manuskript (z.B. MS. M III, A VI usw.) wird dieser Unterschied von Husserl als der Unterschied zwischen dem „Gegenstandsgefühl (Gefallen)“ und dem „Empfindungsgefühl (Gefühlston)“ bezeichnet.<sup>6</sup> Aber wichtiger ist, dass Husserl, z.B. in den Ideen II, das „Gegenstandsgefühl (Gefallen)“ und solche Emotionsakte als „wertende Akte“ bezeichnet hat.<sup>7</sup> Damit wird der „Wert“ in die phänomenologische Analyse des Bewusstseins eingeführt.

In seinem Manuskript wird von Husserl der Terminus „Wertapperzeption“ oft benutzt. Dabei sind nach Husserls Meinung zwei Punkte besonders zu betonen. Einerseits ist die Wertapperzeption nach Husserl von der „Dingapperzeption“ zu unterscheiden. Man hat nicht bloß die Wahrnehmung des Dings, sondern auch die „Wertung“, sofern man eine Wertapperzeption vollzieht.<sup>8</sup> Andererseits ist die Wertapperzeption von der Gefühlsapperzeption oder „Gefühlsreaktion“ zu unterscheiden. Obwohl die Wertapperzeption und die „Gefühlsreaktion“ beide zur Gemüts- oder Gefühlssphäre gehören, gibt es noch einen wesentlichen Unterschied zwischen der Wertapperzeption und der Gefühlsreaktion. Während das Wertfühlen als Wertapperzeption nach Husserl zur Sphäre der Rezeptivität gehört, gehört die Gefühlsreaktion zur Sphäre der Spontaneität. In der Tat ist dieses Begriffspaar „Rezeptivität - Spontaneität“ bei Husserl im Unterschied zu diesem Begriffspaar bei Kant mit einem anderen Begriffspaar, „Passivität-Aktivität“, fast gleichgesetzt.<sup>9</sup> Für Husserl setzt Spontaneität Rezeptivität voraus. Insofern beruft sich die Gefühlsreaktion auf die Wertapperzeption.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Husserl, MS. M III 3 II 1, 29. Vgl., Ch. Lotz, „Husserl Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit“, in: *Husserl Studies* 18 (2002), S. 36, Anm. 33.

<sup>7</sup> Vgl. Hua IV, S. 7.

<sup>8</sup> Vgl. Husserl, MS. A VI 12 II/96b-97a „H 17–18“. (Wir bedanken mich herzlich bei Frau Dr. Kristina S. Montagová dafür, dass sie uns einige Seiten von Husserls Manuskript-Gruppe A VI zukommen ließ und die Manuskripte im Rahmen des Seminars ‚Husserls Ethik und Wertlehre‘ gelesen wurden.)

<sup>9</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 423–424.

<sup>10</sup> Vgl. Husserl, MS. A VI 8 I/45a „19“. Im Rahmen dieser Arbeit werden wir nicht weiter über den Unterschied zwischen der Gefühlsreaktion und der Wertapperzeption diskutieren, hingegen werden wir vor allem die Aufmerksamkeit auf die gesamte Sphäre des Gefühls im Gegensatz zur Sphäre der Vernunft richten. In dieser gesamten Sphäre des Gefühls handelt es sich um die Werte, sowohl Wertapperzeption als auch wertende Akte.

Husserl scheint noch die intentionale Struktur der „Wertapperzeption“ und solcher Bewusstseinsakte zu analysieren:

Wie wir in der natürlichen Blickstellung auf unsere subjektiven Erlebnisse bei Empfindungsdaten nicht scheiden zwischen einem Empfinden <des> Tons und dem Tondatum selbst, so scheiden wir auch nicht zwischen einem Fühlen und dem gefühlten Wert des Tondatums. Wir sprechen überhaupt nicht von Wert, wir haben hier nur ein Wort, sinnliche Lustcharakter des Tons. Wie die Sinnesdaten das Material sind für das Erlebnis, [...] so sind die sinnlichen Gefühle das Material für unsere Wertapperzeption, für die Erlebnisse, in denen wir etwa eine Melodie oder Symphonie, ein Gedicht usw. wertend erfassen und genießen in der Einheit eines synthetischen Gefühls.<sup>11</sup>

In den Ideen I betont Husserl:

Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mir ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und hässlich, als gefällig und missfällig, als angenehm und unangenehm u. dgl.<sup>12</sup>

Man kann sagen, dass sich die Vorstellungen nur auf „die bloße Sache“ richten, die wertenden Akte aber sich auf „die werte Sache“ richten. Genauer gesagt ist der Wert das „volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes“. Husserl behauptet: „In Akten der Art, wie es die wertenden sind, haben wir also ein intentionales Objekt in doppeltem Sinne: wir müssen zwischen der bloßen »Sache« und dem vollen intentionalen Objekt unterscheiden, und entsprechend eine doppelte intention, ein zweifaches Zugewendetsein.“<sup>13</sup>

Nach Husserl bedeutet der Terminus „werten“ zuerst „Werthaltung“ oder „die Akte der Emotion und Willens“<sup>14</sup>, und er hat schon im Jahre 1900 sehr deutlich betont: „dass jeder normative Satz eine gewisse Art der Werthaltung (Billigung, Schätzung) voraussetzt, durch welche der Begriff eines in bestimmtem Sinne »Guten« (Werten) bzw. »Schlechten« (Unwerten) hinsichtlich einer gewissen Klasse von Objekten erwächst“<sup>15</sup>. Deshalb kann man sagen, dass die phänomenologischen Analysen des intentionalen Gefühls, als Analyse der wertenden Akte oder der Werthaltung, den Anfang der phänomenologischen Ethik Husserls bedeuten.

<sup>11</sup> Hua XXXVII, S. 326.

<sup>12</sup> Hua III/1, S. 58; Vgl. auch Hua IV, S. 27.

<sup>13</sup> Hua III/1, S. 76.

<sup>14</sup> Vgl. Hua XXXVII, S. 315–316, 359–360.

<sup>15</sup> Hua XVIII, A 43/ B 43.

## 2. Intentionales Fühlen und Wertnehmung bei Scheler

Husserl schreibt in einem zu den Studien zur Struktur des Bewußtseins gehörigen Forschungsmanuskript aus den Jahren 1909/1910:

Es hat mich unendliche Mühe gekostet, diese Auffassung durchführen zu können: Seit den neunziger Jahren [des 20. Jahrhunderts – W. Z.], wo ich bei allen Akten das „Erscheinen-von“ bemerkte, versuchte ich es immer <wieder>, und da ich keine Möglichkeit sah, konnte ich mit diesem Erscheinen, Bewusstsein-von bei allen Akten nicht fertig werden.<sup>16</sup>

Für Husserl bedeutet der Ausdruck „Erscheinen-von“ oder „Bewusstsein-von“ seinen phänomenologischen zentralen Begriff „Intentionalität“. Also besteht die Schwierigkeit, wie Husserl in der etwa zeitgleichen Ethik-Vorlesung (1909) ausgeführt hat, darin, wie man eigentlich die Intentionalität der nichtobjektivierenden Akte oder wertenden Akte verstehen kann. Nach Husserl gibt es „eine tiefe Kluft“ und „einen grundwesentlichen Unterschied“ in der Art der Intentionalität bei den objektivierenden und nichtobjektivierenden Akten.<sup>17</sup> Während die Intentionalität bei den objektivierenden Akten die Beziehung auf einen intentionalen Gegenstand, der im objektivierenden Akt konstituiert wird, bedeutet, heißt Intentionalität bei den nichtobjektivierenden Akten eine Gerichtetheit auf einen Gegenstand. Aber diese intentionale Gerichtetheit auf einen Gegenstand bei den nichtobjektivierenden Akten beruft sich darauf, dass dieser wertende Akt „durch seine Fundierung in einem objektivierenden Akt in sich einen Gegenstand bewusst hat“.<sup>18</sup>

Das heißt, ein wertender Akt oder ein nichtobjektivierender Akt übe „durch das Medium der fundierenden Vorstellung eine Intentionalität“. Deshalb muss Husserl weiter fragen: „Hat der Begriff Akt noch Einheit? Ist sie durch Erkenntnis des Doppelsinnes der Intentionalität nicht zersprengt?“<sup>19</sup> Für Husserl kann die Einheit des Begriffs „Akt“ einerseits natürlich nicht zersprengt sein, andererseits kann er auch nicht den fundamentalen Unterschied zwischen den objektivierenden Akten und den nichtobjektivierenden Akten außer Acht lassen. Husserl sagt im vorhinein:

Versucht man zu sagen, in wertenden Akten erscheinen Werte, so sind Werte eben doch Gegenstände, und Akte, in denen Gegenstände erscheinen, sind objektivierende

<sup>16</sup> Husserl, MS. A VI 30/235 a, zitiert nach: T. Vongehr, „Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewußtseins“, in: *Fenomenologia della ragion practica. L'etica di E. Husserl*, a cura di B. Centi e G. Gigliotti, Quaderni di Filosofia 2, Bibliopolis, Napoli, 2004, S. 227–254, hier, S. 244.

<sup>17</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 337–338.

<sup>18</sup> Vgl. U. Melle, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXVIII, S. XXXVII.

<sup>19</sup> Hua XXVIII, S. 337.

Akte. Der Titel „objektivierender Akt“ verschlingt also alles, und es ist nicht abzusehen, wie man den Begriff eines nicht-objektivierenden Aktes festhalten soll.<sup>20</sup>

Aufgrund dieser zwei Überlegungen bestimmt Husserl das Wesen des wertenden Akts und seines Korrelates (Werte). Im Unterschied zu den objektivierenden Akten sind wertende Akte nicht auf Objekte „gerichtet“, sondern auf Werte. Husserl behauptet:

Wert ist nicht Seiendes, Wert ist etwas auf Sein oder Nicht-Sein Bezugliches, aber gehört in eine andere Dimension. [...] Werte sind etwas Objektivierbares, aber Werte als Objekte sind Objekte von gewissen objektivierenden Akten, sich in diesen auf wertende Akte sich bauenden Objektivationen konstituierend, nicht aber in den wertenden Akten selbst konstituierend. [...] Vor allem ist zu sagen, dass das zum eigentümlichen Wesen der nicht-objektivierenden <Akte> gehörige Sich-Richten kein Sich-Richten auf die Gegenstände der ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen, Wahrnehmungen, Urteile usw. ist.<sup>21</sup>

Steven Crowell leitet wahrscheinlich gerade daraus eine nicht überzeugende Schlussfolgerung ab, die lautet: Husserl führt den Begriff „Wert“ ein. Deswegen ist der Begriff „Wert“ nicht ein phänomenologisches Datum, das aus dem emotionalen Leben als solchem kommt, sondern nur ein theoretisches Postulat, das der analoge Entwurf zwischen der logischen Vernunft und der wertenden Vernunft bei Husserl fordert.<sup>22</sup> Aber meiner Meinung nach ist der Grund der Bestimmung des wertenden Akts und seines Korrelates (Werte) bei Husserl einerseits einseitig, nämlich, um die Einheit des Begriffs „Akt“ zu schützen. Das heißt, der Begriff „Wert“ ist nicht ein Postulat, sondern ursprünglich ein Korrelat des nichtobjektivierenden Akts oder wertenden Akts, somit ein Korrelat des Gemütsakts oder Gefühlsakts. Andererseits kann dieses sogenannte „Postulat“ tatsächlich meiner

<sup>20</sup> Hua XXVIII, S. 333.

<sup>21</sup> Hua XXVIII, S. 340. Bezuglich der Konstitution der nichtobjektivierenden Akte bzw. wertenden Akte gibt es verschiedene Bestimmungen in den LU und den Ethik-Vorlesungen oder den Manuskripten bei Husserl. (Vgl. Hua XXVIII, S. 253, S. 266–277; Hua III/1, S. 266–267; Husserl, MS. A VI 12 II/95 a) Aber aufs Ganze gesehen kann man zwei wichtige Punkte feststellen: 1. Die Werte als Korrelate der wertenden Akte oder Gemütsakte sind unselbständige und „in dem der unterliegenden Noese“ fundiert; 2. Die Wertapperzeption ist in der Dingapperzeption fundiert. Scheler kritisiert gerade diese zwei fundamentalen Behauptungen von Husserl, nämlich: 1. Gemütsakte und ihre Korrelate („Werte“) müssen mit Vorstellungen und ihren Korrelaten („Sachen“) verbunden werden; 2. Gemütsakte als nichtobjektivierende Akte sind in den objektivierenden Akten fundiert.

<sup>22</sup> Vgl. Steven Crowell, „Phenomenology, Value, Theory, and Nihilism“, in: R. Bernet, D. Welton and G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. V, London/New York, Routledge, 2005, pp. 99–118, hier p. 112.

Meinung nach die Schwierigkeit der Einheit des Begriffs „Akt“ lösen. Wie Ullrich Melle aufgezeigt hat, bleibt die Frage immer noch, „wie sich der Unterschied zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten aufrechterhalten lässt, wenn auch die nicht-objektivierenden Akte gegenstandsgebende Akte sind.“<sup>23</sup> Nach meiner Meinung gibt Scheler uns einen überzeugenderen Versuch.

Scheler schied zunächst das intentionale „Fühlen von etwas“ von allen bloßen Gefühlszuständen. Gefühlszustände gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, und Fühlen gehört zu den Funktionen ihrer Aufnahme. (Vgl. GW II, S. 261–262) Beispielsweise können wir ein Leid „ertragen“, „dulden“, schlicht „leiden“, sogar „genießen“. Dieses Leid aber ist Gefühlszustand, und „immer bedeuten diese Worte wechselnde Arten des Fühlens und eines darauf gebauten Wollens, die mit dem Gefühlszustand noch nicht eindeutig bestimmt sind.“ (GW VI, S. 37). Der Unterschied zwischen Gefühlszustand (oder Gefühl) und Fühlen bei Scheler entspricht dem Unterschied zwischen den nicht-intentionalen Gefühlen und den intentionalen Gefühlen bei Husserl, das Erstere ist ein Moment des Aktes, das Letztere ist Akt oder Funktion.

Weiter hat Scheler den Unterschied zwischen dem Fühlen von Gefühlen im Sinne von Zuständen und dem Fühlen von Werten betont.<sup>24</sup> Man kann sagen: wie bei Husserl gibt es bei Scheler zwei verschiedene Gliederungen in zwei unterschiedene Stufen. Erstens die Gliederung zwischen dem intentionalen Fühlen und dem bloßen Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand, zweitens die Gliederung zwischen dem intentionalen Fühlen des Gefühlszustands und dem intentionalen Fühlen von Werten innerhalb des intentionalen Fühlens. In der Tat ist das intentionale Fühlen von Werten der Kern von Schelers phänomenologischer Ethik, denn nur in diesem Sinn „erst gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion“. (Vgl. GW II, S. 263, Anm.)

Nach Scheler hat dieses Fühlen von Werten daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die „Vorstellung“ zu ihrem „Gegenstand“ bei Husserl. Dieses Fühlen von Werten tritt nicht erst durch die Vermittlung sog. „objektivirender Akte“ des Vorstellens, Urteilens usw. mit der gegenständlichen Sphäre in Verbindung, sondern es geht ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eben die „Werte“. Scheler sagt, „»Fühlen« ist also ein sinnvolles und darum auch der »Erfühlung« und »Nichterfühlung« fähiges Geschehen.“ (GW II, S. 263)

<sup>23</sup> U. Melle, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXVIII, S. XXXVII.

<sup>24</sup> Bei Scheler sind der Terminus „Gefühl“ und der Terminus „Fühlen“ ausdrücklich zu unterscheiden, das „Gefühl“ bedeutet ein Moment des Akts, das bedeutet den Zustand oder den Inhalt des Akts. Und das „Fühlen“ bedeutet den Akt selbst oder die Funktion. Aber bei Husserl gibt es keinen eindeutigen Unterschied zwischen beiden Termini.

Diskutieren wir das Beispiel Husserls nun bei Scheler. Wenn man das „Gefallen an einem Ton“ nach Schelers Phänomenologie vom intentionalen Fühlen von Werten strukturell analysieren möchte, sind sechs Aspekte zu beobachten: 1. die Ton-Empfindung oder der Gefühlston als der Stoff des Vorstellens; 2. Hören oder Phantasie dieses Tons. Das ist der Bewusstseinsakt als Vorstellung; 3. ein Stück Ton. Das ist Gegenstand das Vorstellens; 4. „Gefallen“ als Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand; 5. ein Art von Werten; 6. Gefallen als intentionales Fühlen. Daher ist das „Gefallen an einem Ton“ für Scheler noch kein einzelner Akt, sondern ein Komplex von verschiedenen Akten. Nach Scheler ist das Gefallen als intentionales Fühlen ein eigenständiger Akt, der ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, ein Art von Werten, zurückgeht. Man kann sagen, dass das Gefallen als intentionales Fühlen und Hören oder Phantasie dieses Tons zwei davon unabhängige Akte sind. Und das „Gefallen“ als Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand tritt nicht notwendig durch die Vermittlung der Ton-Empfindung oder der Gefühlston als der Stoff des Vorstellens mit einem Stück Ton als dem Gegenstand des Vorstellens in Verbindung. „Immer ist diese Verknüpfung, wo sie stattfindet, eine solche, die mittelbarer Natur ist.“ (GW II, S. 262) D.h., Scheler hat den Unterschied zwischen dem objektivierenden Akt und dem nicht-objektivierenden Akt nicht akzeptiert. Scheler stellt klar: „dass das Fühlen seinerseits von Hause aus ein »objektivierender Akt« ist, der keiner Vorstellung als Vermittlers bedarf.“ (GW II, S. 265)

Hier kann man deutlich den Unterschied zwischen Husserl und Scheler sehen. Für Scheler ist der Wert ein originaler Gegenstand des Fühlens von Werten, daher ist das intentionale Fühlen ein unabhängiger Akt. Während die Verbindung zwischen dem Wert und der Sache bei Scheler „nachträglich“ oder nicht-wesentlich ist<sup>25</sup>, wird der Wert bei Husserl immer mit der Sache verknüpft. Im Akte des Wertens (oder des Fühlens) richten wir uns auf eine Sache, aber nicht die bloße Sache, sondern die werte Sache. „Nicht bloß das Sachvorstellen, sondern auch das es umschließende Sachwerten hat den Modus Aktualität.“<sup>26</sup> Trotzdem sind wir in einem Akte des Wertens nur auf den Wert gerichtet, „erfassen“ aber noch nicht den Wert. In diesem Sinn gehören solche Akte wie wertende Akte immer zu den nichtobjektivierenden Akten, und müssen in den objektivierenden Akten fundiert werden.

Der fundamentale Grund dafür, weshalb es diesen großen Unterschied zwischen Husserls Gedanken über die intentionalen Gefühle und Schelers Gedanken

<sup>25</sup> Vgl. Scheler, GW II, S. 262. Scheler betont, „Immer sind es erst dem Gegebensein des Gefühles nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenstand verknüpft werden.“

<sup>26</sup> Hua III/1, S. 76.

über das intentionale Fühlen gibt, liegt darin, dass sie ein unterschiedliches Verständnis von Wert bzw. wertenden Akten haben. In den Ideen I betont Husserl: „dass alle Akte überhaupt – auch die Gemüt- und Willensakte – »objektivierende« sind, Gegenstände ursprünglich »konstituierend«.“<sup>27</sup> Aber die Ausdrücke „objektivierende“ und „konstituierend“ werden hier in Anführungszeichen gesetzt, hin gegen wird dieses Anführungszeichen bei Scheler völlig beseitigt. Meiner Meinung nach besteht Schelers Endzweck darin, die primäre Stelle des intentionalen Fühlens bzw. Wertfühlers sowie der sittlichen Einsicht und ihrer Korrelate (materiale Werte sowie die Zusammenhänge der Werte) zu bestimmen und zuletzt die primäre Stelle der phänomenologisch materialen Wertethik zu gewinnen.

### **3. Die mögliche Entwicklung der phänomenologischen Ethik bei Husserl und Scheler**

Husserls Betonung der Einheit des Begriffs „Akt“ und des Unterschiedes zwischen den objektivierenden Akten und den nichtobjektivierenden Akten stellt sich durch die Analogie zwischen Logik und Ethik, zwischen theoretischer und axiologisch-praktischer Vernunft dar und bedeutet zugleich, dass sowohl die objektivierenden Akte, als auch die nichtobjektivierenden Akte zur Vernunft im allgemeinen gehören.<sup>28</sup> Dieser grundsätzliche Gesichtspunkt stellt sich auch in Husserls ethischen Vorlesungen von 1908/09, 1911, 1914 und 1920 dar. Für Husserl müssen die wertenden Akte immer in den Vorstellungen fundiert sein, denn die „Werte als Objekte sind Objekte von gewissen objektivierenden Akten“. Husserl betont: „Diese universelle Herrschaft der logischen Vernunft kann niemand leugnen“, und „Diese Allherrschaft der logischen Vernunft ist unleugbar“. Im Gegensatz dazu:

„Wertende und praktische Vernunft sind sozusagen stumm und in gewisser Weise blind. [...] Also die Fackel der logischen Vernunft muß aufgesteckt werden, damit, was an Formen und Normen in der Gemüts- und Willensphäre verborgen ist, an das helle Licht treten kann.“<sup>29</sup> Im Gegensatz zur theoretischen Vernunft bleibt die praktische Vernunft immer „sekundär“.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Hua III/1, S. 272.

<sup>28</sup> Was die Ethik als Vernunftlehre und die Ethik als Regionalontologie bei Husserl angeht, vgl. H. R. Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München, K. Alber, 1997, S. 130–154.

<sup>29</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 57, 59, 68–69.

<sup>30</sup> Nach Meinung von Gerhard Funke ist die reine Ethik als Axiologie eine „quasi-theoretische Wissenschaft“. Vgl. G. Funke, „Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen“, in: *Neuere Entwicklungen*

Hingegen gibt es eine ganz andere Möglichkeit bei Scheler. Scheler denkt dabei an die theoretischen und emotionalen Akte des Geistes sowie an die Akte des Wollens. Nach Scheler ist die Vielfalt der wesensverschiedenen Weisen intentionalen Erlebens charakteristisch für den Selbstvollzug von Geist, wie Michael Gabel deutlich formuliert, „Wesensverschiedenheit will dabei besagen, dass die »unzerreißbare Struktur« von intentionaler Erlebnisweise und ihrer korrelierenden Gegenstandsart für jede Weise intentionalen Erlebens anders gebaut ist. Die wesensverschiedenen Erlebnisweisen sind deshalb nicht aufeinander reduzierbar.“<sup>31</sup> Das heißt, Scheler hat das Fundierungsverhältnis zwischen der Intentionalität der theoretischen und emotionalen Akte bei Husserl abgelehnt. In der Tat kann man die „Wertfunktionen des menschlichen Geistes“ (Vgl. GW I, S. 340) als „genetische und sachliche Ursprung von Schelers Intentionalitätsbegriff“ sehen.<sup>32</sup> Für Scheler hat das intentionale Fühlen als ein „objektivierender Akt“ eine eigene Art von Gegenständen, eben die „Werte“. Man kann finden, dass Scheler in der Tat die Trennung selbst zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt zunächst aufgehoben hat.

Scheler macht klar: „dass das Wertnehmen [...] allen vorstellenden Akten nach einem Wesens-Ursprungsgesetz vorhergeht, und seine Evidenz von der Evidenz jener letzteren weithin unabhängig ist.“ (GW II, S. 209–210) Vielleicht kann man sagen, dass Scheler das Fundierungsverhältnis zwischen den wertenden Akten und den bloßen Vorstellungen nicht einfach aufgehoben, sondern umgekehrt hat. Nach Scheler setzt „jede Art intellektiver Soseinserfassung eines Gegenstandes ein auf diesen Gegenstand bezogenes emotionales Werterlebnis voraus. [...] Die Wertnehmung geht stets der Wahrnehmung vorher.“ (GW VIII, S. 109–110)

Aber dieses Fundierungsverhältnis in der phänomenologischen Ethik Schelers ist nicht das Fundierungsverhältnis der Geltung in der statischen und deskriptiven Phänomenologie Husserls, sondern das Fundierungsverhältnis in Husserls genetischer Phänomenologie. Ich bin daher der Meinung, dass es zwei unterschiedene Fundierungsverhältnisse zwischen dem intentionalen

---

des Phänomenbegriffs, *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 9, Freiburg/München, K. Alber, 1980, S. 33–89, hier, S. 36. Was das Verhältnis zwischen der theoretischen Philosophie und Ethik bei Husserl betrifft, vgl. Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*, a. a. O.

<sup>31</sup> M. Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Untersuchungen zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“, Leipzig, Benno Verlag, 1991, S. 99.

<sup>32</sup> Vgl. W. Henckmann, „Das Intentionalitätsproblem bei Scheler“, in: *Brentano-Studien* 3 (1990/91), S. 203–228, hier S. 212.

Fühlen und den intentionalen Vorstellungen gibt. Das erste Fundierungsverhältnis zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen Vorstellungen entspricht in Husserls früher statischer und deskriptiver Phänomenologie dem Fundierungsverhältnis zwischen den nichtobjektivierenden Akten und den objektivierenden Akten. Das zweite Fundierungsverhältnis zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen Vorstellungen entspricht Husserls später genetischer Phänomenologie sowie Schelers Phänomenologie der Werte als dem Fundierungsverhältnis zwischen den vorobjektivierenden Akten und den objektivierenden Akten.<sup>33</sup> So sollte man vielleicht nicht einfach von „Verkehren“ sprechen, sondern von „Ergänzen“.

Auf jeden Fall bilden Schelers Bestimmung des Fundierungsverhältnisses zwischen den wertenden Akten und den bloßen Vorstellungen und seiner Kritik an Husserls Lehre vom Fundierungsverhältnis zwischen der Wesensschau und der sinnlichen Anschauung meiner Meinung nach ein einheitliches Ganzes. Schelers Endzweck besteht darin, die primäre Stelle der phänomenologischen materialen Wertethik zu gewinnen. Diese apriorische emotionale Ethik beruft sich auf den lebendigen emotionalen Verkehr mit der Welt bzw. die Liebe zur Welt.

Im Grunde genommen übersieht Kant nach Husserls und Schelers Meinung das Apriori bzw. die apriorische Wesensgesetzlichkeit in der Gefühls- und Gemütssphäre sowie eine Art von intentionalem Gefühl. Nach Husserl muss eine allgemeine Ethik in einer Wertelehre fundiert sein, und diese Wertelehre hat mit dem intentionalen Gefühl oder dem wertenden Akt zu tun. Scheler bezeichnet auch das intentionale Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen als Wert-Erkenntnis resp. Wert-Erschauung sowie sittliche Erkenntnis. Noch dazu muss „alle Ethik auf die in der sittlichen Erkenntnis gelegenen Tatsachen und ihre apriorischen Verhältnisse zurückgehen“. (GW II, S. 88) In diesem Sinne kann man sagen, dass die phänomenologischen Analysen des intentionalen Fühlens als der wertenden Akte oder der Werthaltung gerade den Anfang der phänomenologischen Ethik Husserls und Schelers bedeuten.

---

<sup>33</sup> Nach meiner Meinung kann man vielleicht sagen, dass die „Motivation“, das „Interesse“ und die „Aktregung“ usw. zu Husserls späteren Gedanken zu vorobjektivierenden Akten im Unterschied zu nichtobjektivierenden Akten gehören. Nam-In Lee hat schon diese neuen Fundierungszusammenhänge in Husserls später genetischer Phänomenologie betont, nämlich, dass die objektivierenden Akte in den nichtobjektivierenden Akten fundiert sein. (Vgl. N. Lee, „Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity“, in: S. Crowell, L. Embree and S. J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Vol. 3, West Harford, Electron Press, 2001, pp. 517–549)

## Literaturverzeichnis

- CROWELL, S. „Phenomenology, Value, Theory, and Nihilism“, in: R. Bernet, D. Welton and G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. V, London/New York, Routledge, 2005, pp. 99–118.
- FUNKE, G. „Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen“, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs, Phänomenologische Forschungen*, Bd. 9, Freiburg/München, K. Alber, 1980, S. 33–89.
- GABEL, M. *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler, Untersuchungen zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“*, Leipzig, Benno Verlag, 1991.
- HENCKMANN, W. „Das Intentionalitätsproblem bei Scheler“, in: *Brentano-Studien* 3 (1990/91), S. 203–228.
- HUSSERL, E. *Husserliana – Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht/Boston/London, Nijhoff, Kluwer, 1950ff. Die Schriften von Husserl werden nach der Husserliana-Ausgabe zitiert als „Hua Band-Nr., Seite“:
- Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage. Neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976.
  - Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biedel, 1953.
  - Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage. Hrsg. von E. Holenstein, 1975.
  - Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Teil. Hrsg. von U. Panzer, 1984.
  - Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Teil. Hrsg. von U. Panzer, 1984.
  - Hua XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. Hrsg. von U. Melle, 1988.
  - Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von H. Peucker, 2004.
- LEE, N. „Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity“, in: S. Crowell, L. Embree and S. J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Vol. 3, West Harford, Electron Press, 2001, pp. 517–549.
- LOTZ, CH. „Husserl Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit“, in: *Husserl Studies* 18 (2002).
- MELLE, U. „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXVIII, 1988.
- „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: R. Bernet, D. Welton and G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III, London/New York, Routledge, 2005, S. 108–122.

- NI, L. „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, in: K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 67–82.
- SCHELER, M. *Max Scheler Gesammelte Werke*, Zuerst im Francke-Verlag, Bern/München erschienen, ab 1986 im Bouvier-Verlag, Bonn. Hrsg. von M. Scheler & M. S. Frings. Die Schriften von Scheler werden im laufenden Text nach der Ausgabe Max Scheler Gesammelte Werke zitiert als „GW Band-Nr., Seite“.
- GW I (1971): *Frühe Schriften*.
  - GW II (1980): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.
  - GW VI (1986): *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.
  - GW VIII (1980): *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.
- SEPP, H. R. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München, K. Alber, 1997.
- SCHUHmann, K. „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 106–113.
- VONGEHR, T. „Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewußtseins“, in: *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di E. Husserl*, a cura di B. Centi e G. Gigliotti, Quaderni di Filosofia 2, Bibliopolis, Napoli, 2004, S. 227–254.

## PHÄNOMENOLOGIE ALS METHODE UND FUNDAMENTALONTOLOGIE ALS PHÄNOMENOLOGIE

---

PHILIPP ZYMNER

### Abstract

This paper addresses the problem of intentionality in phenomenology. We will demonstrate how the concept of intentionality as a methodological problem is implicit to every scientific investigation. Phenomenology is to be considered as scientific method and not as philosophical school. The particularity of this method is to investigate first its own implicit premises – to show its intentionality. We will try to show how Heidegger's fundamental ontology is at the same time an investigation of the experience of being in the (in a) world, using the method of phenomenology, and by doing so, it is also an investigation of this method itself – because both elaborate the existential analysis as an analysis of intentionality. As Heidegger's use of words is peculiar, in order to avoid metaphysical ballast, his terminology is different from Husserl's terminology. We will try to show how Heidegger, in *Being and Time*, is coherent with Husserl's ideas of a phenomenological assay concerning the dimension of intentionality as donation of meaning. Furthermore this paper indicates the importance the concept of intentionality will play in Merleau-Ponty's reception of Heidegger's work.

Um des Wesens eines Problems habhaft zu werden, um es sich anzueignen, kann man mehrere Wege beschreiten, von denen sich manche als Holzwege herausstellen werden, andere nicht. Welche Wege sich als Sackgassen oder gar Zirkel herausstellen werden, hängt je von der Perspektive der Untersuchung und dadurch von der Richtung ihrer Frage ab, die vom Gefragten her das Geleit erfährt. Dass jede Frage gestellt, und somit gerichtet ist, scheint unmittelbar einleuchtend zu sein. Welches die Richtung ist, und wie die Richtung bestimmt wird, ist jedoch meist zunächst verdeckt. Wir müssen es erst ent-decken. Damit ist auch gesagt, wer die Frage richtet, nämlich je wir.

Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem „Subjekt“, dem „Selbst“. Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das *Subjectum*.<sup>1</sup>

Die Rede vom Richten und von der Perspektive ist ein Vehikel zur Veranschaulichung, aber auch mehr, als eine bloße rhetorische Figur. Die Metapher als „Vergleich ohne wie“ ist unterschieden, aber nicht exklusiv von der Interpretation, der Als-Auslegung. Eine Metapher ist die Verwendung einer uneigentlichen Bedeutung eines Wortes. Uneigentlich heißt, dass die Bedeutung die intendiert, also gemeint ist, dem dafür benutzten Wort nicht eigentlich, wohl aber eigen ist.

In der Rede vom Richten oder vom auf- und ent-decken, sogar in der Rede vom Veranschaulichen finden wir die Veranschaulichung selber als wirksam. Reden wir vom Sonnenaufgang, oder vom Sonnenuntergang, ist uns unmittelbar klar, worüber wir reden. Es ist uns bewusst, dass der beschriebene physikalische Vorgang kein Aufgehen der Sonne ist. Auch zu behaupten, die Erde würde aufgehen, wäre eine falsche Behauptung, da „auf“ und „unter“ als Richtungsanzeiger des „Gehens“ auf einer Oben-Unten-Skala im Weltall keinen Sinn machen. Sie sind nur auf der Erde gültig, dem Planeten, den wir bewohnen.

Kopernikus hat gezeigt, dass diese Erde nicht im Zentrum unseres Sonnensystems steht, Galilei hat gezeigt, dass sie sich bewegt und ihre Bewegung sich in mathematischen Formeln ausdrücken lässt, Newton hat in mathematischen Formeln gezeigt, wie sich Planeten und Äpfel verhalten.

Die Newtonsche Physik hat die Metaphysik des 18. Jahrhunderts in eine tiefe Krise gestürzt. Die Berliner Akademie der Wissenschaften rief 1762 einen Wettbewerb zu der Frage aus, ob es in der Metaphysik eine Gewissheit, wie in der Geometrie geben könne. Ein Beitrag von Moses Medelssohn wurde gekürt. Die „Abhandlung über die Evidenz“ sollte den Beitrag Kants, dem später selbst eine „Kopernikanische Wende“ zugesprochen werden sollte, auf den zweiten Platz verweisen. „Kant nennt es »einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft«, daß der zwingende und jede Skepsis niederschlagende Beweis für das »Dasein der Dinge außer uns« immer noch fehle.“<sup>2</sup> Heidegger weiter:

Der „Skandal der Philosophie“ besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 114. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel *SuZ* referiert.

<sup>2</sup> *SuZ*, S. 203.

werden. Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung dessen, davon unabhängig und „außerhalb“ eine „Welt“ als vorhandene bewiesen werden soll.<sup>3</sup>

Ebenso sieht das Husserl, wenn er sagt, die Krisis der Philosophie sei eigentlich die Krisis der Europäischen Wissenschaft. Der Weg zur Evidenz sei doch schon seit Descartes vorgezeichnet. Das ego cogito, an dem selbst Descartes nicht mehr zweifeln konnte und an dem seither viele verzweifelt sind, ist jedoch kein leeres. Es ist immer ein Ich denkt etwas. Dies ist die Evidenz, die dergestalt fundamental ist, dass sie die Philosophie begründen kann. Das Welträtsel findet hier nicht seine Lösung, aber den Ursprung seiner Frage. Die Frage, wie eine Welt außerhalb bewiesen werden kann, darf nicht in der Weise der Mathematik beantwortet werden, und muss eigentlich gar nicht gestellt werden. Sie ist doch je schon beantwortet! Die faktische Erfahrung des Lebens in der Welt ist das Fundament, auf dem die Phänomenologie aufgebaut ist.

Als Methode muss sie diese evidente Begründung stets in ihre Untersuchung mit einbeziehen. Dies geschieht in der Rede der Lebenswelt und der Horizonte.

Husserl considère que la phénoménologie transcendantale est singulièrement à même, sur le plan méthodologique, de reconnaître et de mettre en évidence le problème de la Lebenswelt en tant qu'articulation de la question du sens de l'être du monde (nach [dem] Seinssinn der Welt).<sup>4</sup>

Die Frage nach dem Sinn von Sein, die die vergessene Frage der Philosophie ist, wird vom faktischen In-der-Welt-sein des Daseins her in Sein und Zeit behandelt. Diese Welt, die dem Dasein erschlossen ist, die die Erschlossenheit des Daseins selber ist, ist je eine ausgelegte. Die Auslegung geschieht in der Form des Etwas als Etwas. Ontologisch müssen wir uns dessen je bewusst sein, wenn wir eine wissenschaftliche Forschung vornehmen. Die phänomenologische Methode ist also, die Forschung im steten Bewusstsein zu führen, dass eine Erkenntnis von der Welt stets je in der Welt geschieht, und dass die Erkenntnisart stets intentional ist.

Heideggers Sein und Zeit soll uns hier als Leitfaden der Betrachtung gelten. Merleau-Ponty sieht das Gesamtprojekt von Sein und Zeit als Explikation des Husserlschen Konzeptes der Lebenswelt an.<sup>5</sup> Mauro Carbone macht explizit darauf aufmerksam:

<sup>3</sup> *Ibid.*, S. 205.

<sup>4</sup> Majolino und De Gant (Hg.), *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, S. 25.

<sup>5</sup> Heidegger selber verwendet allerdings in *Sein und Zeit* den Ausdruck Lebenswelt kein einziges Mal, jedoch weist er ausdrücklich und mehrfach darauf hin, dass Fundamentalontologie nur als Phänomenologie möglich ist. Die Methode der Vorgehensweise muss sich selbst betrachten.

Quant aux œuvres publiées dans l'immédiat après-guerre – Phénoménologie de la perception et les essais rassemblés dans Sens et non-sens – nous nous bornerons à rappeler comment, durant cette période, Merleau-Ponty tend à comprendre la méditation de Heidegger à l'intérieur de l'horizon phénoménologique dessiné par Husserl : « Tout Sein und Zeit – est-il dit, par exemple, dans l'avant propos à la Phénoménologie de la perception – est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explication du 'natürlichen Weltbegriff' ou du 'Lebenswelt' que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie » [...] Cette tendance de Merleau-Ponty à inscrire les intentions du projet de Heidegger dans l'horizon phénoménologique transparaît également dans ce passage de l'essai Marxisme et philosophie, publié dans la « Revue internationale » [...], ensuite repris dans Sens et non-sens : « C'est que Heidegger veut réfléchir sur l'irréfléchi, c'est que, très consciemment, il se propose d'étudier l'être-au-monde toujours présupposé par la réflexion et antérieur aux opérations prédictives. »<sup>6</sup>

Crowell weist daraufhin, dass auch Levinas in einem Dialog mit Richard A. Cohen Heideggers Projekt als Fortführung des husserlschen Projektes begreift. Selbst schlägt Crowell aber eine Unterscheidung zwischen den Projekten der beiden Freiburger vor, die nicht in der Begriffsopposition „phenomenology: transcendental philosophy or ontology“, sondern eher in der Opposition „transcendental philosophy: epistemology or ontology“<sup>7</sup> besteht. Die Unterscheidung der Philosophien Husserls und Heideggers ist also nicht eine, die auf die gesamte Phänomenologische Methode zielt, sondern auf die unterschiedliche Bedeutung von Transzendenalphilosophie. Tendierte Merleau-Ponty zunächst dazu, die Projekte Heideggers und Husserls in ihren Gemeinsamkeiten zu betrachten, neigte er später dazu, die Differenzen der Philosophien aufzuzeigen. Es ist erneut Carbone, der aufzeigt wie und wo: „Heidegger et avec lui, Scheler „affirment l'opposition de l'ontologie et de l'ontique, de la philosophie et du savoir positif; Husserl, au contraire, indique les rapports secrets entre ces deux ordres de recherches.“<sup>8</sup> Wir wollen in dieser Arbeit jedoch nicht die Unterschiede aufzeigen, sondern eher mit der Intention des früheren Merleau-Ponty konform gehen, dass sich die fundamentalontologische Existenzialanalyse als Studie zur Lebenswelt begreift. Es scheint nämlich, dass Heidegger diese strikte Trennung zwischen ontisch und ontologisch in Sein und Zeit aufrecht erhält und fortwährend betont, um sich die Methodik der Untersuchung (den Weg der Existenzialanalyse) präsent zu machen: Das unmittelbar zugängliche und das

<sup>6</sup> M. Carbone, *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2001, S. 88.

<sup>7</sup> S. G. Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001, S. 169.

<sup>8</sup> Carbone, *op. cit.*, S. 88.

Worumwillen der Untersuchung ist je das ontisch existentielle Dasein. Da es in der Existenzialanalyse aber um das Aufzeigen der Strukturmomente des Daseins als solcher geht, ist es notwendig von den existentiellen, den faktisch ontischen Inhalten als Ziel der Analyse abzusehen, um die Existenziale in ihrem existenzial sein, als ontologische Strukturen, sich zeigen zu lassen. Die „rapports secrets“ geraten dabei jedoch nie in Vergessenheit. Die Jemeinigkeit des Daseins ist eindeutiger Hinweis darauf, dass zwar nicht das Ziel der Untersuchung die faktisch gelebte Welt in der existenziellen Verfassung des Ausgefülltseins mit etwas Bestimmten ist, wohl aber der Ausgangspunkt der Analyse, die auf die existenziale Verfassung der Ausfüllung als solcher zielt. Auch das wiederholte Aufzeigen der hermeneutischen Zirkelstruktur erinnert daran, dass ontisches und ontologisches in der unmittelbaren Erfahrung untrennbar sind.<sup>9</sup>

Die Intentionalität Husserls ist eine solche existenziale Struktur, die in ihrem Struktursein gedacht werden muss und zu unterscheiden ist von der tatsächlichen Intention am Werk. Die gegenseitige Zugehörigkeit von Intentio und Intentum<sup>10</sup> nicht als Struktur zu fassen, unterläuft Rickert, wenn er das Prinzip der Intentionalität als metaphysisch dogmatisch<sup>11</sup> kritisiert. Heidegger führt diese Kritik Rickerts an der Intentionalität auf die noch nicht klar gefasste Begrifflichkeit der Intentionalität bei Brentano zurück.<sup>12</sup> Er sah zwar

an der Intentionalität die Intentio, Noesis, und die Verschiedenheit ihrer Weisen, aber er sah nicht das Noema, das Intendum. Er bleibt unsicher in der Bestimmung dessen, was er „intentionales Objekt“ nannte. [...] Einmal meint er mit „intentionalem Objekt“ das Seiende selbst in seinem Sein, dann wieder das Wie seines Erfäßtseins ungeschieden vom Seienden; zur reinen Abhebung des Wie des Intendiertseins kommt es bei Brentano überhaupt nicht, d.h. die Intentionalität als solche, als Strukturganzheit, ist bei ihm nicht abgehoben.<sup>13</sup>

Die innere Verflechtung von Noesis, der Vermeinung, und Noema, dem Vermeinten, aufzuzeigen, und diese Verflechtung als Struktur zu Begreifen, ist in

<sup>9</sup> Heidegger spricht in *Sein und Zeit* mehrfach vom „Zirkel“ in den Paragraphen 2, 32, bevor dieser zum Hauptthema des Paragraphen 63 wird.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 20, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1979, S. 61. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel HG20 referiert.

<sup>11</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 39.

<sup>12</sup> Zum Problem der Intentionalität bei Husserl und Brentano siehe auch Wei Zhangs Beitrag zu diesem Band *Das intentionale Fühlen und der wertende Akt in der phänomenologischen Ethik Husserls und Schelers*.

<sup>13</sup> HG20, S. 61f.

Heideggers Augen der Verdienst Husserls hinsichtlich der Intentionalität.<sup>14</sup> Die Intentionalität ist bei Heidegger in der Form des Existenzials der Auslegung zu finden, die durch ein dreifaches Vor gekennzeichnet ist: Vorgriff, Vorhaben und Vorsicht.<sup>15</sup>

Eine Intentionalität ist immer am Werk, sie herauszustellen ist Aufgabe der Phänomenologie, auch wenn sie über sich selber als Methode nachdenkt, wie beispielsweise Heidegger, wenn er in Sein und Zeit die Methode seiner Analyse anzeigt:

Die Behandlungsart dieser Frage ist die phänomenologische. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem „Standpunkt“, noch einer „Richtung“, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck „Phänomenologie“ bedeutet primär einen Methodenbegriff. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser.<sup>16</sup>

Das Wie ist eine Sinnfrage und als solche nur für den Menschen möglich und wirklich. Dieses ist der Ausgangspunkt für die fundamentalontologische Untersuchung Heideggers in Sein und Zeit.

Die scheinbar naive Frageweise, die „originäre“<sup>17</sup> die nach Heidegger die angemessene ist, um eine phänomenologische Frage freizulegen,<sup>18</sup> muss lauten: „Was ist“. Das Dasein in seinem Da, das sich in seinem Sein zu diesem Sein verhält, misst seine Frage nach dem Geleit aus: dem, was ist. Das was ist gibt jedoch nicht eigentlich das Geleit, sondern in der Frage nach dem was ist wird nach dem Sein gefragt. Das Sein zeigt sich am Sein von etwas und deshalb müssen wir unsere Frage nach dem was ist ausrichten, um vom Sein her geleit zu bekommen. Erfragt wird jedoch immer der Sinn von Sein und zwar vom befragten Seienden, das es je selbst ist, da es sich ja in seinem Sein zu diesem Sein verhält. Dasein befragt geleitet vom Sein also das „es gibt“<sup>19</sup> nach dem was ist und erfragt dadurch den Sinn von Sein. Der Sinn von Sein ist jeweils nur bedeutsam für Dasein, Sinn überhaupt ist nur dem Dasein zugänglich, da es das einzige Seiende ist, das überhaupt nach Sinn

<sup>14</sup> Vgl. *Ibid.*, § 5.

<sup>15</sup> Vgl. *SuZ*, § 31–33.

<sup>16</sup> *Ibid.*, S. 27.

<sup>17</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 37.

<sup>18</sup> Vgl. *HG20*, § 5. Heidegger spricht über die notwendige Naivität der naiven Fragestellung als Bedingung der Möglichkeit der Freilegung der reinen Intentionalität. Darin kommt auch ein Erstaunen vor der Welt zum Ausdruck, das Merleau-Ponty, eine Formulierung von Fink aufgreifend, als die Phänomenologische Haltung bezeichnet. (Vgl. Carbone, *La visibilité de l'invisibilité*.)

<sup>19</sup> Vgl. *SuZ*, § 2.

fragen kann. In der Frage was ist? wird also stets gefragt, was ist die Bedeutung von etwas. Dieses etwas ist das, woran sich das Sein zeigt und insofern wird jede Frage in der Form des Was ist der Sinn von Sein gestellt. Dieses Sein ist kein leerer, ebenso wenig wie der Sinn. Es handelt sich hier nicht um eine metaphysische Fragestellung, sondern diese Umformulierungsmöglichkeit jeder Frage ist eine Transponierung der existenziellen Frage in existenzial-ontologische Begrifflichkeiten. Die existenzielle Frage aber ist je die, die uns in ihrer existenzialen Anzeige interessiert, wenn wir fragen: „Was ist?“

Stellen wir nun eine solche existenzielle Frage nach dem was ist etwas, fragen wir nach der Bedeutung dieses etwas für uns. Die aus der naiven Frage hervorgegangene Frage nach der Bedeutung muss also umformuliert werden in: „Wie ist etwas?“ Dieses etwas begegnet uns als Phänomen, als ein sich an sich zeigendes, das uns einem Unfall gleich widerfährt.<sup>20</sup> Die Frage kann also folgendermaßen umformuliert werden: „Was stellt das Wie, der Unfall, der mir widerfährt, mit mir an?“

Anstellen kann hier mit machen übersetzt werden. Dies scheint zwar zunächst eine Trivialisierung der Fragestellung zu sein, wir möchten den Begriff etwas macht allerdings hier beibehalten, da es durch seine scheinbare Trivialität an die einfachste Frageform erinnern soll.<sup>21</sup> Gleichzeitig wird durch das assoziative Spiel, das jeden Begriff und jedes Wort begleitet, eine Dimension von Fragestellungen eröffnet, die diejenige der Macht ist. Jede Frage wird bestimmt durch den Horizont, aus dem sie gestellt wird und dieser Horizont ist nie ein einfacher, sondern stets eine Überlagerung von möglichen Bedeutungsschichten. Gehen wir also davon aus, dass ein Phänomen für uns in unserer Existenz und für unsere Existenz bedeutsam ist. Bedeutsam in unserer Existenz sein, meint in formaler Anzeige der Existenz als Verstehen, dass wir etwas be-deuten. Bedeutsam sein für unsere Existenz meint, dass die Begegnung mit dem Phänomen Einfluss auf unsere Existenz ausübt, dass es Wirkung zeitigt. Diese Wirkung hat das Phänomen je auf uns, das heißt, der Unfall macht etwas mit uns. Er übt Macht auf uns aus, insofern seine Wirkung sich zeitigt und wir das Zeitigen der Wirkung als Einflussnahme auf das Bewusstsein, auf das Dasein bezeichnen.

<sup>20</sup> In einem Vortrag an der École Normale Supérieure in Paris im März 2008 über Marion stellt Laszlo Tengelyi heraus, dass jedes Phänomen einem Unfall gleich uns zustößt. Unvorbereitet trifft uns das Phänomen, das seinen Sinn transportiert. Die Erscheinung stößt uns zu, wirkt auf uns unvorhersehbar und brutal. Allerdings ist dieser Sinn, der uns zustößt (Marion und Tengelyi erkennen eine Art Anti-Intentionalität) kein vollständiger und somit die Erscheinung ebenso wenig vollständig, solange sie nicht *jemandem* zustößt, der sie auslegt.

<sup>21</sup> „Denn diese angebliche Trivialität ist gar nicht ohne weiteres faßbar, man muß zuerst die schlechte Trivialität unechten aber üblichen erkenntnistheoretischen Frage beiseite lassen.“ HG20, S. 39.

Macht wird im Französischen mit *pouvoir*<sup>22</sup> übersetzt, was auch können meint. Heidegger weist darauf hin, dass können auch als sich verstehen auf gebraucht wird. Hierin eröffnet sich für ihn die existentielle Fragedimension der existenzialen Frage selbst, an der Doppelrolle des Verstehens, auf die wir später zu sprechen kommen, verdeutlicht. Da Dasein existenzial Mitsein ist und insofern der Unfall als eine durch ein anderes Dasein intendierte Wirkung ein gewollter ist, eröffnet sich eine politische Dimension, die hier allerdings nicht erörtert werden soll.

„Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind.“<sup>23</sup> Vor dem Horizont und aus dem Horizont sind zwei zu unterscheidende räumliche Analogien zur Verdeutlichung der Intentionalität, die durch die Phänomenologie festgestellt wird. Aus einem Horizont betrachtet und argumentiert die Wissenschaft. Die Feststellung des Horizontes ist Aufgabe der Phänomenologie. Dabei argumentiert sie natürlich auch aus einem Horizont heraus, wessen sie sich ständig bewusst sein muss. Durch das Aufzeigen des Horizontes argumentiert die Phänomenologie also auch stets vor einem Horizont.

Der Horizont vor dem die Wissenschaft argumentiert, und aus dem heraus die Wissenschaft argumentiert, wird von Husserl in der Krisis thematisiert. In diesem Spätwerk unternimmt Husserl eine Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften. Die exakten Wissenschaften, so Husserl, haben den Sinn des Lebens verloren.<sup>24</sup> Durch ihre Mathematisierung verkommt sie zu einem Formalismus, der die Regeln seiner Betrachtung universalisiert und zu Regeln der Welt macht. Dabei gerät das Leben selber, dasjenige, was wir Menschen evidenterweise stets erfahren, ins Hintertreffen. „Der in dieser Welt lebende Mensch, darunter der naturforschende, konnte alle seine praktischen und theoretischen Fragen nur an sie stellen, theoretisch nur sie in ihren offen unendlichen Unbekanntheitshorizonten betreffen.“<sup>25</sup> Diese Lebenswelt ist die Welt<sup>26</sup>, die wir jederzeit erfahren und

<sup>22</sup> Es ist wohl der Deutschen Sprache eigen, Substantive mit einem Großbuchstaben zu beginnen. Verb und Substantiv, Können und können, werden im Französischen nur durch den Artikel unterschieden. Roland Barthes übernimmt die Großschreibung aus dem Deutschen in das Französische, wodurch er in Verbindung mit dem Artikel aus einem bloßen Wort ein determiniertes Konzept macht. Vgl. J.-C. Milner, *Le Pas philosophique de Roland Barthes*, Verdier, Lagrasse, 2003.

<sup>23</sup> SuZ, S. 7.

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 50.

<sup>25</sup> Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, § 9f. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel *Hua VI* referiert.

<sup>26</sup> Die Welt aus *Sein und Zeit*, die Heidegger ohne Anführungszeichen schreibt: die je durch Dasein ausgelegte Welt, s.u.

als solche ist es eine Subjektive, stets ausgelegte. Die Erfahrung dieser Welt ist unmittelbar, da einfach: „Wir sind in ihr Objekte unter Objekten, lebensweltlich gesprochen; nämlich das da und dort serende, in schlichter Erfahrungsgewissheit, vor allen wissenschaftlichen, sei es physiologischen, psychologischen, soziologischen usw. Fragestellungen.“<sup>27</sup>

Die wissenschaftliche Feststellung, darum bemüht, rein objektiv zu sein, ist gerade in dieser Bemühung vom Leben entfernt und dadurch von der Welt. Die Welt ist originär eine subjektive und so muss das Wissen über diese Welt selbst subjektiv sein

und zwar aus dem Grund, weil wir, die aus Erfahrung etwas Erforschenden, und je ich, der Erforschende, in wirklicher Originalität nur mein eigenes ich-subjektives Sein und Leben erfahre und selbst schon das anderer Menschen nur in einer sekundären Erfahrungsart kennenlernen kann, die in meiner primordialen Erfahrung, meiner originalen Erfahrung von meinem eigenen Ich und Ichleben gründet.<sup>28</sup>

Husserls Forderung ist es, einzusehen, dass selbst die größtmögliche Objektivierung einer Wissenschaft einer subjektiven Perspektive entspringt. Diese ausklammern zu wollen, könne nicht im Sinne einer Lebenswissenschaft sein. Die subjektive Dimension ist diejenige, die allein uns unmittelbar zugänglich ist und müsse deshalb immer mitberücksichtigt werden. Dass dabei die subjektive Weltanschauung, die „natürliche“, stets unvollständig sein muss, liegt in ihrem Wesen begründet. Diese originäre Intuition selbst in der sinnlichen Perzeption, die Kinästhesie (die ichliche Beweglichkeit<sup>29</sup>) einer jeden Gerichtetheit, ist verantwortlich für die Unvollständigkeit einer jeden Betrachtung und verbietet daher eine Festsetzung der „Welt“ in objektiven Regeln.

In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt – der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt – in der offenen Unendlichkeit möglicher Erfahrungen ein wohlpassendes Ideenkleid an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten.<sup>30</sup>

Dass je eine subjektive Perspektive<sup>31</sup> eingenommen wird, aus der heraus die Welt gesehen wird, nennt Husserl Intentionalität. Die durch diese (jede mögliche)

<sup>27</sup> *Hua VI.*, 107.

<sup>28</sup> *Ibid.*, S. 454.

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 51.

<sup>30</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 108.

<sup>31</sup> Zur Perspektive und dem Perspektivismus in der Phänomenologie siehe auch in diesem Band Kwun-lam Lo: *Der Personbegriff und die personalistische Einstellung in den Ideen II* und Thiago Mota: *L'interprétation phénoménologique du perspectivisme de Nietzsche et ses limites*.

Perspektive gesehene Welt fasst Husserl in der Lebenswelt zusammen. Die Lebenswelt beinhaltet die Je-Unvollkommenheit und die Möglichkeit einer Perspektive überhaupt. Das Konzept der Intentionalität beschreibt, dass jede Sicht gerichtet ist, nicht jedoch, wie sie gerichtet ist. Die tatsächliche Richtung erschließt die Welt in einer Abschattung unter vielen möglichen.

Die Lebenswelt Husserls ist die je schon ausgelegte Welt Heideggers,<sup>32</sup> die wir nun eingehender betrachten werden, anhand der Struktur – dem Existenzial – der Auslegung.

Dasein ist je schon in einer Welt, die es versteht. Erschlossenheit und Verstehen sind Strukturen des Daseins und gehören zu seinem Wesen. Das In-der-Welt-sein ist die fundamentale Konstitution von Dasein, dessen wesentliche Strukturen in der Erschlossenheit gründen. Dasein ist der Welt gegenüber offen, in der es ist. Erfahrung von Welt ist möglich und in jedem Augenblick am Werk. Die Gesamtheit der verschiedenen Seinsweisen stellen sich als Sorge heraus, die wesentlich zeitlich ist, und zwar in der Zukunft begründet. Dass Dasein sich in seiner Erschlossenheit sorgen kann, ermöglicht die Existenz von Dasein.

Die Welt ist bei Heidegger unterschieden von der „Welt“. Letzteres bezeichnet die Gesamtheit der Dinge, die in der „Welt“ vorkommen, „res extensa“.<sup>33</sup> Die Gesamtheit der vorhandenen Dinge. Diese Dinge haben die Seinsart der Vorhandenheit, der existentia in erster Anzeige.<sup>34</sup> Vorhandenheit meint schlicht, dass Dinge vorhanden sind. Da Heidegger den Begriff Existenz der Seinsart des Daseins vorbehalten will, spricht er im Bezug auf die Seinsart von nicht daseinsmäßigem Seienden von Vorhandenheit. Vorhandene Dinge sind aber nicht solche, mit denen das Dasein etwas anfangen kann. Diese nämlich sind nicht nur schlicht vorhanden, sondern dem Dasein zuhanden, sie sind Zeug. Damit das Dasein Zeug benutzen kann, wie den berühmten Hammer,<sup>35</sup> muss es die Möglichkeiten des Zeugs, wie zum Beispiel das Hämtern, verstehen. Dies geschieht in der Um-zu-Auslegung. „Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die Umsicht.“<sup>36</sup> Die Umsicht erblickt die

<sup>32</sup> Schwierig ist diese These insofern, als dass Heidegger in Sein und Zeit keine explizite Lehre des Lebens vorschlägt und eine Analyse des Lebens nur implizit durch die Analyse des Daseins, als dasjenige Seiende, das sich in seinem Sein zu seinem Sein verhält, unternimmt. Das Sein in der Welt, zu dem sich das Dasein dadurch verhält, dass es eben in der Welt ist, kann nicht anders als das Leben beschrieben werden, da die Seinsart des Daseins in der je faktischen Erfahrung ist, zu leben. Es bleibt unbestimmt, was „Leben“ bedeutet, allerdings können wir sagen, dass jede Erfahrung, die wir machen, immer eine Erfahrung des Lebens ist. Für den Hinweis auf die Schwierigkeit einer solchen Äquivokation sei hier herzlich Ronald Bruzina von der University of Kentucky gedankt.

<sup>33</sup> Vgl. SuZ, § 19.

<sup>34</sup> Vgl. Ibid., § 9.

<sup>35</sup> Vgl. Ibid., § 15, 18, 23, 33, 69.

<sup>36</sup> Ibid., S. 69.

Umwelt. Die Welt, die um das Dasein herum ist, und die in ihrem „Um-zu“ ausgelegt wird. Heidegger weist jedoch ausdrücklich darauf hin, dass nicht eine rein objektive „Welt“ durch die Auslegung „subjektiv gefärbt“ würde.

Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der „Welt“ Vorrang und Führung haben müßte. Das widerstreitet aber schon dem ontologischen Sinn des Erkennens, das wir als fundierten Modus des In-der-Welt-seins aufgezeigt haben. Dieses dringt erst über das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es „an sich“ ist.<sup>37</sup>

Das In-der-Welt-sein des Daseins kann, um eine andere Facette des Ganzen zu betonen, so aufgefasst werden, dass sich das Dasein in der Welt befindet. Daher röhrt der Ausdruck Befindlichkeit. Er meint auch mit das Befinden, wie in der Frage nach dem Wohlbefinden. Dies ist allerdings ein derivativer Modus der Befindlichkeit und findet eher noch in der Gestimmtsein Anklang.

Die Befindlichkeit ist eine der existenziellen Strukturen, in denen sich das Sein des „Da“ hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das Verstehen. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.<sup>38</sup>

Diesem Verstehen kommt eine Doppelrolle zu. „Verstehen“ kann eine mögliche Erkenntnisart meinen; das Verstehen, das wir im alltäglichen Sprachgebrauch meinen. Dieses gründet aber als existenzieller Modus im Existenzial des Verstehens.

Das Dasein versteht sich in der Welt. Das Verstehen betrifft das ganze Sein von Dasein.

Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt. Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf seine Möglichkeiten.<sup>39</sup>

Im Verstehen ist das Dasein in seiner zirkulären Zeitlichkeit angezeigt<sup>40</sup>. Im Verstehen ist auch die Auslegung der Welt angezeigt, die in ihrer existenziellen

<sup>37</sup> *Ibid.*, S. 71.

<sup>38</sup> *Ibid.*, S. 142.

<sup>39</sup> *Ibid.*, S. 144.

<sup>40</sup> Dasein ist dann eigentlich, wenn es sich nicht vor dem Horizont des Todes als letzter Möglichkeit versteht, sondern *aus diesem Horizont heraus*.

Fassung in der Form Etwas als Etwas erscheint.<sup>41</sup> Im Verstehen der Welt und von Dasein selbst in der Welt ist auch die Möglichkeit als solche angezeigt. Diese Möglichkeiten sind immer mögliche Verhaltensweisen von Dasein. Dabei meint Verhaltensweise nicht unbedingt eine Handlung, sondern lediglich, dass es sich verhält, dass es intentional ist. Die Art und Weise, wie Dasein der Welt begegnet ist intentional, das heißt gerichtet. Auch das „Verstehen“ des Verstehens ist intentional. Darauf weist Heidegger hin, wenn er auf Rickerts Missverständnis der Intentionalität in den Prolegomena sagt: „Die Beziehungen zwischen Intentionalitäten sind selbst intentional.“<sup>42</sup>

Was intentional erschlossen wird haben wir als Möglichkeiten von Dasein in der Welt gekennzeichnet. Dass Heidegger eigenständiges Vokabular benutzt, darf nicht davon ablenken, dass er sich mit dem Menschen und seinem Leben beschäftigt. Er vermeidet allerdings größtenteils Begriffe wie „Leben“, „Mensch“ und „Subjekt“, um sich der Problematik des In-der-Welt-seins auf nichtmetaphysische Weise zu nähern. Die Möglichkeiten des Daseins sind diesem natürlich nicht alle zugleich präsent, bewusst. Die Existenzialien zeigen als Strukturmomente allerdings an, wie sie dem Dasein zugänglich sein können.

All diese Verhältnismöglichkeiten spielen im Hintergrund der Existenz des Daseins, sie sind im Dunkeln und müssen durch die ontologische Existenzialanalyse erst ans Licht gebracht werden, freigelegt werden.

Merleau-Ponty, der Heideggers Sein und Zeit als Explikation der Husserlschen Lebenswelt ansieht, bedient sich des Sehens (nicht nur metaphorisch, sondern auch als explizitem Gegenstand der Untersuchung, da ihm wie für Husserl, die Sinne lebendig sind) in seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Lebenswelt, der Welt in der wir leben.<sup>43</sup> Wir wollen im Folgenden einige Stellen aufzeigen, in denen Merleau-Ponty in Auseinandersetzung mit Bedeutungssphären zur Lebenswelt vordringt, in ihrem Wesenzug der Verdecktheit<sup>44</sup> und Unvollständigkeit.<sup>45</sup> „Le « monde invisible » : il est donné originairement comme non-Urprésentierbar [...] comme écart, comme transcendance“<sup>46</sup>

<sup>41</sup> SuZ, S. 149.

<sup>42</sup> HG20, S. 43.

<sup>43</sup> Es geht ihm dabei mehr als Husserl und Heidegger um das Wie des tatsächlichen menschlichen Lebens. In seinem Konzept der „Chair“, des Fleisches, versucht er ein chiasmatisches Verhältnis zu finden, das es ihm ermöglicht, die Welt und das Subjekt nicht in einer hermeneutischen Verflechtung zu denken, sondern in einer ursprünglichen Verschmelzung: Die Materialität des Geistes und die Geistigkeit der Materie. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Editions Gallimard, 1964. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel V.I. referiert.

<sup>44</sup> Vgl. Heidegger.

<sup>45</sup> Vgl. Husserl.

<sup>46</sup> V.I., S. 232.

Jede Auslegung bestimmt die Welt in ihrem Sein. Das führt Merleau-Ponty zu der Aussage: „Chaque sens est un « monde »“<sup>47</sup>. Diese Welt des Sinnes muss ich also in den verschiedenen Manifestationen von Sinn feststellen lassen, wie in der Sprache und in der Kunst, ebenso in allen Sinnen selbst, beispielsweise auch dem Sehen und Tasten. Gleichzeitig muss nicht nur die Weltlichkeit des Sinns gezeigt werden, sondern auch, wie sich dieser Sinn konstituiert. Die Intentionalität und die Auslegung geben uns Mittel an die Hand, dies zu bewerkstelligen. Es muss auch gezeigt werden, dass der Sinn der sich in der Sprache ausdrücken kann, keine andere Art von Sinn ist, als derjenige, der sich in Kunst ausdrücken lässt. Es ist ja der Sinn des in der Welt lebende Subjekts.

Die Sprache ist ein System von Zeichen,<sup>48</sup> die auf sich gegenseitig verweisen und auf das System als ganzes. In der Auseinandersetzung mit den Analysen Saussures stellt Merleau-Ponty fest, dass das Zeichen alleine allerdings nichts aussagt. Dieses Zeichen ist nicht als ein Verweis auf einen Sinn außerhalb des Zeichens selber zu verstehen, nicht als Repräsentation, sondern eher wie der Sinn einer Geste. Die Geste trägt den Sinn in sich selber, sie schafft ihn durch Ihren Ausdruck.<sup>49</sup> Dies sei in der einfachsten Bemerkung zu erkennen, dass das Wort einen Sinn hat,<sup>50</sup> womit sowohl Intellektualismus, als auch Empirismus überkommen würden. Wie die körperliche Geste ist das gesprochene Wort Ausdruck des Zur-Welt-seins.

Les langages, c'est-à-dire les systèmes de vocabulaire et de syntaxe constitués, les « moyens d'expression » qui existent empiriquement, sont le dépôt et la sedimentation des actes de parole dans lesquels le sens informulé non seulement trouve le moyen de se traduire au dehors, mais encore acquiert l'existence pour soi-même, et est véritablement créé comme sens. Ou encore on pourrait distinguer une parole parlante et une parole parlée. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> *Ibid.*, S. 267.

<sup>48</sup> Bermes weist auf, wie Merleau-Ponty sich von Cassirers Denkfigur der symbolischen Prägnanz beeindruckt zeigt, obgleich er dem symbolisch formenden Bewusstsein bei Cassirer kritisch begegnet, will er seine Philosophie nicht auf ein allmächtiges Ich stützen, das er in der Cassirerschen Philosophie zugrunde gelegt sieht. Vgl. Ch. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 1998.

<sup>49</sup> Vgl. Cassirers Begriff der „Bahnung“ in der Philosophie der symbolischen Formen.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945, S. 206.

<sup>51</sup> *Ibid.*, S. 229.

Die Bedeutung eines Zeichens zeigt sich erst im Verweis auf andere Zeichen. Diese „Sinnlücke“<sup>52</sup> ist die eigentliche Bedeutung des Zeichens, die hinter dem Lärm des Wortes im ursprünglichen Schweigen zu suchen ist<sup>53</sup>

Les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux.<sup>54</sup>

Merleau-Ponty entwirft hier eine Sprache, die wesentlich nichtbedeutsam ist, insofern ihre Zeichen sich durch einen privativen Wert auszeichnen. Sie verweisen im System auf die Unterschiede zu anderem. Durch diese Verweisung der Differenz wird ihr Sinn je konsituiert. Somit muss der Sprache ein anderer Sinn als ein diakritischer abgesprochen werden. Dieser Charakter der Sprache zeigt sich, so Merleau-Ponty, am Erlernen einer Sprache im Kindesalter. Das Kleinkind, dass brabbelnd Laute von sich gibt, hat noch nicht gelernt, das Lautzeichen so zu benutzen, dass es die Möglichkeit allen ausdrückbaren Sinnes so einschränkt, dass durch größtmögliche Diakritik eine Eindeutigkeit des ausgedrückten Sinnes für einen Gesprächspartner ersichtlich wird. Dabei bewegt sich selbst das Kleinkind jedoch in einer je schon sinnhaften Welt, nämlich seiner. Das All der Sinnhaftigkeit wird vom Baby noch am ehesten ausgedrückt, weil es eben die Einschränkung noch nicht gelernt hat. Die Welt ist also je schon sinnhaft, ausgelegt, gelebt. Das Beispiel des Kleinkindes schlägt ein Primat des Sinnes als Sinnhaftigkeit überhaupt vor, in dem das Kind ist und die Regeln der kommunikativen Einschränkung erlernen muss.

Avec les premières oppositions phonématiques l'enfant est initié à la liaison latérale du signe comme fondement d'un rapport final du signe comme fondement d'un rapport finale du signe au sens, - sous la forme spéciale qu'elle a reçue dans la langue dont il s'agit.<sup>55</sup>

Wir haben gesagt, dass das Kind noch keine Eindeutigkeit ersichtlich machen kann. Diese Rede legt nahe, dass der Sinn gesehen werden kann, wenn er durch die Diakritik der Verweisungen des Zeichens sichtbar gemacht wird. Der Sinn ist also zunächst unsichtbar. Unsichtbar ist der Sinn auch und vor allem, weil die Verweisungszusammenhänge des Zeichens nicht fix sind, gar nicht fixierbar sind.

<sup>52</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Editions Gallimard, 1960. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit *Signes* referiert.

<sup>53</sup> *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., S. 214.

<sup>54</sup> *Signes*, S. 63.

<sup>55</sup> *Ibid.*, S. 65.

Das, worauf verwiesen wird, ist die Lebenswelt. Ein Zeichen speist sich in der Bedeutung die ihm beigemessen wird aus der Um-zu-Auslegung des bezeichnenden Subjektes. Diese Um-zu-Auslegung, die ihrerseits im In-der-Welt-sein und im Verstehen, das je gestimmt ist, gründet, ist in jedem Augenblick eine andere. Die Befindlichkeit drückt aus, dass das Dasein sich je schon verhält. Dieses Verhältnisganze ist im Zeichen am Werk. Das einfachste Beispiel mag hier der Begriff „gestimmt“ sein, der im Kontext einer Auseinandersetzung mit Heidegger einen anderen Satz von Verweisungen aufruft, als in einem Satz über eine Gitarre oder über den Gemütszustand. Die Verweisungen eines Zeichens stehen also nicht fest, sondern sind variabel und varierend. Und nur in dieser Verweisung, in der Lücke, zeitigt sich der Sinn eines Zeichens.

Le sens n'apparaît donc qu'à l'intersection et comme dans l'intervalle des mots. [...] Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots.<sup>56</sup>

Der Sinn bahnt sich seinen Weg durch das nicht gesagte. Dieses Nichtgesagte nennt Merleau-Ponty *le langage indirect*, die jedes Ausgesprochene begleitet. Der Sinn ist dabei das Ganze der Bewegung des Gesprochenen, nicht der Sprache (parole, nicht langue oder langage). Das Gesprochene, das von jemandem verstanden wird, wird von dem Verstehenden in seinem Gestimmtsein ausgelegt.

Merleau-Ponty führt im Folgenden das Beispiel eines Schriftstellers an, der nicht etwa einen Sinn aus dem Nichts erschafft, noch einen idealen Text abschreibt. Der Schriftsteller arbeitet vielmehr mit der Sprache und ausdrücklich mit dieser opacité in ihr. Durch das geschickte Zusammenfügen der Wörter appelliert er ausdrücklich an das Unsichtbare der Sprache, die Befindlichkeit des Lesers und zwingt ihn dazu, die variablen Verweisungen auf das Zeichen dergestalt umzustellen, dass er verstanden wird. Der Schriftsteller schlägt uns eine Welt vor, auf die wir in der Interpretation antworten, indem wir uns in sie projizieren. „L'écrivain au contraire s'installe dans des signes déjà parlant, et ne requiert de nous qu'un pouvoir de réordonner nos significations selon l'indication des signes qu'il nous propose.“<sup>57</sup>

Noch deutlicher tritt dieser Vorschlag einer Welt für Merleau-Ponty in der Malerei zu Tage. In einer Auseinandersetzung mit der Malerei und vor allem dem Maler, die sich auf Malraux Beobachtungen der Malerei stützen, zeigt

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, S. 68f.

<sup>57</sup> *Ibid.*, S. 72.

Merleau-Ponty, wie der Maler in einem Bild nicht etwa etwas abbildet, sondern wie er seine unsichtbare Lebenswelt sichtbar macht. Er malt je seine Sicht der Welt. Da wir je in einer Welt leben, da die Lebenswelt die Bedingung der Begegnung überhaupt ist, ist selbst der geschulte Blick des Malers gerichtet. In der Gerichtetheit, der Intentionalität, wird eine von vielen möglichen Ansichten zum Vorschein gebracht.

Husserl nennt die „Schauseite“ eines Dinges Abschattung<sup>58</sup>. Zunächst ist damit beschrieben, dass wir immer nur eine Seite des Dinges sehen, die anderen Seiten eines Dinges aber mitmeinen. Abschattung wird später<sup>59</sup> praktisch zu einem Synonym von Erscheinung und auf alle kontinuierlichen Erscheinungsverläufe angewendet.<sup>60</sup> Der Maler zeigt uns also in seinem Gemälde, wie er die Welt sieht, welches die aktuelle Abschattung ist, die er uns, den Betrachtern, zeigt. Hier wird ein Begriff von Abschattung nahegelegt, der die Intention als erfüllte meint. Das Gemälde des Malers erlaubt uns, das Verweissystem seiner Zeichen zu erkennen, das Unsichtbare zu sehen.<sup>61</sup>

Le monde perceptif, « amorphe » dont je parlais à propos de la peinture [...] est au fond l’Être au sens de Heidegger qui est plus que toute peinture, que toute parole, que toute « attitude », et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant le créer.<sup>62</sup>

Der diakritische Verweisungszusammenhang, das Fundierungsganze, aus dem die Sinngebung ihr Obertonspektrum schöpft, ist das All der möglichen Horizonte, aus denen heraus und vor denen argumentiert wird, oder im Falle des Schriftstellers geschrieben, im Falle des Malers gemalt wird.

Aus Horizonten und vor Horizonten zu argumentieren, sich also ständig in einem diakritischen Verweisungszusammenhang zu bewegen, ist die einzige mögliche Art und Weise, überhaupt zu argumentieren. Diesen Horizont aufzuzeigen und ihn somit als konstitutiv für die Argumentation anzuerkennen, ist also das, was in der Phänomenologie gefordert ist. Wir schlagen vor, in dieser Weise die Rede von der Intentionalität zu verstehen. Mehr noch: Ist nicht das Aufzeigen des Horizontes und die Wertung als argumentationskonstituierend und somit

<sup>58</sup> Vgl. *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009.

<sup>59</sup> Vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Phänomenologie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

<sup>60</sup> Vgl. B. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1990.

<sup>61</sup> Vgl. *Signes, V.I.*

<sup>62</sup> *V.I.*, S. 221f.

schlussbestimmend genau das, was Husserl meint, wenn er von phänomenologischer Reduktion spricht? Implizit wird mit dem Aufzeigen dieses Horizontes dessen Berechtigung in Frage gestellt und schließlich durch die Anerkennung als sinnkonstituierend entzogen. Die Intentionalität jeder möglichen Betrachtung soll durch die Epoché aufgezeigt und aufgelöst werden, eine Betrachtung soll von faktisch aktiven Intentionswerten befreit werden. Genau dies geschieht auch in der Existenzialanalyse Heideggers, die als Reduktion vornimmt, von der faktischen, ontisch nächsten Existenz auf ihre Strukturmomente, die Existenziale, zu schließen.

## Literatur

- BERMES, Ch. *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH; 1998.
- CARBONE, M. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2001.
- CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band XX, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1979.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Phänomenologie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009.
- MAJOLINO, C., DE GANT, F. (Hrsg.) *Lectures de la Krisis de Husserl*; Paris, Vrin, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, Paris, Editions Gallimard, 1964.
- *Phénoménologie de la perception*: Paris, Librairie Gallimard, Paris, 1945.
- *Signes*, Paris, Editions Gallimard, 1960.
- MILNER, J.-C. *Le Pas philosophique de Roland Barthes*, Verdier, Lagrasse, 2003.
- RANG, B. *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1990.



**HÉRITAGE ET RÉCEPTION /  
ERBE UND REZEPTION**



**„DIE TRANSZENDENTALE METHODENLEHRE“  
IN DER „VI. CARTESIANISCHEN MEDITATION“  
EUGEN FINKS ALS „MEONTISCHE“  
KRITIK AN DER TRANSZENDENTALEN  
PHÄNOMENOLOGIE HUSSERLS**

---

YUSUKE IKEDA

Was der Dichter in seinen unaufhörlichen Gleichnissen sagt, das lässt sich niemals auf irgendeine andere Weise(ohne Gleichnis) sagen: nur das Leben vermag das gleiche auszudrücken, aber in seinem Stoff, wortlos.

Hugo von Hofmannstahl

### **Abstract**

It was Edmund Husserl himself who asked of his assistant Eugen Fink to draw up the “Sixth Cartesian Meditation”. For this reason, we usually tend to interpret it as an elaboration of the husserlian idea of a “phenomenology of phenomenology”. That said, we cannot ignore the fact that Fink himself considered that the intention of the “Sixth Cartesian meditation” is crystallized in his own term ‘Meontic’. Thus we are confronted with two possible interpretations of the “Sixth Cartesian Meditation”, namely 1. the “Sixth Cartesian Meditation” as Fink’s fulfillment of the husserlian idea of a “phenomenology of phenomenology”, and 2. the “Sixth Cartesian Meditation” as an exposition of Fink’s thought of ‘Meontic’. Since we cannot find a complete and satisfying interpretation in either alternative views, but we shall try, in the following paper, to find one aspect in which these two interpretations can be integrated. At first, we will study Husserl’s transcendental phenomenology, especially his theory of “evidence”. Then, we will attempt to determine the meaning and significance of this unkown term ‘Meontic’ by reconstructing the “Sixth Cartesian Meditation” as one of Fink’s critique of Husserl’s transcendental phenomenology.

### **Einleitung**

Eugen Finks VI cartesianische Meditation (von nun an abgekürzt als: VI.CM) sei die Verwirklichung der Idee Husserls einer Selbstkritik der Phänomenologie,

einer sogenannten „Phänomenologie der Phänomenologie“. Diesen Entwurf in der VI.CM mache die Reflexion über das Phänomenologisieren selbst (über „den unbeteiligten Zuschauer“) aus. Die sogenannte „transzendentale Reduktion“ überwindet die Anonymität des weltkonstituierenden Subjekts. Aber das diese transzendentale Reduktion vollziehende Subjekt selbst bleibt noch unthematisch. Wie man wohl erkennt, werde also „der unbeteiligte Zuschauer“ zum Thema gemacht, um diese Anonymität des Subjekts des Phänomenologisierens (mit anderen Worten die „transzendentale Naivität“<sup>1</sup>) zu überwinden. Darum werde Finks Entwurf in VI.CM, die unter dem Titel der „transzentalen Methodenlehre“ vollzogen wird, als die tiefste Selbstkritik der transzentalen Phänomenologie in methodischer Hinsicht bestimmt. Diese Selbstkritik könnte man als „Reflexion zweiter Stufe“<sup>2</sup> zusammenfassen. Meines Erachtens muss aber gleichzeitig die Problematik der VI.CM Eugen Finks in „meontischer“<sup>3</sup> Hinsicht ausgelegt werden, solange Fink meint: „Nicht die Iteration der philosophischen Reflexion zu einer Phänomenologie der Phänomenologie ist dabei das Wesentliche“,<sup>4</sup> sondern:

Die Exposition des Problems einer transzentalen Methodenlehre ist hier bei aller Nähe zu Husserls Philosophie durch den Vorblick auf eine meontische Philosophie des absoluten Geistes bestimmt.<sup>5</sup>

„Meontisch“ kann man vorläufig bloß als den Grundcharakter des „unbeteiligten Zuschauers“ verstehen. Fink argumentiert so, dass die Essenz der „unbeteiligten Zusachuer“ in „einer meontischen Philosophie“ bestehe, während Husserl die Problematik der „transzentalen Methodenlehre“ zu entfalten versucht, indem einfach „Iteration der philosophischen Reflexion“ vollzogen wird. Dieses bedeutet, dass tatsächlich Fink insofern den Charakter der Phänomenologie Edmund Husserls, in der Hinsicht dieser „Meontik“ oder der Ontologie im weitesten Sinne, kritisiert, als er selber darauf besteht, dass es Husserl an Anstrengung der ontologischen Reflexion über seine Phänomenologie fehlt, wie dies von seiner Dissertation *Vergegenwärtigung und Bild* (1930) an immer implizit oder explizit verweist wird.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Hua Dok II/1, S. 5.

<sup>2</sup> Vgl. Hua VIII, S. 86ff.

<sup>3</sup> Hua Dok II/1, S. 183.

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. 184.

<sup>5</sup> *Ibid.*, S. 184.

<sup>6</sup> Beispielsweise schreibt Fink: „Die ontologische Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzentalen Subjekts ist ein zentrales Problem der konstitutiven Phänomenologie, ein Problemstand, den es nicht im Ansatz zu erledigen, sondern in seiner ganzen drängenden Wucht ausschwingen zu lassen gilt.“ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966, S. 9.

Auf Grund dieser „meontischen“ Einsicht und von der ontologischen Perspektive her, versucht Eugen Fink, meiner Meinung nach, seine Phänomenologie von derjenigen Husserls streng zu unterscheiden. Das geschieht offenbar mit Finks schon erwähntem Begriff „meontisch“, einem Schlüsselbegriff bezüglich der Differenz zwischen beiden Phänomenologien. Auf Finks Idee fußend, würde ich hier die Phänomenologie Husserls als „ontisch“, diejenige Finks als „meontisch“ verzeichnen. Darin besteht unser Ziel. Aber wir können nicht direkt auf diese „ontisch-meontische“ Dimension eingehen, sondern brauchen zunächst die Auseinandersetzung mit Finks Schriften, da Fink selbst diesen Begriff nicht genug elaboriert hat. Dazu möchte ich hier vorschlagen, diesen „ontisch-meontischen“ Unterschied zwischen Husserls Phänomenologie und derjenigen Finks aus der Perspektive des finkschen Begriffs „Dualismus des transzentalen Lebens“ darzustellen, weil meines Erachtens, die finksche Kritik an Husserl sich dort kristallisiert. Dieser Begriff „Dualismus des transzentalen Lebens“ weist darauf hin, dass Fink Husserls Phänomenologie implizit in methodischer Hinsicht als „Monismus“ bestimmt und sie auch wegen dieses monistischen Denkens kritisiert. Meines Erachtens kann dieser „Monismus“ als derjenige der Evidenz rekonstruiert werden, weil das wichtigste Prinzip der transzentalen Phänomenologie Husserls wie folgt formuliert werden sollte: „Die reine Immanenz der Evidenz ist als das Medium der phänomenologischen Forschungen gefordert.“<sup>7</sup>

In diesem Fall besagt das Ausdrück des „Mediums der phänomenologischen Forschungen“ das „Worin“ des Phänomenologisierens. Dieses „Worin“ kann nicht ohne weiteres dadurch gezeigt werden, sich auf den unbeteiligten Zuschauer zu besinnen, der Husserl nach mit der „Reflexion höherer Stufe“ thematisiert werden könnte, sondern vielmehr dadurch, die eigentümliche, also „meontische“ Überlegung der phänomenologischen Reduktion zu Tage zu fördern. Denn meines Erachtens ist nicht nur die Evidenz als „das Medium der phänomenologischen Forschungen“ gefordert, sondern auch vielmehr die phänomenologische Reduktion als dasselbe. Darum soll die Reduktionslehre für der entscheidende Versuch des „Zu-sich-selbst-Kommens“<sup>8</sup> dieses Mediums gehalten werden. Zunächst jedoch müssen wir die Differenz zwischen der Phänomenologie Husserls und Finks kritischem Entwurf in seiner transzentalen Methodenlehre konkreter bestimmen.

---

<sup>7</sup> K. Rosen, *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzentalphilosophie*, Meisenheim am Glan, Hain, 1977, S. 147.

<sup>8</sup> Hua Dok II/1, S. 15.

## **1. Der Monismus der „Evidenz“ als Medium oder Element der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls**

„Evidenz“ ist der wichtigste Begriff in der Phänomenologie Edmund Husserls, denn sie bestimmt in einer entscheidenden Weise die Entwicklung seiner Phänomenologie selbst. „Evidenz“ ist nicht nur ein „thematischer Begriff“, sondern auch ein „operativer Begriff“ als „Schatten des Denkens“.⁹ Beispielsweise kann man sagen, dass die transzendentale Phänomenologie schon mit der Etablierung des Evidenzbegriffs anfängt, wenn ich dies in einer gegen Husserl und besonders Fink gerichteten Hinsicht sagen darf.<sup>10</sup> Woraufhin sage ich es? Erinnern wir uns an den Grundcharakter der Evidenz bei Husserl. Die Theorie der Evidenz bei Husserl hat zwei Seiten, die in der transzendentalen Phänomenologie eine große Rolle spielen. Erstens dient die Evidenz als der konstitutive Grund der Wahrheit, genauer gesprochen das konstitutive Element des Systems der „Intention-Erfüllung“. Wie man wohl erkennt, ist die konstitutive Funktion der Intentionalität der Grundcharakter ihrer selbst: „Die transzendentale Phänomenologie ist Phänomenologie des konstituierenden Bewußtseins...“<sup>11</sup>

Zweitens dient die Evidenz als fundamental in der Methode der transzendentalen Phänomenologie selbst. Die Aufgabe der transzentalen Phänomenologie ist die Reduktion auf die Evidenz als die originäre „Selbstgegebenheit“ oder das originäre gebende „Sehen“, wie Husserl selbst betont. Das heißt, dass die phänomenologische Forschung die naiv gesetzte „Transzendenz“ ausschalten muss. In diesem Fall bedeutet diese „Transzendenz“, was in der „originären Gegebenheit“, in der „originären gebenden Anschauung“ oder in dem „originären gebenden Sehen“ nicht angeschaut werden kann. Husserl nennt diese methodische Forderung seiner Phänomenologie „das Prinzip aller Prinzipien“.⁹ Der Phänomenologe muss in seiner Forschung nur dieser Evidenz als solcher folgen. Dies besagt die „Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst“.⁹ In der Phänomenologie Husserls stimmt also die Sache der Forschung (die Evidenz als das konstitutive Element der Intentionalität) mit seiner Methode (der Evidenz als „das Prinzip aller Prinzipien“)

---

<sup>9</sup> Vgl. E. Fink, *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976.

<sup>10</sup> Fink betont ständig, dass die transzendentale Phänomenologie nur mit transzentaler Reduktion anfangen kann. Vgl. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939, Nähe und Distanz* und auch VI. CM.

<sup>11</sup> B II 1, zitiert nach der Einleitung des Herausgebers von Hua II, X.

<sup>12</sup> Hua III/1, S. 51.

<sup>13</sup> Ibid., S. 137.

überein<sup>14</sup>. Die Evidenz darf nicht etwas anderes als Evidenz sozusagen „garantiert“ werden, sondern sie soll sich eben durch sich selbst (die Evidenz selbst) beweisen können. Vorläufig möchte ich diesen methodischen Charakter der transzendentalen Phänomenologie Husserls den phänomenologischen Zirkel nennen. Man kann diesen Charakter auch als den Monismus der Evidenz in der Phänomenologie bezeichnen.

Ist dies aber ein einfacher Irrtum? Präziser gefragt: Was begründet diesen „phänomenologischen Zirkel“ denn, wenn man gegen diese Selbstbegründung der Phänomenologie einwendet, dass dieser Zirkel dogmatische Philosophie (wie die Philosophie vor Kants transzentaler Philosophie oder die Philosophie der intellektuellen Anschauung) wäre? Setzt das „Prinzip aller Prinzipien“ in einer dogmatischen Weise die „Selbstgegebenheit“ als Evidenz voraus, solange die phänomenologische Reduktion die Transzendenz ausschaltet, indem sie als „Nicht-originäre Gegebenheit“ definiert wird? Husserl selbst stellt in der Tat dieselbe Frage in seinen „Ideen I“:

... könnte man daran Anstoß nehmen, daß wir in der phänomenologischen Einstellung den Blick auf irgendwelche reinen Erlebnisse richten, sie zu erforschen, daß aber die Erlebnisse dieser Forschung selbst, dieser Einstellung und Blickrichtung, in phänomenologischer Reinheit genommen, zugleich zum Gebiete des zu Erforschenden gehören sollen.<sup>15</sup>

Aber Husserl antwortet selbst folgendermaßen: „das ist keine Schwierigkeit“<sup>16</sup> Es scheint uns, dass Husserl ganz einfach auf diese Schwierigkeit antwortet: Wenn man in der phänomenologischen Anschauung lebt, kann man nie diese Frage stellen. Die phänomenologische Methode weist sich als echte Philosophie nur in dem originären gebenden Sehen, und zwar in sich selbst aus. Denn „absolute Gegebenheit ist ein Letztes“.<sup>17</sup> Das ist selbstverständlich für alle, die in der Phänomenologie leben.

Das originäre gebende Sehen selbst, in dem der Phänomenologe mit philosophischem Bewusstsein lebt, ist allzu selbstverständlich für die, die noch nicht die phänomenologische Reduktion vollzogen haben, mit anderen Worten, für die, die noch nicht die natürliche Einstellung überwunden haben, also verbleiben diese in der Verschlossenheit gegen diese „Selbstverständlichkeit des Sehens“<sup>18</sup> Normale

<sup>14</sup> *Ibid.*, S. 139.

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 137–138.

<sup>16</sup> Vgl. *Hua III/1*, S. 138ff.

<sup>17</sup> *Hua II*, S. 61.

<sup>18</sup> Shigeru Taguchi versucht, Husserls Phänomenologie als „Wissenschaft der ‚Selbstverständlichkeit‘“ zu bestimmen. Vgl. S. Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl* Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst, S. 3–22, Dordrecht, Springer, 2006. Vgl. auch in Bezug auf die „Selbstverständlichkeit des Sehens“: ebd. S. 23–49.

Leute denken meistens mit dem „Verstand“, während die Phänomenologie nur die reine „Intuition“ braucht<sup>19</sup>. Diese Denkgewohnheit des natürlich eingestellten Menschen macht die Sache nur komplizierter. Husserl gesteht:

Wir können nicht antworten: „Offenbar“ ist es so, er leugnet, daß es so etwas wie „offenbar“ gibt; etwa so, wie wenn ein nicht Sehender das Sehen leugnen wollte; oder noch besser, wenn ein Sehender, daß er selbst sehe und daß es Sehen gibt, leugnen wollte.<sup>20</sup>

Husserl sagt uns, sehen wir, oder besser leben wir in das Sehen hinein, und gelingt uns dieses, würde die Sache klar gemacht. Ich möchte hier diesen Selbstverständlichkeitscharakter des Sehens oder der Anschauung die Tatsache des Lebens in dem Sehen (oder die Tatsache des lebenden Sehens, kürzer gesagt die Selbstverständlichkeit des „Lebens“ [bzw. „lebens“]) nennen.

Ich möchte noch weiter aus der methodischen Hinsicht diese Selbstverständlichkeit des Sehens erforschen. In der Tat bemerkt Husserl selbst, dass der oben skizzierte phänomenologische Zirkel methodisch ein Problem sein könnte.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt freilich bei allen auf sich selbst zurückbezogenen Disziplinen darin, daß die erste Einführung, wie auch das erste forschende Eindringen in sie, mit methodischen Hilfsmitteln operieren muß, die sie hinterher erst wissenschaftlich endgültig zu formen haben.<sup>21</sup>

Husserls Antwort ist noch einmal optimistisch<sup>22</sup>. Auf methodischem Grund kann man ohne „vorläufige und vorbereitende sachliche und methodische Erwägung“<sup>23</sup> nicht in die Phänomenologie eintreten, wie im Fall der anderen Wissenschaften, besonders der Psychologie. Wie Husserl selbst wohl einsieht, braucht die Phänomenologie unbedingt ein vorläufiges Verfahren als „Selbstverständliches“. In unserem Zusammenhang ist es der Evidenzbegriff. Mit diesem Evidenzbegriff operiert die Phänomenologie Husserls selbst. Husserl sagt: „In dieser Richtung liegen offenbar keine ernstlichen Bedenken“<sup>24</sup>. Diese Einsicht scheint uns trotzdem gewissermaßen gerechtfertigt zu sein, wenn wir uns an die historische Entwicklung der Phänomenologie Husserls erinnern. D.h. Husserl hat immer wieder ernst seine Methode erneuert, oder besser, die Methode hat sich verwandelt, als er sie mit neuartigen Phänomenen konfrontiert hatte. Ich kann diesen Umstand hier nicht weiter

<sup>19</sup> Vgl. Hua II, S.62.

<sup>20</sup> Hua II, S. 61.

<sup>21</sup> Hua III/1, S. 138.

<sup>22</sup> *Ibid.*, S. 138ff.

<sup>23</sup> *Ibid.*, S. 138.

<sup>24</sup> *Idem*.

diskutieren, sondern nur beispielsweise auf das Folgende hinweisen: Wenn man entstehungsgeschichtlich auf Husserls Phänomenologie zurückblickt, muss man auf den ersten Blick große Diskrepanzen (z.B. den Unterschied zwischen zwei Epochen der statischen und genetischen Phänomenologie) erkennen. Diese scheinbaren Diskrepanzen oder Erneuerungen des Begriffs und der Methode zeigt nicht nur den Charakter des schon erwähnten „vorläufigen Verfahrens“ der Phänomenologie, sondern auch, dass sich die phänomenologische Methode immer durch Konfrontation mit der neuen Dimension der Sachen und Phänomene verwandelt. Wir können dort eine merkwürdige Kohärenz zwischen dem thematischen Phänomen und der Methode sehen. Dank dieser dynamischen Kohärenz brauchte die Phänomenologie Husserls vor einer neuartigen Sache nicht in derselben Perspektive zu verbleiben, sondern sie konnte immer neue Horizonte der Phänomenologie entdecken.

Andererseits ist aber dieses methodische Verfahren insofern ein „operativer Begriff“ oder ein unscheinbares Medium des Phänomenologisierens, als die Erneuerung der phänomenologischen Methode bei Husserl tatsächlich nur aus gefüllt zu werden scheint, indem Evidenztheorie selbst schon vorausgesetzt wird. In welchem Sinne soll sie vorausgesetzt werden? In dem Sinne, dass der Phänomenoge nicht „hinter“ die Evidenz oder das Sehen zurückgehen darf.<sup>25</sup> Im Rahmen der husserlschen Phänomenologie entzieht sich der Evidenzbegriff selber der kritischen Erneuerung, weil die Verwandlung der Methode bei Husserl schon ihn voraussetzen soll. Also wird die Selbstverständlichkeit der Evidenz nicht nur als Tatsache in dem Sehen bestimmt, sondern auch als dieses methodische, operative, vorläufige, entwerfende Medium des Phänomenologisierens.

Es sei mir an dieser Stelle die grundlegende Bemerkung gestattet, dass nach Husserls Selbstauslegung, seine transzendentale Phänomenologie sich ständig und nur im Umkreis der Evidenz abspielt. Die Phänomenologie lebt in der Evidenz als dem Sehen, also darf ich sagen, dass man die Evidenz als Grundcharakter der Intentionalität bei Husserl für das Medium der Phänomenologie Husserls halten kann. Die Phänomenologie Husserls erhält sich in diesem Medium der Evidenz. Also könnte man den Grundcharakter der husserlschen Phänomenologie den zirkelhaften Monismus der Evidenz nennen. Zwar hat Husserl selbst sicherlich die verschiedene Funktionen der Evidenz unterscheidet,<sup>26</sup> aber doch ist die Evidenz

<sup>25</sup> Fink bemerkt deutlich, dass die Phänomenologie Husserls sich nur legitimiert, indem der Phänomenologe bloß in dem „Sehen“ (also der Evidenz) bleibt. Vgl. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, S. 206ff.

<sup>26</sup> Beispielsweise könne man bestätigen, Shigeru Taguchs Bericht folgend, dass Husserl spätestens auf dem Jahre 1924–26 den Unterschied von adäquater und apodiktischer Evidenz eingesehen habe. Taguchi examiniert dies anhand Manuskript A I 31. Vgl. S. Taguchi, *op. cit.*, S. 200–203. Auch vgl. Hua I, S. 61ff.

als das ein einzige Element der Phänomenologie gefordert, in dem sich die Phänomenologie vollzieht, weil kein Phänomenologe hinter die Evidenz zurückgehen soll. Dieses Element der Evidenz ist für den Phänomenologen selbst von Zeit zu Zeit allzu selbstverständlich,<sup>27</sup> daher habe ich schon mit einigem Nachdruck bemerkt, dass in der Tat in der transzentalen Phänomenologie Husserls die Evidenz der Intentionalität sich selbst nicht nur als „thematischer Begriff“, sondern auch besonders als „operativer Begriff“ dient.

## **2. „Der Dualismus des transzentalen Lebens“ oder der Bruch des phänomenologischen Zirkels in Husserls Phänomenologie und Überwindung der Selbstverständlichkeit des „Lebens“. Ein meontischer Kritikentwurf an der transzentalen Phänomenologie in Eugen Finks „VI. Cartesianischen Meditation“**

Es ist uns bekannt, dass ein Grundmotiv des finkschen Denkens ständig die Besinnung auf den „Schatten“ der Philosophie (auf die operativen Begriffe der Philosophie) ist. Der „Schatten“ des Denkens heißt „a-thematische Voraussetzung“<sup>28</sup> des Philosophierens, gleichzeitig das „Interesse selbst“.<sup>29</sup> Also scheint es mir ganz logisch zu sein, wenn wir aus derselben Hinsicht her VI.CM auszulegen versuchen. Wie wir schon oben zitiert haben, sagt Fink selber:

Die Exposition des Problems einer transzentalen Methodenlehre ist hier bei aller Nähe zu Husserls Philosophie durch den Vorblick auf eine meontische Philosophie des absoluten Geistes bestimmt.<sup>30</sup>

Dieser Satz bedeutete nicht nur, dass Finks Entwurf sich als eine Weiterarbeit von Husserl versteht, sondern auch, dass er Finks Abschied von Husserls Phänomenologie kennzeichnet, der nur durch eine Kritik an Husserl genommen werden konnte.<sup>31</sup> In diesem Aufsatz wollte ich nur den letzten Aspekten bearbeiten. Nähmlich lesen wir hier VI.CM als Kritik an Husserls Evidenzlehre oder dem Monismus der Evidenz als dem „Schatten“ seines Phänomenologiserens.

<sup>27</sup> In diesem Fall muss man sich daran erinnern, dass Husserl selbst eben jene Dinge zugestanden hat. Vgl. Hua II, S. 61ff.

<sup>28</sup> E. Fink, *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976, S. 191.

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 189.

<sup>30</sup> *Ibid.*, S. 184. Hervorhebung von Y.I.

<sup>31</sup> *Idem.*, S. 184.

Wir haben schon die Selbstverständlichkeit der Evidenz als des Elements der husserlischen Phänomenologie gesehen. Die Evidenz wird nur verstanden, wenn man in ihr „lebt“. Aber was heißt das denn, dieses „leben“ selbst? Für Husserl ist es in methodischer Hinsicht die letzte Selbstverständlichkeit. Dies ist ein Gesichtspunkt, von dem aus Fink Husserls Phänomenologie kritisiert. Denn einerseits bleibt natürlich diese Selbstverständlichkeit als ein operativer Begriff, andererseits, da meiner Meinung nach diese Selbstverständlichkeit die Aufklärung des Lebensbegriff behindert.

Wir haben zu zeigen versucht, daß in der alle Metaphysik ablehnenden Phänomenologie Husserls selber, wenn auch verborgen, spekulative Elemente sind, so [...] in der Vagheit des phänomenologischen Lebens-Begriffs, und nicht zuletzt im analytischen Verfahren selbst, eben in der Behauptung vom Vorrang der *Urmodi*.<sup>32</sup>

Meines Erachtens behauptet Fink, dass die Selbstverständlichkeit der lebenden Evidenz nicht die letzte Selbstverständlichkeit ist, also dass man diese Selbstverständlichkeit überwinden kann und soll. In dieser Frage handelt es sich um Finks implizite Kritik an der Tatsache des Lebens in dem Sehen als Selbstverständlichkeit des „Lebens“ bei Husserl.

Was heißt das denn, das „Leben“? Das transzendentale Leben heißt in der Phänomenologie Husserls weltkonstituierende Subjektivität. Also ist das „Leben“ in dem transzentalen Leben die weltkonstituierende Bewegung, oder besser, Tendenz. Die „Evidenz“ funktioniert in dieser Tendenz als Element, aber zugleich funktioniert sie in der transzentalen Phänomenologie als das „Prinzip aller Prinzipien“. Das ist der Monismus der Evidenz in Husserls Phänomenologie. Demgegenüber will Fink nicht einfach die Evidenz als Medium des Phänomenologisierens hinnehmen, sondern er unterscheidet zwischen zwei Lebensbegriffe; das ist der „Dualismus des transzentalen Lebens“.<sup>33</sup> Meines Erachtens können wir mit Finks Dualismus des transzentalen Lebens auf die Frage nach der „Selbstverständlichkeit“ antworten. Mit anderen Worten verbirgt der Monismus der Evidenz uns das „Leben“ selbst. Also sehen wir uns den finkschen Begriff des „Dualismus des transzentalen Lebens“ genauer an.

Der „Dualismus des transzentalen Lebens“ bezeichnet einen Dualismus zwischen weltkonstituierendem Leben und unbeteiligtem Zuschauer. Diese zwei Typen des transzentalen Lebens haben in der Hinsicht der Beteiligung an der Weltkonstitution völlig verschiedene Tendenzen: Das Wesen

<sup>32</sup> E. Fink, *Nähe und Distanz, Phänoemnologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, 1976, Alber, S. 154.

<sup>33</sup> Hua Dok II/1, S. 22.

des weltkonstituierenden Lebens besteht in dem Transzendifieren in die Welt oder der „Verweltlichung“, dasjenige des unbeteiligten Zuschauers in der „Entweltlichung“.<sup>34</sup> Ersteres benennt das Thema der Phänomenologie, letzteres ist die Thematisierung des Phänomenologisierens. Ich zitiere Fink, um dessen Perspektive auf diesen Dualismus festzustellen:

Das transzendentale Sein wird durch den Vollzug der phänomenologischen Reduktion nicht nur „entdeckt“ und eröffnet, sondern auch erweitert um ein transzendentales Sein, das als solches in keiner Homogenität der Seinsnatur mit dem reduktiv erschlossenen Sein steht. M.a.W. der Vollzug der phänomenologischen Reduktion lässt im Feld der transzentalen Subjektivität eine Kluft aufbrechen, stiftet eine Scheidung des transzentalen Seins in zwei heterogene Bezirke. Die transzentrale Elementarlehre hat es mit dem einen dieser Bezirke zu tun: mit dem transzentalen Konstituieren (mit der Welt- und Seinsbildung). Das an der Weltkonstitution „unbeteiligte“, sich von ihr durch die Epoché distanzierende Leben des phänomenologisierenden Zuschauers ist der Gegenstand der Methodenlehre. Die Unterscheidung von Elementarlehre und Methodenlehre ist also keine „wissenschaftstechnische“ (etwa vorgängige oder nachkommende Methodenlehre), sondern ist eine Unterscheidung nach „Gebieten“, gründet als solche in einem Dualismus des transzentalen Lebens.<sup>35</sup>

Fink kontrastiert in analoger<sup>36</sup> Weise zur Psychologie, um das Wesen dieses Dualismus zu bestimmen. Nach Fink hat die Selbstbezogenheit der Psychologie den Charakter des „Seinsmonismus“<sup>37</sup>. „Thema und Thematisieren sind ihrer Seinsstruktur nach identisch“<sup>38</sup>, denn: „gerade darin besteht ja die Selbstbezogenheit der Psychologie, daß das Psychologietreiben ein psychisches Geschehen ist“<sup>39</sup>. Mit anderen Worten erhält die Psychologie sich selbst in ihrem Seinsbezirk (psychischem Seinsbezirk). Also ist für sie dieses Sein die letzte Selbstverständlichkeit, weil das psychische Geschehen „Interesse selbst“ der Psychologie ist. In analogem Sinn ist dieselbe Selbstverständlichkeit im transzentalen Leben der Fall, obgleich die transzentrale Phänomenologie nicht mehr im Seinsbezirk (oder von transzendentalem Leben konstituierten Seinsbezirk), sondern im Bezirk des „transzentalen Seins“ oder des „Vorseins“ des transzentalen Lebens als Prozess des „konstitutiven

<sup>34</sup> Im Zusammenhang des Problems des Ich heißt es „Ent-menschung“. Vgl. *Ibid.*, II/1, S. 119.

<sup>35</sup> Hua Dok II/1, S. 22.

<sup>36</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 93–110.

<sup>37</sup> *Ibid.*, S. 22.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> *Idem*.

Werdens“<sup>40</sup> agiert. Jetzt können wir den Zusammenhang zwischen der Problematik des phänomenologischen Zirkels und derjenigen der Selbstverständlichkeit des „Lebens“ oder der Tatsache des Lebens in dem Sehen wohl verstehen, denn der Bruch des phänomenologischen Zirkels durch den „Dualismus des transzendentalen Lebens“ bedeutet zugleich den Bruch des Monismus der Evidenz, der uns an der Aufklärung der Selbstverständlichkeit des „Lebens“ hindert. Wenn man die Selbstverständlichkeit der Evidenz in der transzendentalen Phänomenologie überwinden will, braucht es den Bruch des phänomenologischen Zirkels.

Das transzendentale konstituierende Leben selbst hat die Tendenz „ständig von sich weg und auf die Welt hin“.<sup>41</sup> Diese Tendenz ist eben Ursache der natürlichen Einstellung. Andererseits hat der unbeteiligte Zuschauer „eine gegenläufige Tendenz“. Fink sagt weiter „ein Sichzuwiderlaufen, ein Nichtmitmachen und Nichtmitgehen mit der konstituierenden Lebensrichtung“<sup>42</sup> an anderen Stelle „Gegenbewegung“,<sup>43</sup> „Gegenspiel“,<sup>44</sup> also ist diese andere Tendenz des transzendentalen Lebens „ein Umbrechen der welt-finalen Lebenstendenz“.<sup>45</sup> Die Etablierung des unbeteiligten Zuschauers geschieht schon in der Epoché der Phänomenologie Husserls, solange sie schon den „Zirkel des Verstehens“<sup>46</sup> als Monismus des von der transzendentalen Subjektivität konstituierten Seins bricht.<sup>47</sup> Dann etabliert sie den phänomenologischen Zirkel zwischen Thema und Thematisierung. Die Thematisierung des unbeteiligten Zuschauers relativiert weiter diesen phänomenologischen Zirkel. „Das an der Weltkonstitution „unbeteiligte“, sich von ihr durch die Epoché distanzierende Leben des phänomenologisierenden Zuschauers“<sup>48</sup> bricht nicht nur den „Zirkel des Verstehens“, sondern auch den phänomenologischen Zirkel, weil das transzendentale Leben des Zuschauers und weltkonstituierende Leben gar nicht identisch sind. Wie können beide Leben nicht identisch sein? Natürlich liegt die Differenz darin, ob diese Leben an der Weltkonstitution beteiligt sind, oder nicht. Man sieht hier eine ganz eigentümliche Wende. Solange das weltkonstituierende Leben sich ständig mit dem Sein oder Seienden beschäftigt, kann man es als ontisch charakterisieren. Husserls Phänomenologie hat noch nicht die an dem Sein orientierte Frage<sup>49</sup> überwunden.

<sup>40</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 22–23, S. 49, S. 84–86, usw.

<sup>41</sup> *Ibid.*, S. 26.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, S. 97.

<sup>44</sup> *Ibid.*, S. 125.

<sup>45</sup> *Ibid.*, S. 26.

<sup>46</sup> *Ibid.*, S. 42.

<sup>47</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 41ff.

<sup>48</sup> *Ibid.*, S. 22.

<sup>49</sup> Fink formuliert deutlich eine „Aporie“ in bezug darauf: „... die Aporie, ob und wie der Horizont, von dem her letztlich »Sein« verstanden werden soll, selbst »seiend« ist“ (*Ibid.*, S. 184).

Also spielt sich Husserls Phänomenologie in dem Element der Intentionalität ab, die ihrem Wesen nach ständig zwei Pole (konstituierende Subjektivität und konstituiertes „Sein“!) voraussetzt. Die Intentionalität, oder das intentionale weltkonstituierende Leben bei Husserl, wird aus der Beziehung mit dem Sein her verstanden. In methodischer Hinsicht spielt Husserls Phänomenologie sich ständig in der „Rückfrage“ oder „regressiven Frage“ vom Sein aus in das transzendentale Leben hinein ab, mit anderen Worten in der „Rückfrage“ nach dem Gelebt. Denn man hat schon in den Prozess der Weltkonstitution hinein gelebt, solange der Phänomenologe vom Sein (als dem konstituierten, fertigen Sein!) aus in das transzendentale Leben rückfragt. Das Gelebt setzt das „Leben“ elbst voraus, und für das Gelebt ist das „Leben“ eben selbstverständlich.

Die Selbstverständlichkeit des „Lebens“ besteht ja in Husserls regressiver Fra geweise. Mit anderen Worten liegt sie in Husserls regressivem (noetischem oder noematischem) Reflexionsbegriff als phänomenologische Methode. Husserl deklariert doch: „die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion.“<sup>50</sup>

Man kann sagen, dass Husserls phänomenologischer Reflexionsbegriff noch ontisch ist, wenn man ihn aus der finkschen radikalen Perspektive her kritisieren darf. Fink kritisiert implizit, dass Husserls phänomenologischer Reflexionsbegriff das transzendentale weltkonstituierende Leben selbst ontifizieren kann, präziser gesagt, dass das durch Reflexion sich vollziehende Phänomenologisieren Husserls den weltkonstituierenden Prozess des transzentalen Lebens selbst ontifizieren kann. Natürlich muss man sich hier an das von Fink scharf gestellte Problem der transzentalen Sprache erinnern, obwohl ich hier darüber nicht diskutieren kann.<sup>51</sup>

Dem entgegengesetzt ist die Frageweise bei Fink eine „progressive“ oder „konstruktive“. Das transzendentale Leben des unbeteiligten Zuschauers wird vom ‚Leben‘ selbst her oder vom Nichts her (solange der Zuschauer sich keine Sorge um das Sein mehr macht) verstanden. Wenn man das ‚Leben‘ selbst leben will, gibt es nur einen Weg, den des durch „Unbeteiligung“ oder „Distanzierung“ noch einmal Wiederlebens. Von Nichts her lebt das „Leben“ wieder. Also gebraucht er das Wort „meontisch“. Was heißt das denn, Sein und Nichts?

Die abendländische Metaphysik denkt das Seiende als Substanz und Subjekt. Substanz aber ist es als die reine In-sich-selbst-Verschlossenheit.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Hua III/1, S. 162.

<sup>51</sup> Vgl. Hua Dok II/1, S. 93–110.

<sup>52</sup> E. Fink, *Nähe und Distanz, Phänoemnologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976, S. 148.

Nichts ist nicht Sein, also muss sich das Nichts ganz anderer als „In-sich-selbst-Verschlossenheit“ des Seins charakterisiert. Wenn man im Gegenteil zu dieser angeführten „In-sich-selbst-Verschlossenheit“ bloß formal dieses „Nichts“ bestimmen dürfte, könnte vielleicht dieses „Nichts“ die Offenheit genannt werden. Das weltkonstituierende Leben, das in die Welt transzendernde Leben ist wegen seines Transzenderens in tiefer Weise in sich selbst verschlossen, denn es beschäftigt sich ständig mit dem Sein, das sich selber als „Substanz“ charakterisiert. Das Leben stürzt ins Sein, also verbirgt phänomenologischer Monismus die Offenheit des sich differenzierenden Lebens, indem er selber von der oben hingewiesenen „abendländische Metaphysik“ der in-sich-selbst verschloßenen „Substanz“ implizit operiert wird. Gleichzeitig blockiert die husserlsche phänomenologische Reflexionsmethode die Möglichkeit des Fragens nach dem „Leben“ selbst. Es gibt in methodischer Hinsicht keine Frage nach dem „Leben“ selbst, sondern nach dem „Gelebt“. Also verbleibt in Husserls Phänomenologie die Tatsache des Lebens in dem Sehen als das „Leben“ selbst letztselfstverständlich. Der Zuschauer entdeckt das „Leben“ selbst von dem „Leben“ selbst her, obwohl oder vielmehr weil er sich nicht an der Weltkonstitution beteiligt. Das transzendentale konstituierende Leben öffnet in die Welt, aber das „Leben“ des Phänomenologisierens oder Sehens (im husserlschen Sinne), also das transzental phänomenologisierende Leben selbst öffnet nicht, „weil die Enthüllung des konstitutiven Werdens selbst nicht »konstituierend« ist“<sup>53</sup> kürz und prägnant gesagt: weil es nicht mehr um Sein geht. Zwar erkennt Husserl ohne Zweifel die Differenz zwischen der Welt als solcher und dem in der Welt transzendernden Leben selbst, aber doch sieht er nicht die „meontische“ Differenz des transzentalen Lebens wegen seines phänomenologischen Monismus, der selber noch implizit in der „abendländischen Metaphysik“ der in-sich-selbst verschloßenen „Substanz“ verbleibt. Husserls Phänomenologie fragt in diesem Sinne noch vom Sein her, deswegen erhält sie sich in einer methodischen Hinsicht in dem Monismus des transzentalen Lebens, der sich in sich selbst verschließt, wie die Psychologie sich in dem Monismus des psychischen Seins erhält. Finks Kritik kann man so kristallisieren: Der Monismus des transzentalen Lebens ist ein „operativer Begriff“ oder besser „spekulatives Denken“<sup>54</sup> in Husserls Phänomenologie.

Meines Erachtens bedeutet „transzendentale Naivität“ nicht nur die Anonymität des unbeteiligten Zuschauers, die durch die „Reflexion höherer Stufe“ überwunden werden könne, sondern auch das noch diese „abendländische

<sup>53</sup> Vgl. Hua Dok II/1, S. 25.

<sup>54</sup> Vgl. E. Fink, *Nähe und Distanz, Phänoemnologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976.

Metaphysik“ verbergende Denken. Finks „meontischer“ Entwurf in der „VI. Cartesianischen Meditation“ kritisiert in einer impliziten aber entscheidenden Weise wegen ihres noch nicht diese „abendländische Metaphysik“ überwindenden Charakters die transzendentale Phänomenologie Husserls. Aufgrund von Finks „meontischem“ Entwurfs entdeckt das „Leben“ sich selbst, weil das „Leben“ selbst insofern nicht mehr für die letzte Selbstverständlichkeit gehalten, als es nicht mehr in der „abendländischen Metaphysik“ erklärt wird, sondern in „einer meontischen Philosophie“. Finks Denken spielt sich nicht mehr in der „abendländischen Metaphysik“ als das Denken über die in-sich-schließende „Substanz“ ab, sondern es liegt im meontischen Denken, in der meontischen Offenheit, aus der her das „Leben“ lebt.

Solange durch die „Epoché“ der Bruch des „Zirkels des Verstehens“ realisiert wird, bedeutet der Bruch des phänomenologischen Zirkels oder das Tun des „Zu-sich-selbst-Kommens“ des Leben des unbeteiligten Zuschauers die Aufklärung der anonymen Erfahrung der phänomenologischen Reduktion, diejenige Erfahrung des Anfangs der transzentalen Phänomenologie. Man kann diesen Anfang der phänomenologischen Reduktion erst im Rahmen der finkschen Entwurf der „Meontik“ erforschen. Also zielt Finks Entwurf in VI.CM darauf ab, die ontisch-meontischen Dimension des transzentalen Lebens, die sich im finkschen Begriff des „Dualismus des transzentalen Lebens“ kristallisiert, zu bestimmen, und den eigentümlichen finkschen „meontischen“ Gedanken, der sich als Finks Kritik an Husserls Evidenztheorie charakterisiert, anzuzeigen.

## Literaturverzeichnis

- FINK, E. *Husserliana-Dokumente II/1: VI. Cartesianische Meditation. I. Teil, Die Idee einer transzentalen Methodenlehre*. Hrsg. v. H. Ebeling, J. Holl, und G. Van Kerckhoven, Den Haag, 1988.
- *Husserliana-Dokumente II/2: VI. Cartesianische Meditation. II. Teil, Ergänzungsband*. Hrsg. v. G. Van Kerckhoven, Den Haag, Nijhoff, 1988.
- *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag, Nijhoff, 1966.
- *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1976.
- HUSSERL, E. Hua. II: *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen (1907)*. Hrsg. v. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1950.
- Hua. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*. Neu hrsg. v. K. Schumann, Den Haag, Nijhoff, 1976.

- Hua. VIII: *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (1923/24). Hrsg. v. R. Boehme, Den Haag, Nijhoff, 1959.
- ROSEN, K. *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzentalphilosophie*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1977.
- SCHNELL, A. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Mil-lon, 2007.
- TAGUCHI, S. *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl, Die Frage nach der selbstver-ständlichen „Nähe“ des Selbst*, Dordrecht, Springer, 2006.



## L'HEUREUX PARADOXE DE LA PERCEPTION CHEZ MERLEAU-PONTY ET L'INACHÈVEMENT DU PERÇU

---

GEMMA DAOU

### Abstract

This article attempts to understand the meaning of the paradox of perception it is conceived by Merleau-Ponty starting from his criticism of the idealistic conception of consciousness and the legacy of the first phenomenology. It concerns the subject of perception, as the original modality of consciousness that gives access to the perceived world. This access which is based on the contradiction between immanence and transcendence, expresses the temporality of experience, in the sense that it gives to it a character of incompleteness. Thus, intentionality acquires a new consistency, and it becomes a living intentionality in perpetual evolution. Such thinking differs from the phenomenological tradition in that it conceives of certainty not as timeless setting, but as a constantly unachieved process. What are the presuppositions of such thinking and how Merleau-Ponty happens to give a new meaning to perception? These are the questions addressed in this article.

« La perception comme modalité originale de la conscience »<sup>1</sup> est pour Merleau-Ponty non seulement l'acte qui donne accès au monde, mais l'acte sur lequel est fondée toute connaissance. Nous essayerons de donner ici, un aperçu de la critique que fait Merleau-Ponty de l'intellectualisme au sujet de la perception dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. À travers cette démarche notre souci serait de voir quels sont les axes de divergence de son point de vue avec la tradition scientifique. Quelle compréhension Merleau-Ponty donne-t-il à la perception en tant qu'expérience à partir des acquis de la philosophie moderne et l'héritage husserlien? Comment envisage-t-il l'intentionnalité

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 41.

dans le contexte où le criticisme et l'intellectualisme sont contredits par les résultats des recherches expérimentales de la Gestalttheorie et le développement de la neurologie? Nous tenterons de répondre à ces questions en essayant de comprendre en un premier temps la critique que Merleau-Ponty adresse à l'objectivisme et en un second temps l'idée du paradoxe de l'acte de la perception et de la contradiction entre l'immanence et la transcendance.

Le premier argument avancé par Merleau-Ponty dans *Le primat de la perception*, pour défendre sa conception du rapport à la connaissance, exprime son rejet radical par rapport à la manière dont la pensée scientifique de l'époque comprend l'acte de la perception. Il y affirme clairement que sa conception du monde perçu s'oppose à celui de la conception scientifique et par là, à la théorie de la connaissance qui en découle. En effet, il considère que toute tentative de rendre compte du monde perçu ne peut jamais être réduite au principe de la succession et de la juxtaposition de l'ensemble de ce qui le compose, dans le temps et l'espace, de sorte qu'il apparaît impossible de le définir comme un simple assemblage de ses parties et de leurs propriétés. D'ailleurs le temps et l'espace ne peuvent pas non plus être susceptibles d'une telle réduction car leur unité même repose sur l'acte de la perception. Cet acte, qui n'est pas un acte d'addition des propriétés objectives du perçu, est plutôt celui d'une synthèse dont on verra dans ce qui suit quelle est paradoxale.

Cet argument est une attaque directe à l'attitude intellectualiste dans laquelle la connaissance semble pour Merleau-Ponty revêtir l'aspect d'une simple convention formelle: à partir des découvertes de la psychologie de l'époque, dit-il, « l'étude de la perception (...) finit par révéler que le monde perçu n'est pas une somme d'objets, au sens que les sciences donnent à ce mot, que notre relation avec lui n'est pas celle d'un penseur avec son objet de pensée, et qu'enfin l'unité de la chose perçue, sur laquelle plusieurs consciences s'accordent, n'est pas assimilable à celle d'un théorème qui plusieurs penseurs reconnaissent, ni l'existence perçue à l'existence idéale.»<sup>2</sup>

Le problème de l'intellectualisme pour Merleau-Ponty réside dans l'attitude dite scientifique, qui fige l'acte de la perception dans la prétention à l'objectivité, une objectivité dont le caractère principal serait l'adéquation parfaite entre la perception et le perçu, ce que je perçois et ce que les autres perçoivent. En d'autres termes, l'objectivité devient le dogme d'exactitude du rapport entre le percevant et le perçu et de leur corrélation adéquate. Cette prétention est celle de la croyance erronée en la possibilité d'une saisie totale du perçu par l'acte de la perception, en dehors de toute relativité et toute sensibilité, par la seule pensée. Une telle croyance

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

pour Merleau-Ponty ne permet pas de saisir l'originalité du monde perçu en tant que monde de l'expérience. Elle exprime l'illusion scientiste d'une continuité eidétique absolue avec le monde du vécu.

Cette idée d'une continuité, d'une assimilation de l'existence idéale à l'existence vécue, Merleau-Ponty la retrouve chez Husserl. Ce dernier la comprend comme celle du retour de la raison à la perception, une perception dominée par le catégorial de la raison. Le monde de l'expérience est ainsi saisissable par l'activité rationnelle de sorte qu'il représente pour la raison « le tout des choses, des choses réparties dans la forme mondaine qu'est la spatio-temporalité, à leur place dans un sens double (à leur place dans le temps), bref le tout des onta spatio-temporels ».<sup>3</sup> Un tel porpos relève selon R. Barbares d'un objectivisme de forme physico-mathématique, c'est-à-dire ajoute-t-il, d'une forme d'objectivisme qui « ne saisit la dimension d'idéalisation qu'au niveau de l'objet exact, mathématisable. »<sup>4</sup> En ce sens, le monde de la vie en tant que somme de ses objets est bien localisé et déterminé en un point de l'espace et du temps, saisissable dans ses propriétés formelles par la perception comme par un acte intellectuel.

Cette critique du formalisme husserlien est fondée sur la méthode de ce dernier en tant qu'eidétique. Toutefois les résultats auxquels espère parvenir cette critique sont fondés sur une loyauté à l'héritage des Leçons, une loyauté qui se propose d'étendre les acquis de cette entreprise révolutionnaire sur l'infinité des plans qui peuvent en bénéficier. Cette extension est dès le départ la visée de la phénoménologie même si elle commence sur un plan d'abstraction dont part sa méthode. À partir de cette critique, nous verrons que Merleau-Ponty traitera de la perception et aborde la question de l'évidence du perçu et du rapport du percevant au perçu dans le souci de rendre compte de l'originalité du monde.

Si la compréhension de la perception de Merleau-Ponty s'oppose à celle qu'en donne l'intellectualisme, c'est que sont intérêt ne porte pas sur le sens du « vrai » comme le sens de l'idéal absolu et universel. Cela ne veut pas dire non plus qu'il nie sa dette par rapport à la phénoménologie première, bien au contraire, il y reste fidèle en adoptant l'attitude qui est exigée par l'epoché de Husserl. Une attitude de détachement par rapport à ce qui est ou ce qui n'est pas, un détachement par rapport à une voie qui serait parménidienne. Toutefois le champ sur lequel Merleau-Ponty aborde le problème porte plutôt sur le « réel », il s'agit du réel en tant que celui de l'évidence de l'expérience. Si le « réel » est d'une évidence pour tout sujet percevant, cette évidence ne tient pas sur le fond de l'opération intellectuelle

<sup>3</sup> E. Husserl, *Krisis*, tr. fr. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 161.

<sup>4</sup> R. Barbares, *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 2009, p. 68.

et rationnelle, mais bien sur l'acte de la perception lui-même qui s'accomplit dans un temps et un espace qui lui sont relatifs. En ce sens, Merleau-Ponty élève l'acte de la perception au statut de l'acte essentiel de toute conscience et sur lequel devrait se fonder toute tentative d'une certitude en droit possible. En effet, dit-il, « l'évidence n'est jamais apodictique ni la pensée intemporelle, quoiqu'il y ait un progrès dans l'objectivation et que la pensée vaille toujours pour plus d'un instant. La certitude de l'idée ne fonde pas celle de la perception, mais repose sur elle en tant que c'est l'expérience de la perception qui nous enseigne le passage d'un moment à l'autre et procure l'unité du temps. En ce sens, toute conscience est conscience perceptive, même la conscience de nous-mêmes. »<sup>5</sup> Ainsi, la conscience en tant qu'essentiellement conscience perceptive accomplit l'opération de l'unification de l'objet perçu et du sujet percevant à la fois. Par cet acte de liaison entre le percevant et le perçu, elle assure l'ouverture du sujet au monde. Toutefois, cette ouverture au « réel » comme accès au monde de l'expérience n'est pas comprise dans sa soumission à l'exigence de transparence totale. Pour être acceptée comme véritable elle n'obéit pas aux mêmes critères fixés par un point de vue objectiviste. Car, pour Merleau-Ponty, le « réel » ne peut être saisi à partir d'une seule perspective, et par là, ne peut jamais être perçu comme une unité idéale sur laquelle plusieurs autres seraient en accord. Mais, il est plutôt une sorte de compromis qui « s'offre comme la somme interminable d'une série indéfinie de vue perspectives dont chacune le concerne et dont aucune ne l'épuise. Ce n'est pas pour lui un accident de s'offrir à moi déformé, suivant le lieu que j'occupe, c'est à ce prix qu'il peut être 'réel'. »<sup>6</sup> En ce sens, la chose perçue en tant que « réelle » est une totalité ouverte à l'horizon d'un nombre indéfini de vues perspectives et dont le recouplement selon une configuration particulière est ce qui définit l'objet visé. L'objet perçu, susceptible d'apparaître sous plusieurs points de vue différents, est en ce sens essentiellement une déformation perceptive et la perception en tant qu'acte de synthèse non intellectuelle le maintient pourtant dans toute sa consistance réelle.

Cette analyse faite par Merleau-Ponty réoriente sa compréhension de la perception par rapport à Husserl, en la concevant comme relation qui intègre en elle l'incohérence. Cette incohérence récupérée dans sa pensée aurait un rôle salvateur face à la perte du sens qui menace le monde effectif. Pour Merleau-Ponty, l'existence de l'objet perçu ne peut pas revêtir une identité repérable selon une cohérence continue en dépit du changement qui peut l'affecter mais selon une inconsistance qui lui est fondatrice. Cette inconsistance qui lui donne son être est

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 42.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 48.

dépendante de la perception. Plus radicalement encore, l'objet et la perception ne puisent leur être qu'à travers la relation incertaine qu'ils entretiennent entre eux, une relation qui serait réciproque quant à l'être qu'elle confère à chacun. Une telle relation ne peut avoir d'expression qui ne soit temporelle. En d'autres termes, le perçu et le percevant, l'objet et l'acte qui le saisit sont ensemble un processus qui se déploie dans le temps.

Dans la pensée de Husserl, la description de cette relation tient sur un plan eidétique plutôt qu'existantielle et son déploiement dans le temps y est compris comme double. La compréhension de son originalité et celle de l'entreprise phénoménologique qu'elle fonde pourrait être dévoilée dans sa splendeur une fois mise en évidence la continuité de la pensée de Merleau-Ponty avec elle. Cette originalité qui est difficilement comprise dans la subtilité du langage husserlien ne cesse d'être mise en valeur par ce qu'en tire le penseur français.

À plusieurs moments de la lecture de Husserl nous nous retrouvons enclins à comprendre qu'un objet perçu chez Husserl possède une essence qui le rendrait susceptible d'objectivité. Cette essence serait ce qui demeure en lui, en dépit des modifications rétentionnelles qui l'altèrent tout au long de la saisie temporelle perceptive et qui lui confère sa consistance. Une telle supposition est intrigante parce qu'elle permet de poser la question de l'indépendance de l'objet perçu par rapport à l'acte de la perception et de la possibilité d'une cohérence et d'une unité du sens qu'il recèle en lui en dehors de la dynamique de la conscience. En d'autres termes, elle permet de poser la question d'une objectivité transcendantale. Nous nous laisserons tenter ici, rien que pour un moment, par une compréhension aristotélicienne de l'essence dans la pensée de Husserl, une essence qui permettrait l'identification d'un objet en tant que tel, dans sa transcendance et qui pourrait nous garantir une objectivité, abstraction faite du point de vue qui se penche sur elle.

Cette essence serait-elle ce qui serait l'inchangé dans l'objet perçu. Un inchangé qui deviendrait lieu d'un repère, qui aurait le caractère d'une continuité unifiée à travers l'extension temporelle de la donation de sens pour Husserl? S'agirait-il d'un inchangé intemporel qui demeure et qui serait prometteur d'une objectivité transcendantale, plutôt absolue?

Cette question de l'objectivité absolue ramenée à la notion de l'inchangé peut résonner avec une autre question posée par Husserl sur la nature de la perception. Elle nous permettrait de reposer le problème en sorte à échapper à l'embarras face à l'existence des objets perçus et dont la nature serait le changement même. Où sommes nous supposés chercher une objectivité? Une objectivité dans l'inchangé, dans la permanence de l'essence ou bien une objectivité dans le changement continu? Une alternance entre les deux? À quel niveau? Au niveau de la

conscience ou bien au niveau de l'objet lui-même? Ou des deux à la fois? Mais comment? Nous ne répondrons peut être pas immédiatement à ces questions mais nous essayerons de chercher une voie pour les situer à travers le passage de Husserl à Merleau-Ponty.

En effet, de telles questions exigent une compréhension des distinctions que Husserl fait au sujet de la nature de la perception et des objets perçus. Ces divisions ne peuvent pas être considérées comme une simple formalisation des processus de la conscience destinées à servir de guide schématique. Mais, elles sont plutôt méthodologiques et permettent une clarification sans précédent du rapport entre l'acte de la perception et l'objet perçu. Merleau-Ponty puise ce qui apparaît comme le plus intéressant dans sa pensée dans ces clarifications même. Il s'agit d'une philosophie du sens qui naît d'une intimité temporelle infinie entre le percevant et le perçu.

Dans le texte *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*<sup>7</sup>, Husserl s'engage dans un dialogue avec Meinong et Stern<sup>8</sup>. Il leur adresse, quant à leur conception de la nature de chacun des pôles impliqués dans l'acte de la perception, une critique qu'il formule en termes de changement et de devenir, de quiescent et d'inchangé. Il tente de soulever le problème de manière à mettre en évidence qu'un acte aussi complexe ne peut être compris sans faire l'effort de le comprendre relativement à son objet.

La question suivante posée par Husserl semble révéler pour nous l'enjeu de ce dialogue et présenterait un fil conducteur pour revenir ultérieurement à l'apport qu'elle représente pour Merleau-Ponty: « la représentation (la perception, l'intuition) d'un changement est-elle nécessairement un changement, la représentation d'un avancer elle-même un avancer, la représentation d'un devenir elle-même un devenir ; ou bien un se changer peut il être intuitif dans un vécu quiescent, inchangé en soi? Mais la question est aussi : l'intuition d'un non-changement est-elle elle-même un non-changement, ou est -elle un changement? Ou [bien] ne peut-elle être qu'un non-changement, ou encore être tantôt l'un et <tantôt> l'autre? »<sup>9</sup>

Husserl pose cette question suite à son exposé de la distinction chez Meinong entre des objets distribués, qui seraient temporels et des objets non distribués et qui seraient non temporels. Mais aussi suite à la distinction de Stern entre actes de la conscience instantanés qui seraient « à tout moment achevés »<sup>10</sup> et actes temporellement étendus. Husserl trouve de telles distinctions insatisfaisantes du fait

<sup>7</sup> E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Millon, 2003.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p 123.

que pour lui toute appréhension porte conjointement sur des déterminités temporelles. En ce sens un acte perceptif « achevé » ne peut être possible, et s'il le serait il ne peut être considéré comme une perception. Du point de vue husserlien, la temporalité est essentielle pour tous les actes de conscience tels que le jugement par exemple. Cette temporalité est basée sur la notion d'un après-coup comme toujours nécessaire. Ainsi, sa compréhension de la conscience ne peut pas accepter de distinction entre objets dont le temps est constitutif et ceux dont il ne l'est pas et une perception temporelle et une autre instantanée. Ce que Husserl trouve dans les distinctions de Meinong et Stern est l'occasion pour une réflexion sur la temporalité de la perception en tant que donation.

Husserl énonce suite à son dialogue que tout objet a son temps, et qu'il est un tout temporel sans contenir le temps en en soi. La distinction qu'il fait de l'objet n'est plus basée sur le caractère de temporalité ou de non-temporalité mais sur la façon dont s'accomplit le recouvrement temporel de ce dernier dans l'acte de la perception. Ainsi, il distingue entre les objets « qui recouvrent leur temps de telle sorte qu'à différents partages temporels correspondent toujours à nouveau les mêmes plénitudes temporelles »<sup>11</sup> et des objets « qui recouvrent leur extension temporelle de telle sorte qu'à différents partages temporels correspondent en général différentes plénitudes temporelles ».<sup>12</sup> Il ajoute que « nos formations conceptuelles vont aussi dans ce sens ».<sup>13</sup> Enfin, il s'agit ici d'une distinction entre des « objets qui remplissent leur temps d'une matière en permanence identique »<sup>14</sup> et des « objets temporels qui le remplissent d'une matière changeante ».<sup>15</sup> Pour consolider son analyse de la perception quant au changement, Husserl prend l'exemple de la perception du mouvement dans lequel il distingue entre le temps de mouvement et le temps de représentation. Pour le temps de mouvement de la boule par exemple, il s'agit de distinguer un temps objectif, du processus objectif qui est lui même objet de la perception et le temps de la perception en lui même. Ce dernier peut être considéré à double sens. Au sens d'une perception extensive à savoir le percevoir du mouvement comme un processus continu. Ici, le temps du mouvement recouvre le temps de perception. Et puis, au sens d'une perception accomplie au point final, non-étendue temporellement qu'il assimile « à la même fiction idéaliste » d'un point temporel mathématique.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 128.

Finalement, de cette discussion avec Stern-Meinong découlent plusieurs conclusions quant à la nature de la perception en rapport à la nature de l'objet. Nous en retiendrons que quelques unes qui sont les suivantes: La perception d'un objet temporel est elle même temporelle, elle a le caractère d'un objet en changement; « la perception d'un objet inchangé est aussi, en soi, du caractère du changement »<sup>17</sup>, elle est un acte continu qui dure temporellement et que « La conscience intuitive d'un changement s'accomplit nécessairement dans un changement de la conscience. »<sup>18</sup>

En ce qui concerne notre intérêt dans cette discussion, nous retenons d'une part qu'en dépit du clivage entre temps de l'objet et temps de la perception, c'est la temporalité de l'accomplissement de l'acte perceptif que Merleau-Ponty reprend. Le caractère de changement que Husserl lui attribue et son refus de le considérer comme le fait Stern comme acte « achevé », son refus d'accepter un objet temporellement non-étendu pour le considérer du point de vue du recouvrement, sont les intuitions premières pour Merleau-Ponty. C'est à partir de telles intuitions qu'il peut avancer un caractère inachevé à la perception et un rôle essentiel de l'objet qui façonne la nature de la perception. Si la critique de Merleau-Ponty s'oppose au formalisme que revêt la phénoménologie de Husserl, il ne le fait que parce qu'il tente de dégager de ce formalisme ce qu'il y a en lui de plus révolutionnaire et tenter de dépasser ce qui le maintient quelque part dans une certaine époque. En effet, s'il faudrait que la perception s'accomplisse, il n'est plus nécessaire au moment où Merleau-Ponty parle que « tous deux », le temps de la perception et le temps du perçu « coïncidents en leur extension phénoménale »<sup>19</sup> car la perception ne cherche plus à rendre compte de la même objectivité qui est exigée de Husserl.

La pensée de Merleau-Ponty soucieuse de rendre compte d'un monde effectif adopte un point de vue qui se positionne sur un autre plan que celui de la phénoménologie husserlienne quant à la donation de sens d'un objet. En effet, pour le français, le réel est compris comme une déformation constante et non en termes d'adéquation et de coïncidence. En d'autres termes, l'intentionnalité chez Husserl comme le secret de notre relation avec le monde se constitue certes grâce à une conscience temporelle et rend compte d'un objet temporel, toutefois, elle demeure dénuée de consistance ontologique. Cette pauvreté ontologique selon certains commentateurs de Husserl lui vient de sa conception d'une intentionnalité comme d'un rapport à un « quelque chose » dont l'identité et la saisie objective se fait selon un processus de la conscience formellement descriptible, d'un contenu matériel

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 129.

qu'il lui accorde et qui est compris comme donné. Lévinas le note en expliquant que la phénoménologie de Husserl présente la conscience comme une réalité, un objet d'une science eidétique dont le contenu phénoménologique de ses faits est divisé en partie réelle (intentions et sensations en tant que contenus étendus dans le temps), et l'objet qui lui est transcendant.<sup>20</sup> Ainsi, l'intentionnalité chez Husserl comprend un dualisme bien tranché entre la donation de sens du contenu eidétique qui est temporelle et ce qui est visé et qui est en lui-même intemporel, et qui toutefois se déploie dans une temporalité perceptive.

Cette distinction entre l'acte de la perception et l'acte intellectuel ne résout pas le problème de l'objectivité du perçu, et par là le problème de l'intersubjectivité demeure irrésolu. Si la perception est un acte qui ne peut jamais être considéré comme donnant le perçu de manière définie et exacte, et auquel tout un chacun peut se rapporter de la même manière, comment pourrait-on espérer partager le point de vue d'autrui sur quelque objet?

À la question de savoir comment mon expérience se relie avec l'expérience que les autres ont des mêmes objets, Merleau-Ponty fonde sa réponse sur l'idée que la perception serait « le phénomène paradoxal qui nous rend l'être accessible ». <sup>21</sup> En effet, la perception en tant que phénomène paradoxal chez Merleau-Ponty commande toute la dernière partie de son œuvre après *La phénoménologie de la perception*, notamment *Le Visible et l'Invisible*. Ce paradoxe, selon Merleau-Ponty, exprime la relation entre le sujet percevant et « le monde » dans lequel j'ai accès à autrui et avec qui je peux partager mon expérience perceptive. Si la perception ne se fait pas donc dans la conscience et dans l'intériorité, c'est qu'elle appartient à un sujet organique et se fait dans son ouverture au « monde ». Cela implique que la perception « comporte par principe la contradiction de l'immanence et de la transcendance ». <sup>22</sup> L'immanence et la transcendance sont à proprement parler contradictoires, « immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit ; transcendance puisqu'il comporte toujours au-delà de ce qui est actuellement donné ». <sup>23</sup> Le paradoxe réside donc dans cette simultanéité de la transcendance et de l'immanence du perçu, de sorte que « l'évidence propre du perçu, l'apparition de ‹ quelque chose › exige indivisiblement cette présence et cette absence ». <sup>24</sup> D'une part, l'immanence devrait se rapporter à ce qui lui est extérieur, d'autre part la transcendance recèlerait en elle ce qui n'apparaît pas, à savoir l'invisible. « La

<sup>20</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006, p. 44.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 51.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>24</sup> *Ibid.*

perception est donc un paradoxe et la chose perçue elle-même paradoxale. »<sup>25</sup> En d'autres termes, la perception en tant qu'ouverture au monde ne peut pas être réduite à la subjectivité, mais pour autant, le monde auquel elle renvoie n'est pas étranger à cette subjectivité, car il n'est autre que cela que nous percevons.

À partir d'une telle affirmation, le reproche de la contradiction de l'acte de la perception ne semble pas détruire pour Merleau-Ponty l'évidence de l'expérience du perçu mais rend compte précisément du commerce qu'entretient l'homme avec son monde et dont il est possible d'en faire le partage avec autrui.

Cette contradiction inhérente au perçu et à l'acte de la perception à la fois, est l'expression même de leur temporalité, et par là même de leur contact avec l'être et la culture. Un tel point de vue admet que leur vérité ne peut être espérée que s'ils sont maintenus dans le champ du monde, champ auquel ils appartiennent dans leur propre temporalité donnée, fondement de leur ouverture même. Cette insistance sur l'inscription de la perception dans le monde sensible, avec ses dimensions relatives, et sa temporalité propre, relève de l'idée d'une intentionnalité de la perception comme unification du temps en termes de « chemin », un chemin qui ne va pas droit au but. Mais ce chemin, serait « une expérience qui s'éclaircit elle-même, se rectifie et poursuit le dialogue avec soi-même et avec autrui. Donc, ce qui nous arrache à la dispersion des instants, ce n'est pas une raison toute faite, c'est – comme on l'a toujours dit – une lumière naturelle, notre ouverture à quelque chose. »<sup>26</sup> Ce quelque chose n'acquiert de consistance que parce qu'il serait en déploiement continu, non qu'il se déploie parce qu'il est. En ce sens, une telle compréhension de la perception implique que les objets perçus qui ne sont pas des entités toutes faites livrées au sujet, possèdent une vie.

Comment une telle conception de l'acte de la perception permet-elle de comprendre le statut du perçu? Nous tenterons de comprendre la manière avec laquelle l'homme s'implique dans l'acte de perception, afin de comprendre le statut des objets auxquels il se rapporte en tant qu'objets perçus vivants et le rôle que ces derniers occupent dans l'accomplissement de cet acte.

Si Merleau-Ponty s'oppose à l'idée classique de l'acte de la perception comme acte intellectuel constitutif, comme pure activité dans la saisie objective, c'est qu'il considère le rôle que joue le sujet dans le couple percevant/perçu comme impur. Il ne s'agit pas d'une perception qui rend compte d'un objet dont le caractère est le changement par sa coïncidence phénoménale avec lui.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 59.

Un tableau par exemple n'exprime rien à lui tout seul mais il fait appel à l'homme en tant qu'être de sensibilité, en tant qu'être incarné.<sup>27</sup> L'homme ne peut percevoir les objets que parce qu'il est toujours disposé à s'ouvrir à eux, par sa sensibilité, par son corps. Donc, si l'homme est susceptible d'être affecté par les objets d'une manière si prodigieuse, ce miracle trouve ses racines dans une disposition de l'homme à la profondeur. En effet, dit Merleau-Ponty, les hommes sont capables de voir en profondeur.<sup>28</sup> À partir de cette hypothèse, les expériences perceptives vécues par l'homme sont comprises comme des perceptions en profondeur, dans lesquelles, les objets lui font appel, le pénètrent et l'arrachent à lui-même. Toutefois, ces perceptions en tant qu'expériences qui touchent l'homme, ne lui livrent pas un perçu dans sa totalité. Contrairement à la perspective géométrique, selon laquelle le perçu est censé pouvoir être saisi dans son intégrité par la perception ; le point de vue merleau-pontien n'accorde pas à cette dernière la toute puissance de livrer l'objet de manière entièrement transparente. Car le perçu entendu comme profondeur, ne sépuise jamais et son expression demeure dans une tension irrésolue entre ce qui relève du perçu et du non-perçu en lui, du visible et de l'invisible, de son intérieur et de son extérieur. Ainsi, l'expression dans la communication entre le percevant et le perçu n'est pas la transmission d'un contenu informatif transparent. Les acteurs ne sont pas désengagés l'un de l'autre dans cette communication où l'un agit et l'autre pâtit successivement. Si le perçu est compris comme représentation, en d'autres termes, s'il est considéré comme acquis dans toute sa teneur par la perception, cela réduirait toute son épaisseur et son être. Car d'un tel point de vue, les dimensions invisibles de l'objet de la perception sont mises entre parenthèses au profit d'une chose purifiée de tout dedans. Dans ce cas, l'objet n'a plus rien à ex-primer et plus rien de souterrain ne demeure en lui.

Ce rejet de l'invisible est un survol de la projection qui perd la profondeur et n'accorde pas à la perception son statut essentiel qui est selon Merleau-Ponty d'être un rapport ontologique. Car, toute « recherche de profondeur (...) n'est pas la profondeur survolée, explicitée, changée en présence ni la profondeur sous-entendue par [le] dessin perceptif, [la] simple absence de certaines parties. C'est l'overlapping... ».<sup>29</sup> Il ne s'agit clairement plus ici d'un recouvrement du genre husserlien de l'objet. Mais, l'homme n'est plus complètement un sujet percevant passivement affectable par les objets mais s'engage dans une quête d'un perçu

<sup>27</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1967.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, "L'homme et l'objet", in « Les Conférences », La Nef, 5e année, 45, août 1948.

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Bibliothèque Nationale, volume 19, 1961, p. 167–168, cité in E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, p. 220.

toujours inachevé. La perception est en même temps ce rapport de soumission de l'homme aux objets, et d'une exhortation du perçu par l'homme à la fois. Dans cet acte, l'entrelacs qui se crée n'aboutit pas à une satisfaction complète, mais demeure dans un mouvement passif-actif entre le percevant et le perçu, constamment stimulé par la nature d'inachèvement du perçu. (Cette stimulation nous la retrouvons chez Husserl formulée en termes d'intention sur le futur ou protention mais qui n'est pas comprise en termes d'affection, mais plutôt d'une donnée phénoménologique). Ainsi, l'homme dans son ouverture au monde, se rapporte par le désir à l'intentionnalité dont la marque négative est celle de son inachèvement. Cet inachèvement devient donc l'espoir retrouvé dans la contradiction même en tant qu'essence de la perception.

À partir d'un tel présupposé, la perception, tout comme la pensée qui se fonde sur elle, sont inachevées: « elles s'apparaissent elles-mêmes comme temporelles, bien qu'elles ne sécoulent pas à la même vitesse ni dans le même temps. »<sup>30</sup> Ainsi, il appartient à la perception et à la pensée un horizon de passé et d'avenir qui fait que rien n'est perdu d'avance pour toute inconsistance dont pourrait résulter un désespoir du savoir et une perte de la foi en le « réel ». Car, dit Merleau-Ponty, « (...) le reproche de la contradiction n'est pas décisif, si la contradiction reconnue apparaît comme la condition même de la conscience ». <sup>31</sup> En ce sens, cette contradiction comme fondement de la conscience et donc de l'acte de perception qui les inscrits dans une culture et leur ouvre le champ d'une évolution, en tant que « logique transcendante », est féconde et fondée par opposition à « la non-contradiction stérile de la logique formelle ». <sup>32</sup> Toutefois, cet optimisme n'est possible que si le rapport de l'homme au « réel » est maintenu dans son ouverture au champ de nature et de culture qu'il doit exprimer. Cette voie de sortie du désaveu de la science et du scepticisme pessimiste auquel mène l'attitude objectiviste n'en est une que grâce à notre propre temporalité, temporalité qui permet la poursuite de notre dialogue avec autrui. « Donc, ce qui nous arrache à la dispersion des instants, ce n'est pas une raison toute faite, c'est – comme on l'a toujours dit – une lumière naturelle, notre ouverture à quelque chose. Ce qui nous sauve c'est la possibilité d'un nouveau développement, et notre pouvoir de rendre vrai même ce qui est faux, en repensant nos erreurs et en les replaçant dans le domaine du vrai. »<sup>33</sup>

Suite à ce propos, il s'agit de comprendre le paradoxe de la perception comme un heureux paradoxe et l'inachèvement du perçu comme la promesse d'un avenir,

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 58–59.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 59.

d'une réconciliation et d'un possible partage par les hommes d'une situation commune, d'une entente dans le monde sensible en droit possible. Si ce paradoxe est donc l'expression de l'Infini qui ne cesse de se déployer, dans une expérience constamment inachevée, il faudrait en faire usage et l'orienter dans le champ pratique, à savoir dans le monde intersubjectif et donc dans la morale, la connaissance, la politique, la société, et la religion. L'acte primordial de perception en tant que point de départ pour toute théorie de la connaissance sera ressaisi par Merleau-Ponty après *La phénoménologie de la perception* dans une nouvelle perspective. La compréhension phénoménologique de l'acte de la perception sera liée à une démarche existentielle dans les analyses des liens entre la perception et l'expression. Ces dernières, qui expriment le rapport de l'homme à l'objectivité et au monde, apparaîtront comme charnelles et seront interprétées dans une réflexion radicale sur la sexualité, une réflexion qui conçoit le rapport de l'homme au monde et aux choses en termes d'agressivité, d'empiétement et de réversibilité passive-active.<sup>34</sup>

## Littérature

- BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 2009.
- HUSSERL, E. *Krisis*, tr. fr. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Millon, 2003
- LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. "L'homme et l'objet", in « Les Conférences », La Nef, 5e année, 45, août 1948.
- *L'Oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1967.
- *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, 1996.
- SAINT AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004.

---

<sup>34</sup> Cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit.



## LE « SURPLUS » – DE LA CORPORÉITÉ AU LANGAGE DE L’ÉTHIQUE DANS L’HÉRITAGE LÉVINASSIEN DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

---

MASUMI NAGASAKA

### **Abstract**

The conception of the “transcendence in the immanent”, proposed by Husserl in *Ideas I*, suggests the impossibility of total reflection. On the one hand, the originality of Levinas’ contribution to the field consists in treating this impossibility positively as a “surplus”, which allows him to introduce his own proper term “home” and to avoid the isolation of subjectivity from the world as well as its absorption. On the other hand, corporeity is for Levinas closely associated with “indigence”, “nakedness” and “hunger”. The surplus as a language emerges in this corporeity as the moral accusation against the proper power of subjectivity. However, the notion of “house” implies the coexistence of absolute and non-absolute exteriority, which leads us to the paradox of a “cracked monad”. Taken seriously, exteriority reveals itself as a “trace” and the language is supposed to be the “witness” in the “prophecy”. The witness is a kind of connection, which refers to something that a subject can never deal with: it is nothing else but the language expressing the surplus. And thus Levinas, rejecting Heidegger’s interpretation of the witness being attached to “certainty”, applies the term “religion” to affirm the value perceived through the responsibility only.

### **Introduction**

Afin d’examiner l’héritage de la phénoménologie allemande en France, nous considérons comme indispensable l’explication de la problématique de la « transcendance dans l’immanence » posée par Husserl dans le paragraphe 57 des *Ideen I*, problématique de l’impossibilité de la réflexion totale. L’originalité de la manière lévinassienne d’hériter de cette problématique réside, selon nous, dans la liaison entre la question de la corporéité et celle de l’éthique comprise à travers le langage. Ces trois moments – la corporéité, l’éthique et le langage – ne peuvent être compris séparément.

En partant de la caractérisation de l'impossibilité de la réflexion totale en tant que « surplus » au sein de la corporéité, Lévinas élargit cette caractérisation jusqu'au langage compris comme le moment par excellence de l'éthique. Nous verrons, dans cet exposé, que Lévinas décrit la corporéité ainsi que le langage en tant que « surplus » qui débordent la réflexion phénoménologique et qui ouvrent la dimension éthique. Ce faisant, nous verrons encore, dans les œuvres ultérieures, ce « surplus » comme langage se radicaliser en tant que « témoignage » ou « prophétisme » dans la terminologie lévinassienne ne pouvant s'exprimer que religieusement mais ne reposant sur aucune théologie positive.

## 1. Surplus de la corporéité

### 1.1 Prendre au sens positif l'impossibilité de la réflexion totale, en tant que « surplus » comme corporéité

Si Heidegger cherche, selon nous, à surmonter ce problème de l'impossibilité de la réflexion totale, problème inévitable du sujet isolé du monde en tant que pôle de l'intentionnalité, en le remplaçant par le Dasein étant d'ores et déjà l'être-au-monde, il restera dans le cadre du cercle du non-aboutissement et de l'aboutissement, dans la mesure où il réduit la question de l'aboutissement de la réflexion à celle du mouvement de la « compréhension »<sup>1</sup>. Le fait de prendre au sens « négatif » l'impossibilité de la réflexion totale, « comme la finitude d'un sujet connaissant qui, mortel et d'ores et déjà engagé dans le monde » (TI244), suppose l'« idéal »<sup>2</sup> en tant que la réflexion totale, se fonde donc toujours – selon Levinas – sur l'attitude husserlienne.

Différemment de Heidegger, Levinas s'arrête au « corps » qui est le lieu même où se produit le « surplus » par rapport à la réflexion, corps pris comme la « transcendance dans l'immanence ».

Le corps [...] identifie le centre du monde qu'il perçoit, mais conditionné par sa propre représentation du monde, il est par là, comme arraché au centre d'où il partait – telle une eau jaillissant du rocher qui emporte ce rocher. [...] Le corps nu et indigent est le

<sup>1</sup> Dans l'ontologie heideggerienne, « [n]ous existons dans un *circuit* d'intelligence avec réel [...]. Toute incompréhension n'est qu'un mode déficient de la compréhension. » (EN15) « La compréhension rend possible [...] l'incompréhension elle-même. Soulignons [...] cette notion de « mode déficient », une des plus caractéristiques de la dialectique heideggerienne et qui tient à son intuition fondamentale du *circuit* fermé de la compréhension. » (EDE112)

<sup>2</sup> « Cette impossibilité [=l'impossibilité de la réflexion totale] n'est pas négative (ce serait encore la poser par rapport à l'*idéal* de la vérité contemplée). » (TI244, souligné par nous.)

retournement même, irréductible à une pensée, de la représentation en vie [...] ; son indigence – ses besoins – affirment « l'extériorité » comme non-constituée, avant toute affirmation. (TI133–134)

Le corps, à la fois le point-zéro de la réflexion et l'objet de la réflexion, apparaît comme ce qui échappe à la réflexion, comme son extériorité.

C'est ainsi que Levinas, par le « corps [qui] est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de ‹ prêter le sens › à toute chose » (TI136), ouvre la dimension de la jouissance de la vie, dimension dissimulée chez Heidegger.

## 1.2 Maison et recueillement

Il ne s'agit néanmoins pas pour Levinas de refuser la méthode de réflexion husserlienne, mais de la remplacer – selon notre interprétation – par celle du « recueillement » (TI164), notion reposant sur celle de « maison » qui englobe le « corps » lui-même, non pas la maison qui rend possible l'installation sédentaire, maison enracinée dans la terre, mais celle pour l'errance, déracinée de la terre<sup>3</sup>. Le recueillement dans la « maison » désignant la frontière entre l'intériorité et l'extériorité assimilable ne met pas en suspension le corps, mais se fonde au contraire sur le corps même, sur ce surplus qui déborde la mise entre parenthèses de la réduction phénoménologique. Notre interprétation consiste à considérer cette notion de maison comme la subjectivité élargie afin qu'elle puisse contenir la corporéité, subjectivité qui vise sans être visée, qui maintient l'intentionnalité par rapport à l'extériorité assimilable dans la dimension de la jouissance, y compris la jouissance corporelle.

C'est ainsi que Levinas, par la notion de recueillement comme point final du réseau d'ustensiles et de l'intentionnalité objectivante, comme point de la satisfaction et de la jouissance, cherche à surmonter deux problèmes: chez Husserl celui de l'isolation, et chez Heidegger celui de l'absorption, de la subjectivité par rapport au monde. Le premier est décrit par la notion d'*il y a* – l'être sans l'étant – qui émerge dans la régression interminable doutant de toutes les positions de l'étant<sup>4</sup>,

<sup>3</sup> « Elle [=la maison] indique un dégagement, une errance qui l'a rendu possible, laquelle n'est pas un moins par rapport à l'installation, mais un surplus de la relation avec Autrui [...]. » (TI187–188)

<sup>4</sup> « Le doute au sujet des objets, implique l'évidence de l'exercice même du doute. » (TI93) En suggérant la critique husserlienne de Descartes, Levinas parle du doute répété indéfiniment comme le recul interminable, qui est la forme radicalisée de la « neutralisation » husserlienne. Levinas appelle ce mouvement *il y a*, l'être sans l'étant, flottant en descendant interminablement sans atteindre aucune position (TI93–94).

le deuxième décrit par la même notion d'*il y a*, qui à son tour émerge dans l'être présupposé comme la condition silencieuse de l'étant, comme la lumière qui conditionne la vision en tant que troisième terme qui n'est ni étant ni néant<sup>5</sup>.

### 1.3 Corps-éthique – la maison avec la fenêtre et la porte – et Femme

Néanmoins, l'importance de la notion de « maison » réside ailleurs. Ne devrions-nous pas nous demander, encore une fois, qu'est-ce que la corporéité? La corporéité est l'indigence, la nudité, la faim. Le corps qui a faim veut prendre ce que mange autrui qui lui-même a faim. La question de la corporéité ne réside pas seulement dans la dimension de la jouissance égoïstique isolée de l'autre, mais ressort donc aussi d'entrée de jeu de la question éthique. Et chez Levinas, comme nous le verrons, c'est le langage oral inséparable du corps qui ouvre la dimension de l'éthique.

La notion de maison métaphoriquement décrite, équipée non seulement de la fenêtre mais aussi de la porte, rend possible l'accueil d'Autrui qui parle. En même temps qu'elle isole le moi du monde, elle fonctionne en tant que ce qui constitue un « rapport sans rapport » du moi avec l'extériorité absolue qui s'apparaît dans le langage. Cette coexistence de l'extériorité assimilable et de l'extériorité absolue repose sur ce que Levinas appelle la « logique de l'intériorité » (TI322), laquelle s'oppose à la « logique formelle », logique de l'intériorité dans laquelle le paradoxe de la coexistence de deux extériorités incompossibles – non-absolue et absolue – se concrétise.

Le paradoxe est donc en d'autres mots celui d'une monade éclatant: mais comment – se demandera-t-on – une monade peut-elle être équipée d'une porte ouverte? – nous reviendrons à ce sujet plus bas.

Or, si Levinas entreprend de surmonter la méthode de la réduction phénoménologique husserlienne présupposant – selon Levinas – la « liberté » de la théorie<sup>6</sup> et supposant donc la capacité de la réflexion, le « recueillement » devrait être fondé autrement que la réflexion sur la liberté. Ce que Levinas propose en tant que condition du recueillement est le fait que « la présence d'Autrui [...] se révèle,

<sup>5</sup> « Chez Heidegger, une ouverture sur l'être qui n'est pas *un être* – qui n'est pas un « quelque chose » – est nécessaire pour que [...] un « quelque chose » se manifeste. [...] Ainsi apparaissent les articulations de la vision où le rapport du sujet avec l'objet se subordonne au rapport de l'objet avec le vide de l'ouverture qui, lui, n'est pas objet. » (TI206–207) Levinas décrit, partant de sa critique d'Heidegger, l'être qui n'est pas un étant, être qui est séparé de l'étant. Ce vide qui refuse toutes les positions et n'équivaut pas non plus au néant, est appelé aussi *il y a*.

<sup>6</sup> « Husserl se donne la liberté de la théorie, [...]. » (TIH222) À la fin de *Théorie de l'intuition*, Levinas met en cause la prémissse tacite faite et laissée intacte par Husserl sans être mise en question dans la construction de la phénoménologie.

simultanément avec cette présence, dans sa retraite et son absence » (TI166). Cette simultanéité de la présence et de l'absence, explicable exclusivement dans la « logique de l'intérieurité », signifie la coexistence de la dimension de l'être καθ' αὐτό – l'être en soi – et celle du phénomène sans l'être καθ' αὐτό (Cf. TI60). Cet Autrui se présentant dans son absence est, d'après Levinas, la « Femme » qui est « la condition du recueillement, de l'intérieurité de la Maison » (TI166). La condition du recueillement, qui diffère de la condition de réflexion fondée sur la liberté de la théorie, est fondée sur l'exteriorité ambiguë, à la fois absolue et non-absolue.

## 2. Surplus en tant que langage

### 2.1 Autre absolu dans le langage

Or, si cette notion de femme réside dans cette ambiguïté de deux extérieurités incompossibles, la notion de « maître » (TI66) est posée – selon notre interprétation – comme un Autre pour ainsi dire purifié, c'est-à-dire celui qui porte un seul côté de la femme, l'exteriorité purement absolue inassimilable, et avec laquelle le sujet ne peut s'apporter que dans le langage.

Au contraire du monde qui se laisse docilement mettre en suspension, en ne mettant pas en question la pensée gygésienne qui voit des objets sans être vue, l'« expression » de l'Autre s'impose en mettant en question ce qu'elle appelle. C'est ainsi que Levinas prend au sens positif – sans la prendre négative – l'impossibilité de la réflexion totale en tant que ce qui atteste le « surplus » dans l'expression. L'impossibilité de la réflexion totale doit être posée « comme le surplus de la relation sociale où la subjectivité demeure en face de ..., dans la droiture de cet accueil [...] ». Cette impossibilité tient au surplus de l'épiphanie de l'Autre qui me domine de sa hauteur. » (TI244)

Or, dans la terminologie lévinassienne, le terme « langage » indique un excès par rapport à l'« œuvre » (TI192) en tant que contenu langagier exprimé aussi dans les termes « travail » ou « action », excès de ce qui s'exprime par rapport à l'exprimé, alors que ce premier se transforme aussitôt en sa dépouille. Le langage qui effectue une « première action au-dessus du travail, action sans action, même si la parole comporte l'effort du travail », « dépasse à tout instant ce travail par la générosité de l'offre » (TI189).

Ce dépassement, équivalent au surplus de l'assistance de l'être qui s'exprime par rapport au contenu de l'exprimé, ne signifie en rien le débordement du contenu par rapport à la forme, qui présuppose l'existence par avance de quelque contenu

sans forme et qui peut être comparé avec l'« image du liquide débordant d'un vase » (TI213). Cette présence débordante d'un être qui s'exprime « s'effectue comme une position en face du Même. La position en face [...] ne se peut que comme mise en cause morale. Ce mouvement part de l'Autre (TI213) ».

## 2.2 Langage comme question / passage à la sphère de l'éthique

Ce surplus, paraphrasé en tant que celui de l'« idée de l'infini » débordant la pensée chez Descartes, est donc le surplus comme mise en question de mes pouvoirs par rapport à l'Autre. « L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs – (non pas quantitativement, mais [...] en les mettant en question). » (TI213)

Pour comprendre pourquoi ce surplus ne peut se produire qu'en tant que mise en « question » morale, il serait utile de nous référer aux notes tardives du cours de Lévinas où ce surplus est décrit comme le surplus de la « question » (« mise en question ») par rapport à l'« affirmation ». Si la question tenue pour la quantité d'information nous apparaît en tant que mode déficient à l'égard de l'affirmation, elle nous apparaît, lorsqu'elle est tenue dans la dimension de la morale, en tant que demande, exigence, dans la mesure où elle exige la réponse de celui à qui elle est lancée, et en ce sens, elle nous apparaît en tant que « surplus » par rapport à l'affirmation : « il faudrait penser le langage comme question. » (DMT146). La question n'est pas « le décroît de l'affirmation » (Idem.), mais « toute question est demande, prière » (DMT129).

Nous verrons ce passage à la dimension éthique dans le langage en nous référant à la citation qui suit et dans laquelle Levinas parle du langage comme question de la mort.

La mort dans le visage de l'autre homme est la modalité selon laquelle l'altérité par laquelle le Même est affecté, fait éclater son identité de Même en guise de question qui se lève en lui. Cette question – question de la mort – est à elle-même sa propre réponse : c'est ma responsabilité pour la mort de l'autre. Le passage au plan éthique est ce qui constitue la réponse à cette question. (DMT133)

Le surplus de la question par rapport à l'affirmation, qui ouvre la dimension éthique, n'est pour cette raison exprimé que par des termes qui ne peuvent échapper à la connotation éthique comme la « nudité » (TI73), la « misère » (Idem.), l'« indigence » et qui sont inséparables de la corporéité. L'être qui s'exprime « s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel. » (TI219)

Ainsi voyons-nous que Levinas radicalise le surplus de la corporéité par rapport à la réflexion jusqu'au surplus du langage dans la dimension éthique, à travers la notion de maison qui rend possible à la fois le rapport avec l'extériorité assimilable et celui avec l'extériorité absolue.

### **3. Témoignage ou prophétisme**

#### **3.1 Le témoignage de moi sur moi – La constitution de l'intersubgretivité autrement que dans la maison**

Cependant, comme nous l'avons remarqué plus haut en employant l'expression « monade éclatant », faudrait-il se demander, comment l'extériorité absolue peut-elle affecter le sujet, si elle demeure dans sa résistance absolue par rapport à l'assimilation du sujet, et si elle ne doit pas pour cette raison apparaître au sujet?

Après Totalité et infini, les notions de « maison » ainsi que de « recueillement » nous semblent être oubliées par leur auteur, mais c'est parce que – selon nous – c'est à cette question que Levinas a dû se confronter. La solution lévinassienne consiste à introduire la notion de « trace » (EDE261, et suiv., La trace de l'autre) – l'affection de l'extériorité ne peut être accessible qu'en tant que « trace » –, dont l'inaccessibilité s'exprime dans le terme « illéité ». Le surplus du langage, le surplus de l'Infini formulé comme « la gloire de l'Infini » dans ses œuvres ultérieures, est décrit comme ce qui laisse la « trace » qui est seule témoin de son événement.

Or, si l'extériorité absolue n'apparaît dans la subjectivité qu'en tant que « trace », le langage qui atteste l'affection de cette trace n'est possible qu'au nom du « témoignage ». La notion de « témoignage » qui correspond à celle de « trace » dans la sphère langagièrre, marque la rupture fondamentale avec l'événement dont le témoignage parle. L'affection de l'extériorité absolue constitue un rapport avec ce à quoi le sujet ne peut jamais se rapporter. Et le témoignage peut être défini comme langage qui rapporte un passé irréversible, irréparable, langage qui a un rapport avec ce à quoi le sujet ne peut jamais se rapporter.

C'est pourquoi Lévinas, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* dans lequel il conceptualise le langage comme le « Dire » par contraste avec le « Dit » en tant que contenu résultant du « Dire », déclare : « De soi le Dire est témoignage » (AE231). Le langage qui exprime le surplus est d'entrée de jeu le témoignage.

De plus, si donc on ne peut plus supposer comme origine l'altérité absolue qui parle en se présentant, c'est moi seul qui puisse témoigner de cette altérité.

L'extériorité de l'Infini se fait, en quelque façon, intérieurité dans la sincérité du témoignage. La gloire qui ne vient pas m'affecter comme représentation ni comme interlocuteur devant quoi ou devant qui je me place, se glorifie dans mon dire, me commandant par ma bouche. (AE229–230)

Le visage d'autrui se présentant dans le langage ne peut plus être supposé, mais ce qui m'affecte est le « visage sans s'exposer à moi » (AE234).

Rappelons ici que la notion semblable à ce « témoignage » est apparue dans la philosophie heideggerienne à l'époque de *Sein und Zeit* – et uniquement à cette époque – en tant que « *Bezeugung* » qui donne la « *Gewißheit* » – certitude de la vérité ontologique. Comme cette analytique existentielle dans laquelle la « *Bezeugung* » part du (« *aus* ») Dasein sur (« *über* ») le Dasein (SZ275 cf. L84), le témoignage chez Levinas, part de la bouche de « moi » et s'entend par « moi ». C'est moi qui témoigne de cette affection sans apparition, de cette affection sans aucun fondement référenciable, de cette affection « an-archique ».

Or, Ricœur remarque que le témoignage en général, en se constituant dans la dimension de l'oralité dans la situation dialogale, contient l'« autodésignation » du témoin dans l'espace (là-bas) et le temps (passé): « J'y étais » (MHO204). Nous considérons que cette fonction du témoignage se reflète dans la constitution de la subjectivité dans les œuvres ultérieures de Levinas. L'autodésignation qui pourrait être trouvée aussi dans *Sein und Zeit* en tant que découverte de l'authenticité du Dasein, est néanmoins différente de celle de Levinas. Car chez Heidegger, le Dasein qui « a à assumer (*iibernehmen zu haben*) » (SZ250) l'appel de lui-même est déjà supposé, tandis que chez Levinas, cet appel est décrit comme « non-assumable » (AE188), car le sujet qui demeure dans la maison n'est plus supposé mais c'est plutôt cet appel, ce témoignage qui rend possible la constitution de la subjectivité. Nous voudrions souligner cette étonnante proposition lévinassienne : ce n'est pas la subjectivité qui rend possible le langage mais plutôt c'est le langage qui rend possible la subjectivité.

### 3.2 Religion portant sur la valeur

Il ne faudrait pas oublier aussi le caractère singulier du témoignage qui consiste en cette unicité, cette contingence ou singularité qui se trouve chez Heidegger ainsi que chez Levinas. Il ne s'agit plus de la certitude universellement pertinente concernant la nécessité, mais de la certitude se présentant chaque fois que j'entends mon propre témoignage.

Dans le témoignage ordinaire dans une situation dialogale, qui suppose deux personnes, l'unicité du témoignage n'est pas séparable de la revendication de l'accréditation de celui qui l'entend : « Croyez-moi » (MHO205), et donc, si

l'on suppose un saut de la singularité de l'autre à sa pluralité ou à son universalité, le témoignage peut se transformer en revendication de la vérité universelle: « C'est vrai! »

Nous avons vu que chez Heidegger ainsi que chez Levinas, cela ne se passe pas, étant donné que l'auditeur est moi et que ce moi est singulier, ni transformable au pluriel ni à l'universel. Ce qui reste est donc la revendication de l'accrédition de moi-même, ce que Heidegger appelle « *Gewißheit* », et la revendication de la vérité pour ainsi dire contingente qui n'est pas la vérité universelle. Levinas parle à son tour de « L'idée que vérité peut signifier témoignage rendu de l'Infini » (AE 190, souligné par nous). Dans ce sens, nous pouvons interpréter la philosophie du témoignage chez ces deux philosophes comme ce qui donne un nouveau critère de vérité à la philosophie.

Néanmoins, différemment de Heidegger qui utilise le terme « *Gewißheit* », Levinas n'emploie pas le terme « certitude » mais des termes religieux : « Intrigue qu'on est tenté d'appeler religieuse, qui ne se dit pas en termes de certitude ou d'incertitude et ne repose sur aucune théologie positive. » (AE230) Nous l'appelons « religion » au lieu de « certitude ».

Qu'est ce qui sépare la « religion » lévinassienne de la certitude heideggérienne ? Selon nous, c'est le fait que la « religion » porte sur l'affection de la valeur, tandis que la certitude n'en a pas besoin.

Nous voudrions souligner l'importance de la notion de « valeur » ou de « valoir » chez Levinas, qui est posée au-delà de l'être, comme « surplus » de l'être. Ce qui rend possible le sans-fondement, c'est la valeur qui échappe à toutes les références systématiques possibles. L'« anarchie » rend compte « peut-être » dit Levinas de la notion du valoir » (AE196), valoir qui pèse « sur le sujet » « autrement » que la cause sur l'effet, autrement que la présentation de l'être sur la pensée. Et c'est la « responsabilité qui permet seulement d'apercevoir et de penser la valeur » (AE197). C'est donc la valeur éthique dont nous avons parlé en identifiant le langage comme « question » débordant l'« affirmation », question qui est déjà réponse, responsabilité pour l'autre, bref, bonté.

### 3.3 L'éthique comme champ – Prophétisme

Nous voudrions attirer l'attention sur le fait que Levinas appelle cette éthique « champ » :

Que la façon dont l'Infini passe le fini et se passe ait un sens éthique, ne procède pas d'un projet de construire le « fondement transcendental » de l' « expérience éthique ».

L'éthique est le champ que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport. (AE232–233)

À la différence de Heidegger qui suppose le domaine ontologique comme ce qui pourrait être le fondement transcendental de toute expérience ontique y compris de l'expérience éthique, l'éthique lévinassienne est déjà « l'au-delà de l'expérience » (AE233), dans la mesure où l'expérience n'est que donne dans la synchronie. C'est le champ du paradoxe de coexistence des deux extériorités incompossibles mais dans lequel l'une affecte l'autre, paradoxe du « surplus ».

Or, comme nous avons indiqué plus haut, dans ce témoignage il y a un « retournement » qui consiste dans le fait d'« être auteur de ce qui m'avait été à mon insu insufflé – [dans le fait d']avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur » (AE232). C'est dans ce sens que Levinas précise cette notion de témoignage en tant que « prophétisme ». Prophétisme signifie en ce sens « retournement » de l'hétéronomie en autonomie, ou la conciliation entre hétéronomie et autonomie (AE232): « On peut appeler prophétisme ce retournement [...] » (AE233); « προ-φημι », c'est l'antécérence du Dire.

Nous voyons ici l'ambiguïté de deux extériorités que nous avons vu dans la notion de « maison » en tant que « logique de l'intériorité » dans *Totalité et infini* se maintenir en tant que « retournement » dans le prophétisme, comme « ambivalence diachronique » (AE232), en effaçant l'extériorité absolue de la présence à son anarchie et en la rappelant dans la subjectivité en tant que « l'autre dans le même » (AE233).

#### 4. Conclusion

Nous avons commencé notre essai en indiquant que la corporéité en tant que « surplus » débordant la réflexion du sujet, permet à Lévinas de penser la structure de « recueillement » dans la « maison ». Cependant, la corporéité n'est pas séparable de la dimension éthique, et la maison qui rend possible l'extériorité absolue ouvre la dimension du langage en tant que « surplus » par rapport à l'activité langagière. Mais, à travers la prise au sérieux de cette extériorité absolue ne devant apparaître qu'en tant que trace, an-archique, nous avons vu que le langage a été repris en tant que « témoignage ». Pour caractériser ce témoignage de ce côté du « retournement », Lévinas utilise le mot « prophétisme », concept qui ne peut s'exprimer que dans la terminologie « religieuse ». Cela nous permettra de penser un nouveau critère de la vérité.

Ainsi avons-nous vu comment le concept de « surplus » se maintient chez Levinas, partant de la corporéité pour aboutir à l'éthique du langage, à tel point que cet auteur est tenté d'appeler ce dernier « prophétisme ».

## Bibliographie

- SZ : Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.
- TIH : Levinas, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1930.
- TI : Levinas, E. *Totalité et Infini*, éd. de poche, Kluwer Academic 1971 (originellement apparu chez Nijhoff, 1961).
- AE : Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic 1978 (originellement apparu chez Nijhoff, 1974).
- EN : Levinas, E. *Entre nous*, Paris, Grasset, éd. de poche, 1991.
- DMT : Levinas, E. *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, éd. de poche, 1993.
- EDE : Levinas, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 3 éd. de poche, 2001.
- L : Ricoeur, P. *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- MHO : Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.



## L'INTERPRETATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU PERSPECTIVISME DE NIETZSCHE ET SES LIMITES

---

THIAGO MOTA

### **Abstract**

The aim of this article is to explain the general aspects of the phenomenological interpretation of Nietzsche's perspectivism, as well as to point out some of its limits. In the first section, we explain the terms of the debate on perspectivism in the Nietzsche-Forschung, with emphasis on the problem of the reference to becoming in Nietzsche. Afterward, we show the alternative phenomenological interpretation of perspectivism proposed by Granier, whose general idea is that, through a connection between the nietzschean concept of perspective and the husserlian concept of phenomenon, it would be possible to understand perspectivism as an *avant la lettre* formulation of phenomenology, that is, a pluralist ontology, whose basic thesis would be: being discloses itself under a perspectivistic way in the perspectives. Thus, proposes Granier, we would be authorized to quit the discourse on perspectivism in the name of a phenomenological hermeneutics. However, our critique stresses the deficit of Granier's answer in regards to the problem of the becoming-reference in Nietzsche's philosophy. The pluralist ontology, this discourse on becoming, would still be an insidious form of the language seduction (*Verführung der Sprache*).

### **Introduction**

Notre objectif est ici d'expliquer de manière introductive une des interprétations possibles du perspectivisme de Nietzsche, celle que l'on peut caractériser comme une interprétation phénoménologique. Ses racines se trouvent chez Heidegger, non pas dans son immense lecture de Nietzsche, mais plutôt dans la voie d'accès au perspectivisme que la pensée heideggérienne rend possible. On va donc traiter d'un interprète de Nietzsche nettement influencé par Heidegger, ainsi que par Husserl, à savoir, Jean Granier et en particulier de son *Le problème de la*

vérité dans la philosophie de Nietzsche (1966), véritable classique de l'interprétation phénoménologique de Nietzsche. Mais en premier lieu, afin d'introduire la discussion, quelques éléments d'ordre général à l'égard du perspectivisme seront avancés. Ensuite, nous tenterons d'expliciter l'interprétation du perspectivisme développée par Granier. Finalement, nous formulerons à son propos quelques remarques critiques.

## 1. Les perspectives du perspectivisme

Le perspectivisme est encore une question ouverte de la Nietzsche-Forschung. En général le terme est employé comme désignation pour la « théorie de la connaissance », pour la « Erkenntnistheorie » que l'on prétend trouver chez Nietzsche. L'idée basique du perspectivisme se résume dans les mots suivants :

Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt „es giebt nur That-sachen“, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum „an sich“ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. (...) Soweit überhaupt das Wort „Erkenntnis“ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber es ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne „Perspektivismus“.<sup>1</sup>

Malgré le fait qu'il s'agisse d'un fragment posthume, jamais effectivement publié par Nietzsche, ce passage contient la formulation la plus complète et la plus explicite de l'idée du perspectivisme et offre une clé de lecture pour la totalité de sa philosophie. De tels mots ont, à notre avis, un sens semblable à ce d'autres passages, par exemple de Jenseits von Gut und Böse, lorsque Nietzsche se prononce, en critiquant les préentions à la vérité d'une hard science comme la physique, comme suit:

aber jene „Gesetzmässigkeit der Natur“, von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob – besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten „Philologie“, – sie ist kein Thatbestand, kein „Text“, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinneverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! (...) das ist Interpretation, nicht Text.<sup>2</sup>

Dans Jenseits von Gut und Böse on peut trouver également la contrepartie pratique de ces formulations éminemment théoriques : « Es giebt gar keine

<sup>1</sup> F. Nietzsche, « Nachgelassene Fragmente », in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Berlin, New York, de Gruyter, 1980, Vol. XII, 7[60], p. 315.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, « Jenseits von Gut und Böse », *op. cit.*, Vol. V, § 22, p. 37.

moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen. »<sup>3</sup> Ceci suggère déjà la possibilité de parler, au-delà du « perspectivismus épistémologique », d'un « perspectivisme éthique ».

Ainsi, dire du perspectivisme, et plus particulièrement de celui de Nietzsche, qu'il s'agit d'une théorie de la connaissance fait déjà problème. En effet, une explication préalable de la polysémie sémantique du terme « perspectivisme » s'impose, car son utilisation devient de plus en plus récurrente dans des cercles intellectuels variés et plus particulièrement, mais non exclusivement, dans le débat philosophique. La plupart du temps, les défenseurs et les critiques du perspectivisme ne parlent pas de la même chose. Le terme a acquis, et tel cas n'est pas rare, une pluralité sémantique qui, dans le cas spécifique du perspectivisme semble se confondre avec cela même que le terme veut indiquer : entre autres choses, le perspectivisme est l'affirmation de la pluralité de sens, de la polysémie irréductible à toute définition univoque et non ambiguë. Dans un aphorisme de *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche prend cela en compte :

ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unserer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur an dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.<sup>4</sup>

Ce n'est donc pas par hasard que le terme de « perspectivisme » soit utilisé dans des sens différents. Certes, la généalogie du terme précède Nietzsche. Selon Friedrich Kaulbach, son utilisation aurait été introduite en philosophie par Leibniz, à l'intérieur du modèle monadologique. De son côté, Kant l'aurait aussi utilisé dans le cadre de sa philosophie transcendante<sup>5</sup>, de telle sorte que la discussion actuelle concernant le perspectivisme dépasse de beaucoup les limites strictes de la Nietzsche-Forschung. Un volume organisé par Völker Gerhardt et Norbert Herold sous le titre *Perspektiven des Perspektivismus*<sup>6</sup> représente un exemple excellent de la fécondité de la notion chez des auteurs différents et dans domaines variés de la recherche philosophique. Quoi qu'il en soit, c'est bien sous l'influence de Nietzsche que le terme se dissème dans la philosophie et ailleurs.

L'utilisation de « Perspektivismus » chez Nietzsche se révèle cependant étonnamment rare. On ne relève que trois occasions d'emploi effectif du terme dans

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 108, p. 92.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, « *Die fröhliche Wissenschaft* », *op. cit.*, Vol. III, § 374, p. 627.

<sup>5</sup> Cf. F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen, Mohr, 1990, pp. 49–58.

<sup>6</sup> Cf. V. Gerhart, N. Hereold (eds.), *Perspektiven des Perspektivismus*, Würzburg, Neumann, 1992.

l'ampleur des écrits publiés et posthumes de Nietzsche, à savoir: une fois dans *Die fröhliche Wissenschaft* (§ 374) et deux fois dans les posthumes des années 1885–1889 (KSA XII, 7 [60] et KSA XIII, 14 [186]). Bien plus fréquente sont par contre les occurrences de perspective (« Perspektive ») et de ses dérivés, tels que perspectivistique, employé tant comme adjectif, (« perspektivistische ») que comme substantif (« das Perspektivistische »).

Malgré cette pénurie, le perspectivisme est devenu un motif central dans les débats concernant l'œuvre de Nietzsche, surtout à partir des années 1960<sup>7</sup>. En partie à cause de ce déficit d'évidences textuelles, il n'y a aucun consensus en ce qui concerne la compréhension du perspectivisme chez Nietzsche. En effet, toute recherche sur ce sujet s'heurte à un tas de fragments, véritables pièces d'un puzzle dont les possibilités d'interprétation sont multiples et, en tant que telles, impliquent des reconstructions notamment créatives. Le puzzle du perspectivisme se caractérise par son incomplétude, qui amène l'interprète à chercher à l'extérieur des textes nietzschéens les pièces manquantes. Le travail d'interprétation du perspectivisme nietzschéen n'est en conséquence jamais restreint à un simple effort exégétique et contient inévitablement un contenu créatif. En ce qui concerne le perspectivisme, l'idée selon laquelle interpréter est créer est donc particulièrement pertinente.

Ici, nous essayons de présenter l'une de ces reconstructions, celle que l'on peut désigner comme une interprétation phénoménologique du perspectivisme. Le meilleur exemple de cette sorte d'interprétation a été proposé par Jean Granier dans *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*.

## **2. Le perspectivisme en tant que pluralisme ontologique : le problème de la référence au devenir**

Plusieurs interprètes comprennent le perspectivisme, non pas comme une Erkenntnistheorie, mais comme une doctrine ontologique. Le problème central des interprétations de ce genre découle du fait que Nietzsche comprend l'attaque aussi contre l'ontologie que contre la métaphysique, qu'il semble d'abord ne pas dissocier, comme une profession de foi. En ce sens, il affirme, par exemple, que

[d]ie erfunderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von

<sup>7</sup> En juin 2010, la Nietzsche-Bibliographie de la Klassik Stiftung Weimar enregistrait 166 œuvres pour l'entrée de recherche « *Perspektivismus* », qui deviennent de plus en plus récurrents à partir du milieu des années soixante-dix. Cf. <http://ora-web.swkk.de:7777/swk-db/niebiblio/index.html>.

Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: – es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten, bei ‚Substanz‘, ‚Subjekt‘, ‚Objekt‘, ‚Sein‘, ‚Werden‘. – Die Mächtigen sind es welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben: und unter den Mächtigen sind es die größten Abstraktions-Künstler, die die Kategorien geschaffen haben.<sup>8</sup>

Dans un tel contexte, il est difficile de comprendre le perspectivisme comme une ontologie. Ceux qui défendent cette position se servent pourtant d'autres passages, où Nietzsche refuse toute possibilité d'une théorie de l'être au profit d'une théorie du devenir, à laquelle il se reporte dans ses derniers écrits moyennant le concept de volonté de puissance (*Wille zur Macht*), comme par exemple dans le célèbre aphorisme § 36 de *Jenseits von Gut und Böse* : « Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem. »<sup>9</sup>

Il s'agirait donc d'une ontologie de la pluralité plutôt que de l'unité, de la différence plutôt que de l'identité, de l'immanence plutôt que de la transcendance. La question est désormais : comment est possible l'accès au monde en tant que volonté de puissance, à cette réalité structurée de manière perspectivistique? Comment pouvons-nous savoir quelque chose de la réalité si cette réalité change tout le temps, si les perspectives s'altèrent avant même que nous puissions en prendre conscience? Autrement dit, dans quelle mesure une ontologie de la volonté de puissance, précisément dans sa prétention à être une ontologie, une théorie qui explique ce qu'est le monde, ce qu'est l'être, dans quelle mesure ce perspectivisme ontologique ne restaure-t-il pas ce qu'il tente de nier? Comment est-il possible d'éviter une formulation auto-contradictoire du perspectivisme en tant qu'ontologie ? Nous sommes ainsi face à une des questions cruciales de toute reconstruction du perspectivisme : le problème de la référence au devenir.

### **3. Jean Granier et le perspectivisme phénoménologique**

#### **3.1 L'être en tant qu'être-interprété : ontologie, herméneutique et perspectivisme**

Fort influencé non pas par l'interprétation heideggérienne du perspectivisme de Nietzsche, mais par la voie que la pensée de Heidegger offre à la recherche philosophique, Jean Granier comprend que le concept herméneutique-phénoménologique

<sup>8</sup> F. Nietzsche, « Nachgelassene Fragmente », *op. cit.*, Vol. XII, 6[11], p. 237.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, « Jenseits von Gut und Böse », *op. cit.*, Vol. V., § 36, p. 55.

de l'être fut formulé avant la lettre par Nietzsche. Celui-ci ne l'aurait ni oublié, comme d'ailleurs objecte Heidegger<sup>10</sup>, ni supprimé, mais à l'inverse il aurait compris que « l'Etre est toujours et nécessairement Etre-interprété »<sup>11</sup>.

Cette thèse, que Granier pense trouver implicitement chez Nietzsche, ouvrirait le véritable « chemin philosophique », puisqu'elle permet d'une part de renouveler radicalement la pensée ontologique, comme Hans Georg Gadamer par exemple l'a fait, et d'autre part de penser le perspectivisme ontologique d'une manière qui n'est pas en principe auto-contradictoire. Si l'être est toujours et nécessairement l'être-interprété, alors il n'est en aucune façon l'être substantiel et transcendant de la métaphysique traditionnelle, mais un être « qui bouge », un être en mouvement. Certes, cet être garde le statut de la fondation, mais c'est d'une fondation non-fixe qu'il s'agit, d'une fondation mobile, car c'est l'interprétation qui fonde et qui en même temps est fondée, autrement dit, c'est l'être-interprétation qui fonde tout être-interprétation. Voilà une bonne circularité herméneutique.

De son côté, le perspectivisme est assimilé à une ontologie de cette sorte, parce qu'il est précisément l'affirmation de la pluralité des sens qui se cachent dans le monde. L'infinité des sens du monde, que Nietzsche prétend repérer moyennant le perspectivisme, découle d'une possibilité que nous ne pouvons pas refuser, du fait de la finitude constitutive de notre perspective : le monde renferme en soi des interprétations infinies, comme nous l'avons vu plus haut, à la faveur de la citation de Die fröhliche Wissenschaft.

### 3.2 Le perspectivisme comme phénoménologie « avant la lettre » : Nietzsche et Husserl

Les bases de ce renouvellement herméneutique de l'ontologie et par conséquent de l'interprétation du perspectivisme proposée par Granier se trouvent dans la phénoménologie et notamment dans la pensée de Husserl. L'idée générale de Granier consiste à rapporter les perspectives au sens de Nietzsche aux phénomènes au sens de Husserl, c'est-à-dire que Nietzsche aurait élaboré avant la lettre moyennant la notion

<sup>10</sup> Heidegger comprend la philosophie de Nietzsche comme l'achèvement de l'histoire de la métaphysique en tant qu'« oublie de l'être » qui se manifeste comme volonté de puissance, de telle sorte que le perspectivisme est présenté, dans l'interprétation de Heidegger, comme un simple aspect de la version nietzschéenne de l'oubli de l'être. Le texte décisif de Heidegger en ce qui concerne le perspectivisme est « Der Wille zur Macht als Erkenntnis » et tout spécialement la section dont le titre est « Das praktische Bedürfnis als Schemabedürfnis. Horizontbildung und Perspektive », cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Vol. I, Pfullingen, Neske, 1961, pp. 570–577.

<sup>11</sup> J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 304.

de perspective le concept phénoménologique de phénomène. Il me semble que c'est précisément dans ce sens que l'on peut parler d'un perspectivisme phénoménologique chez Nietzsche. Selon Granier, dans le perspectivisme

le dualisme de l'apparence et du Ding-an-sich est définitivement surmonté: chaque apparence est une apparition, c'est-à-dire une manifestation réelle, et il n'y a rien à chercher au-delà des ces manifestations. Etre, c'est apparaître. Non pas en ce sens que l'apparaître s'égalerait à l'Etre, mais en ce sens que toute apparition est révélation de l'Etre. Le perspectivisme nietzschéen n'est donc nullement un phénoménisme.<sup>12</sup>

L'interprétation de Granier se fonde donc sur le rapprochement entre le concept nietzschéen de perspective et le concept de phénomène, non pas dans le sens de Kant et du kantisme, mais plutôt dans celui de Husserl et de la phénoménologie. Le perspectivisme n'est d'aucune façon un phénoménisme : il ne s'agit pas d'attribuer aux perspectives le caractère du phénomène en tant que ce qui s'oppose à la chose-en-soi, aux Noumena, puisque de cette sorte le perspectivisme resterait une position dichotomique, un dualisme incapable de dépasser l'opposition sujet/objet, penser-être. Le perspectivisme serait plutôt une sorte d'anticipation de la phénoménologie, car chaque perspective est en effet un phénomène, c'est-à-dire une apparition, une manifestation, une révélation de la « chose même ». On parlerait donc d'un dévoilement perspectivistique de l'être. C'est dans cette mesure que le perspectivisme dépasse l'aporie du dédoublement de la réalité en essence et apparence, en phénomène et chose-en-soi.

Granier conclut alors que le perspectivisme phénoménologique n'est pas une théorie de la connaissance, mais plutôt une ontologie pluraliste, une tentative de voir les choses telles qu'elles sont, une sorte de retour « aux choses mêmes » : « En affirmant le perspectivisme de la connaissance, Nietzsche défend, en fait, un pluralisme ontologique: l'Etre a pour essence de se montrer, mais de se montrer selon une infinité de points de vue. »<sup>13</sup> C'est donc l'être lui-même qui se montre, qui apparaît de manière « perspectivistique ». Les perspectives sont diverses, plurielles, mais elles se réfèrent toutes à un même être, qui reste à leur base.

Le principal avantage du perspectivisme par rapport à la pensée ontologique traditionnelle est qu'il reconnaît d'emblée que cet être qui reste à la base n'est pas une substance, quelque chose d'immuable, mais quelque chose de « perspectivistique » en-soi et selon son essence propre : c'est l'être en tant que devenir. Le perspectivisme serait donc une position philosophique capable de dépasser la pensée

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 314.

dualiste parce qu'il représenterait une prise de conscience du fait que le seul sujet et la seule pensée qui se réfèrent adéquatement à l'être sont le sujet et la pensée perspectivistes. Au sein du perspectivismisme de Nietzsche on trouverait déjà la voie d'accès à l'être rendue possible par la phénoménologie, c'est-à-dire la possibilité d'une correspondance, non pas une *Übereinstimmung* mais toujours une *Entsprechung*, entre l'être et la pensée.

### 3.3 Le texte de l'être: l'herméneutique phénoménologique plutôt que le perspectivismisme

Granier pense que qu'il est nécessaire de sortir du cadre d'interprétation strictement perspectiviste de Nietzsche. D'abord, il indique que chez Nietzsche les termes de perspective et d'interprétation sont imbriqués et même synonymes<sup>14</sup>, mais plus tard il pensera la philosophie nietzschéenne comme une sorte de théorie de l'interprétation, comme une herméneutique phénoménologique plutôt que comme un perspectivismisme à proprement parler. En effet, une telle herméneutique serait le véritable perspectivismisme, dans la mesure où elle serait une ontologie perspectiviste, la version nietzschéenne du réalisme<sup>15</sup>. Selon Granier, la spécificité du réalisme perspectiviste de Nietzsche est de comprendre l'être comme un texte:

En introduisant la notion d'interprétation, Nietzsche impose donc la définition de l'Etre comme « texte ». L'Etre est semblable à un texte dont nous aurions à tenter l'exégèse, et cette tâche est compliquée par le fait que le texte est obscur, parfois lacunaire, que plusieurs 'lectures' en sont possibles et que, même, certains fragments n'en n'ont pas encore été déchiffrés. (...) Ce que nous considérons comme l'Etre est déjà un produit culturel, un monument de la civilisation humaine. Ainsi, tandis que l'idée du perspectivismisme soulignait plutôt le caractère pluraliste du dévoilement de l'Etre, l'idée d'interprétation en accentue le caractère équivoque.<sup>16</sup>

L'idée de l'être en tant que texte dérive nettement de la thèse explicitée ci-dessus qui affirme l'être comme toujours et nécessairement être-interprété. Par le biais de son perspectivismisme, Nietzsche aurait défendu une ontologie pluraliste qui penserait l'être comme texte fondamental : le caractère intangible du monde, la volonté de puissance, serait un texte chaotique, fragmentaire, cependant interprétable puisque structuré de manière perspectivistique. Granier mentionne même une ontologie du

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 314.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 326–330.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 316.

chaos<sup>17</sup> chez Nietzsche, chaos qui ne serait d'aucune façon le simple désordre, mais un texte semblable aux fragments nietzschéens, un chaos géré par une « logique perspectiviste », par une « perspectivité ». De telle sorte que, malgré le fait que l'on ne puisse jamais épuiser la multiplicité infinie des possibilités d'interprétation du « texte de l'être », c'est l'être lui-même et en tant que tel qui se dévoile de manière perspectiviste dans les interprétations. On pourrait dès lors abandonner le terme de perspectivisme pour ne plus parler que d'une herméneutique chez Nietzsche, puisque celle-ci révèlerait le véritable sens du perspectivisme.

#### **4. Remarques critiques : le problème de la référence au devenir et la séduction du langage**

Finalement, nous voudrions faire quelques remarques critiques à propos de l'interprétation du perspectivisme de Granier. Ce qui semble trop problématique, non au sens d'une faute exégétique, mais en ce qui concerne l'orientation philosophique même assumée par Granier, c'est sa réponse au problème de la référence au devenir chez Nietzsche. En effet, il semble que cette mauvaise réponse découle de l'épuisement, à mon avis précipité, de la clé de lecture de la pensée nietzschéenne offerte par le motif du perspectivisme.

En somme, le problème de la lecture phénoménologique du perspectivisme, telle que Granier la propose, découle de son affirmation de l'antériorité de l'être par rapport aux interprétations et en quelque sorte de la fonction fondatrice encore attribuée par Granier à l'être. Or, il semble que s'il y a un concept de l'être chez Nietzsche, cet être ne peut être pensé comme une fondation. A l'inverse, il semble beaucoup plus cohérent, considérant la philosophie de Nietzsche, de comprendre l'être non comme quelque chose de réel, entité et en même temps catégorie, mais en tant que catégorie issue de ce qu'il nomme la séduction du langage (*Verführung der Sprache*)<sup>18</sup>, qui concerne autant l'être que le sujet, comme nous avons vu à l'occasion de la citation du fragment XII, 6[11] : la substance, le sujet, l'objet, l'être et le devenir y sont tous traités au même titre, c'est-à-dire en tant que catégories tout simplement inventées par les plus puissantes des « poètes », les métaphysiciens. À cause de la confiance que ces derniers accordent toujours à leurs créations, à cause de la divinisation des catégories, des simples mots, à laquelle ils se sentent obligés, à cause de la substantialisation ou reification du langage à laquelle ils procèdent toujours, ils aussi sont

<sup>17</sup> Cf. J. Granier, « Nietzsche's conception of chaos », in D. Allison, *The new Nietzsche*, 1985.

<sup>18</sup> Cf. p. ex. F. Nietzsche, « Zur Genealogie der Moral », *op. cit.*, Vol. V, Erste Abhandlung, § 13, p. 280.

des victimes de la séduction langagière. Ne devrions-nous pas nous demander si les phénoménologues sont, eux aussi, séduits par le langage?

Pourtant, selon Nietzsche et en particulier selon ce que l'on peut appeler sa thérapie perspectiviste – thérapie au sens que Wittgenstein donne à ce mot – nous ne nous rapportons jamais à l'être en tant qu'instance objective engendrante et non-engendrée au moyen de notre langage. Ce que nous faisons, c'est à peine interpréter le monde par le biais de nos fictions, de nos perspectives, c'est-à-dire que nous créons un monde qui est le produit de notre interprétation. Voilà ce que signifie le perspectivisme : production de mondes, d'interprétations, de perspectives. En ce sens, il n'y a pas du tout de « texte fondamental » au sousbasement de nos interprétations, mais seulement des interprétations et interprétations d'interprétations, ce que l'on lit dans *Jenseits von Gut und Böse*: « (...) der Text unter der Interpretation verschwand »<sup>19</sup>. Autrement dit, c'est le sousbasement en tant que tel qui a disparu, c'est la fondation qui est exclue du cadre théorique dans lequel Nietzsche pense : le perspectivisme est par conséquent une position philosophique délibérément et sans aucune nostalgie anti-fondationiste.

Malgré cela, on ne peut pas nier que la référence au devenir s'impose parfois dans la écriture nietzschéenne, ce qui suggère l'injonction d'accepter le perspectivisme comme une « ontologie du devenir et de la multiplicité », comme une ontologie pluriliste à la Granier : il y aurait donc une sorte d'équivalence entre le concept nietzschéen du devenir et le concept herméneutique-phénoménologique de l'être.

Nous croyons pourtant qu'il est possible de penser autrement aussi le perspectivisme que le problème de la référence au devenir. Nietzsche pense par exemple qu'imposer le caractère d'être au devenir est l'effectuation de la volonté de puissance à son maximum.<sup>20</sup> La question est de savoir comment évaluer cette affirmation, positivement ou négativement. L'imposition du caractère de l'être au devenir semble violente ; pourtant dans le cadre de la pensée de Nietzsche cette violence n'est pas nécessairement négative, car elle est précisément la « suprême effectuation de la volonté de puissance ».

En effet, nous imposons toujours le caractère d'être au devenir quand nous le pensons ou en parlons – et il est impossible de ne pas le faire. Penser ou parler du « devenir » est en toute rigueur impossible : il n'est pas possible d'établir une relation de correspondance entre le monde en tant que devenir perpétuellement mutable et la pensée en tant que linguistiquement structurée. Le langage et, en particulier, le langage conceptuel opère sur la base d'une violence qui est l'identification de ce qui

<sup>19</sup> Cf. F. Nietzsche, « *Jenseits von Gut und Böse* », *op. cit.*, Vol. V, § 38, p. 56.

<sup>20</sup> Cf. F. Nietzsche, « *Nachgelassene Fragmente* », *op. cit.*, Vol. XII, 7[54], p. 312 : « Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste *Wille zur Macht* ».

n'est pas identique (Gleichsetzen des Nicht-Gleichen)<sup>21</sup>; la philosophie est selon Nietzsche une incarnation de la volonté de puissance, car elle n'est que, depuis les Grecs, rien d'autre que le renvoi de toute multiplicité à l'unité. De telle sorte que toute référence implique une réduction, une simplification, une falsification perspectiviste. Et cela est également valable dans le cas de la référence au devenir. Nonobstant il faut remarquer que dans le cadre de la pensée de Nietzsche, la violence de la « perspectivation » du monde est aussi la suprême volonté de puissance et en tant que telle elle contient la plus grande puissance créatrice: c'est le pouvoir d'engendrer des mondes, des vérités.

Si nous adoptons une théorie perspectiviste du langage, selon laquelle le mot est toujours une amputation de la multiplicité inhérente à la chose, lit de Procuste, alors une ontologie de la pluralité chez Nietzsche n'est en aucune façon possible, pas plus que nécessaire. En effet, changer l'« être » par le « devenir » ne suffit pas: la pluralité, la fluidité du chaos, du devenir en sa singularité irréductible, en son ipséité incommensurable ne viennent pas au langage ni grâce à l'introduction de nouvelles catégories ontologiques ni grâce à l'introduction de nouvelles manières de penser les vieilles catégories. Même le discours sur le « devenir » contient un résidu métaphysique : un nouveau nom, une nouvelle chose peut-être, mais encore nom et chose. C'est encore la séduction du langage qui y opère, sous la forme trompeuse d'un discours portant sur le « devenir », d'une ontologie pluraliste qui est encore ontologie, langage, discours. Au but du compte, une telle ontologie est, comme le perspectivismus phénoménologique proposé par Granier, incapable de comprendre que la volonté de puissance n'est pas une interprétation ontologique de la réalité, une théorie de l'Etre ou du monde, mais tout simplement une perspective et en occurrence une fiction interprétative, une puissante procédure d'expérimentation. Pourtant, penser le perspectivismus ainsi exige l'adoption d'une réduction radicale des compromis ontologiques de la pensée de Nietzsche comme d'un principe de reconstruction du perspectivismus.<sup>22</sup>

## Bibliographie

GERHART, V. et HEROLD, N. (eds.) *Perspektiven des Perspektivismus*, Würzburg, Neumann, 1992.

<sup>21</sup> Cf. F. Nietzsche, « Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn», *op. cit.*, Vol. I, § 1, p. 880: « Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen ».

<sup>22</sup> Cf. T. Mota, *Perspectivismo e agonismo: Nietzsche sobre verdade e poder*, Mémoire de recherche en philosophie, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 2007.

- GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- « Nietzsche's conception of chaos », in D. Allison, *The new Nietzsche*, New York, MIT Press, 1985.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, Vol. I, Pfullingen, Neske, 1961.
- KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen, Mohr, 1990.
- MOTA, T. *Perspectivismo e agonismo: Nietzsche sobre verdade e poder*, Mémoire de recherche en philosophie, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA)*, Berlin, New York, de Gruyter, 1980.

## HANNAH ARENDT ET JAN PATOČKA: LA RELATION ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LE MONDE

---

XAVIER BÉRIAULT

### Abstract

This essay will explore the respective philosophical positions of Jan Patočka and of Hannah Arendt regarding the question of the relationship between philosophy and the world. Having both studied under Husserl and Heidegger, their differences on this problem are at least as interesting as their common points of view. Both Arendt and Patočka are convinced that the rupture of the metaphysical tradition of philosophy provides an opportunity to think anew the relation between philosophy and the world. It is thus on this trail of thought that we follow Arendt and Patočka.

### Introduction

Ce projet de fin de session se propose de tisser ensemble la pensée de Jan Patočka et celle d’Hannah Arendt avec, comme thème de fond, les rapports entre la philosophie et le monde. Nés pratiquement en même temps, le cheminement d’Arendt, de seulement huit mois l’ainée, ressemble de près à celui de Patočka. Ils ont tous les deux étudié à la fois sous l’égide de Martin Heidegger et d’Edmund Husserl. Voilà donc un parcours académique commun à forte tendance phénoménologique. Arendt, souvent reconnue pour son aversion des étiquettes, aurait finit par avouer à un étudiant persistant que « je suis une sorte de phénoménologue, mais ach! pas à la manière de Hegel et de Husserl »<sup>1</sup>. Elle ne renie donc pas complètement son héritage phénoménologique. Bien entendu, Patočka a sans aucun doute plus d’affinité avec la pensée d’Husserl, même s’il prend soin, sous l’influence

---

<sup>1</sup> S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Belfont, 1995, p. 147.

du tournant heideggérien, de se distancier du subjectivisme transcendental de ce dernier, culminant ainsi sur le projet d'une phénoménologie asubjective.

Malgré ce lien initial avec Husserl, il me semble pourtant que la proximité philosophique d'Arendt et de Patočka soit déterminée par le facteur Heidegger. Comment Arendt ne pourrait-elle pas s'accorder avec Patočka lorsqu'il écrit que « personne de nos jours n'a su questionner de façon aussi persévérente, aussi pénétrante, aussi intransigeante que Heidegger »<sup>2</sup>, elle, qui s'était accrochée à l'annonce de ce « nom qui voyageait par toute l'Allemagne comme la nouvelle du roi secret »<sup>3</sup>. Toutefois, malgré l'admiration évidente d'Arendt et de Patočka à l'égard de leur maître à penser, nos deux penseurs ne se sont nullement contentés d'une mentalité de disciple. Loin de là, il serait peut-être même possible de dire que Patočka et Arendt se ressemblent le plus dans leurs tentatives de pallier les lacunes de la philosophie de Heidegger, qui laissa tomber les éléments d'une philosophie pratique après Sein und Zeit, même si leurs chemins pour y parvenir ne sont pas identiques. L'un de ces éléments constitue précisément la problématique de ce projet de recherche : Patočka et Arendt ont tous les deux, à leur manière, tenté de comprendre les rapports qui existent entre la philosophie et le monde.

## La rupture de la tradition métaphysique de la philosophie

Heidegger est particulièrement important dans ce contexte, car son hypothèse sur la rupture de la tradition de la philosophie aura des répercussions considérables sur les relations potentielles qui s'ouvrent désormais aux philosophes dans leur rapport au monde. La première de ces conséquences se traduit en une certaine méfiance vis-à-vis de la philosophie. En effet, dès les premières lignes de *La vie de l'esprit*, Arendt éprouve une « gêne » de se risquer à parler de la pensée, « car elle n'a ni la prétention ni l'ambition d'être 'philosophe', ni de compter au nombre de ceux que Kant appelait, non sans ironie, Denker von Gewerbe »<sup>4</sup>. Quoiqu'il ne soit peut-être pas animé par la même fidélité à la science politique, il est tout de même remarquable que Patočka lui-aussi, au tout début de *Liberté et Sacrifice*, déclare que « ces quelques mots n'ont pas la prétention d'être de la philosophie au sens propre. [...] Notre propos n'est pas ici de faire de la philosophie »<sup>5</sup>. La philosophie est-elle donc si vilaine amante que personne ne désire l'embrasser?

<sup>2</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, (trad. franç. E.A.), Grenoble, Millon, 1990, p. 330.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Vies politiques*, (trad. franç. Eric Adda), Paris, Gallimard, 1986, p. 308.

<sup>4</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, (trad. franç. Lucienne Lotringer), Paris, PUF, 2007, p. 9.

<sup>5</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 13-14.

Bien sûr que non. La réticence provient plutôt du fait que la philosophie ou la métaphysique sont devenues des « mots et domaines d'investigation qui, personne ne l'ignore, sont bien discrédiés de nos jours »<sup>6</sup>. Tout comme Arendt, Patočka a lui-aussi « le sentiment de vivre la fin (ou après la fin) d'une époque », il partage la même « conviction selon laquelle l'ère métaphysique de la philosophie serait désormais révolue »<sup>7</sup>. À la question de Patočka de savoir « qu'est-ce qui est mort » exactement, Arendt répond que « si quelque chose est mort, ce ne peut être que la manière traditionnelle de penser »<sup>8</sup>. Autrement dit, Patočka éprouve une certaine résistance « à la solution apportée à la question de la métaphysique traditionnelle, mais non point à la manière de poser la question comme telle »<sup>9</sup>. Dans un syncrétisme étonnant, Arendt reprend cette dernière proposition de Patočka:

ce n'est pas que les éternelles questions qui remontent à l'apparition des hommes sur la terre sont devenues 'sans objet', c'est qu'on les posait et les résolvait selon des méthodes qui ont perdu toute crédibilité.<sup>10</sup>

La fin de la phase métaphysique de la philosophie est particulièrement lourde de conséquences pour notre projet qui cherche à comprendre comment nos deux penseurs conçoivent les rapports entre la philosophie et le monde. En effet, de même que selon Patočka, avec cette mort, « ce qui s'écroule, c'est la possibilité, naïvement présupposée par la métaphysique antique, qu'aurait l'homme de sortir de lui-même pour pénétrer par ses propres moyens jusqu'au fond dernier de l'étant »<sup>11</sup>. De même que pour Arendt, « ce qui est mort, c'est la distinction fondamentale entre le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel »<sup>12</sup>. Sous le règne de la métaphysique, il semble donc que la philosophie se voulait un moyen qui permette à l'homme de sortir hors du monde afin de rejoindre le royaume de la pensée. Il n'est alors pas étonnant que le rapport entre le monde et la philosophie ait été traditionnellement conflictuel. Mais maintenant que la métaphysique ne coiffe plus la couronne philosophique, ne serait-il pas possible, voire nécessaire, de comprendre en quoi peuvent désormais consister les rapports entre la philosophie et le monde? Avec l'aide de Patočka et d'Arendt, nous nous apercevrons peut-être que la relation entre la philosophie et le monde n'est pas obligatoirement conflictuelle, mais qu'elle peut également être de nature réciproque et qu'elle tisse entre eux des liens d'appartenance.

<sup>6</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 25.

<sup>7</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 53.

<sup>8</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 28.

<sup>9</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 58.

<sup>10</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 28.

<sup>11</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 67.

<sup>12</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 28.

## L'entrée de la philosophie dans le monde

Il semble évident que la manière dont la philosophie fait son entrée dans le monde aura nécessairement des conséquences sur le rapport que la philosophie entretiendra à l'égard du monde, ainsi que sur la réception que le monde préparera en retour à la philosophie. Il semble donc prudent de se pencher d'abord sur les sources de la pensée, sur l'« arché véritable, point de départ et principe de la philosophie »<sup>13</sup>. D'après Patočka, « à moins d'être frappé par un grand malheur »<sup>14</sup>, l'homme ne ressent pas le besoin de creuser plus loin que l'apparente évidence de la réalité. Toutefois, comme « au bout du compte, chacun passe » à travers une rude épreuve où il voit ses « projets de vie échouer, répudie ce à quoi il avait cru », chacun croise alors au cours de sa vie la possibilité de « prêter l'oreille au négatif », mais seuls les philosophes, selon Patočka, vont « jusqu'au bout du chemin [que le négatif] nous indique », ce qu'exige le « principe de la vie spirituelle »<sup>15</sup>. Le vocabulaire qu'utilise Patočka est évocateur quant à la relation de la philosophie et du monde : « les véritables amoureux de l'éternel et de l'infini sont avant tout ceux qui assument l'adversité et la douleur »<sup>16</sup>. Ce serait même « la douleur, saisie et soutenue dans l'amplitude, qui nous apprend à découvrir le monde »<sup>17</sup>. La vie philosophique se vit dans le « déracinement », dans « l'ébranlement du monde »<sup>18</sup>. Le champ lexical évoqué par Patočka parle de lui-même. Une pensée qui jaillit du déchirement ne peut qu'avoir une relation raide de tensions avec le monde.

Arendt retrace cette source particulière de la pensée que nous venons de décrire à l'aide de Patočka à la « conception courante de la philosophie » qui « a été élaborée par les Romains, héritiers de la Grèce », au dernier siècle de la République, époque de la chute de la *res publica* et début de l'empire<sup>19</sup>. Dans ce genre d'expérience négative, la « pensée a pour point de départ la désintégration de la réalité et la désunion qui, en conséquence, s'installe entre l'homme et le monde »<sup>20</sup>. Dans ce rapport entre la philosophie et le monde, le besoin de la philosophie naît d'une insatisfaction par rapport au monde et la pensée devient ainsi un moyen d'apporter un peu d'aide et de réconfort au milieu de la tourmente. Lorsque la pensée jaillit d'une expérience négative, la philosophie entretiendra alors avec le monde une

<sup>13</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 154.

<sup>14</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 245.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>19</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 213.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 202.

relation de méfiance qui peut culminer en un esprit totalement indifférent à l'égard de ce que représente la réalité.

Toutefois, comme le dit si bien Patočka, il existe, « au-delà de cette première série » d'expériences « négatives que la vie apporte à tout le monde », « d'autres encore, plus profondes »<sup>21</sup>. Ces expériences plus profondes, plus saines, nous le verrons, pour la relation du monde et de la philosophie, sont celles qui « font apparaître la singularité, l'étrangeté de notre situation, du fait même que nous soyons et qu'il y ait le monde »<sup>22</sup>. Nous voyons déjà dans cette citation le changement d'attitude, pleine de promesses, qui s'opère dans le rapport entre la philosophie et le monde. Une pensée qui jaillit de cette « merveille prodigieuse »<sup>23</sup>, de ce « prodige au sein de quoi nous sommes »<sup>24</sup> ne peut que commencer du bon pied une relation avec le monde, si ce n'est du fait qu'elle n'agit plus comme un « refuge contre les contingences du monde ni comme consolation »<sup>25</sup>.

Arendt identifie l'attitude d'étonnement devant le miracle du monde comme la source de la philosophie grecque. Non pas que l'étonnement admiratif soit plus ancien que la fuite devant les bouleversements du monde comme origine de la pensée, ce qu'atteste d'ailleurs la célèbre citation de Sophocle, qui démontre que les Grecs ne sont nullement étrangers à cette expérience: « Le plus grand bien, c'est de ne point naître / Après, quand on a vu le jour / C'est de promptement disparaître »<sup>26</sup>. Arendt reprend à son compte la réponse que Platon a apportée à la question de savoir ce qui nous fait penser : « la philosophie a pour origine l'étonnement »<sup>27</sup>. Arendt sait bien que l'étonnement admiratif comme origine et principe de la philosophie est « contraire à l'opinion », mais elle parvient à suivre cette expérience d'admiration en tant qu'elle constitue une des sources fondamentales de la pensée au fil des siècles. Et, ce qui vaut la peine de noter, elle redécouvre l'étonnement platonicien chez Heidegger, dans sa conférence Qu'est-ce que la métaphysique?: « pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que rien? »<sup>28</sup>, ce qui fait écho à l'étonnement de Patočka devant notre existence au sein de ce monde. L'étonnement platonicien recèle encore bien d'autres secrets – importants pour nous dans le contexte d'un projet sur la relation entre la philosophie et le monde – qu'Arendt se donne comme tâche de

<sup>21</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 247.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>26</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 213.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 192.

révéler au grand jour. Le passage dans lequel Arendt situe l'étonnement comme l'origine de la philosophie se trouve dans le Théétète, dialogue où cet interlocuteur dit qu'il s'étonne :

Socrate lui en fait compliment : « Il est tout à fait d'un philosophe ce sentiment : s'étonner (thaumazein). La philosophie n'a point d'autre origine (archè), et celui (Hésiode) qui a fait d'Iris (l'Arc-en-ciel, messager des dieux) la fille de Thaumas (celui qui s'étonne) a l'air de s'entendre assez bien en généalogie ».<sup>29</sup>

Arendt interprète ce curieux ajout comme un autre avantage, en ce qui concerne la relation entre la philosophie et le monde, de considérer l'étonnement comme l'origine de la philosophie. En effet, si l'Arc-en-ciel (Iris) est la fille du philosophe (celui qui s'étonne, Thaumas), la pensée qui sort de cet étonnement rattache la terre au ciel. Autrement dit, celui qui s'étonne est capable d'enfanter l'Arc-en-ciel, c'est-à-dire que le philosophe est capable de combler l'abîme qui sépare la terre du ciel. La philosophie qui jaillit de l'étonnement ne cherche donc pas à se dérober au monde, au contraire, elle trouve sa source au sein du prodige qu'est le monde.

Cependant, comme « l'étonnement que connaît le philosophe ne saurait concerner le particulier, mais est toujours suscité par le tout qui n'est jamais manifeste »<sup>30</sup>, « par cet ordre harmonieux du kosmos »<sup>31</sup>, mais qui est cependant invisible, la philosophie doit se retirer en ce sens du monde des phénomènes. Patočka en dit autant : la philosophie est la « compréhension de la totalité »<sup>32</sup>. Or, puisque l'objet de la philosophie, la totalité, ordre invisible qui, au contraire des objets visibles familiers, échappe toujours à l'expérience, il est possible de croire que la philosophie ne s'intéresse pas à ce monde-ci. Toutefois, même si la philosophie prend comme objet un ordre invisible qui semble hors de ce monde, il demeure que la philosophie doit d'abord être comprise comme rapport avec cette totalité que constituent tous les enchaînements particuliers, mais unis de façon invisible, non manifeste. Une philosophie qui mettrait l'emphase sur l'étonnement admiratif, comme origine de la pensée, présenterait peut-être, en prenant comme objet le spectacle du monde, une bonne avenue pour raffermir les liens entre la philosophie et le monde. De cette manière, Patočka et Arendt sont d'accord que la philosophie ne quitte pas le sol de cette terre pour rejoindre un monde plus vrai.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>32</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 16.

## La pensée est hors de l'ordre

Les deux sources de la pensée que nous venons d'examiner, grecque et romaine, sont presque opposées dans leur relation au monde. Patočka et Arendt, bien qu'ils reconnaissent l'existence et même la légitimité de l'origine de la pensée comme les Romains se la concevaient, semblent néanmoins préférer la conception grecque de l'étonnement admiratif, sans doute parce qu'elle rend honneur et gloire au prodige du monde. Toutefois, remarque Arendt, ces deux mentalités ont des points en commun, qui peuvent avoir contribué, tout au long de la tradition de la métaphysique, à une malicieuse tendance chez les philosophes à interpréter le rapport de la philosophie et du monde en termes conflictuels. D'abord, « dans les deux cas, la pensée se retire du monde des phénomènes »<sup>33</sup>. En effet, selon Patočka, la philosophie est une possibilité particulière de l'homme en ce qu'il est capable de connaître le monde, « non pas les singularités, mais la «totalité» »<sup>34</sup>. Or, il ne peut « saisir cette possibilité qu'en abandonnant d'une certaine manière le sol du monde, en le transcendant »<sup>35</sup>. Il semble donc que le conflit entre le monde et la philosophie ne soit pas accidentel. Autrement dit, si l'on envisage l'expérience de la pensée sous l'angle du rapport de la philosophie au monde, l'élément déclencheur de la pensée, que ce soit l'émerveillement ou la douleur, importe peu, car il est dans la nature de la pensée de se distancier du monde environnant pour s'actualiser, ce qui ouvre par conséquent la voie à un rapport conflictuel entre le philosophe qui doit s'isoler pour penser et le monde auquel il appartient pourtant.

Face à cette situation, Patočka, se référant à Platon, présente les trois attitudes possibles. La première possibilité est celle de Socrate : « faire voir que le monde est obscur, problématique [...]. Ce qui veut dire entrer en conflit et aller à la mort »<sup>36</sup>. La deuxième attitude est le chemin suivi par Platon : « le retrait loin [...] du contact et du conflit avec le monde [...] dans l'espoir de trouver, grâce à la quête philosophique, les bases d'une communauté d'hommes spirituels »<sup>37</sup>. La dernière attitude est celle des sophistes : épouser les règles intramondaines de la médiocrité. Celle-ci n'étant pas envisageable pour des hommes spirituels du calibre de ceux dont nous discutons, il ne reste comme possibilité que les deux premières attitudes, dont l'une consiste en une confrontation directe et fatale avec le monde, et l'autre, en un reniement radical de tout ce qui constitue le mondain. Voilà ce qui n'augure

<sup>33</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 214.

<sup>34</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 14.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 252.

pas bien pour les relations entre le monde et la philosophie. Bien entendu, Patočka lui-même tente de développer une autre possibilité, une autre attitude, qui rompt avec la métaphysique traditionnelle en cherchant à éviter le conflit et à nouer des liens entre le monde et la philosophie. Nous l'examinerons dans la prochaine section.

Arendt compare le retrait de la pensée hors du monde des phénomènes à l'époche d'Husserl, qui consiste à mettre temporairement, lors d'un temps d'arrêt, la réalité et l'existence entre parenthèses. Toutefois, selon Arendt, ce retrait de la pensée « n'a rien d'une méthode qui s'enseigne et s'apprend; on le connaît sous la forme parfaitement courante de la distraction, phénomène qui s'observe chez toute personne absorbée dans une pensée quelconque »<sup>38</sup>. Arendt retrace l'époche jusqu'à Parménide, dans la conviction que partagent les philosophes selon laquelle, « pour se frotter à ces questions, l'homme devait disjoindre son esprit des sens en le détachant à la fois du monde tel qu'ils le lui transmettent et des sensations causées par les objets sensibles »<sup>39</sup>. Dans le contexte métaphysique, il était important pour le philosophe de « quitter le monde des apparences au milieu desquelles il est naturellement chez lui »<sup>40</sup> afin de parvenir à la connaissance du monde suprasensible. Voilà donc la première caractéristique de la pensée qui est de se mettre en retrait du monde des phénomènes, ce qui crée en même temps la possibilité d'ouvrir un abîme entre la philosophie et le monde.

Patočka relève une autre difficulté dans le fait que le philosophe se voit toujours dans l'impossibilité « de démontrer sa vérité aux autres »<sup>41</sup>. Arendt dirait que la vérité du philosophe est reléguée, une fois qu'elle entre dans le monde, au statut de simple opinion parmi toutes les autres opinions. Le savoir du philosophe ne peut pas se traduire au niveau des faits intramondains<sup>42</sup>.

Une dernière caractéristique de la pensée qui la met en contraste avec le monde, est « le fait que la projection mondaine de la philosophie apparaît, dans l'optique de la vie, comme une décadence »<sup>43</sup>. Vue sous cet angle, la philosophie devient « une forme de ralentissement de la vie »<sup>44</sup>, le symptôme d'une maladie. Arendt mentionne aussi qu'il existe, à travers l'histoire de la philosophie, « l'idée singulière d'une affinité profonde entre la mort et la philosophie. Pendant des

<sup>38</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 80.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>41</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 16.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>44</sup> *Idem*.

siècles, on a voulu que la philosophie enseigne aux hommes à mourir »<sup>45</sup>. Selon Arendt, Platon est le premier à avoir remarqué qu'aux yeux de la multitude qui ne fait pas de la philosophie, la philosophie semble « avoir pour unique occupation de mourir et d'être mort »<sup>46</sup>. N'est-ce pas l'Oracle de Delphes, qui répondit à Zénon qu'il devra « devenir couleur des morts »<sup>47</sup> pour accéder à la vie bonne? Arendt interprète même le devancement de la mort que préconise Heidegger comme la dernière version de cette association de la philosophie et de la mort. Ce qui est significatif pour une réflexion sur les relations entre la philosophie et le monde est que, selon Arendt, la

pluralité est l'une des conditions existentielles fondamentales de la vie de l'homme sur terre – à tel point qu'aux yeux des Romains inter homines esse, être parmi les hommes, signalait l'être vivant, [...] et inter homines esse desinere, cesser d'être parmi les hommes, était synonyme de mort.<sup>48</sup>

Se mettre en retrait du monde des phénomènes, état existentiel qu'Arendt appelle solitude, constitue en un sens une sorte de mort temporaire, car les hommes vivent dans un monde où la disparition de ce monde est caractérisée par la mort. Lorsqu'il actualise la pensée, le philosophe « dis-parait » d'une certaine manière de ce monde.<sup>49</sup>

Pour toutes ces raisons, tout se passe comme si l'humain, en soutenant l'expérience de la pensée, se lance dans une activité qui s'oppose au monde dans presque tous ses aspects. C'est pourquoi Arendt conclut que la « pensée en tant que telle, et pas seulement dans le cas des 'questions ultimes' et sans réponse, mais encore toute réflexion qui ne profite pas au savoir et n'est pas orientée par des besoins ou des objectifs pratiques, est, comme le remarque Heidegger «en dehors de l'ordre» »<sup>50</sup>. Du point de vue du monde, la pensée interrompt toutes les activités nécessaires à la survie. Patočka confirme ce problème que connaît l'activité de la pensée, qui ne sert « pas immédiatement à la conservation de la vie et qui paraît, par conséquent, plus problématique que les autres »<sup>51</sup>. Pour résumer toute l'affaire, Arendt aimait bien citer Valéry : « Tantôt je pense et tantôt je suis »<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 110.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>51</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 74.

<sup>52</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 109.

## Le monde riposte?

Maintenant que nous venons de voir les défis que comporte la relation de la philosophie au monde, il nous faut jeter un coup d'œil sur les difficultés que le monde aura à l'égard de la philosophie. En effet, selon Patočka, « le monde n'est pas indifférent et sans défense face au philosophe », car « si le philosophe se distancie à l'égard du monde, le monde riposte en tournant sa haine contre le philosophe »<sup>53</sup>. Après avoir passé en revue les caractéristiques de la pensée qui ne cessent de se retirer du monde des phénomènes, n'est-il pas normal que les préoccupations de la philosophie « paraissent – mesurées à l'aune de l'ici-bas – comme un jeu cérébral qui esquive le sérieux de la vie? »<sup>54</sup>. D'après Patočka, la philosophie, vue par le monde, est « perversité et fraude [...]. On peut la tolérer, l'exploiter, la mettre hors d'état de nuire. [...] Mais si elle refuse de servir, il faut la combattre comme un processus pathologique incompréhensible qui mine la vie de la collectivité »<sup>55</sup>. Le philosophe, sous cette lumière, fait ici presque figure de martyr, victime de la « croisade organisée contre la philosophie dont nous sommes aujourd'hui témoins »<sup>56</sup>.

Sur la question de la haine du monde à l'égard de la philosophie, la rhétorique d'Arendt n'est pas aussi mordante. Elle riposte même que « les faits historiques qui corroborent cette interprétation sont plutôt clairsemés »<sup>57</sup>. Bien entendu, le procès et la condamnation à mort de Socrate figure au nombre de ceux-ci. C'est surtout cet événement qui poussa Platon, à la fin de l'allégorie de la caverne, à lancer une mise en garde à l'intention des philosophes pour les avertir qu'à leur retour de leur envolée solitaire, la multitude leur tomberait dessus pour les tuer<sup>58</sup>. Arendt élève donc ici des « doutes justifiés quant à la version que donne Platon des événements », une interprétation qui « retentit cependant à travers l'histoire de la philosophie »<sup>59</sup>. À part cet incident plutôt isolé, Arendt est obligée d'admettre qu'il n'existe « pratiquement pas d'exemples attestés de la multitude, déclarant, de sa propre initiative, la guerre aux philosophes »<sup>60</sup>. C'est plutôt le contraire qui est vrai: la réprimande que le philosophe adresse à la multitude est beaucoup mieux attestée, tout comme la « manie de persécution traditionnelle des philosophes » et la prétention à la

<sup>53</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 15.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>57</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 112.

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> *Idem*.

suprématie<sup>61</sup>. Dans tous les cas, Arendt ne pense pas que les philosophes sont systématiquement critiqués et persécutés par la multitude. En effet, Arendt considère que c'est « par le rire, plutôt que l'hostilité, que la multitude réagit d'instinct aux préoccupations des philosophes », un « rire innocent, très différent du ridicule »<sup>62</sup>. Ce point de vue rejoue cette phrase de Patočka, dans laquelle la multitude considère le philosophe comme « un pauvre pitre, un clown malgré lui »<sup>63</sup>. Toutefois, Platon, qui « voyait dans tout rire un danger de ridicule », proscrit, dans *Les lois*, « tout écrit qui tourne un citoyen en ridicule »<sup>64</sup>. Il semble donc que, sur la question de la haine que le monde dirige sur la philosophie, Arendt et Patočka aient une interprétation différente, celle de Patočka demeurant plus proche de celle de Platon, alors qu'Arendt y voit plutôt quelque chose d'innocent et de sans grande conséquence.

### **La manifestation de la pensée dans le monde**

La question qui se pose dans la dernière section de ce projet, qui examine la relation entre la philosophie et le monde, est celle de savoir si la pensée, en dépit du retrait de la pensée hors du monde des phénomènes, possède quand même des liens qui la lient dans une relation d'appartenance au monde. Est-ce que la « pensée supporte de paraître ? Il s'agit d'établir si la pensée et les autres activités mentales [vouloir et juger] silencieuses et invisibles sont censées paraître ou si, après tout, elles ne peuvent trouver dans le monde d'habitat qui leur convienne »<sup>65</sup>. Anne-Marie Roviello est elle aussi convaincue que, selon Patočka, « même si la philosophie consiste toujours en un retrait radical en dehors de « l'ordre du jour », elle se poursuit nécessairement dans un retour à cette quotidienneté »<sup>66</sup>. Il semble donc que nos deux penseurs cherchent une manière de concevoir une philosophie qui ne sera plus lestée par le poids de la tradition métaphysique; ce qui signifie, pour notre contexte, que la théorie métaphysique des mondes duels – qui dévalorisait le monde des phénomènes et sa simple apparence au nom du royaume de l'Être vrai et des Idées – n'est désormais plus crédible. Il leur faut donc penser les liens qui unissent la philosophie et le monde, puisque le philosophe ne peut aujourd'hui plus s'évader dans la contemplation.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> J. Patočka *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>64</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>66</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 367.

La tentative de Patočka consiste à repenser l'attitude socratique face au conflit du monde, que nous avons vue plus haut. En se tournant vers un Platon socratique, Patočka cherche à « reconSIDéRer le geste platonicien par lequel le penser philosophique se détermine comme penser théorétique ordonné à l'Idée dans la séparation du philosophique et du mondain »<sup>67</sup>. En effet, car c'est là l'attitude platonicienne, celle qui a donné naissance à la théorie des mondes duels de la métaphysique. C'était la réponse de Platon « au savoir problématique de Socrate » qui « dévoile la contradiction entre le rapport à la totalité propre à l'homme et son impossibilité de l'exprimer sous la forme d'un savoir fini »<sup>68</sup>. C'est pour soutenir la problématique du savoir de Socrate que Patočka réinterprète le chorismos, « comme une différence ontologique et non comme une distinction interne à la connaissance »<sup>69</sup>. L'intention de Patočka dans son projet du platonisme négatif est de se libérer de l'interprétation moderne du chorismos qui « évoque l'idée de la séparation de deux choses – de deux domaines d'objets [...], ce qui met les Idées à part de notre réalité, du monde des choses et des hommes »<sup>70</sup>. Il serait peut-être possible de dire que c'est un malentendu sur le chorismos qui est en partie responsable de la théorie des mondes duels qu'Arendt ne cesse de poursuivre, car il conflictualise le rapport de la philosophie et du monde. Patočka neutralise la possibilité de ce conflit en déclarant que « le chorismos est originellement une séparation sans un second domaine d'objets. Il s'agit d'une césure qui ne sépare pas deux règnes [...]. Le chorismos est une séparation, une distinction en soi, la séparation absolue comme telle »<sup>71</sup>. Il poursuit en insistant toujours sur l'idée que son interprétation du chorismos ne cherche pas à prolonger le règne de deux mondes séparés par un abîme : « le mystère qu'il renferme n'est pas celui d'un nouveau continent qui serait à découvrir au-delà d'un océan intercalaire, mais bien un mystère qu'il s'agit de découvrir dans le chorismos comme tel, sans faire intervenir rien au-delà »<sup>72</sup>. Patočka finit par conclure que le mystère du chorismos est identique à l'expérience de la liberté<sup>73</sup>. Cela signifie qu'en fin de compte, le retrait de la pensée, cette distance que prend la pensée vis-à-vis du monde des phénomènes, peut être expliqué par le mystère du chorismos, puisque Patočka précise qu'il s'agit de « l'expérience de la distanciation à l'égard des choses

<sup>67</sup> É. Tassin, « La question du sol », in É. Tassin et M. Richir (dir.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Millon, 1992, p. 177.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>70</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 87.

<sup>71</sup> *Idem*.

<sup>72</sup> *Idem*.

<sup>73</sup> J'évite délibérément de discuter de conception de la liberté chez Arendt et Patočka, car cela déborde largement le cadre de ce projet.

réelles »<sup>74</sup>, une « puissance désobjectivante, une puissance de distanciation à l'égard de tout objet possible »<sup>75</sup>. Patočka réussit ainsi à établir une relation prometteuse entre la philosophie et le monde, car non seulement sa philosophie, « dégagée de sa gangue métaphysique »<sup>76</sup>, ne cherche plus à scinder l'unité de la vie humaine en deux mondes – où l'un appartient à droit à la philosophie, et l'autre de fait au mondain – mais elle explique encore le retrait inhérent à la pensée comme la puissance du chorismos qui permet de désobjectiver et de déréaliser le monde, mais sans la possibilité de le quitter véritablement. Grâce à la re-conversion du platonisme, exigée par la nécessité de saisir le monde en sa phénoménalité tout en dépassant la métaphysique, Patočka « procède à un renversement de la conception théorétique de l'Idée et de l'attitude théorétique de la philosophie »<sup>77</sup>. Prouesse intellectuelle qu'aurait sûrement saluée Arendt, qui a consacré une partie non négligeable de son œuvre à renverser l'attitude théorétique de la philosophie afin de redonner un peu de dignité à la politique. Patočka et Arendt s'entendent donc sur cette tentative de concevoir une philosophie qui, bien que capable de transcender ce monde de manière occasionnelle et temporaire, se comprend néanmoins comme étant du monde.

La pensée de Patočka pourrait peut-être se résumer en un appel lancé afin que le monde, c'est-à-dire les gens, vivent dans l'idée, telle que l'exemple saillant de Socrate, « mieux vaut subir l'injustice que la commettre »<sup>78</sup>, le montre. La vie dans l'idée, qui est celle de l'homme spirituel, exige que tout ce qui se fait soit jugé d'après elle<sup>79</sup>, ce qui est une tâche jamais pleinement accomplie. C'est ce qu'Arendt veut dire lorsqu'elle écrit que la proposition de Socrate n'est pas une simple opinion, mais qu'elle prétend être la vérité et que

Socrate a décidé de jouer sa vie sur cette vérité, pour donner l'exemple. [...] Et cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de «persuasion» dont la vérité philosophique soit capable [...]; de plus, la vérité philosophique peut devenir «pratique» et inspirer l'action sans violer les règles du domaine politique quand elle fait en sorte de devenir manifeste sous forme d'exemple<sup>80</sup>.

Voilà donc une manière que Patočka et Arendt ont découvert pour que la philosophie puisse se manifester dans le monde. En effet, s'il est vrai que « les principes

<sup>74</sup> *Idem*.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>77</sup> É. Tassin, « La question du sol », in É. Tassin et M. Richir (dir.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique, op. cit.*, p. 177.

<sup>78</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice, op. cit.*, p. 47.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>80</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, (trad. franç. P. L.), Paris, Gallimard, 1992, p. 315.

selon lesquels on agit et les critères selon lesquels on juge et mène son existence dépendent de la vie de l'esprit »<sup>81</sup>, alors l'action humaine au sein du monde peut offrir la possibilité à la philosophie de se manifester indirectement. Ce genre d'attitude philosophique qui reconnaît sa dette envers le monde, mais sans toutefois lui être subordonné, nous paraît d'une importance capitale pour une philosophie post-métaphysique.

## Conclusion

Nous nous sommes penchés dans ce projet de fin de session sur les relations qu'entretiennent entre eux la philosophie et le monde. Grâce à Patočka et Arendt, nous avons vu qu'un certain nombre de raisons permettent de considérer la philosophie comme étant hors du monde, comme le veut la tradition de la métaphysique. Mais nous avons également vu qu'il existe un nombre non moins important et personnellement, nous trouvons, plus convaincante de raisons pour croire que la philosophie post-métaphysique doit entreprendre un travail de pensée qui comprend comment la philosophie et le monde peuvent interagir. Il s'agit de comprendre « la condition paradoxale d'être qui, bien que faisant partie du monde des phénomènes, possèdent une faculté, le pouvoir de penser, qui permet à l'esprit de prendre ses distances à l'égard du monde, sans pouvoir en sortir ou le transscender »<sup>82</sup>. L'idée à retenir ici est que si la pensée, grâce à la puissance du chorismos, peut bien prendre ses distances par rapport au monde environnant, elle ne peut désormais plus en sortir, car ce monde-ci est le seul qui nous est imparti, le seul auquel nous avons accès. L'apport de Patočka est aussi particulièrement enrichissant pour la pensée d'Arendt, l'inverse est tout aussi vrai. Par exemple, le chorismos permettrait à Arendt de surmonter une de ses critiques à l'égard de Platon qui vise les mondes hiérarchiquement dualisés instaurés par les Idées. Le platonisme négatif ou socratique de Patočka permet ainsi à la théorie des Idées platonicienne de réintégrer la philosophie post-métaphysique. En fin de compte, il me semble que nos deux auteurs s'accorderaient peut-être, pour conclure le jeu des relations entre la philosophie et le monde, à dire de l'homme que, bien qu'il soit

totalement conditionné existentiellement – limité par le temps qui s'écoule entre la vie et la mort, soumis aux besognes qui lui permettent de vivre, incité à travailler pour se créer un chez soi dans le monde, poussé à l'action afin de se

---

<sup>81</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 99.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 70–71.

faire une place dans la société des autres hommes – il peut transcender toutes ces conditions, mais seulement mentalement, jamais dans la réalité<sup>83</sup>.

La complémentarité judicieuse de la pensée de Patočka et d’Arendt sur le thème de la relation entre la philosophie et le monde ne cesse d’émerveiller et mérite probablement d’être approfondie sur d’autres questions.

## Bibliographie

- ARENDT, H. *La crise de la culture*, (trad. franç. Patrick Lévy), Paris, Gallimard, 1992, 380 p.  
— *La vie de l'esprit*, (trad. franç. Lucienne Lotringer), Paris, PUF, 2007, 571 p.  
— *Vies politiques*, (trad. franç. Eric Adda), Paris, Gallimard, 1986, 330 p.  
COURTINE-DENAMY, S. *Hannah Arendt*, Paris, Belfont, 1995, 435 p.  
PATOČKA, J. *Liberté et sacrifice*, (trad. franc. Erika Abrams), Grenoble, Millon, 1990, 388 p.  
TASSIN, É. et RICHIR, M. (ed.) *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Millon, 1992, 254 p.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 99.



## **RÉVERBÉRATIONS / RÜCKSTRAHLUNGEN**



## L'INDIVIDU ET LE SYSTÈME ÉCONOMIQUE CHEZ HENRY. LA CRITIQUE DE MARX À L'UNIVERSALITÉ FORMELLE HÉGÉLIENNE<sup>1</sup>

MELINA DUARTE

### Abstract

Since capitalism operates independently from the individuals' choices, it seems to acquire an ontological status by itself and seems independent from specific individuals. In order to refute the autonomy delegated to capitalism, we turn to the origins of the relationship between the individual and the economic system through the reading of Marx by Michel Henry, who isolated Hegel as the founder of Marxism. This study aims to investigate the Marxist thought from Henry's perspective and its difference in understanding the relationship between the individual and the universal. On this issue, Henry works reversely on Hegel's concept of the individual, as he does not conceive a formal universality, but a real universality that is no more than the sum of the parts. Such universality is precisely what allows us to deny the independence of the economic system from the individuals.

### 1. Introduction

La crise du capitalisme a replacé au centre de l'actualité, une fois de plus, le débat sur le système économique. La question de savoir quel est le système économique le plus adéquat à la « vie bonne » reste bien présent dans la confrontation entre les intellectuels, qu'ils soient de gauche ou de droite. Dans la plupart des

<sup>1</sup> Je voudrais remercier le Centre d'études hégéliennes, NEHGL, de l'Université Fédéral du Rio Grande do Sul au Brésil, où j'ai réalisé mes études approfondies sur Hegel et Marx; la formation Erasmus Mundus Europhilosophie pour la bourse d'études ; le professeur Raphael Gély, de l'Université Catholique de Louvain, pour m'avoir introduit à Michel Henry ; Laurence Blésin et Louis Chaput-Richard, pour la lecture attentive de mon travail ; et, enfin, André Frainer Barbosa, pour les longues discussions sur le thème.

débats, le problème du capitalisme est lié à ses « déviations », alors que la réflexion sur la validité ou non de son fondement est laissée en arrière-plan, comme si le profit et l'exploitation ne faisaient pas partie intégrante de l'essence même du capitalisme<sup>2</sup>. Par conséquent, pour le sens commun, le capitalisme apparaît comme un phénomène inévitable dans lequel les individus ne font que l'« assister » et remédier à ses crises cycliques. Il paraît donc acquérir un statut ontologique propre et on oublie bien souvent qu'il n'est pas indépendant des individus. Pour réfuter cette idée d'une autonomie totale du capitalisme, il faut remonter à l'origine de son rapport à l'individu. Cela signifie, sans doute, de revenir à Marx. Toutefois, notre étude n'a rien à voir avec le marxisme, mais plutôt avec les écrits économiques de la philosophie marxienne. Cette philosophie sera abordée en lien avec l'influence de – et le détachement par rapport à – la philosophie hégélienne. Pour cette raison, nous puiserons dans la pensée henryenne qui propose une étude rigoureuse des concepts philosophico-économiques de Marx et ce, afin de les démystifier face au marxisme et de les détacher, dès la période de jeunesse de la pensée hégélienne<sup>3</sup>. Pour Henry,

de Hegel au marxisme, la filiation est aveuglante, c'est le même primat de l'universel, du général, du social, de l'essence politique, j'allais dire du groupe, de la praxis collective, de la dialectique, de la négation, de la révolution, du mouvement interne compris lui-même comme une essence universelle œuvrant au fond de toute chose.<sup>4</sup>

L'héritage hégélien concerne le marxisme et non pas tant la philosophie marxienne telle qu'elle est entendue par Henry<sup>5</sup>. Ainsi, ce travail se propose de refaire, en suivant Henry, la genèse de l'individu marxien depuis son origine et son détachement de l'individu hégélien jusqu'à sa configuration dans le capitalisme actuel<sup>6</sup>. Cette analyse nous permettra de comprendre comment Henry articule les concepts d'individu et de système économique, puis d'envisager les lignes fondamentales de ce rapport dans notre temps.

<sup>2</sup> Cf. J. Ditfurth, *Zeit des Zorns. Streitschrift für eine gerechte Gesellschaft*, Munich, Droemer Verlag, 2009. Introduction.

<sup>3</sup> Cf. M. Henry, *Le socialisme selon Marx, Introduction à la pensée de Marx*, France, Éditions Sulliver, 2008, pp. 9–26.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>5</sup> Pour analyser les conformités et les différences de Hegel et le marxisme – ce qui n'est pas fait ici – voir L. Althusser, *Hegel et la pensée moderne*, Séminaire dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967–1968), Paris, PUF, 1970, pp. 85–159.

<sup>6</sup> Selon Henry, après le concept d'individu, les concepts d'immanence et de détermination jouent aussi un rôle déterminant dans l'analyse économique de Marx. Toutefois, afin de bien délimiter le thème de cette recherche, je m'occuperai ici seulement de la question de l'individu. (Cf. M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, Ch. IV, pp. 9–69.)

On part de l'hypothèse selon laquelle un changement, d'abord historique, du concept d'individu, donne la première ligne de rupture entre Marx et Hegel. Contrairement à l'interprétation de Haym, Hegel, penseur de son temps, a vu dans le Christianisme<sup>7</sup> et dans la Révolution Française<sup>8</sup>, respectivement, le surgissement et la libération de l'individu. Il s'agissait d'affirmer la liberté de l'individu non pas en partant de l'individu naturel hobbesien, ni de l'individu tourné vers soi-même, vers ses désirs et inclinations, mais de l'individu qui détermine et est déterminé par la récupération de la praxis collective classique. Plus tard, chez Marx, le scénario changera complètement : la libération de l'individu se transformera en un individualisme total où la perte de l'idéal collectif mettra l'individu à la merci de l'argent et le transformera en une chose, une machine de production. Une nouvelle humanisation se révèle nécessaire. Ce bref rappel historique est important pour mieux comprendre le renversement (ambigu) que Marx fait du concept hégélien d'individu. Ainsi, même si on conçoit une certaine proximité entre les concepts de société civile-bourgeoise et de prolétariat – c'est-à-dire entre l'individu hégélien qui veut et qui peut, mais seulement en tant que partie de la totalité, et l'individu marxien qui est pour lui même, mais dépourvu de tout son pouvoir de vouloir librement –, dans les deux cas, l'individu continue encore à être déterminant pour et déterminé par l'État. C'est comme si les personnages changeaient, mais qu'au fond, les pensées restaient très proches l'une de l'autre. Toutefois, il faut porter attention à une différence fondamentale qui apparaît dans ce parcours: la conception de l'individu en relation avec l'universel. Ainsi, même si de ce point de vue historique, c'est-à-dire de l'actualité particulière de chacun, la différence entre les deux penseurs en ce qui concerne le résultat de leur pensée, est presque totalement effacée, la métaphysique de l'État est déjà renversée. Marx ne conçoit absolument pas l'universalité formelle hégélienne. Et c'est plus précisément sur ce renversement, tel que l'envisage Henry, que nous allons ici nous concentrer.

Le texte sera divisé en deux parties. La première sera consacrée à la comparaison des concepts d'individu chez Hegel et Marx à partir de la critique que Marx propose de l'universalité formelle hégélienne. Cette critique nous permettra d'identifier l'individu comme agent et de montrer, par là, que des changements dans le système économique sont possibles grâce à l'activité de cet individu. La deuxième partie sera consacrée à l'analyse de la double dénaturation de l'homme

<sup>7</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (sur le droit à la satisfaction subjective de l'individu lui-même), traduit par J.-F. Kérvegan, Paris, PUF, 2003, § 124, p. 221.

<sup>8</sup> Cf. J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Éditions Beauchesne, 1970, p. 26 : Hegel « reçoit la tâche de concevoir la liberté politique de la Révolution en son essence. »

par le capitalisme, ce qui nous amènera ensuite à envisager la possibilité - énoncée antérieurement -, voire la nécessité, d'un changement du système économique afin de conserver l'essence de l'individu.

## **2. Individu hégélien versus individu marxien: la critique de Marx de l'universalité formelle de Hegel**

L'influence de la philosophie de Hegel est absolument incontestable chez le jeune Marx. Cette influence, cependant, ne se traduit pas seulement par des convergences, mais aussi et surtout, progressivement, par des divergences. L'une de ces différences fondamentales, dénonce Henry après Feuerbach, a été méconnue et traitée comme un simple prolongement de la pensée de Hegel. Il s'agit de la méconnaissance du concept d'individu. Cette méconnaissance a provoqué de graves dommages pour la compréhension de la philosophie marxienne à la fois par rapport au marxisme et par rapport à la pensée hégélienne. Ainsi, l'éclaircissement de ce concept est d'une importance fondamentale en tant qu'il se trouve à la base de toute analyse philosophico-économique de Marx. Cet éclaircissement du concept d'individu s'articulera principalement à partir de la séparation des différentes conceptions de l'universalité chez Hegel et chez Marx. La différence fondamentale réside dans le fait que, chez Marx, cet individu doit être analysé pour lui-même et non en tant que partie d'une « réalité universelle, [qui est] supérieure et extérieure »<sup>9</sup> à lui. Marx ne conçoit pas l'absolu, c'est-à-dire la totalité qui traverse tous les individus, la généralité qui est plus grande que la somme des parties. Au contraire, pour lui, « c'est l'individu lui-même qui est la totalité, [...] non la puissance universelle où il s'abolit »<sup>10</sup>. C'est-à-dire que l'individu est déjà en lui-même un absolu.

La Philosophie du Droit de Hegel, du point de vue logique, est la présentation du processus de négation, conservation et élévation de l'individu dans la formation de l'État. Dans ce processus, l'effort fondamental de Hegel était de médiatiser, d'un côté, l'idéal classique – dans lequel il y avait un primat du collectif sur l'individuel – et, de l'autre, le modèle jansnaturaliste moderne et l'éthique illuministe de l'autonomie – où, au contraire, le primat a été donné à l'individuel plutôt qu'au collectif. Ainsi, la théorie de l'Éthicité hégélienne ne part ni du collectif, ni de l'individuel, mais de l'émancipation de l'individu à travers le collectif. Cela veut dire que, pour

<sup>9</sup> Étude des œuvres de Michel Henry par Gallimard: M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, in: <http://www.michelhenry.com/marx3.htm#tome2>. Consulté août 2009.

<sup>10</sup> M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, op. cit., p. 41.

Hegel, l'État est le résultat de la dialectique de l'individu et de la société. Il est ce qui résout la contradiction entre eux et, par conséquent, rend possible la réalisation de l'essence de l'individu<sup>11</sup>.

Cette thèse, selon Henry, trouve son antipode chez Marx. L'État n'est plus ici ce qui assure la réalisation de l'essence de l'individu. Il n'assure rien à l'individu car en dehors de lui subsiste une société de besoins qui s'oppose à la totalité de l'individu<sup>12</sup>. Autrement dit, pour Marx, l'État ne peut pas admettre une existence propre à une société où les intérêts égoïstes des individus sont en jeu, puisque la conséquence la plus sérieuse de cette affirmation est la transformation de l'individu en un être égoïste vivant dans un monde où chacun s'occupe de ses intérêts particuliers. En ce sens, toutes les conquêtes des droits de l'homme et des droits de propriété sont réduites à être seulement une garantie pour l'individu égoïste qui utilise des ressources sans se soucier des autres. Marx s'oppose donc à l'importance accordée à la satisfaction de l'intérêt privé. Le général qui représente seulement une classe sociale – la société civile-bourgeoise – « n'existe pas en lui-même et par lui-même, mais seulement dans sa référence à tous les individus et par eux. »<sup>13</sup>

Dans notre lecture, la philosophie hégélienne ne paraît cependant pas être concernée par cette accusation qui prétend la réduire à la thèse de l'individu égoïste. D'abord, parce qu'on ne voit pas comment un individu qui est partie d'une totalité universelle peut être réduit à un individu égoïste. Pour réfuter ce premier – et plus faible – des arguments que nous énoncerons ici, Marx dirait que la thèse de l'individu égoïste ne s'applique pas quand l'individu est conçu comme une partie de la totalité universelle, mais seulement quand « il prétend valoir pour lui-même hors de la réalité universelle »<sup>14</sup>. Ensuite, s'il est vrai que les intérêts particuliers sont en jeu ici pour Hegel, il ne s'agit pourtant pas là d'un point faible de sa pensée, mais bien d'une affirmation du concept d'individu qui doit aussi voir ses nécessités subjectives réalisées. Cette réalisation se donne à travers l'universel, mais la satisfaction universelle n'est pas elle-même et directement la satisfaction subjective. Il y a là une médiation, un troisième terme. Mais pour Marx, tout besoin semble être toujours subjectif. Ce troisième terme, cependant, rend manifeste l'idée qu'il s'agit d'une opposition dialectique et non d'une opposition réelle comme le veut Marx<sup>15</sup>. L'État

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, op. cit., (Sur l'unité de l'universalité avec la singularité), p. 334.

<sup>12</sup> M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, op. cit., p. 9.

<sup>13</sup> Ibid., pp. 13–14.

<sup>14</sup> Ibid., p. 10.

<sup>15</sup> Cf. Marx, K., *Manuscrits de 1844* (« Où en sommes-nous avec la dialectique de Hegel? »), in : [http://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000\\_2.html](http://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_2.html). Consulté : août 2009, p. 61

ne peut donc pas être confondu avec la société civile : « sa destination [étant] située dans la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus-singuliers comme tels est alors la fin dernière en vue de laquelle ils sont réunis et il s'ensuit également que c'est quelque chose qui relève du bon plaisir que d'être membre de l'État »<sup>16</sup>. Cette réalisation de la subjectivité de l'individu se donne en fin de compte par l'intermédiaire de l'État, où la volonté singulière s'identifie avec la volonté universelle. Ainsi, on ne peut lire Hegel que par la dialectique. Si on la nie, tout le reste de sa philosophie est aussi niée puisque la dialectique est le mouvement qui est à la base de toute sa pensée. On ne peut donc pas substituer une opposition réelle à l'opposition dialectique sans que n'en découlent des conséquences déformées. Ce mouvement qui permet à l'individu de contenir et d'être contenu est le point fondamental pour la compréhension des structures spéculatives de la pensée hégélienne. Dans cette compréhension s'enracine la signification correcte de la singularité de l'individu bien distincte de l'individualité.

La contestation de la dialectique hégélienne touche aussi la conception de l'universalité qui, hors de cette logique, ne peut pas être plus que la somme des parties qui la composent. Sur ce point, il faut encore distinguer la généralité de l'universalité chez Hegel. La société civile existe en tant que généralité, mais pas comme universalité. Elle est un moment encore abstrait de la liberté, c'est-à-dire qu'elle n'a pas encore trouvé sa réalisation complète. L'universalité hégélienne, différente de la généralité, doit donc être comprise comme la synthèse simultanée des figures et moments antérieurs<sup>17</sup>. Ainsi, à partir de cette synthèse, la fin subjective des individus et la fin particulière des citoyens sont prises comme la fin de l'État<sup>18</sup>. Dans le cas contraire, l'État reposerait sur des bases fragiles<sup>19</sup>, comme l'État des contractualistes, par exemple. Ce qui soutient l'État est justement le sentiment d'ordre que tous partagent entre eux<sup>20</sup>.

D'un autre côté, Marx opère un renversement de la thèse hégélienne lorsqu'il affirme que l'État ne peut pas être le résultat de l'opposition entre l'individu et la société des besoins. Dans cette discussion, c'est la conception de l'universel hégélien qui est directement affectée. Mais Marx y opère aussi un rapprochement en ce sens où, pour Hegel, la société n'a pas non plus une existence concrète dans l'État. Ce rapprochement est toutefois valable parce qu'il ne se donne pas au niveau

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, *op. cit.*, pp. 333–334.

<sup>17</sup> V. aussi la critique de Hegel à la volonté générale de Rousseau. *op. cit.*, G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, pp. 334–335.

<sup>18</sup> *Ibid.*, § 264, p. 347.

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 265 A (Traduit par M. Müller), p. 41.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 268 A (Traduit par M. Müller), p. 44.

de l'État, mais seulement aux niveaux inférieurs à celui-ci (société, famille, etc.). Pour Hegel, l'État est concret et non pas une abstraction. Il faut aussi considérer que les termes d'abstraction et de vérité sont, pour Hegel, des niveaux de réalisation dans le processus de détermination. Pour Marx, en revanche, il n'y a pas de processus. Le terme « abstrait » signifie l'irréalité matérielle. Nous mettons alors ce rapprochement de côté pour en venir aux conséquences du renversement, et plus précisément à la critique de l'universel hégélien : une anthropologisation en même temps qu'une affirmation de l'impuissance de la volonté de l'individu. Cette conséquence mérite une analyse plus détaillée parce qu'elle nous apparaît d'abord comme contradictoire : au moment même où Marx donne à l'individu un rôle central, il lui retire toute la puissance de sa volonté, toute sa liberté.

L'individu hégélien dans sa singularité est originellement séparé des rapports intersubjectifs, mais il dépend de ceux-ci pour rendre sa liberté effective. Cette opposition initiale entre l'individu jouissant de droits naturels et la société, apparaît comme une exigence du mouvement dialectique, en ce qu'elle permet de montrer l'insuffisance de la liberté dans le niveau abstrait. Cela rend manifeste le fait qu'elle n'a donc rien à voir avec la supposition de l'état de nature hobbesien en tant que l'individu n'est pas ici déterminé par la volonté immédiate et naturelle caractérisée par les pulsions, désirs et inclinations. En revanche, l'individu est doté de la volonté qui a traversé tous les moments de la Phénoménologie de l'Esprit. Il s'agit donc de la conscience ou de l'auto-conscience, de l'esprit libre qui possède une volonté elle aussi libre<sup>21</sup>. Toutefois, d'après les classiques, cette liberté est véritable seulement quand l'esprit se manifeste dans la politique de l'État. En même temps, l'État doit garantir aux individus la réalisation de leur subjectivité comme condition de leur propre existence comme État.

Chez Marx, il n'y a pas d'universalité formelle. La totalité est toujours formée par la somme de toutes les possibilités réelles d'existence sans que celles-ci soient, à cause de cela, déterminées par celle-ci. La totalité ne cesse jamais d'être individuelle. Par conséquent, l'État hégélien n'est pour lui qu'une idéalisation et non pas un État réel formé par des individus réels. Il s'agit de la même critique que celle adressée à Feuerbach concernant le concept de « genre ». C'est une critique de tout universel qui serait plus que la somme des parties et qui aurait une existence par soi-même : la famille, la société, les classes sociales, le droit, l'État, etc. Cet universel ne serait plus alors qu'une représentation de la généralité de l'individu, dans le sens négatif que Marx donne à ce mot, c'est-à-dire au sens où ce concept est dessaisi de tout son pouvoir ontologique. Cet inconvénient du concept de

---

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, op. cit., § 34–36, pp. 145–147.

représentation joue un rôle fondamental dans la critique de l'universel. Dans l'idéalisme allemand, la représentation par la conscience donnait le pouvoir de connaître les choses. Chez Marx, au contraire, la représentation ne nous donne plus que l'extériorité des choses et elle est incapable de produire une connaissance de celles-ci. La conscience, par conséquent, a perdu tout son rôle constitutif et, à partir d'elle, on ne peut plus rien inférer; ni sur l'individu, ni sur le système économique. Ce qui va nous permettre cette inférence, ce sera la praxis, l'activité des individus dans le monde. Le monde n'est plus constitué par des consciences, mais par des individus vivants qui, comme tels, forment la réalité. L'idéologie, cependant, n'est pas totalement écartée par Marx. Elle perd toute son autonomie et sa consistance, toute sa réalité, tout son pouvoir d'activité, mais elle est maintenue comme agent du vouloir le plus profond de la vie, même si l'origine des idées elles-mêmes se trouve dans la praxis. Cela a une conséquence immédiate par rapport au système économique, à savoir que celui-ci n'est pas autonome, qu'il n'existe qu'à cause de l'individu. Mais l'individu lui-même est-il autonome?

Pour répondre à cette question, revenons à l'hypothèse d'Henry sur le renversement marxien de la thèse hégélienne de l'État, en lui donnant une nouvelle perspective. Ce renversement signifie-t-il pour Marx que c'est l'individu lui-même qui doit assurer la réalisation de l'essence de l'État? Quel est alors le rôle de l'individu dans l'État? Pour Hegel, l'essence de l'État est de permettre la réalisation de l'essence de l'individu. C'est-à-dire que l'essence de l'État ne trouve son sens que dans son effectuation par l'individu. Amis à l'inverse, l'essence de l'individu en général n'est totalement donnée que par l'universalité de l'État. Il s'agit d'un mouvement circulaire où le primat d'une partie sur l'autre résulte dans une pathologie de la liberté<sup>22</sup>. L'individu chez Hegel a donc le rôle de former et d'être formé par l'État. Avant ce moment, l'État n'est qu'un simple universel formel. L'individu est ainsi celui qui donne l'objectivité à l'universel de l'État. Ainsi, on peut dire que chez Hegel, l'individu est autonome parce qu'il est l'esprit libre doté d'une volonté elle aussi libre, la conscience capable de représenter et de produire une connaissance avec cette représentation.

De manière différente, pour Marx, « les conditions d'après lesquelles les individus sont en relation les uns avec les autres sont des conditions faisant partie de leur individualité, elles ne sont rien qui leur soit extérieur »<sup>23</sup>. Cela veut dire que l'individu n'est pas une objectivation de l'universel, mais que sa réalisation est la

<sup>22</sup> A. Honneth, *Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, traduit et présenté par F. Fischbach, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 51.

<sup>23</sup> K. Marx, *L'idéalisme allemand*, 1845; apud. M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, pp. 14–15.

« réalisation première des virtualités subjectives [qui] est elle-même subjective »<sup>24</sup>. L'individu comme tel ne dérive pas d'un mouvement, d'une puissance universelle, d'un processus<sup>25</sup>. La contradiction présente entre l'individu et la société n'est pas dialectique, c'est une opposition réelle entre ces réalités particulières et déterminées que sont les individus. Ainsi, la société (ou un groupement ou une généralité quelconque) n'a pas d'existence hors de l'individu, n'est pas en elle-même une réalité; ce n'est qu'une abstraction. Ce qui est réel, c'est l'individu. Toutefois, chez Marx, ce n'est pas seulement la société, des groupements (e.g. classes sociales) ou des généralités (e.g. système économique) qui perdent leur autonomie face à l'existence réelle des individus, mais c'est aussi l'individu lui-même qui n'est pas autonome. À ce propos, on peut se demander à quoi sert alors l'anthropologisation marxienne qui met en jeu Cette problématique provient de l'ambiguité présente dans le concept d'individu. C'est comme si nous avions affaire à deux individus distincts: d'un côté, un individu qui domine ses manifestations particulières; de l'autre, un individu concret qui est déterminé par les circonstances de la vie. L'individu concret, vivant, doit contenir en soi l'essence de l'individu capable de dominer ses manifestations particulières, mais, en tant que cet individu devient un ouvrier, il ne lui reste que la servitude au capital. Ainsi, c'est l'aliénation du travailleur qui introduit l'ambiguité du concept complexe d'individu vivant. Le capital consomme toute l'autonomie de l'individu vivant et le transforme en une machine de production. On peut encore essayer d'objecter que cette ambiguïté provient de la réduction de la vie au capital, en disant que c'est le propre besoin subjectif qui la produit. Le besoin naturel et croissant de l'homme l'amènerait naturellement au capitalisme. Ainsi, la réduction de la vie au capital ne serait qu'une conséquence, qu'une expression du besoin humain. Toutefois, le besoin pour Marx a une signification positive qui n'a rien à voir avec le manque, mais qui concerne plutôt l'exercice de la potentialité de réalisation du subjectif dans la vie. En ce sens, le besoin est ce qui donne au travail sa dignité, mais il ne justifie aucunement le surtravail et l'aliénation. Ainsi, la sentence est donnée: l'ambiguité est insérée dans le concept d'individu vivant par la dénaturation de l'homme par le capital.

On peut faire l'exercice d'abstraire l'influence du capital dans le concept d'individu, de manière à pouvoir déterminer si l'individu vivant est lui-même autonome chez Marx. On voit que cette problématique est au cœur de la critique de Marx à l'endroit de Stirner. Celui-ci défend, en suivant la pensée hégélienne, que l'individu défini par la volonté, est capable de s'approprier le monde par la représentation.

<sup>24</sup> M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, op. cit., p. 25.

<sup>25</sup> Ibid., p. 11.

Cependant, pour Marx, avec la dévalorisation des fonctions de la représentation, le vouloir de l'individu ne signifie pas pouvoir. L'individu qui veut est confronté à l'impuissance de sa volonté. Cette volonté n'est pas libre comme chez Hegel et Stirner, mais c'est une volonté déterminée et limitée par des circonstances réelles. L'individu est donc, en ce sens, vivant et non pas conscience. Il est praxis et non pas théorie. Cela veut-il dire qu'il n'est donc pas autonome? Si oui, quelle est alors la différence entre l'individu vivant et l'individu aliéné? Il semble que l'individu vivant n'est pas aussi autonome chez Marx. Toutefois, en tant qu'individu vivant et complexe, il garde en soi la puissance de son autonomie à travers la praxis. Ainsi, la théorie n'est rien de plus que la représentation de cette vie, mais c'est la praxis qui donne à l'individu son fondement et toute sa capacité d'être autonome. De cette façon, pour Marx, il n'y a pas de sujet libre comme chez les classiques, ni d'idéalisat<sup>ion</sup> de la volonté comme chez les jusnaturalistes modernes ou chez Hegel. Ce qu'il y a, c'est la vie. Et ce, d'abord, parce qu'en tant que vivants, les individus sont soumis aux circonstances de la vie; en tant que citoyens, les individus sont soumis à la volonté dominante de l'État; et, ensuite, parce que pour Marx, il ne suffit pas de définir l'individu par le concept de volonté, puisque cela ne change rien à propos de « l'impuissance de celui qui veut ».

Dans cette perspective, il nous importe encore de déterminer si autonomie signifie aussi responsabilité. Cette question nous paraît importante parce que ce que nous cherchons, c'est un individu capable de changer, de nier le système économique qui détruit son essence: l'individu agent de son histoire. Cependant, ce qui est le plus important ici est de distinguer la conception positive de l'individu comme agent de la variation de cette conception opérée par le néo-libéralisme aujourd'hui. La puissance de changement ne peut pas être confondue avec la responsabilité individuelle, qui est proprement une responsabilité d'État. Pour Renault, « l'absolutisation de la morale, c'est alors le moyen d'exiger un contrôle par l'individu des conditions de la vie individuelle et collective, tout en détournant des voies traditionnelles de l'action politique. »<sup>26</sup> Sur ce point, la philosophie hégélienne nous offre encore des outils dans la mesure où sa démarche logique nous permet de combattre toute absolutisation de la morale et, par conséquent, de ne pas charger l'individu des responsabilités qui incombent à l'État. Quant à Marx, dès lors qu'il a donné à la morale un statut simplement illusoire, une distinction avec le politique devient compliquée. S'il y a une façon de les distinguer, la différence se donnera à partir du concept de lutte des classes, mais cela

---

<sup>26</sup> E. Renault, *Mépris social – Ethique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant, 2004, p. 14.

semble toutefois sortir de la perspective sur Marx dont il est ici question, à savoir celle de Michel Henry.

Pour finir, il nous reste à analyser une dernière implication de l'exclusion de l'universalité formelle : celle qui concerne la déduction de la propriété privée. Chez Hegel, cette déduction est faite à partir du besoin de l'individu d'effectuer sa volonté dans le monde, c'est-à-dire de se donner « une sphère externe de sa liberté »<sup>27</sup>. Nous parlons ici de « déduction » pour bien souligner qu'elle n'est pas dérivée automatiquement du concept d'individu issu des droits naturels de l'homme chez Locke. La propriété privée est donc le résultat de l'opposition dialectique de l'universalité formelle de la personnalité<sup>28</sup> et de la singularité immédiate de l'individu. Quand l'individu reconnaît sa singularité comme personnalité, il se trouve face à son extériorité. Pour résoudre la contradiction posée, il faut que l'individu prenne les choses de l'extérieur et les transforme en sa propriété afin d'objectiver sa volonté personnelle. La propriété privée, en ce sens, n'est que l'être-là de la volonté libre de l'individu. Il faudra cependant retenir que, malgré cette légitimation de la propriété privée par Hegel, l'accumulation de biens, elle, ne s'en voit pas pour autant justifiée<sup>29</sup>.

Pour Marx, la propriété privée n'a aucune justification. Sa déduction est une impossibilité : d'abord, par la limitation du propre mouvement dialectique face à l'opposition réelle ; ensuite, par la non-existence de l'universalité formelle qui compose l'opposition citée. Ainsi, la propriété privée n'est pour Marx, que l'expression de l'individualité et de l'égoïsme de l'homme. Par conséquent, la réalisation de l'individu ne peut pas dépendre de la notion de propriété privée, parce que la représentation croissante et infinie des besoins mène l'individu à l'aliénation – et ce sera l'objet du prochain point de notre recherche.

### **3. La double dénaturation de l'individu : l'aliénation de l'homme et l'aliénation du travailleur**

Marx est d'accord avec Hegel quand il dit que la religion est l'aliénation de l'essence humaine lorsqu'elle projette son contenu hors d'elle-même. Cela est fait, bien entendu, à partir d'un acte théorique. Toutefois, Marx veut dépasser ce concept idéologique pour aller vers une aliénation réelle qui ne dépendrait

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, op. cit., § 41, p. 151.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 35 A (Traduit par M. Müller), p. 54 : La personnalité est la figuration de l'auto-conscience de la volonté libre en soi et pour soi qui comme telle est libre de toute contrainte.

<sup>29</sup> *Ibid.*, § 49, pp. 158–159.

pas exclusivement de la pensée. Marx admet qu'il y a une relation entre les deux niveaux de l'être, « entre la représentation que se fait l'individu, d'une part, et, d'autre part, ce qu'il est ; mais cette relation trouve évidemment son principe dans l'individu réel, dans son existence concrète, dans sa manière d'être, dans son mode de vie »<sup>30</sup>. La vie est ce qui détermine donc la conscience et non pas le contraire. La vie est « la dimension originelle de l'être en tant qu'exclusive de toute distanciation et toute différence »<sup>31</sup>. Ainsi, contrairement à ce que pense Althusser selon l'interprétation d'Henry, il y a ici une rupture avec la conception hégélienne de l'aliénation. Pour cette raison, avant d'entrer plus avant dans la deuxième partie de notre recherche – dans laquelle nous espérons montrer la nécessité de changer le système économique actuel afin d'éviter la complète aliénation de l'essence de l'individu – il nous faut proposer quelques remarques à propos de la notion d'aliénation telle qu'on la retrouve chez Hegel et chez Marx.

Nous avons d'abord deux significations distinctes du mot aliénation : l'aliénation au sens anthropologique et l'aliénation au sens d'une libération. Dans la langue allemande, elles correspondent respectivement aux termes Entäuberung et Entfremdung. Entäuberung, mot formé avec Äußere, qui signifie dehors, externe, désigne une extériorisation. Entfremdung, mot formé par la racine Fremd, qui signifie étrange, étranger, désigne une espèce de séparation, d'éloignement, d'étrangement.

Pour Hegel, le mouvement de sortie de soi – qui a ici un sens affirmatif – est l'aliénation au sens d'Entäuberung et non d'Entfremdung, c'est-à-dire au sens de l'aliénation anthropologique et non de l'aliénation-libération. Cependant, l'étrangement ou l'extranéation<sup>32</sup> reste encore possible si on considère les conditions historiques et particulières des individus. Ainsi, quand Marx, dans les Manuscrits de 1844, semble ne pas distinguer ces deux termes en utilisant presque toujours le terme Entfremdung, il réduit dès lors tout mouvement de sortie de soi de l'individu dans une relation d'extranéation et non d'extériorisation. Mais il ne contredit pas Hegel, parce qu'il considère l'aliénation toujours dans la perspective des conditions concrètes de la production capitaliste. De ce point de vue, cependant, l'aliénation anthropologique peut aussi devenir l'aliénation-libération chez Hegel. Le problème est que Marx infère à partir de là une identification entre l'aliénation-anthropologique et l'aliénation-libération ou, même, un dépassement de l'une par l'autre, lequel n'est pas possible hors de la perspective historique. La conséquence

<sup>30</sup> M., Henry, *Le socialisme selon Marx*, op. cit., p. 20.

<sup>31</sup> Ibid., p. 51.

<sup>32</sup> Traduction pour le terme *Entfremdung* proposée par Hyppolite dans la traduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

de cette démarche est que Marx absolutise le partiel et pose l'expérience avant la rationalité absolue de la réalité de l'expérience. Cette rationalité absolue est conçue selon le devenir de l'absolu, où un élément crée son contraire, cette négation étant la condition de sa possibilité.

Ainsi, alors que pour Hegel, la contradiction est le moteur de la pensée, pour Marx au contraire, celle-ci n'est plus qu'un moteur idéal dans lequel la réalité des choses se révèle distincte de l'individu. La confrontation entre Marx et Hegel sur ce point est visible, mais ce qui toutefois n'est pas clair, c'est la manière par laquelle Marx prétend renverser la logique de la raison. Il semble que si une itération mutuelle est possible, c'est parce que nous faisons appel à une structure logique uniforme de la pensée. Mais, pour Marx, cette logique semble être déterminée par les circonstances extérieures et particulières des individus, rendant tout dialogue impossible entre eux. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que la pensée chez Marx ne produit pas de vérités, mais des idéologies, comme si même les idéologies n'avaient pas à être justifiées par la raison. Il faut donc chercher une façon de dépasser cette limitation de la pensée chez Marx, afin de rendre à l'individu l'autonomie qui lui est demandée.

Ce que nous retenons de Marx comme objet de notre analyse, c'est la conception de l'économie commealiénation de la vie. On emprunte à Henry le sens de l'aliénation qui doit ici être maintenu : « S'aliéner dans l'économie veut donc dire d'abord pour la vie, d'une manière encore indéterminée, devenir autre, revêtir une nature d'emprunt, étrangère à sa nature originelle, laquelle se trouve ainsi falsifiée et perdue. »<sup>33</sup> À partir de cette définition, on voit que l'aliénation renvoie ici à l'effacement des relations réelles de la vie pour les relations abstraites du marché. Dans ce retournement, les relations ne sont plus des liens d'amitié, d'amour, de coopération dans le travail, mais elles sont réduites aux relations entre vendeur et consommateur et ensuite, entre créanciers et débiteurs. Dans cette dynamique, les relations proprement individuelles sont de plus en plus oubliées.

Pour Marx, « ce sont si peu des rapports purement individuels qui s'expriment dans le rapport de l'acheteur au vendeur que chacun n'entre dans cette relation que dans la mesure où son travail individuel est nié, c'est-à-dire devient de l'argent, parce qu'il n'est le travail d'aucun individu particulier »<sup>34</sup>. Cela veut dire que les relations, au nom de la liberté de la volonté, deviennent arbitraires, en ce qu'elles peuvent ou non se rapporter personnellement aux autres. Henry souligne que « la liberté de la volonté [dans ce cas] n'est que la contingence de la relation

<sup>33</sup> M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, op. cit., Ch. VII, p. 70.

<sup>34</sup> K. Marx, apud., M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, Ch. VII, p. 71.

de l'individualité aux rapports sociaux d'échange »<sup>35</sup>. C'est-à-dire que cette contingence a pour conséquence l'extériorisation de la vie individuelle réelle et non sa conservation. « La contingence du contenu concret des individualités à l'égard du procès social de l'échange ne signifie en aucune façon cependant que les individus sont libres à l'égard d'un tel procès »<sup>36</sup>. Ce qui paraît donc être une conquête de la volonté n'est qu'une illusion qui découle des exigences du système économique. Plus précisément, l'illusion est en rapport avec la division du travail, l'homme ne produisant plus la diversité nécessaire pour satisfaire ses besoins : de ce fait, d'un côté, il est complètement dépendant des autres, du groupe ; mais, de l'autre, il est indifférent aux autres. Éradiquer cette illusion n'est pas une tâche facile parce que cette relation de dépendance et d'indifférence semble être inversement proportionnelle. Marx dit que « la connexion et la dépendance universelle dans la production et dans la consommation grandissent avec indépendance et indifférence des consommateurs et des producteurs les uns à l'égard des autres »<sup>37</sup>. De cette façon, l'une aggrave toujours l'autre à cause de la logique déjà évoquée du modèle économique en question. Ainsi, arrêter cette chaîne demande le changement du système économique.

L'homme entre dans la logique marchande et, lorsque son travail se voit réduit à une abstraction, lui-même devient une marchandise. C'est là que s'opère la double dénaturation de l'individu. La première dénaturation apparaît quand l'objet du travail de l'individu prend la forme de la valeur d'échange plutôt que de la valeur d'usage, ce transfert de valeur limitant les relations humaines à des relations de vendeurs et consommateurs. La subjectivité de l'individu est oubliée et, avec elle, toutes les choses réelles de la vie. La vie elle-même devient une médiation de l'économie et celle-ci semble dès lors avoir une réalité et une valeur propres. La deuxième dénaturation concerne la séparation entre la praxis et la nature. Henry présente un Marx préoccupé par l'éclaircissement des conséquences de la rupture du cycle organique occasionnée par cette rupture entre la praxis et la nature<sup>38</sup>, là où le travail réel devient abstrait. Il soutient qu'originellement, il y avait une unité entre la subjectivité organique et la nature inorganique – précisément ce qui est l'effectif dans le monde. La transformation de la vie en un rapport économique supprime cette unité vitale dans la mesure où sa nature est aliénée. Le besoin humain est aussi affecté : il n'est plus le besoin vital et spirituel, mais bien le capital additionnel comme résultat du surtravail.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 103.

Ainsi, c'est le capitalisme qui transforme la valeur d'usage en valeur d'échange, le travail réel en travail abstrait; et qui provoque la complète aliénation de la vie de la nature. « Le capital ne produit pas de plus-value s'il n'utilise pas de travail vivant »<sup>39</sup>; et plus encore : « Ce n'est pas le travail, mais le surtravail qui fonde la valorisation »<sup>40</sup>. Le capitalisme rend donc impossible toute collaboration communautaire dans le travail, toute unité organique originelle. À cet égard, on voit que c'est justement dans la négation de la logique hégélienne de la raison pour affirmer ce qui est pratiquement réel, c'est-à-dire le dépassement de l'aliénation-anthropologique dans l'aliénation-libération, que Marx peut maintenant nier le capital dans la mesure où, en lui, la théorie repose sur la praxis et non le contraire, comme ce devrait être. Cela, parce que Marx critique l'abstraction théorique de la valeur à partir du nombre d'heures employées à la production de la marchandise. Pour Marx, cette abstraction est illusoire parce que la diversité des travaux réels est infiniment plus grande que la diversité des marchandises. En outre, les conditions individuelles doivent aussi être considérées, dans la mesure où un même travail ne demande pas le même effort pour tous les individus. Il s'agit de la problématique liée à ce que Marx appelle l'ambiguïté de la valeur d'usage. Dans cette discussion, Marx arrive donc à l'aporie de l'égalité, qui sera seulement résolue avec l'avènement du socialisme et la suppression de la division du travail.

#### 4. Conclusion et perspectives

Nous tombons dans l'impasse, laquelle résulte de la comparaison entre les philosophies divergentes de Hegel et du Marx de Michel Henry. Cela est dû au fait ce que nous nous étions proposés de faire dans ce travail ne correspond pas directement ni à l'un, ni à l'autre des projets des philosophes cités. Il s'agit alors justement de chercher des éléments dans cette impasse qui nous permettront de dégager un horizon pour une discussion actuelle. Toutefois, nous ne prétendons pas faire ici une Aufhebung des deux théories – parce que ce serait là une démarche trop hégélienne, et on ne voudrait pas être accusé d'obtenir par magie cet individu libre, autonome et capable de changer le système –, ni d'ailleurs de faire un essai pour défendre la dialectique.

On se rappelle que la première partie de ce texte visait – à partir de la confrontation entre la genèse de l'individu hégélien et celle de l'individu marxien – à trouver

<sup>39</sup> M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, op. cit., p. 72.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 72–73.

l'individu agent, capable de changer le système économique par son activité. Le but principal était donc de chercher un individu grâce auquel un changement du système se révèle possible. Dans la deuxième partie, il s'agissait de tenter de montrer que le renversement du système économique actuel n'est pas seulement possible, mais qu'il est absolument nécessaire dans la mesure où il menace l'essence humaine. Le problème reposait sur le fait que l'individu hégélien nous avait donné la conscience libre, l'autonomie et le pouvoir de connaître les choses, mais tout cela dans une théorie où le capitalisme garderait une existence propre, qui limiterait dans l'étendue effective le pouvoir de changement sur la théorie. Comme dit Marx, si le problème était théorique, il suffirait que les individus se représentent les choses différemment. Mais, pour ce dernier, « le pouvoir de la conscience de se représenter les choses de la façon dont elle le fait n'est que le masque de sa totale impuissance sur le plan de la réalité »<sup>41</sup>.

Même en essayant de réactualiser la théorie hégélienne pour rendre manifeste le pouvoir de changement de l'individu, même en échappant aux critiques de Marx, on ne peut pas ignorer une avancée très importante de la théorie marxienne par rapport à Hegel : la présentation de « la genèse transcendante de la réalité économique à partir d'une réalité en soi non économique »<sup>42</sup>. Il a montré comment le capitalisme a aliéné l'homme dès l'origine, lorsqu'il s'est présenté comme ayant une existence réelle, éloignant dès lors l'homme de son essence. Ceci nous permet de nier l'autonomie du capitalisme par rapport à l'individu et d'envisager le changement du système économique par l'activité, i.e. par la praxis collective.

Toutefois, tout l'enthousiasme provoqué par la théorie marxienne retombe quand l'anthropologisation opérée par Marx, laquelle donne au capitalisme un statut irréel, inexistant hors de l'individu, devient en même temps affirmation de l'impuissance de la volonté humaine. Ainsi, la non-autonomie du système économique ne signifie pas l'autonomie de l'individu, surtout parce que le capitalisme interrompt cette médiation. Ce qui veut dire que l'individu, initialement réel et autonome, est aliéné par le capitalisme au point de déléguer au système toute sa réalité et son autonomie. Le système prend donc l'apparence du réel et acquiert le pouvoir de déterminer les individus. Pour renverser le capitalisme et retrouver sa réalité et son autonomie, l'individu aurait besoin d'un pouvoir qu'il n'a plus. Il est devenu abstrait et esclave du système. C'est pour cela que Marx reconnaît qu'« on ne condamne pas l'économie marchande, on assiste à sa fin »<sup>43</sup>. L'individu

<sup>41</sup> M. Henry, *Du communisme au capitalisme – Théorie d'une catastrophe*, Lausanne, Éditions L'Age D'Homme, 2008, p. 37.

<sup>42</sup> M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 75.

plonge donc dans uAinsi, cette impasse à laquelle nous sommes arrivés représente bien le désespoir de l'individu contemporain déjà totalement dénaturalisé, éloigné de son essence. Le concept d'individu est aujourd'hui vide. Tout changement semble impossible, parce que l'individu n'est pas autonome et qu'il a perdu sa réalité. Conscient d'une actualité marquée par le pessimisme, Henry va chercher dans l'auto-épreuve de la vie une façon de récupérer l'essence de l'individu lui-même par le négatif. Pour lui, « c'est justement cette passivité radicale de l'individu à l'égard de lui-même qui fait de lui un vivant »<sup>44</sup> et qui le différencie de l'individu défini par la pensée. « C'est seulement l'individu compris de cette façon, vivant, agissant et se mouvant, qui peut détenir ce pouvoir de création et de production qui constitue le fondement de l'économie au sens de Marx »<sup>45</sup>. Ce qui veut donc dire que c'est la vie qui va amener l'individu de nouveau à son essence, parce que seul l'individu vivant, comme principe absolu, a en soi la puissance de sa réelle libération.

## Bibliographie

- HENRY, M. Marx II – *Une philosophie de l'économie*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.
- *Le socialisme selon Marx – Introduction à la pensée de Marx*, France, Éditions Sulliver, 2008.
- *Du communisme au capitalisme – Théorie d'une catastrophe*, Lausanne, Éditions L'Age D'Homme, 2008.
- in: <http://www.michelhenry.com/marx.htm#prefac> <http://www.michelhenry.com/marx2.htm#tome1>, <http://www.michelhenry.com/marx3.htm#tome2>. Consulté: août 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, traduit par J.-F. Kérvegan, Paris, PUF, 2003.
- *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Le Droit Abstrait traduit et commenté par M. Müller, in Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, IFCH/UNICAMP, 2003.
- *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Introduction traduit et commenté par M. Müller, in Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n 10, IFCH/UNICAMP, 2005.
- MARX, K. *Manuscrits de 1844*. in: [http://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000\\_2.html](http://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_2.html). Consulté: août 2009.
- ALTHUSSER, L. *Hegel et la pensée moderne*, Séminaire dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967–1968), Paris, PUF, 1970.

<sup>44</sup> M. Henry, *Du communisme au capitalisme – Théorie d'une catastrophe*, p. 34.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p 33.

- DITFURTH, J. *Zeit des Zorns. Streitschrift für eine gerechte Gesellschaft*, Munich, Droemer Verlarg, 2009.
- HONNETH, A. *Pathologies de la liberté – Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, traduit et présenté par F. Fischbach, Paris, Éditions La Découverte, 2008.
- RENAULT, E. *Mépris social – Ethique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant, 2004.
- RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Éditions Beauchesne, 1970.

## L'ANTHROPOLOGIE ET L'ANTHROPOLOGISATION DU SAVOIR AVANT LA MORT DE L'HOMME

---

FILLIPA SILVEIRA

### **Abstract**

This article fits into the larger context of a research on the issue of human being and the possibility of anthropology nowadays, and is inspired mainly from Michel Foucault's and Martin Heidegger's thought. Within the framework of these different approaches to the problem, the reference to Kant is an important crossing point. Thus, the aim here is to analyze Foucault's text on Kant's anthropology, *Introduction à l'Anthropologie*, where we can find certain elements that anticipate the death of man and also the critique of the anthropologisation of knowledge that is to follow a few years later. The most important issues are the possibility of a co-ownership between anthropology and the critical philosophy and the incompatibility between the universal and the empirical determination of human nature. The challenge of the current anthropological reflection seems to be the abandonment of the founding function of anthropology rather than the pragmatic dimension opened by Kant.

Lors de son séjour à Hambourg, en Allemagne, durant les années 1959 et 1960, Foucault semble avoir été pris par des inquiétudes philosophiques autour de la question de l'anthropologie, qui le menèrent vers l'écriture d'une traduction commentée de l'*Anthropologie in pragmatiker Hinsicht* de Kant. Il s'agit d'un complément de sa thèse doctorale *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Selon les éditeurs du texte, malgré l'hommage que Foucault voulait rendre à Jean Hyppolite à travers l'usage des catégories de « genèse » et de « structure », l'œuvre travaille plutôt avec la catégorie de répétition<sup>1</sup>. C'est surtout la répétition de la question anthropologique

---

<sup>1</sup> Cf. D. Defert, F. Ewald *et al.*, « Présentation ». In : M. Foucault. *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, 2008, pp. 7–9

par rapport à la critique qui intéresse l'auteur ; les voisinages et les hétérogénéités entre l'approche empirique de l'homme comme Weltbürgerlicher et la question transcendante des conditions de possibilité de la connaissance. Il serait peut-être trop hâtif de dire que, dans ce contexte là, Foucault avait déjà développé le noyau des idées sur l'anthropologisation du savoir comme le champ naïf qui fonde tout savoir autour desquelles tournera *Les Mots et les Choses* quelques années plus tard. Par contre, il semble qu'il n'y a guère dans l'écriture foucaudienne de cette période une réflexion autour de l'anthropologie qui anticipe une sorte d'inquiétude autour du fait que l'homme soit pris comme une évidence, comme fondement, des sciences humaines.

Cet article s'insère dans le contexte d'une recherche plus large autour de l'homme et de l'anthropologie comme question fondatrice du savoir moderne. Ses éléments fondamentaux sont les critiques à cette idée qui découlent de la pensée de Foucault et de celle de Heidegger. Face à la dissolution de l'investigation métaphysique dans la contemporanéité, la considération anthropologique semble n'avoir trouvé aucune base légitimatrice. Identifié à un sujet donneur de sens à la connaissance, l'homme fut pris, depuis sa mort annoncée par Foucault dans l'accomplissement de l'archéologie des sciences humaines, comme objet de rire philosophique<sup>2</sup>.

Le point de départ de cette recherche se trouve dans l'anthropologie kantienne qui a été interprétée par nos deux auteurs, bien qu'à partir de points de vue différents. Un passage déjà célèbre de la Logique de Kant fut pris comme l'annonce majeure de cette fondation du savoir. Celle-ci découle de la question « Was ist der Mensch ? » comme celle qui pourrait englober toutes les interrogations philosophiques. Le fait qu'une réponse quant à l'essence de l'homme puisse comporter toutes les autres questions philosophiques a, par contre, un sens équivoque, puisqu'il n'y a pas une seule manière de poser la question à propos de l'humain, et que les réponses peuvent diriger la pensée vers des chemins tout à fait différents.

La base de cette recherche repose sur une hypothèse: il demeure la possibilité d'aborder l'homme par un biais plus global, c'est-à-dire pas seulement à partir du côté épistémologique, l' « homme connisseur », mais également à partir de son vécu, l' « homme vivant », qui a un corps, un langage, des jeux de partage, des conflits de pouvoir. Cet homme, un sujet avec un corps, empirique, chez Foucault et, d'autre côté, un Dasein langagier, d'après Heidegger, serait plutôt le champ des considérations d'une anthropologie contemporaine que l'homme-sujet de la connaissance.

---

<sup>2</sup> Cf. M. Foucault. *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 354.

Si la recherche sur l'homme est épisodée autant du point de vue de Foucault (l'insensé de sa double nature empirico-transcendantale) que du point de vue de Heidegger (en tant qu'objet d'une métaphysique essentialiste et subjectiviste), il n'en est pas de même de la question, également foucaldienne, « qui sommes nous ? »<sup>3</sup>, c'est-à-dire, l'interrogation sur ce que nous faisons de nous-mêmes et de la connaissance qui en découle. Dans le texte *Le sujet et le pouvoir* Foucault indique expressément que le but principal de ses recherches est de montrer les différentes formes de l'assujettissement de l'être humain dans l'histoire de l'occident<sup>4</sup>. L'accomplissement de ce projet est la proposition de la construction et du souci de soi-même comme alternative à cette logique de l'assujettissement. En tant que constructeur de soi-même, est-ce qu'il serait, l'homme, un humain, tout simplement ? Sujet, homme ou être humain, la question philosophique sur nous-mêmes n'a pas perdu sa pertinence.

L'homme s'interroge sur lui-même parce qu'il comprend et transforme. Il est même en train de transformer ce qu'il n'a jamais pu préciser : sa propre nature. Le fait est que la nature humaine est quelque chose d'expressément modifiable. Si la constante de ce qui nous détermine aujourd'hui, est de nous transformer nous mêmes, il existe la possibilité que, ou bien nous devenions quelque chose d'autre qu'humain, ou bien que nous puissions enregistrer un discours quelconque, étranger au fondement, de ce qui fait l'être humain. Nous le faisons toujours, partout et différemment.

L'anthropologie kantienne semble ne pas être elle-même très loin de cette considération de l'humain. Il s'agit d'une anthropologie pragmatique. Voici la thèse principale de Foucault dans l'*Introduction à l'Anthropologie* de Kant : « Il y aurait une certaine vérité critique de l'homme, fille de la critique des conditions de la vérité »<sup>5</sup>. Il dit plus : d'une certaine façon, l'anthropologie ne s'imbrue pas seulement au mouvement critique, mais l'accompagne<sup>6</sup> et le finit. Il est ici question de savoir dans quelle mesure les éléments de la révolution copernicienne s'annonçaient déjà dans l'analyse de la citoyenneté humaine quelques années auparavant. Quel est l'intérêt de Foucault pour le transcendental kantien ? Et, en outre, quels sont les résultats du rapport entre « sujet de la connaissance » et « homme pragmatique » ?

<sup>3</sup> Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » In : *Dits et écrits II*, 2001, p. 1395

<sup>4</sup> « (...) J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture. » M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir. » In : *Dits et écrits II*, Paris, 2001, p. 1042

<sup>5</sup> M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 13.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 14.

Quelques indications autour des œuvres de Kant précédant l'Anthropologie comme la *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) et *Über die verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) marqués par un caractère pragmatique, et versant sur les différentes maladies de l'esprit<sup>7</sup>, viennent s'ajouter à l'inquiétude de Foucault à l'époque, alors qu'il s'interroge sur la folie et le modèle de normalité, déterminé par la raison et son universalité. L'observation d'un lien entre la mesure du savoir autour de l'homme et l'établissement des éléments de normalité semble être une importante préoccupation pour Foucault dans cette période. Cette particularité pragmatique est présente dans l'ensemble du texte kantien, et attire l'attention de Foucault exactement à cause du rapport insolite entre la description de la vie pratique de l'homme – qu'il oppose au « savoir de l'École »<sup>8</sup> – et la recherche des conditions de vérité.

Le caractère pragmatique intéresse Foucault, notamment à cause de la liaison entre les formes de vie pratiques et le principe unificateur de la nature de l'homme. Une sorte d'« universel concret » se serait formé permettant la description de l'homme comme un « citoyen du monde » (*Weltbürgerlicher*):

L'Anthropologie est pragmatique en ce sens qu'elle n'envisage pas l'homme comme appartenant à la cité morale des esprits (elle serait dite pratique) ni à la société civile des sujets de droit (elle serait alors juridique); elle le considère comme « citoyen du monde », c'est-à-dire comme appartenant au domaine de l'universel concret (...).<sup>9</sup>

C'est justement une telle approche entre concréture et universalité qui semble intéresser de prime abord Foucault dans l'investigation kantienne des habitudes, des formes de vie, des droits et des règles des hommes. Ces formes de vie sont, par contre, aussi soumises à une loi univoque « intérieure » d'autonomie et liberté.

Là réside précisément, d'après Foucault, le plus grave problème de l'Anthropologie pragmatique<sup>10</sup>: comment trouver, à la fois, dans la multiplicité des formes de vie humaines le point commun entre l'homme comme un être de liberté et l'homme en tant qu'être qui possède une nature? Comprise traditionnellement, la nature devrait dire ce qu'est l'homme dans son essence ; mais une fois déterminé comme un être de liberté, serait-il encore possible de trouver l'essence humaine dans des termes pragmatiques?

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 18–19.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 19. Celui qui s'oppose à la « vie concrète ». Pensons à l'importance de cette distinction pour la pensée de Foucault comme un tout, comme un discours relationnel qui souligne les effets des pratiques humaines et du pouvoir sur la configuration des corps, de la société et du savoir en dépit de la philosophie traditionnellement comprise et de la réflexion transcendantale.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31.

Le texte de l'Introduction montre la solution kantienne, au moins provisoire, pour le problème : la distinction entre l'homme comme un être de nature (*Naturdinges*) et l'homme comme un être de coutumes (*sittlichen Wesen*). La connaissance du monde (*Weltkenntnis*), celle qui comporte le savoir pratique et le « savoir de l'École » va toujours trouver le problème de la nature de l'homme dans le point de liaison entre le monde de la nature et le monde de l'homme lui-même<sup>11</sup>.

Il s'agit de décrire la nature grâce par un biais pragmatique, par ce que l'homme fait, peut (*kann*) et doit (*sollen*) faire de lui-même<sup>12</sup>. Ainsi, le rapport entre homme et monde, n'implique pas seulement la manière dont l'homme connaît et « acquiert le monde »<sup>13</sup>, mais également comment il y habite, comment il l'utilise (*Gebrauch*). Le sens pragmatique de cet usage du monde s'attache au déploiement de la distinction du savoir transcendental et du savoir pratique. Foucault trouve chez Kant les bases d'un savoir à partir d'un rapport plus original entre le connaisseur et la concréitude de son entourage que lui apprennent de prime abord les éléments formateurs de son existence. Foucault dit: L'Anthropologie

explore une région où liberté et utilisation sont déjà nouées dans la réciprocité de l'usage, où le pouvoir et le devoir s'appartiennent dans l'unité d'un jeu qui les mesure l'un à l'autre, où le monde devient école dans les prescriptions d'une culture. Nous touchons à l'essentiel: l'homme dans l'Anthropologie n'est ni homo natura, ni sujet pur de liberté; il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde.<sup>14</sup>

Les termes de la définition de l'être humain comme connaisseur de soi-même et du monde restent, même dans la perspective de l'anthropologie kantienne, marqués par une faiblesse que la transcendance de Heidegger, par exemple, annonçait déjà: Kant, Heidegger et Foucault auraient tour à tour découvert la lacune de la délimitation de la nature humaine. Du côté de Heidegger, le plus important est la suppression de la duplicité du rapport empirique-transcendantal dans l'idée de la transcendance et du « In-der-Welt-sein » qui échappe à toute subjectivité et objectivité en soulignant la condition de la finitude humaine.

L'élément central dans le texte de Kant qui souligne la « nature humaine » de son côté plutôt transcendental qu'empirique, c'est le *Gemüt*. On pourrait le traduire comme un « sens intime et subjectif ». Le *Gemüt* n'est pas l'âme. Il s'agit

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 34.

d'un concept central du développement de l'Anthropologie, censé d'être analysé du point de vue pragmatique, mais qui se voit paradoxalement rapporté à la dimension intérieure de l'être humain. Le paradoxe découle du fait que l'Anthropologie envisage, comme nous l'avons vu, l'homme du point de vue de l'extériorité, de ses pratiques, de son droit, de son caractère public, c'est-à-dire, en tant que citoyen. Comment le Gemüt peut-il jouer ici un rôle si important alors qu'il ne se réfère normalement qu'à la perception interne, ou bien à la Seele, l'âme, objet de la psychologie ? Foucault synthétise l'enjeu de cette question :

Comment une étude du Gemüt permet-elle une connaissance de l'homme comme citoyen du monde? S'il est vrai que l'Anthropologie analyse, de son côté, le Gemüt, dont les facultés fondamentales et irréductibles commandent l'organisation des trois Critiques, quel est donc le rapport de la connaissance anthropologique à la réflexion critique?<sup>15</sup>

Il s'agit donc de comprendre que c'est dans le Gemüt, à partir duquel la pensée critique de Kant va faire découler le « Je pense » comme l'unité synthétique et ultime de tout connaître, que se trouvent liées les dimensions transcendantale et empirique de la connaissance d'une manière générale, et la connaissance de l'homme, comme son centre. L'esprit, ou Geist est l'élément qui rend possible que l'Anthropologie soit à la fois l'étude empirique des pratiques humaines et la connaissance critique, c'est-à-dire des conditions de possibilités de tout savoir sur l'homme comme *weltbürgerlicher*, et du savoir du savoir.

Le Gemüt n'est pas Seele (âme), et il n'est pas Geist (esprit) non plus<sup>16</sup>, néanmoins le Geist va être central pour faire la liaison entre un concept tout à fait interne, comme le Gemüt, et l'aspect empirique de la connaissance de l'homme dans l'Anthropologie : le Geist est le principe vivifiant du Gemüt.<sup>17</sup> Le sens de ce vivifiant, par contre, ne va pas de soi. Il est vivifiant parce qu'il fait naître des Idées dans le Gemüt. D'après Kant, finalement, l'esprit est le principe qui rend possible la liaison entre le sens interne (rapporté à l'empirie « sous la condition subjective du temps, ce qui diffère de l'apperception, concept de la raison pure<sup>18</sup> ») et le domaine des Idées. Désormais, « le Gemüt n'est pas simplement 'ce qu'il est', mais 'ce qu'il fait de lui-même' (...) À quoi il suffit d'ajouter que ce que le Gemüt doit faire de lui-même, c'est le plus grand usage empirique possible de la raison »<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 39.

Le Gemüt occupe ainsi la place du fondement dans le contexte de l'Anthropologie, en tant que dimension humaine universalisable, qui surpassé celle de l'empirie et de la contingence. La critique de Foucault face à l'anthropologisation du savoir se déroule autour de son caractère fondateur : l'investigation pragmatique de l'homme aurait comme but la définition ultime de la nature humaine et l'établissement d'un point d'ancrage de la connaissance. Anthropologiser le savoir veut dire le rendre stable et avec une forme humaine universelle. Il s'agit d'une réduction de la pluralité des configurations des relations de pouvoir et des savoirs à une forme assujettie, à un modèle d'Homme (sujet des sciences humaines, sujet « donneur de sens » de la connaissance, norme imposé par le savoir-pouvoir disciplinaire, etc.). Dans la pensée de Foucault, les phénomènes se déroulent plutôt dans des configurations toujours changeables.

La pensée de Heidegger, depuis l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, pourrait être elle aussi comprise dans l'ensemble de cette anthropologisation de la philosophie<sup>20</sup>, une fois que le Dasein est érigé comme l'étant privilégié de la question majeure de la philosophie, celle de l'être. Pourtant, Heidegger lui-même est un critique de l'anthropologie en tant que détermination de la nature humaine, et aurait aussi trouvé chez Kant les origines de cette pensée subjective/anthropologique qu'il associe à la métaphysique. Dans le texte *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger interprète l'Anthropologie de Kant comme l'essai de fonder la métaphysique à partir de la question de l'homme. Et chez l'homme, c'est précisément le Gemüt, le sens interne qui est censé pouvoir donner l'unité fondamentale et fondatrice de toute faculté: « Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des menschlichen Gemüts »<sup>21</sup>. Le Gemüt fait de l'anthropologie, d'après Heidegger, non pas seulement une discipline du savoir, mais la mise en place de l'homme pour soi-même dans le tout de l'étant<sup>22</sup>. Heidegger, de son côté, propose la notion de Transzendenz comme la vérité du rapport originel de l'homme avec l'être sans pour autant fonder l'être à partir de l'être humain. Dans la transcendance, le Gemüt se défait en tant qu'unité de la Grundvermögen dans la dissolution de l'idée d'une séparation entre une dimension intérieure du Dasein et le monde: dans la transcendance, il ne transcende le monde que comme totalité significative, un monde qui est déjà pour lui et où il est déjà placé. La subjectivité du Gemüt est remplacée par l'Endlichkeit et l'Ab-Grund des Daseins.

<sup>20</sup> Cf. D. Defert, F. Ewald *et. al.*, « Présentation. » In: *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., 2008, pp. 7–9.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1991, p. 205.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 209.

La présence de l'esprit dans le sens interne, qui serait condition de possibilité d'une connaissance transcendante et empirique, et la constatation que le Gemüt a un aspect concret et qu'il « fait quelque chose de soi-même » sont les pas décisifs pour que Foucault développe définitivement et fondamentalement le lien entre l'anthropologie et la philosophie critique. L'Anthropologie devient « le négatif de la Critique » puisque la première n'envisage pas les conditions de l'expérience.<sup>23</sup>

Par contre, l'achèvement de la question présuppose l'analyse de quelques hétérogénéités. De prime abord, la question de la subjectivité qui, dans le domaine de la Critique, admet le statut de synthèse ultime du « Je », n'apparaît pas dans l'Anthropologie et il n'y a guère d'éléments annonciateurs de la genèse à venir du concept d'a priori historique chez Foucault.

L'a priori historique est le concept qui réunit l'idée des pratiques discursives dans la positivité du discours même. Le terme, dit Foucault, ne prescrit point une vérité universelle des énoncés, mais davantage le fait qu'ils aient été dit, et dans une certaine configuration: « Juxtaposés, ces deux mots font un effet un peu criant: j'entends désigner par là un a priori qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés. »<sup>24</sup> C'est la positivité, l'empiricité du savoir qui, dans Les mots et les choses, représentent une limite pour la question de l'homme, doublement et ambiguement déterminé dans l'épistème moderne par un nécessaire transcendental de son essence et une histoire positive contingente.

Certes, il y a un « a priori de l'existence » qui demeure comme un originaire dans le domaine de l'anthropologie, envisageant l'homme comme un être existant et mondain ; un a priori qui n'est pas, par contre, chronologiquement antérieur à sa propre existence, mais qui, une fois donné, demeure comme un déjà-là.<sup>25</sup> C'est-à-dire que le domaine des conditions de possibilité de la connaissance et de sa fondation, dans le cadre de l'Anthropologie, est un déjà-là historique qui ne produit point l'existence humaine, mais la conditionne: « À la Critique, représentant l'investigation de ce qu'il y a de conditionnant dans l'activité fondatrice, l'Anthropologie répond par l'inventaire de ce qu'il peut y avoir de non-fondé dans le conditionné (...). »<sup>26</sup>

L'enjeu de Foucault dans la recherche de l'analogie entre l'Anthropologie et la philosophie critique de Kant est sans doute le rapport entre la connaissance de l'être humain et la fondation d'une telle connaissance. Foucault revient finalement,

<sup>23</sup> Cf. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 41.

<sup>24</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 174.

<sup>25</sup> Cf. M. Foucault. *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 42.

<sup>26</sup> Ibid., p. 43.

d'après une référence à l'*Opus Postumum* de Kant, à la question de l'homme comme synthèse universelle entre le monde et Dieu<sup>27</sup>. L'*Anthropologie* serait l'analyse de la structure homme du point de vue empirique, et la Critique, la recherche des conditions de possibilités qui arrive à la synthèse du Je pense. Dans ce cadre là, l'homme demeure comme le point fixe du sujet de la connaissance, source, origine et fondement du savoir. Il est lui-même la liaison entre le transcendental et l'empirique, « l'unité concrète en laquelle et par laquelle Dieu et le monde trouvent leur unité »<sup>28</sup>, parce que c'est lui qui peut penser et Dieu et le monde. Au milieu de la réflexion anthropologique au sens kantien, l'homme est de façon déterminante le sujet souverain qui ouvre l'espace à la pensée de l'absolu. C'est bien ici que se trouve le paradoxe du recul infini de l'origine de l'homme, tenant à sa condition ambiguë d'objet du savoir et de sujet du savoir de soi-même.

Heidegger, de son côté, interprète aussi les problèmes découlant de l'établissement de la subjectivité du Gemüt comme l'unité fondamentale de la connaissance et la difficulté de l'expérience de ce principe<sup>29</sup>, si bien que les résultats de l'emprise fondatrice kantienne – l'unité synthétique de l'aperception, aboutissent à un certain recul, c'est-à-dire à la vicieuse référence à la subjectivité comme fondement de soi-même:

Nicht, daß die transzendentale Einbildungskraft der gelegte Grund ist, nicht daß diese Grundlegung eine Frage nach dem Wesen der menschlichen Vernunft wird, sondern, daß Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjektes vor dem von ihm selbst gelegten Grunde zurückweicht.<sup>30</sup>

D'après Heidegger, le recul dérive surtout de l'empiricité de la nature de l'homme, censé d'être « porteur » de la synthèse de l'aperception, de la subjectivité du sujet; la réside le thème de la recherche anthropologique de Kant.

C'est précisément dans l'idée de finitude (*Endlichkeit*<sup>31</sup>) que Heidegger propose le vrai sens de la liaison entre les trois premières questions de la logique et la quatrième sur l'homme. Cette finitude rentre dans l'archéologie de Foucault comme un a priori historique ; parce que déterminé empiriquement, l'homme occupe la place d'un certain Dieu faible : souverain de son savoir, mais conditionné par le monde et

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 48–49.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>29</sup> « Die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine ». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1974, B 242.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1991, § 38.

<sup>31</sup> Cf. *Idem*.

l'a priori historique. En tant qu'un a priori historique, l'homme est fini. C'est le début de sa mort, comme annoncé dans *Les mots et les choses*.

Finalement, Foucault arrive à l'interprétation du langage dans l'*Anthropologie*, elle aussi envisagée du point de vue pragmatique:

Ne nous étonnons plus de cette promesse faite au début de l'*Anthropologie*, d'étudier l'homme comme « citoyen du monde » – et que l'ouvrage semblait renoncer à tenir, en se limitant à une analyse du 'Gemüt'. En fait, l'homme de l'*Anthropologie* est bien *Weltbürger*, mais non pas dans la mesure où il fait partie de tel groupe social ou de telle institution. Mais purement et simplement parce qu'il parle (...) Sa résidence dans le monde est originairement séjour dans le langage.<sup>32</sup>

Le langage contient en lui-même la dimension universelle qui caractérise l'*Anthropologie*, puisqu'il est la citoyenneté commune des hommes. L'universalité cosmopolitique de l'humain vient donc paradoxalement de l'expérience, de l'aspect social, de l'échange du langage dans son sens pragmatique, et non de la constitution du sens interne, du Gemüt. Foucault remarque encore que le langage de l'*Anthropologie* est un langage populaire, du quotidien, de ce qui arrive, où il n'y a pas de « vocabulaire erroné ».<sup>33</sup> C'est même à cause du fait d'être échangeable que le langage, d'un point de vue pragmatique, réunit le possible de la vérité anthropologique de l'être humain.

En tant qu'échangeable, le langage n'universalise-t-il pas la condition humaine comme production d'un sujet de la connaissance doté d'un sens interne? Il est curieux de remarquer que le chemin de Heidegger autour de la question du langage par rapport au sujet, à l'humain, au Dasein, se trouve face à des considérations semblables, et précisément à partir d'un abandon de la dimension pragmatique. Celle-ci constitue l'élément le plus obscur de la réflexion sur l'être humain, tout en semblant être ce qui reste de légitime dans l'anthropologie kantienne, c'est-à-dire l'idée que l'homme se construit à soi-même dans la concrétude de son existence dans le monde. La connaissance de soi-même ne comprend guère la dimension pragmatique. Laissons, cependant, le côté heideggérien de cette discussion pour une autre occasion.

Le langage se trouve, au niveau anthropologique, à l'opposé d'une détermination universelle de la nature humaine. C'est parce que l'homme parle qu'il est *weltbürgerlicher*, et non parce qu'il a telle ou telle essence, ce n'est pas non plus parce qu'il pense, ou qu'il fonde:

<sup>32</sup> M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., pp. 64–65.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, p. 60.

L'Anthropologie c'est l'élucidation de ce langage tout fait – explicite ou silencieux – par lequel l'homme étend sur les choses et entre ses semblables un réseau d'échanges, de réciprocité, de compréhension sourde, qui ne forme au juste ni la cité des esprits, ni l'appropriation totale de la nature, mais cette habitation universelle de l'homme dans le monde.<sup>34</sup>

Avec l'interprétation du langage dans son sens pragmatique au sein de l'Anthropologie, Foucault aboutit à l'élément principal de sa critique de la naissance de l'homme dans l'âge moderne. C'est la question de la finitude, découlant de la nécessaire condition empirique de la réflexion sur l'homme qui empêche sa détermination dans un sens universel. Cette structure finie naît au cœur du débat philosophique comme le point d'ancrage de la connaissance, en tant que fondement et certitude du savoir ; et c'est là le paradoxe de la référence dernière de toutes les questions fondamentales de Kant dans la Logique et dans le Kanon de la Raison Pure.

Parce que l'homme, depuis la modernité est cerné dans la structure du sujet de la connaissance, comme conséquence du besoin d'une certitude, de la recherche de ses conditions universelles, il est devenu, par là même, une structure de fondement dans le cadre de l'anthropologie.

Anthropologie et fondement: voici les termes dont le rapport, d'après la critique acide de Foucault, représente l'insoutenable de la finitude découlant de la nécessaire référence empirique du savoir. L'anthropologie est donc, elle-même, une illusion:

en s'affranchissant d'une critique préalable de la connaissance et d'une question première sur le rapport à l'objet, la philosophie ne s'est pas libérée de la subjectivité comme thèse fondamentale et point de départ de sa réflexion. Elle s'y est au contraire enfermée en se la donnant épaisse, hypostasiée et close dans l'indépassable structure du « menschliches Wesen », en quoi veille et se recueille silencieusement cette vérité exténuée qui est la vérité de la vérité.<sup>35</sup>

La réponse de Foucault s'insère dans l'horizon de la critique nietzschéenne du sujet de la connaissance, de toute détermination universelle de la nature humaine, et enfin de l'annonce de la mort de Dieu. Le parcours de la question, d'après notre auteur, se dirige vers la totale dissolution de la question de l'homme dans la question de l'Übermensch<sup>36</sup>.

Toutefois, l'Übermensch, est-il en effet surpassement ou juste répétition de l'humain? N'est-il, l'homme, juste le passage? Il s'agit d'un défi, et au milieu de

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

celui-ci on cherche, dans la réflexion heideggérienne, l'ouverture d'une nouvelle voie, une voie de laquelle Foucault lui-même n'est peut-être pas sorti indemne: il s'agit de savoir s'il est possible de mettre en rapport l'universel du langage et l'infini de l'homme. La pragmatique de l'Anthropologie de Kant semble trouver une place légitime si elle n'est pas liée nécessairement à la réflexion épistémologique. La tâche réside plutôt dans la dissolution de la structure « sujet de la connaissance » en faveur d'une pensée du contingent: « qui sommes nous? » et « comment nous produisons à nous-mêmes? »

## Bibliographie

- FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, J. Vrin, 2008.  
— « Qu'est-ce que les Lumières ? » In: *Dits et écrits II (1976–1988)*. Paris, Gallimard, 2001.  
— « Le sujet et le pouvoir. » In: *Dits et écrits II (1976–1988)*. Paris, Gallimard, 2001.  
— *Larchéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.  
— *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.  
HEIDEGGER, M. *Was heißt Denken?* Tübingen, Niemeyer, 1997.  
— *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991.  
KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974.

## ESQUISSE D'UN TRANSCENDANTALISME FAIBLE. ANALYSE SUR LE CONCEPT D'A PRIORI HISTORIQUE CHEZ MICHEL FOUCAULT

---

OLEG BERNAZ

### Abstract

The focal interest of this article lies in the field of Michel Foucault's archeology. More precisely, I want to examine the evolution of the concept of the a priori historique. What I find striking is that this concept has dramatically changed its status from a central point in Foucault's archeology of the 1960s (i.e. *Les mots et les choses*, 1966; *L'archéologie du savoir*, 1969) toward its gradual disappearance with the work of the 1970s (following his famous article *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*). What is the reason of this conceptual restructuring and how can we adequately interpret it? This is the guiding question of my philosophical investigation. As for the proposed answer, I argue that the notion of a priori historique, as initially employed by Michel Foucault, seemed to lead towards a transcendental interpretation of archeology. But this transcendental element within the concept brings prejudice to Foucault's later archeological strategy, which unveiled an immanent level of discourse; this, therefore, results with the dismissal of the concept of the a priori historique.

Dans la préface de *Les mots et les choses*, Michel Foucault trace la perspective dans l'horizon de laquelle va se déployer sa démarche archéologique. Ainsi, peut-on lire que:

une telle analyse [...] ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences: c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possible; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former...

En suivant la même idée, Foucault va noter que:

il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est [...] une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité.<sup>1</sup>

À la lecture de ces citations, on comprend que ce que cherche l'archéologie, c'est le fondement du savoir. Ce sont les conditions de possibilité qui fondent le savoir auxquelles Foucault s'intéresse. Si c'est le cas, on peut se demander à juste titre, si l'on est ici confronté à un transcendentalisme et, ce qui n'est pas moins important, comment découvrir ce fondement. C'est précisément le problème de la méthode archéologique qui est en question ici. Ces deux moments de questionnement seront également les points centraux autour desquels sera élaboré ce travail. Ainsi, en essayant de présenter brièvement les étapes de notre démarche, on pourra noter que: 1. nous nous efforcerons de nous demander si l'on peut parler, chez Foucault, d'une démarche transcendante ; puisque nous répondrons à cette question par l'affirmative, nous essayerons de montrer dans quel sens on peut dire que c'est un transcendentalisme dont il s'agit ici<sup>2</sup>; 2. par la suite, nous allons questionner le problème de la méthode – comment « dévoiler » ce niveau transcendental? Quel chemin suivre pour aboutir à ce niveau?

Quand on utilise le terme de transcendental, notre attention se porte naturellement vers la philosophie kantienne. Car c'est précisément Kant qui a donné la définition de la philosophie transcendante. Ainsi, on peut lire dans la Critique de la raison pure:

J'appelle transcendante toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général.

Un système de tels concepts s'appellerait philosophie transcendante.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13.

<sup>2</sup> Il faut noter que l'idée d'un transcendentalisme foucaldien a été pour la première fois développée par Béatrice Han, dans son livre *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon 1998 (à voir aussi son étude intitulée « L'a priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologiques », in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, Paris, ENS Editions, 2003, pp. 23–39); nous aimerions, de notre part, donner à cette interprétation une autre dimension : comme nous allons le voir plus tard, la particularité de notre tentative consiste précisément dans le rapprochement qu'on peut faire entre la démarche foucaldienne et celle de Hans-Georg Gadamer; nous nous efforcerons aussi de montrer quelle est précisément l'utilité d'un tel rapport entre Gadamer et Foucault.

<sup>3</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par A. J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction de J. Barni, Paris, Gallimard, 1980, p. 83.

Or, ce mode de connaissance, il doit être possible *a priori*. C'est-à-dire que le mode de connaissance des objets de l'expérience doit être nécessaire et universel (et c'est justement pour cela qu'il peut être nommé *a priori*<sup>4</sup>). Ainsi, il faut noter que la philosophie transcendante, selon Kant, se préoccupe de la forme de connaissance des objets, cette forme étant possible *a priori*. Et c'est précisément ce niveau de connaissance *a priori* qui rend toute expérience possible. C'est cet ensemble formel de connaissances (les deux formes *a priori* de la sensibilité et les douze catégories) qui représentent les conditions de possibilité de l'expérience. Ce qui est d'une importance capitale, à ce moment de la discussion, est de souligner que pour Kant le niveau transcendental n'est pas accessible à notre expérience. On ne peut pas avoir une expérience des conditions de possibilité de l'expérience, puisque ce sont précisément elles qui rendent ladite expérience possible.

Mais qu'est-ce qu'on peut dire, en se rapportant aux remarques esquissées plus haut, sur l'archéologie de Michel Foucault? Est-il juste de soutenir que l'archéologie est une philosophie transcendante, dans le sens où ce terme a été utilisé par Kant? Avant tout, il convient de livrer quelques notes explicatives concernant l'archéologie elle-même.

Les analyses de l'archéologie se déploient dans un milieu discursif. Elles se concentrent sur les choses effectivement dites et écrites<sup>5</sup>. Les lois et les règles que Foucault établit sont attribuées au discours lui-même, compris dans sa dimension propre<sup>6</sup>. Dans ce sens, on peut dire que l'archéologie soutient en même temps l'autonomie du discours. Or, bien que la démarche archéologique commence par des enquêtes empiriques (en se situant à un niveau de surface du discours), Foucault va essayer de retrouver ce qui ordonne le milieu discursif – et, de cette manière, aboutir à un niveau préalable de celui-ci. En suivant ce fil argumentatif, nous soutenons que l'archéologie s'occupe du mode d'ordonnancement du discours, ce mode se situant à un niveau *a priori* (on va voir plus loin qu'il s'agit d'un *a priori*

<sup>4</sup> « Nécessité et universalité rigoureuses sont [...] des caractéristiques certaines d'une connaissance *a priori*, et sont aussi inséparables. », *Ibid*, p. 65.

<sup>5</sup> En ce sens, Michel Foucault notait, dans *L'Archéologie du savoir*, l'idée suivante : « il s'agit de saisir l'énoncé dans l'étroitesse et la singularité de son événement ; de déterminer les conditions de son existence, d'en fixer au plus juste les limites, d'établir ses corrélations aux autres énoncés qui peuvent lui être liés, de montrer quelles autres formes d'énonciation il exclut », *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 40; à voir aussi Michel Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001, pp. 710, 732, 733, 734.

<sup>6</sup> C'est en ce sens que Foucault définissait son archéologie comme étant une activité à « détecter les changements qui affectent les formations discursives *elles-mêmes* » : car, comme le note Michel Foucault plus loin, l'archéologue traite « le discours passé, non pas comme un thème pour un *commentaire*, mais comme un *monument* à décrire dans sa disposition propre », à voir *Dits et écrits I, op. cit.*, pp. 706, 710.

historique: ce qui est une précision très importante pour cette démarche). Pour soutenir cette affirmation, on peut renvoyer notre attention aux passages cités au début de ce travail. De plus, il faut souligner qu'en analysant Les mots et les choses, on se rend compte que ce sont les conditions de possibilité du savoir (représentés, précisément, par l'*a priori* historique) dont l'archéologie s'intéresse<sup>7</sup>. Ces conditions de possibilité, il faut qu'elles soient préalables, déjà là, déjà à l'œuvre – sinon, on aboutit à une affirmation contradictoire qui soutiendrait que l'instance qui rend possible l'ordre du discours (l'*a priori* historique) se situe au même niveau que ce qui est rendu possible, c'est-à-dire le discours dans sa dimension empirique. Nous insistons sur ce point parce qu'il reflète (bien que d'une manière encore partielle) l'interprétation initialement énoncée, qui proposait de voir l'*a priori* foucaldien dans un sens transcendental.

Mais la première observation que l'on peut faire, en examinant les citations offertes plus haut, est que l'*a priori* foucaldien est, à l'inverse de la conception kantienne, inséré dans l'histoire. Alors, lorsqu'on se propose d'argumenter quant à un transcendentalisme foucaldien, il faut bien préciser qu'il s'agit d'un transcendentalisme historicisé<sup>8</sup>. Analysons, de plus près, cette affirmation.

Michel Foucault souligne que l'archéologie se présente au commencement comme un « projet d'une description pure des faits du discours »<sup>9</sup> tout en essayant de retrouver, comme nous avons vu, les règles qui ordonnent le discours, notamment les *a priori* historiques. C'est-à-dire que le discours va être analysé dans l'émergence de sa « nudité », comme tel, sur son propre niveau et non pas par rapport à une instance qui le transcende. L'archéologie, comprise comme une description pure des faits du discours, est une analyse qui en reste au milieu du discours. Or, ce qu'observe l'archéologue pendant cette activité descriptive, ce ne sont pas les continuités et les unités qui lient les ensembles discursifs, mais surtout les différences qui les fragmentent. En d'autres termes, ce qui apparaît avec évidence lorsqu'on se propose de décrire les toiles discursives, ce sont les ruptures

<sup>7</sup> Par exemple, on peut lire des passages comme ceux-ci: « si, en revanche, on interroge le savoir du XVI-ème siècle à son niveau archéologique – c'est-à-dire dans ce qui l'a rendu possible... », ou, dans le même sens : « au niveau archéologique, les *conditions de possibilité* d'une logique non verbale et celle d'une grammaire historique sont les mêmes » et, enfin et même plus explicitement, Foucault précise que « dans l'historicité du savoir, ce qui compte, ce ne sont pas les opinions, ni les ressemblances qu'à travers les âges on peut établir entre elles ... ; ce qui est important, ce qui permet d'articuler en elle-même l'histoire de la pensée, ce sont ses *conditions internes de possibilité* ». M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 46, 310, 287, 288 (je souligne).

<sup>8</sup> Dans le même sens, Philippe Sabot notait que « la notion délicate et apparemment oxymorique d'*"a priori* historique" doit donc s'entendre au sens fort comme une historicisation du transcendental (kantien) », *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006, p. 19.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Dits et Ecrits I*, op. cit., p. 733.

qui les dispersent. Mais alors, qui est responsable de ces ruptures qui fragmentent l'ordre du discours? Ces ruptures sont au fond l'effet du changement de l'a priori historique. Une telle analyse, qui s'occupe avec les séries de ruptures du niveau discursif, nous introduit nécessairement dans le domaine de l'histoire. L'a priori (chez Foucault) se transforme tout au long de l'histoire, changeant de fait la configuration entière du discours<sup>10</sup>. Ainsi, l'a priori foucaldien n'est-il ni universel, ni nécessaire (ce que Kant considère pourtant comme des conditions indiscutables). Dans ce cas, comment peut-on parler d'un transcendentalisme chez Foucault? Ne nous situons-nous pas dans une contradiction flagrante? À ce point de notre cheminement, il convient de souligner que l'a priori historique chez Foucault agit comme une instance qui comporte un rôle transcendental: c'est-à-dire qu'il rend possible effectivement l'ordre du discours, mais non pas d'une façon nécessaire et universelle. L'a priori foucaldien agit comme si il était universel et nécessaire; cependant, il n'en est rien. En effet, il se transforme, comme le montrent les analyses archéologiques, à chaque époque de l'histoire. Mais comment mieux comprendre ce rôle paradoxal de l'a priori historique? Comment expliquer son comme si universel et nécessaire et, en même temps, son changement tout au long de l'histoire? Nous proposons d'interpréter l'a priori historique comme étant le préjugé du discours. Le pré-jugé, en tant que savoir implicite, rend possible le mode de nos jugements et de notre compréhension. La force du pré-jugé est de paraître universel et nécessaire – tout se passe comme si il était universel et nécessaire. Mais il n'en est rien, car le préjugé est par définition révisable et par conséquent il peut être invalidé. Or, l'a priori historique se comporte de la même manière. Il rend possible l'ordre du discours, et cela comme si il était universel et nécessaire. Mais, en même temps, il se change radicalement tout au long de l'histoire. Ainsi, en soutenant que l'a priori historique comporte un rôle transcendental, il s'agit d'affirmer que celui-ci, comme un préjugé, se situe à un niveau implicite du discours, rendant ainsi ce dernier possible<sup>11</sup>. Cet a priori, lui aussi, a cette force de paraître universel et

<sup>10</sup> En essayant de développer cette idée, on pourrait mentionner la citation suivante : « cet *a priori*, c'est ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai », M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 171; par conséquence, c'est l'apparition d'un nouvel *a priori* historique qui va établir un nouvel ordre et, de cette manière, une rupture par rapport à l'époque antécédente ; c'est à la suite du même fil argumentatif qu'on pourrait comprendre pourquoi Foucault va parler de deux grandes discontinuités de l'histoire: celle qui inaugure l'*âge classique* (vers le milieu du XVII siècle) et celle qui, au début du XIX, marque le seuil de notre modernité (à voir *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 13).

<sup>11</sup> Au cours d'un entretien qui date de 1966, l'année de la parution de *Les mots et les choses*, Foucault explique que ce qu'il a voulu dire par *archéologie*, c'était un questionnement du « savoir implicite »

nécessaire sans l'être – et cela pour la simple raison que l'archéologie nous montre qu'il se change à chaque époque de l'histoire (qu'est-ce que nous permet de dire qu'il se change tout le long de l'histoire? on répondra à cette question lorsque sera questionnée la méthode de l'archéologie). Dans ce sens, nous proposons de qualifier l'archéologie de transcendentalisme faible. Faible, parce qu'il s'agit dans ce cas d'un rôle transcendental de l'a priori historique qui ne peut être universel et nécessaire, sinon à la faveur de quelque orgueilleuse présomption.

Quelques remarques s'imposent alors. Bien que l'a priori historique puisse être comparé à un préjugé, il faut pointer une différence importante. Le préjugé, au sens courant du terme, est un savoir implicite et préalable qui dirige nos jugements. Ce savoir, il peut être révisé par chacun d'entre nous. C'est-à-dire que le préjugé nous est accessible (car il est révisable). Or l'a priori historique, pour sa part, reste inaccessible à ses contemporains. Paul Veyne l'a bien remarqué. Il note dans son dernier livre sur Foucault que « cet a priori loin d'être une instance immobile [...] est changeant, et nous-mêmes finissons par en changer. Mais il est inconscient: les contemporains ont toujours ignoré où étaient leurs propres limites et nous-mêmes ne pouvons apercevoir les nôtres. »<sup>12</sup>

Alors, l'a priori historique, en tant que savoir qui rend possible l'ordre du discours, ne peut être « abordé » par aucune expérience. C'est justement ici qu'on peut observer un point de croisement entre l'archéologie et le transcendentalisme kantien. Comme nous l'avons déjà souligné, les conditions de possibilité chez Kant ne peuvent pas être « expérimentées ». Il en va de même des conditions de possibilité (l'a priori historique) chez Foucault. Elles restent inaccessibles à ses contemporains. Et il faut bien le souligner : à ses contemporains. Ceux qui pensent encore dans l'élément de l'a priori historique ne peuvent pas le décrire, l'analyser ou l'« expérimenter » d'une façon quelconque. Et cela pour la simple raison qu'ils pensent à l'*« intérieur »* de cet a priori historique. C'est lui-même, cet a priori, qui va offrir les instruments pour l'analyser – et, de cette manière, en se cachant aux

---

d'une société et d'une époque données, en vue de savoir ce qui « rend possible à un moment donné l'apparition d'une théorie, d'une opinion, d'une pratique », *Dits et Ecrits I*, éd. cit., p. 526; en suivant le même fil argumentatif, Michel Foucault faisait, dans la Préface de la traduction anglaise de *Les mots et les choses*, la remarque suivante : « Je voudrais, quant à moi, mettre au jour un *inconscient positif* du savoir : un niveau qui échappe à la conscience du chercheur, et pourtant fait partie du discours scientifique... », *Dits et écrits I*, op. cit., p. 877; ainsi, il nous semble intéressant de voir, pour le propos d'un autre travail, en quel sens peut-on parler et quel serait, précisément, le rôle de l'*inconscient* que l'activité de l'archéologie foucaldienne essaye de mettre en évidence; dans le cadre de ce travail, nous aimerions nous limiter à l'interprétation qui propose de voir l'*a priori* historique (le « savoir implicite » d'une époque historiquement donnée) comme étant le *préjugé* du discours.

<sup>12</sup> P. Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 45.

yeux de l'analyste<sup>13</sup>. Ainsi, se proposer de décrire son propre a priori historique n'est qu'une activité qui va aboutir à une certaine illusion d'optique.

Alors, comment Foucault peut-il avoir la prétention de décrire ces savoirs implicites de notre pensée? Cette tache est légitime quand on se propose de décrire l'a priori historique d'une époque déjà passée et dont la « force » ne nous « touche » plus<sup>14</sup>. C'est-à-dire qu'on ne peut guère questionner autre chose que les conditions de possibilité d'une époque qui est déjà « fermée » et dans l'horizon de laquelle nous ne nous situons plus. C'est justement à partir de cette distance qui nous sépare d'un passé lointain que l'activité descriptive de l'archéologie peut commencer son cheminement. Alors, on peut soutenir avec Foucault qu'il n'est possible d'« expérimenter » les conditions de possibilité de la pensée que si ce sont celles d'une époque passée. C'est, comme on le voit bien, un point de disjonction par rapport au transcendentalisme kantien.

Il faut à présent en revenir à un moment laissé en suspens jusqu'ici. Nous notions, en nous situant dans l'horizon de l'archéologie, que les analyses de celle-ci se concentrent sur le discours compris comme milieu autonome. Cette thèse, qui soutient donc une certaine autonomie du discours, plutôt que de l'accepter comme telle, il faut la questionner en son fondement, tout en cherchant sa légitimation. Il est possible de tâcher de répondre en nous concentrant sur la façon dont Foucault procède quand il pose le problème des formations discursives et de leurs unités. Comment donc parler d'une unité du discours, d'un ensemble discursif ? On pourrait énoncer l'hypothèse suivante: l'unité du discours tient en la détermination de l'objet du discours. Par exemple, si on se propose de faire l'histoire de la psychopathologie (en cherchant son unité), il faudrait centrer nos analyses du côté de la « maladie mentale » (« la folie », par exemple) – maladie que représente l'objet d'une telle science. Or, comme le note Foucault lui-même, l'objet ne permet pas d'individualiser une formation discursive. En initiant une enquête empirique sur les choses effectivement dites (sur l'archive d'une certaine science), Foucault observe que ce sont plutôt « les jeux discursifs » qui créent l'objet que l'inverse. C'est-à-dire que l'objet d'une certaine science est ce qui a été dit sur cet objet – ce

<sup>13</sup> En utilisant des termes légèrement différents, mais en gardant le même sens, M. Foucault soulignait l'observation suivante: « il ne nous est pas possible de décrire notre propre archive, puisque c'est à l'intérieur de ses règles que nous parlons, puisque c'est elle qui donne à ce que nous pouvons dire – et à elle-même, objet de notre discours – ses modes d'apparition, ses formes d'existence et de coexistence, son système de cumul, d'historicité et de disparition », *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 171.

<sup>14</sup> « La description de l'archive déploie ses possibilités (et la maîtrise de ses possibilités) à partir des discours qui viennent de cesser justement d'être les nôtres », M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 172.

dernier étant donc dans une relation directe avec le champ discursif. De plus, on observe que ces « jeux », ces « chaînes » discursives, ne sont pas établis une fois pour toutes. À des époques différentes, on a des formations discursives différentes. Et, par conséquent, on a des objets différents<sup>15</sup>. C'est là une remarque très importante. En commençant par des enquêtes empiriques, en analysant les archives des époques passées, on observe que les objets, que « le regard » sur le monde change en fonction de chaque archive empiriquement donnée. Ainsi, si l'on se propose de savoir en quoi consiste la singularité d'une science (en se demandant « quel était son objet d'étude? », « quelle était sa méthode, ses techniques de questionnement? »), on doit analyser le discours dans sa dynamique propre. C'est dans ce sens que l'archéologie va « créditer » le discours d'une certaine autonomie, tout en centrant ses analyses sur celui-ci.

Les remarques esquissées plus haut nous permettent une autre observation qui se couple avec l'argumentation de ce travail pris dans son ensemble. En se situant sur le niveau d'analyse présenté tout à l'heure, l'archéologie va déclarer la « mort » du sujet. La mort du sujet : c'est-à-dire que ce n'est pas à partir du sujet que nous allons analyser les champs discursifs. Le milieu discursif possède sa propre autonomie qui ne peut pas être réduite au « mécanisme » du sujet (qu'il s'agit du cogito cartésien ou de la triple activité synthétique de la compréhension chez Kant). C'est justement dans ce sens que Foucault notait que l'archéologie suppose un niveau énonciatif qui « ne soit référé ni à un sujet individuel, ni à quelque chose comme une conscience collective, ni à une subjectivité transcendante; mais qu'on le décrive comme un champ anonyme dont la configuration définit la place possible des sujet parlants. »<sup>16</sup> Alors, dans la mesure où Foucault plaide pour une autonomie du discours (tout en cherchant ses conditions de possibilité), le sujet ne devient qu'un pli sur la surface des champs discursifs en général. Les analyses qu'on trouve dans *Les mots et les choses* nous montrent que le sujet n'est pas une instance éternelle et que ce n'est pas de celui-ci que les philosophes ont parlé depuis toujours<sup>17</sup>. Or, dans la mesure où l'on se propose d'interroger le discours dans

<sup>15</sup> Pour une analyse plus détaillée, M. Foucault, *Dits et Ecrits I*, op. cit., pp. 738–740.

<sup>16</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 160; concernant le problème de l'*affaiblissement* de l'autonomie du sujet et, en même temps, le « crédit » que Foucault offre aux « mécanismes » du discours pris dans sa dimension propre, à voir aussi *Dits et écrits I*, op. cit., pp. 543, 704–711, 727–728, 880.

<sup>17</sup> On peut résumer les analyses foucaldiennes en citant ce passage bien connu : « l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint – la culture européenne depuis le XVI<sup>e</sup> siècle – on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé... », *Les mots et les choses*, op. cit., p. 398.

son élément propre, tout en posant la question de ses conditions de possibilité, un transcendentalisme non-subjectif est envisageable (dans ce cas, il s'agit d'un transcendentalisme faible – on a vu dans quel sens on doit prendre cette caractéristique de faible). Cette remarque nous éloigne, une fois de plus, de la philosophie kantienne. Car ce n'est pas le sujet en général dont il s'agit ici, mais du discours dans sa dimension propre.

En essayant de faire un survol schématique de notre cheminement, disons que nous avons essayé d'analyser l'archéologie foucaldienne dans un sens transcendental. Comme on l'a déjà noté, c'est d'un transcendentalisme faible dont il s'agit ici. Trois points distinguent un transcendentalisme de ce genre du transcendentalisme kantien: 1. il n'est pas centré sur l'instance du sujet, mais sur le champ discursif; 2. on peut avoir une expérience des conditions de possibilité du discours, mais uniquement d'un discours qui a cessé d'être le nôtre; 3. l'*a priori* historique (instance qui rend possible l'ordre du discours) se comporte comme s'il était universel et nécessaire, bien qu'il ne le soit pas.

Ayant apporté ces précisions, essayons de questionner la méthode archéologique, tout en nous demandant comment est-il possible d'analyser l'*a priori* historique. Or, à ce moment-là, on se confronte au problème suivant: Foucault nous a donné les repères nécessaires pour décrire une formation discursive<sup>18</sup>, mais on n'y trouve pas la technique ou la méthode spécifique pour pouvoir déterminer l'*a priori* historique lui-même<sup>19</sup>. Etant donné cette situation, nous avons essayé de repérer une telle technique en nous rapportant au domaine de l'herméneutique.

Cette méthode a déjà été présentée par Hans-Georg Gadamer dans son ouvrage *Vérité et méthode*. Elle s'appelle la logique de la question et de la réponse. En quoi consiste-t-elle? Elle soutient que chaque proposition est une réponse à une question. Ainsi, pour pouvoir saisir le sens d'une proposition, il faut retrouver la question à laquelle elle répond. Par exemple, posons la proposition: « je ne me sens pas bien maintenant ». Il ne faut chercher le sens de cette proposition que dans l'horizon d'une question déjà posée, et qui peut être énoncée de la manière suivante: « comment est-ce vous vous sentez? ». Cette technique est extensible à un texte entier. Alors, on va dire que pour comprendre un passage d'un livre ou le livre dans sa totalité, il faut retrouver la question (ou bien la constellation des questions) à laquelle il se présente comme une réponse. Le sens d'une proposition ou d'une

<sup>18</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, pp. 29–94, aussi dans *Dits et Ecrits I*, *op. cit.*, pp. 738–747.

<sup>19</sup> Ce qui est assez étonnant, c'est que dans *L'archéologie du savoir* (et plus précisément dans le Chapitre III, le sous-chapitre V), Foucault essaie de donner une définition de l'*a priori* historique, mais non pas une méthode à suivre et qui, ainsi, pourrait nous aider à le « dévoiler ».

phrase se retrouve, dans cette logique, dans l'horizon de la question elle-même. Ainsi, peut-on noter avec Gadamer que:

On ne comprend le texte dans le sens qui est le sien qu'en acquérant l'horizon d'interrogation qui, comme tel, comporte nécessairement la possibilité d'autres réponses. Ainsi, le sens d'une proposition est relatif à la question à laquelle elle répond.<sup>20</sup>

Mais on peut se demander, en suivant cette logique: pourquoi, étant donné que l'horizon d'interrogation comporte nécessairement la possibilité d'autres réponses, on donne une telle ou telle réponse et non pas une autre? Qu'est-ce que nous « force » à offrir une certaine réponse à une certaine question, et non pas une autre? Il nous semble que c'est parce qu'un certain préjugé s'installe entre la question et la réponse. Au fond, ce que rend possible une réponse quelconque, ce n'est pas tant le fait qu'il y ait, « derrière » celle-ci, une certaine question, mais parce qu'un préjugé est déjà à l'œuvre au moment de tout questionnement. Le préjugé, c'est la « lentille » dont l'optique nous permet de donner des réponses aux questions qui s'imposent à notre esprit. Tout en essayant de reformuler la dynamique de la question et de la réponse, on peut noter que: a) la question, le questionnement, est l'activité qui découpe le champ d'un savoir possible; c'est dans l'horizon d'une question qu'une certaine réponse peut apparaître; b) puisque la question, elle seule, ne nous indique nécessairement aucune réponse particulière, il faut retrouver le préjugé qui se place entre ces deux instances (la question et la réponse), et qui rend possible cette deuxième. Prenons pour exemple l'affirmation suivante: « le langage, c'est une instance qui a comme rôle de représenter nos idées ». Cette affirmation, comprise comme une réponse, se retrouve dans l'horizon de la question suivante: « quel est le rôle du langage? ». Or, on peut se demander: pourquoi cette réponse et non pas une autre? La question, comme on a déjà noté, c'est une ouverture qui nous permet plusieurs réponses, et non pas strictement une seule. Pour pouvoir comprendre le choix d'une certaine question, il faut retrouver, conformément au fil argumentatif présenté plus haut, le préjugé qui est déjà à l'œuvre au moment de notre questionnement. Or, on peut saisir (tout en jugeant la réponse prise comme exemple) que c'est la représentation qui joue le rôle de préjugé et qui rend possible la réponse en cause. Il faut qu'on presuppose, déjà au moment de notre questionnement, que la représentation est une base sur laquelle on peut fonder un savoir possible. Et parce que le préjugé est une base presupposée (c'est-à-dire implicite, déjà là), on peut le nommer le point aveugle de notre questionnement. Le point aveugle (en tant que savoir implicite)

---

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 393.

reste non-questionné et toujours caché de notre regard. Simultanément, il rend possible le mode de notre compréhension.

En même temps, ce que nous avons tâché de montrer, tout en prenant cet exemple, est que le préjugé (quoiqu'il soit un savoir implicite, et donc un point aveugle de notre questionnement) est un élément qui se reflète dans une réponse donnée. Ce préjugé est ce qui est en plus et reste non-questionné dans la réponse par rapport à la question. Et c'est au fond de cette manière qu'on peut retrouver un certain préjugé au sein d'un texte à analyser – c'est-à-dire en saisissant ce qui est en plus et non-questionné dans la réponse par rapport à la question. Ainsi, il apparaît que si l'on réussit à reconstruire correctement la question d'un texte, on peut analyser et déterminer (tout en gardant à l'esprit la question ainsi retrouvée) ce qui est en plus et non-questionné dans ledit texte. Et, de cette façon, on peut parvenir à repérer le préjugé lui-même.

En revenant à l'archéologie foucaldienne, nous proposons d'interpréter l'a priori historique comme étant le préjugé du discours. Conformément à cette perspective, on peut appliquer (comme c'était le cas du préjugé) la technique de la question et de la réponse pour pouvoir déterminer cet a priori. Dans ce sens, on va dire que l'a priori historique est ce qui est en plus et non-questionné dans la réponse (c'est-à-dire dans le discours empiriquement donné), par rapport à la question préalablement posée (question qui reste à reconstruire). C'est cette technique qui nous semble adéquate pour pouvoir repérer l'a priori historique chez Foucault. En même temps, elle nous permet de voir s'il y a des changements dans la configuration entière du discours. Car si on détermine à l'aide de cette méthode un autre a priori historique (un autre préjugé du discours), on peut être sûr qu'un changement majeur (ou la rupture dont Foucault lui-même parle dans *Les mots et les choses*) s'est produit.

En guise de conclusion, reprenons schématiquement le fil conducteur de notre cheminement. Le point central de ce travail a été le concept d'a priori historique. Une question principale a guidé l'argumentation: quel est le motif pour lequel le concept d'a priori historique a cessé d'avoir, pour le Foucault des années 70, l'importance qui était la sienne au cours des années 60? Nous pensons que l'a priori historique attire notre attention sur quelque chose comme une structure préalable, qui gène les recherches foucaldiennes des années 70, recherches qui sont centrées sur la notion du pouvoir. Nous avons fait un pas de plus, en essayant de parler, à partir du concept envisagé ici, d'un transcendentalisme chez Foucault. Il semblait que cette interprétation pourrait être soutenue à la faveur d'une comparaison entre l'a priori historique et la notion de préjugé. Pour autant, nous nous sommes proposés de nommer ce transcendentalisme comme faible. Ensuite, ce qui a été

questionné, c'était la méthode de l'archéologie. Or, comme l'archéologie ne nous offre pas les instruments nécessaires pour déterminer l'a priori historique, nous avons proposé une autre technique: la logique de la question et de la réponse élaborée par Gadamer.

C'est à ce moment que ce travail parvient à son point final (mais non pas définitif), en nous permettant de conclure qu'un transcendentalisme chez Foucault est envisageable. Or, si c'est le cas, alors on peut facilement comprendre la raison pour laquelle Foucault va bientôt quitter le concept d'a priori historique: car une nouvelle problématique, tout à fait étrangère, le préoccupera, à savoir celle qui concerne la notion du pouvoir dans sa dimension événementielle au milieu du discours.

## Bibliographie

- FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001.  
— *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.  
— *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.  
GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, trad. par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.  
HAN, B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon 1998.  
— « L'a priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologiques », in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, Paris, ENS Editions, 2003, pp. 23–39.  
KANT, E. *Critique de la raison pure*, trad. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty a partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980.  
SABOT, Ph. *Lire « Les mots et les choses » de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.  
VEYNE, P. *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

## LA POÉSIE DE HÖLDERLIN COMME LANGAGE DE LA FOLIE

---

LUKA NAKHUTSRISHVILI

### Abstract

The present essay examines the connection between the specificity of the poetic language of Hölderlin and the schizophrenia of the poet. This conception is mainly based on the notion of existential crisis as elaborated by Henri Maldiney. By referring among others to different ideas of Heidegger, Gadamer or Adorno, we attempt to demonstrate through the analysis of precise hymns and prosaic texts how the destruction of the “normal” mental structure of the person and poet Hölderlin occurs. Hölderlin, being a subject, is necessarily implied in the relation between the existential Ground in the Heideggerian sense and the grounded (the subject, the individual). This absolute Ground is identified with language as the instance that individualizes the subject and allows him to appropriate the event of Being (Er-eignis) always approached by language. Though, wanting as a poet to express this absolute nature of the Ground, Hölderlin must find an absolute means of expression, which drives him to the deformation of “normal” language and the linguistic overflow as manifested in the nearly stammering syntactic style of his. Since language is the proper basis and ground of the subject, its total deformation leads not only to a complete and necessarily negative expression of the Absolute, but also to the mutilation of Hölderlin’s personality. His obliterated subjectivity becomes the place for the entrance of the Absolute.

### Introduction

Les réflexions sur l’œuvre tardive de Hölderlin dans le contexte de sa folie s’étendent de la psychiatrie et la psychanalyse jusqu’à la linguistique et la philosophie. Hölderlin est tantôt caractérisé comme un sujet oedipien cherchant le Père, tantôt comme « le plus grand des schizophrènes », tantôt comme un poète de l’Être. En outre, ses écrits poético-poétologiques et sa biographie paraissent eux-mêmes justifier la mise en relation de l’œuvre et de la vie du poète. Dans le cas de

Hölderlin, il semble que, contrairement à la plupart des autres écrivains et artistes, une approche qui voudrait s'appuyer sur sa biographie ne pourrait caractériser l'essence de sa poésie elle-même. La folie de Hölderlin fait partie de sa poésie et, de même, sa poésie n'aurait pas été, telle qu'elle est, sans sa folie – le « sa » pouvant également se rapporter à la « personne » Hölderlin et à la poésie hölderlinienne en tant qu'elle est une instance presque indépendante et même supérieure au poète en tant que sujet. Dans le présent essai on cherchera à expliquer ce lien principalement dans les termes d'Henri Maldiney, en ayant recours à sa conception du rapport entre l'existant et son Fond telle qu'elle est formulée dans *Penser l'homme et la folie*. L'application des concepts maldineysiens au problème nous semble d'autant plus justifiée que, dans son livre, Maldiney lui-même fait assez souvent appel aux écrits de Hölderlin ainsi qu'à des notions typiquement hölderliniennes. Dans ce cadre, nous introduirons, entre autres, également différentes idées de Gadamer, Adorno et Heidegger autour de Hölderlin, la conception de Maldiney restant néanmoins toujours notre point de départ et la référence générale.

## I. La saisie de l'Illimité

Des différents fragments et ébauches issus des écrits poétologiques de Hölderlin se dégagent un même problème central : Comment trouver un langage pour l'Illimité ? Comment exprimer l'Illimité sans détruire l'Illimité, d'un côté, et sans être détruit par l'Illimité, de l'autre. Selon lui, l'exigence primordiale de l'esprit c'est la « *Gemeinschaft und einiges Zugleichseyen aller Theile* »<sup>1</sup>, alors que l'autre exigence l'oblige à s'engager dans un « *Fortschritt und Wechsel* »<sup>2</sup> qui va tronçonner les parties et ainsi les former, leur procurer une expression en tant que forme et, nécessairement, division de la totalité. Le but de Hölderlin consiste à trouver une forme qui sera identique au Total, à l'Ensemble, au « *Zugleichseyendes* », et d'exprimer l'Infini comme Infini, pour que dans l'expression l'Infini soit aussi primordial et infini que dans l'évidence pré-expressive, pré-prédicative de l'Ensemble. « *Der materielle Wechsel des Stoffes* » doit être arrangé de telle façon que « *das Ewige des geistigen Gehalts* »<sup>3</sup>, « *die unendliche Einheit* »<sup>4</sup> ne soit pas coupé par lui.

<sup>1</sup> Fr. Hölderlin, « Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig... », in: *Sämtliche Werke und Briefe* (SWB), Band II, München, Hanser, 1992, p. 77.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 87.

Pour Hölderlin, il y a deux possibilités principales d'exprimer cette totalité – l'hymne et le drame ou bien l'ode tragique telle qu'il l'a conçue à travers le personnage d'Empédocle. C'est dans ce personnage que, d'après Hölderlin, se révèle le mieux la « Totalempfindung »<sup>5</sup> du poète qui sert de base (Grund) au drame dont elle est en même temps l'origine et la motivation. Ainsi, dans la figure d'Empédocle se révèle Hölderlin lui-même dans sa tension profonde avec « das Extrem des aoristischen des Unbegreiflichen, des Unfühlbaren, des Unbegrenzten »<sup>6</sup>. Le Frankfurter Plan pour Empédocle nous présente le personnage principal comme un

Todfeind aller einseitigen Existenz, und deswegen auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt, unstät, leidend, blos weil sie besondere Verhältnisse sind und, nur im großen Akkord mit allem Lebendigen empfunden ganz ihn erfüllen, blos weil er nicht mit allgegenwärtigem Herzen innig, wie ein Gott, und frei und ausgebrettet, wie ein Gott in ihnen leben und lieben kann, blos weil er, so bald sein Herz und sein Gedanke das Vorhandene umfasst, ans Gesez der Succession gebunden ist.<sup>7</sup>

Non seulement toute expression est forcément une coupure du « grand accord avec tout ce qui est vivant », mais déjà l'association pré-expressive de l'étant avec le cœur et la pensée d'Empédocle l'assujettit à « la loi de la succession ». Il est, en tant qu'humain, condamné à ne jamais pouvoir saisir le Tout, l'Absolu, le « Zugleichsein aller Theile » d'un seul coup, d'une manière absolue, « comme un dieu ». Il peut en avoir un pressentiment, une Ahnung qui suscite en fait toute sensation en tant que « ursprüngliche lebendige Empfindung »<sup>8</sup> ; mais il ne lui est possible de garder cette primordialité et vivacité unitaire qu'à un prix aussi total et global que la Totalité de l'Être elle-même.

Celui qui paie ce prix – c'est-à-dire celui qui est capable, par sa propre constitution, de le payer – est exposé au Tout en tant que péril suprême. Ainsi Empédocle qui, d'après les prêtres hostiles, « verwegen / Aussprechen will Unauszusprechendes / Und sein gefährliches Gut, als wär es Wasser / Verschüttet und vergeudet (...) und allverkehrend / Verborgenherrschendes / In Menschenhände liefert »<sup>9</sup>, se nuit à lui-même, ayant osé vouloir saisir le Tout. Selon les prêtres, l'esprit humain est « ein fressend Feuer, wenn er aus seiner Fessel bricht », un feu se dévorant lui-même, parce que l'être humain ne peut saisir le Tout sans être lui-même saisi par le Tout. Ayant osé révéler le mystère du « Verborgenherrschendes », cette force

<sup>5</sup> Fr. Hölderlin, « Die tragische Ode », in: SWB I, p. 867.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 868.

<sup>7</sup> Fr. Hölderlin, « Frankfurter Plan », in: SWB I, p. 763.

<sup>8</sup> Fr. Hölderlin, « Wink für die Darstellung der Sprache », in: SWB II, p. 96.

<sup>9</sup> Fr. Hölderlin, « Der Tod des Empedokles », in: SWB I, pp. 846–847.

va le détruire en premier – « ihn wirds / Zuerst zu Grunde richten – hat es ihm / den Sinn nicht schon verwirrt, / die volle Seele, wie ist sie nun ausgewildert? »<sup>10</sup> Empédocle « geht in einer Nacht »<sup>11</sup> – il chemine dans une nuit ; il ne chemine pas dans la nuit, parce que ce n'est pas la nuit communément partagée ; sa nuit est une nuit, essentiellement menaçante dans l'altérité de son article indéfini. « Des Himmels Söhnen ist / Wenn überglücklich sie geworden sind / Ein eigner Fluch beschieden »<sup>12</sup> – dit Empédocle lui-même. Il est élu par le Ciel, par la force absolue qui donne l'Être à l'étant, pour le glorifier, mais, en même temps, il est condamné à être noyé dans l'Absolu : il est impossible d'être favori de l'Absolu sans une forme absolue de cette favorisation, sans être – en tant que nécessairement partiel, parcellaire et toujours étant à-partir de l'Absolu – écrasé par lui.

## II. L'Illimité en tant que Fond

Dans le rapport déjà évoqué entre le conditionné et sa condition il nous semble plausible d'introduire un concept fondamental utilisé par Henry Maldiney, à savoir celui du Fond. En prenant comme point de départ la Daseinsanalyse de Heidegger, Maldiney assigne à l'homme en tant que Dasein et être-jeté la capacité d'être son propre fond. Le Dasein « est » son propre fond en tant que fond jeté, de telle façon qu'il se pro-jette vers des possibilités dans lesquelles il est jeté. « Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. »<sup>13</sup> étant jeté par une « force » inconnue « dans ce monde », dans des possibilités limitées et préétablies, le Dasein est tout de même son propre fond, étant le pro-jet permanent de soi-même. Il est unhintergehbar en tant que perpétuel pro-jet (jet « en avant ») de son fond, mais en même temps toujours fondé sur ou enraciné dans l'inconnu qui l'a jeté. Le Grund du Dasein est à la fois son Ab-grund, vers le Dass factuel et rigide duquel il pro-jette toujours le Warum en tant que raison-pour-être (Grund). Maldiney utilise le mot allemand Ursprung pour désigner la constitution du Dasein comme « le bond origininaire et sans appui qui ouvre son propre espace opérationnel »<sup>14</sup>. Le Dasein est le bond origininaire de ses propres possibilités à partir et vers lesquelles il se pro-jette, mais aussi le saut primordial (Sprung en tant que « saut »), étant

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 847.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 844.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 855.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 284.

<sup>14</sup> H. Maldiney, « De la transpassibilité », in : *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1997, p. 384.

toujours sauté de son propre Fond vers son Da concret et, à la fois, étant le Fond en tant que ce saut. D'après Maldiney, le Da n'a pas de lieu dans le monde, c'est le Da lui-même qui ouvre tout d'abord le monde comme le Da de cette ouverture même.<sup>15</sup> Ainsi le Dasein existe dans cette ouverture toujours pro-jetée comme un certain « monde », une *Bewandtnisganzheit* articulée en tant que telle par le souci ; or le vrai enjeu du Dasein c'est justement d'exister cette ouverture, sans la « couverture » des étants mondains, d'assister toujours à l'ouverture à l'état naissant, avant le surgissement de tout étant. La difficulté ne consiste pas à exister à partir du Fond, mais à exister vers et pour le Fond, vers le Fond en tant que Rien, le Rien de soi (« *nichtiger Grund-sein einer Nichtigkeit* »<sup>16</sup>), ne pas passer à coté de l'abîme, mais passer, comme un funambule, au dessus de cet abîme.

Or, il n'y a attirance du Dasein vers le Fond que parce que le Dasein le considère comme Don, comme origine abondante et généreuse donnant l'être à tout. La gratitude d'Empédocle envers les « Célestes » et en général, celle de Hölderlin dans tous ses hymnes à la Lumière et au Jour comme donateurs de l'Être, proviennent entièrement de le saisissement, la possession du poète par l'événement, par le miracle qu'un étant soit plutôt qu'il ne soit pas, par le spectacle de l'apparition de l'apparu, de la venue des choses dans le monde ouvert, de l'ensoleillement de l'Être à la participation duquel le fasciné ne peut plus s'arracher et doit ainsi provoquer sa propre chute. Maldiney parle de l'apparaître comme d'un *Urphänomen*, le φαίνεσθαι qui laisse apparaître tous les étants, mais qui reste lui-même toujours in-apparu<sup>17</sup>. Ainsi on pourrait caractériser la fantaisie en tant que φαντασία comme capacité infinie de jouir de l'apparaître, dont l'excès (ce qui est déjà toujours le cas quand quelqu'un est « plein d'imagination », « phantasievoll ») nous plonge dans l'apparaître lui-même, accentuant plutôt son intensité que l'apparu lui-même. Ailleurs Maldiney parle d'un « aller au fond », ceci dans un double sens, à savoir celui de « couler bas et de descendre vers l'ultime et primordiale profondeur sur laquelle tout repose. C'est à la fois s'abîmer et se fonder (au sens de prendre fond) »<sup>18</sup>. Tout se repose sur le Fond, mais il peut aussi bien s'imposer au fondé et lengloutir, l'ayant d'abord con-voqué à assister au miracle de l'Être, le détruisant à la fin pour en avoir « trop vu ».

En outre, pour Maldiney l'événement par excellence, c'est ce que Hölderlin appelle la « *ursprüngliche Empfindung* ». Cette « impression primordiale » est le « lieu » de l'événement grâce auquel, dans le monde, tout apparaît au poète comme

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 305.

<sup>17</sup> H. Maldiney, *art. cit.*, p. 418.

<sup>18</sup> H. Maldiney, « Psychose et présence », in : *Penser l'homme et la folie*, p. 14.

nouveau et inconnu<sup>19</sup>, parce qu'il le voit à l'état naissant, dans son advenir au monde – il voit l'apparaître lui-même. L'événement est éclatement et éclosion à la fois : l'éclatement du monde habituel et l'éclosion, la percée d'un autre monde<sup>20</sup>. L'événement est « sans raison, sans fond, sans fondement. »<sup>21</sup> Il n'est pas Grund – ni en tant que raison, ni en tant que fond et fondement. Il est lui-même le fondateur du Fond, ou plutôt sa fondation, non pas son Stifter, mais sa Stiftung, celle-ci étant un « événement » plutôt que l'acte d'un agissant « subjectif ». Fondé dans l'événement, le Fond est potentiellement renversé par la permanente nouveauté de l'événement, ainsi renversant aussi entièrement le Dasein qui se fonde sur lui. En ce sens-là, on pourrait ajouter qu'en effet l'événement est un Er-eignis, une ap-propriation du Fond par le fondé et du fondé par le Fond, dans le sens heideggerien, qui néanmoins reste essentiellement inappropriable en tant qu'absolument surprenant. Dans ce rapport il y reste toujours un espace vide – l'opacité, la Undurchsichtigkeit de notre propre fond, de notre propre subjectivité en tant que fondement – qui en effet devient le lieu pour le Nouveau. D'après Maldiney, l'absolue nouveauté de l'événement consiste en ce qu'il n'est pas même possible, car s'il était possible, il aurait été possible comme quelque chose de déjà-connu, et qui se prête à une attente. Or, l'événement est l'Im-possible par excellence, qui nous surprend et nous dé-passe dans notre propre capacité d'être trans-passibles. L'événement qui nous dépasse dans notre trans-passibilité « consiste à n'être possible de rien qui puisse se faire annoncer comme réel ou possible. Elle est une ouverture sans dessein ni dessin, à ce dont nous ne sommes pas a priori passibles. »<sup>22</sup>

En outre, « l'événement, le véritable événement-avènement qui nous expose au risque de devenir autre, est imprévisible. »<sup>23</sup> Dans l'événement on est trans-passible pour l'Autre, le Rien, le Rien de l'étant, le vide qui est le rien du déjà-connu et de l'habituel. L'événement étant chaque fois unique<sup>24</sup>, nous sommes chaque fois primordialement le saut primordial, le Ursprung de notre fond dans un événement fondateur de cette unicité (Einmaligkeit). Au moment de la transformation qu'est tout événement, ce saut est un salto mortale.<sup>25</sup> C'est à la fois l'assaut de l'Autre et notre saut dans Sa nouveauté. « Die Todten reden nicht, wo du sie fragst »<sup>26</sup> – nous dit la dernière ébauche d'Empédocle, les morts et l'empire

<sup>19</sup> Fr. Hölderlin, « Wink für die Darstellung der Sprache », in : SWB II, p. 98.

<sup>20</sup> H. Maldiney, « De la transpassibilité », in : *Penser l'homme et la folie*, p. 416.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>26</sup> Fr. Hölderlin, « Empedokles, Dritter Entwurf », in : SWB I, p. 896.

des morts étant une métaphore pour l'absolument Autre, l'Im-pré-dictible, le sur-prenant, et aussi pour l'Autre qui nous détruit, parce qu'il est le Non radical à notre vie habituelle. Aussi

il nous coupe la parole, il nous coupe de la parole ; nous sommes interdits de tout sens préalable. Cependant il nous requiert intégralement où que nous soyons et où que nous en soyons de nous, du monde et des autres. Nous sommes frappés d'inconnaissance. L'appel qui nous arrive ouvre soudain un nouveau monde.<sup>27</sup>

L'appel de l'Autre nous pose la question inattendue et nous met en question, en cause (*Grund?*), nous mettant ainsi face à face avec le Fond. Or, la face du Fond, la face de l'abîme n'est rien d'autre que notre propre visage, l'ensemble de notre subjectivité, l'étant toujours à partir de notre Fond que nous nous sommes jeté « au visage ». L'altérité absolue est la forme par laquelle l'Absolu, l'Illimité nous advient. L'Absolu se manifeste non pas par une forme qui dépasserait toute forme et qui serait en soi absolue (ce qui, en tant que manifestation, ne serait point possible), mais justement par une « autre » subjectivité, une autre particularité, comme, dans le cas de Hölderlin, celle de la langue grecque qui, dans sa forme définitive, était devenue pour lui l'Absolu et le lieu de l'absolument Autre, de l'événement approprié et accueilli par lui dans la langue allemande.

### **III. Le langage de l'Illimité et l'Illimité en tant que langage**

Dans une lettre à son ami Böhlendorf, Hölderlin écrit : « Das eigene muß so gut gelernt seyn, wie das Fremde. Deßwegen sind die Griechen uns unentbehrlich »<sup>28</sup>. Hölderlin définit par là la culture grecque à la fois comme l'étranger et l'Autre par excellence pour l'esprit allemand, et comme le moyen absolu, dans la langue allemande, d'exprimer ce qui, d'après Hölderlin, est le plus grand, voire même le seul et définitif « sujet » pour la poésie : l'impression primordiale. Chez Hölderlin, le lien entre la « ursprüngliche Empfindung » – l'impression de l'Illimité – et le grec en tant que « langue étrangère » est encore plus évident si on considère ses hymnes tardifs comme un résultat, ou plutôt comme un processus de familiarisation, d'intégration permanente du grec, de la syntaxe grecque à l'allemand hölderlinien lequel, en tant que spécifiquement hölderlinien, est constitué justement par cet accueil du grec dans la langue « maternelle ».

<sup>27</sup> H. Maldiney, « De la transpassibilité », in : *Penser l'homme et la folie*, p. 403.

<sup>28</sup> Fr. Hölderlin, Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff, 4. Dezember, 1801, in SWB II, p. 913.

### a) La langue « maternelle »

Tout d'abord il faut considérer le rapport entre l'impression primordiale et le langage lui-même, sans référence à une langue particulière, respectivement à son « étrangeté ». D'après Hölderlin, la connaissance (Erkenntnis), c'est-à-dire l'impression primordiale, se dirige toujours vers un langage, elle est attirée par lui. « Die Erkenntniß ahndet die Sprache », la connaissance étant encore « unreflectirte reine Empfindung des Lebens (...), der bestimmten Unendlichkeit worinn sie enthalten ist »<sup>29</sup> De la même façon, « so wie die Erkenntniß die Sprache ahndet, so erinnert sich die Sprache der Erkenntniß »<sup>30</sup>, le langage n'étant jamais véritablement parlant que lorsqu'il est langage de l'impression primordiale. Or, le pressentiment, la propre Ahnung du langage ne se produit que quand le poète réussit à donner aux « verschwiegenen Ahndungen » – ouverts par la « höhere göttliche Empfänglichkeit » –, une expression qui en tant qu'expression serait elle-même « die ursprüngliche lebendige, nun zur reinen eines Unendlichen empfänglichen Stimmung geläuterte Empfindung, als Unendliches im Unendlichen. »<sup>31</sup> C'est justement dans le moment, « wo der Mensch (...) zum reinen Widerklang des ersten Lebens sich emporgerungen hat »<sup>32</sup>, qu'on peut dire que le langage est pressenti.

So ahndet der Dichter, auf jener Stufe, wo er auch aus seiner ursprünglichen Empfindung durch entgegengesetzte Versuche, sich zum Ton, zur höchsten reinen Form derselben Empfindung emporgerungen hat und ganz in seinem inneren und äußeren Leben mit jenem Tone sich begriffen sieht, auf dieser Stufe ahndet er seine Sprache, und mit ihr die eigentliche Vollendung für die jezige und zugleich für alle Poésie.<sup>33</sup>

C'est en réussissant à exprimer d'une manière infinie l'Infini, à faire du langage lui-même un « infinitif », que le poète pressent son langage et comprend qu'il n'y a rien d'autre à exprimer que l'impression primordiale, « la première vie » elle-même, qui motive tout langage, et oriente l'impression vers un certain langage. Or, un tel perfectionnement, un tel accomplissement du langage doit nécessairement avoir la forme d'un balbutiement, parce qu'il ne peut pas ressembler au langage « normal » – un balbutiement qui est la plus haute forme du vrai langage, un résultat d'un travail immense de la réflexion et qui, en même temps, étant le résultat d'un long travail de l'esprit, est, en tant que tel, balbutiement primordial,

<sup>29</sup> Fr. Hölderlin, « Wink für die Darstellung der Sprache », in : SWB II, p. 96.

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>33</sup> *Idem.*

l'expression de l'impression primordiale en tant que recherche et quête infinie d'expression et du mot. D'après Gadamer, le vrai mot n'est qu'une quête du mot<sup>34</sup>, quête qui naît du besoin de communiquer à l'autre la stupeur éprouvée devant la grandeur et la luminosité de l'Être, de l'Ensemble.

Darum hoffe ich sogar, es werde, wenn das Gewünschte  
Wir beginnen und erst unsere Zunge gelöst,  
Und gefunden das Wort, und aufgegangen das Herz ist,  
Und von trunkener Stirn' höher Besinnen entspringt,  
Mit der unsern zugleich des Himmels Blüthe beginnen,  
Und dem offenen Blik offen der Leuchtende seyn.<sup>35</sup>

Il ne s'agit pas d'un sujet particulier qui soit à dire, mais toujours du langage lui-même en tant que hâte infinie de ce qui est à dire vers son langage qu'elle a toujours encore à former, la langue en tant que « Zunge » étant toujours à acquérir dans le mutisme primordial. Selon Gadamer, l'homme a un flair spécial, presque animal, la « Witterung » pour l'immédiateté et l'indétermination de la circonstance que « là il y a quelque chose », ce qui signifie en même temps que ce quelque chose est plutôt qu'il n'est pas. Dans un mot s'exprime justement le fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien<sup>36</sup>. Dans le mot a lieu une double « approche » de l'Être. Pour Hölderlin, c'est d'abord l'Être qui approche du langage où s'opère le travail de réflexion et de différenciation ; le vrai langage poétique cependant r-approche l'Être dans sa totalité et infinitude, nous manifestant le monde, la nature, l'art, le langage, même notre propre langue comme quelque chose de tout à fait nouveau. « Es ist vorzüglich wichtig, daß er in diesem Augenblicke nichts als gegeben annehme, von nichts positivem ausgehe, daß die Natur und Kunst, so wie er sie kennen gelernt hat und sieht, nicht eher s p r e c h e , ehe für i h n eine Sprache da ist ».<sup>37</sup> Avec Heidegger on pourrait dire qu'ici le monde, sa Bewandtnisganzheit et toutes les formes établies se taisent, le sens est ébranlé, il n'y a plus rien à dire avant qu'il y ait une langue qui soit capable de dire ce qui est à dire à partir de l'impression, de la Stimmung primordiale elle-même. Cette « Sprachnot » qui est si caractéristique de l'œuvre de Hölderlin – et surtout de ses hymnes – n'en est pas un moment parmi d'autres. Les hymnes se fondent entièrement sur cette Sprachnot. D'après Gadamer, c'est exactement cet aspect de l'œuvre de Hölderlin qui a attiré Heidegger<sup>38</sup> – le

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer, « Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin », in: *Gesammelte Werke 10*, Tübingen, Mohr, 1999, p. 82.

<sup>35</sup> Fr. Hölderlin, « Das Gasthaus », in : SWB I, p. 309.

<sup>36</sup> H.-G. Gadamer, *art. cit.*, p. 80

<sup>37</sup> Fr. Hölderlin, « Wink für die Darstellung der Sprache », in : SWB II, p. 99.

<sup>38</sup> H.-G. Gadamer, *art. cit.*, p. 82.

manque du langage, le manque du mot qui, trouvé et juste, constitue et contient tout notre bonheur.

Doch gut  
Ist ein Gespräch und zu sagen  
Des Herzens Meinung, zu hören viel  
Von Tagen der Lieb,  
Und Thaten, welche geschehen.<sup>39</sup>

Ce que Hölderlin écrit dans ces vers c'est la rareté d'une telle conversation cordiale, cet hymne lui-même reposant sur le manque d'une véritable communication. Elle est presque impossible, parce que, d'un coté, si ce qui est « des Herzens Meinung » est communicable, elle ne l'est que par un langage déjà donné qui extériorise et dégrade ce qui est vraiment « cordial » dans « l'opinion », et parce que, de l'autre coté, si nous trouvons une langue pour nous, pour notre cœur, elle est à peine communicable aux autres. Hölderlin transpose ce manque dans le langage lui-même, il en parle avec lui et par lui. Sa poésie devient le balbutiement du manque et de la quête du mot, il en constitue et sa forme et son contenu.

Ich bitte diese Blatt nur gutmüthig zu lesen. So wird es sicher nicht unfaßlich, noch weniger anstößig seyn. Sollen aber dennoch einige eine solche Sprache zu wenig konventionell finden, so muß ich ihnen gestehen: ich kann nicht anders. An einem schönen Tage läßt sich ja fast jede Sangart hören, und die Natur, wovon es her ist, nimmst auch wieder<sup>40</sup>

– avance Hölderlin comme une excuse à son Friedensfeier, l'hymne célébrant le matin-événement, « seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander »<sup>41</sup>, – une excuse qui, peut-être, est en réalité un des plus purs documents de la poésie hölderlinienne planant entre éclatement et mutilation, un « à dire » exprimé aussi « poétiquement » et primordialement dans des écrits théoriques que dans des œuvres proprement poétiques. Ce « Je ne peux pas autrement » désespéré est le cri de la nécessité de parler avec les autres, de partager avec eux ce qui reste toujours à dire dans son essentielle infinitude et indétermination. C'est pourquoi Hölderlin, s'ennuyant d'une bonne conversation et cherchant toujours sa compensation, « dit » un tel « Gespräch » en poème. Ses hymnes et élégies sont des « conversations cordiales », dans lesquelles il cause avec nous sur un ton familier et amical. Justement pour cette raison la syntaxe de ces « discours » hölderliniens est une parataxe. Au fond, la parataxe, dans sa forme grammaticale, peut être considérée comme la syntaxe caractéristique pour des

<sup>39</sup> Fr. Hölderlin, « Andenken », in : SWB I, p. 474.

<sup>40</sup> Fr. Hölderlin, « Friedensfeier », in : SWB I, p. 361.

<sup>41</sup> Ibid., p. 364.

conversations cordiales et vivantes – où la brisure et la discontinuité des phrases est comblée par la plénitude de la compréhension et de la conversation en tant qu'« une ». La parataxe est aussi la syntaxe concrète du balbutiement de la conversation cordiale – le langage de cette sorte de proximité et indiscretion qui n'hésite pas à se laisser foudroyer par la joie de l'approximation de l'Être, au bout de la langue. Il n'épargne pas autrui du chaos primordial et festif de ce trouble muet qu'est la quête du mot juste pour redire à autrui encore une fois qu'ils sont « une conversation », et pour le lui manifester encore une fois justement par un mot qui lui permettra de le dire, d'en donner témoignage, toujours unique et toujours à répéter.

D'après Theodor Adorno qui, d'ailleurs, a introduit le concept de la parataxe dans le discours philosophique sur Hölderlin, ses hymnes dont la plupart sont inachevés sont essentiellement inachevables<sup>42</sup>. La parataxe hölderlinienne qui, en tant que moyen langagier, contrairement à la continuité de la syntaxe, est déjà dissociative<sup>43</sup>, la para-taxe, la rangée des phrases embrigadées et se dépassant les unes les autres ne peut jamais finir, comme une bonne conversation familiale qui ne s'arrête jamais, parce qu'il y a toujours l'espoir de trouver un prochain, un autre et meilleur mot. Pour cela il doit se couper, s'interrompre à un certain moment. « Ihm zuhören, sei grade, als wenn man es dem Tosen des Windes vergleiche; denn er brause immer in Hymnen dahin, die abbrechen, wie wenn der Wind sich dreht » – rapporte Isaac von Sinclair à Bettina von Arnim ; il lui raconte quel miracle c'est d'écouter,

was er über die Verse und über die Sprache sage, wie wenn er nah dran sei, das göttliche Geheimnis der Sprache zu erleuchten, und dann verschwinde ihm wieder alles im Dunkel, und dann ermatte er in der Verwirrung und meine, es werde ihm nicht gelingen, begreiflich sich zu machen; und die Sprache bilde alles Denken; denn sie sei größer wie der Menschengeist, der sei ein Sklave nur der Sprache, und so lange sei der Geist im Menschen noch nicht der vollkommne, als die Sprache ihn nicht alleinig hervorrufe. Die Gesetze des Geistes aber seien metrisch, das fühle sich in der Sprache, sie werfe das Netz über den Geist, in dem gefangen er das Göttliche aussprechen müsse, und solange der Dichter noch den Versakzent suche und nicht vom Rhythmus fortgerissen werde, so lange habe seine Poesie noch keine Wahrheit.<sup>44</sup>

Or, le seul rythme qui ait vérité, c'est celui qui est dicté par la Stimmung primordiale elle-même. Elle donne le tact para-tactique à l'esprit. À plusieurs reprises, Adorno compare ce tact hölderlinien avec la musique.

<sup>42</sup> Th. Adorno, « Parataxis », in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, p. 480.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>44</sup> B. von Arnim, « Günderode », in : *Werke und Briefe*, Frechen, Bartmann, 1959, pp. 393–394.

Große Musik ist begriffslose Synthesis; diese das Urbild von Hölderlins später Dichtung, wie denn Hölderlins Idee des Gesangs streng für die Musik gilt, freigelassene, verströmende Natur, die, nicht länger im Bann von Naturbeherrschung, eben dadurch sich transzendent. Aber die Sprache ist, vermöge ihres signifikativen Elements, des Gegenpols zum mimetisch-ausdruckshaften, an die Form von Urteil und Satz und damit an die synthetische Funktion des Begriffs gekettet. Anders als in Musik, kehrt die Dichtung die begriffslose Synthesis sich wider das Medium: sie wird zur konstitutiven Dissoziation. Die traditionelle Logik der Synthesis wird darum von Hölderlin zart suspendiert.<sup>45</sup>

Cet éclatement de l'infinitif paratactique et débordant, en tant que « synthèse sans concept », est une des possibilités par laquelle un Empédocle peut exprimer le « Zugleichsein aller Theile ». Walter Benjamin considère cette circonstance poétique totalisante sous le concept de Reihe, la file, le fil qui fait de la succession des choses énoncées dans un poème hölderlinien une enfilade, un accord à l'infini, une uniformisation de tout ce qui est dit. Selon Benjamin, dans sa parataxe Hölderlin ar-range tout étant, soit mortel soit céleste, soit chose soit nature, sur un seul rang, « disant » ainsi leur unité fondamentale<sup>46</sup>. C'est pourquoi la parataxe hölderlinienne, donnant l'impression d'être confuse et incompréhensible, parle comme unité et uniformité absolue. Pour Jakobson le moment constitutif du procédé hölderlinien est son insistance sur la « Vergegenwärtigung des Unendlichen »<sup>47</sup>, le « présent » en tant que temps grammatical étant et re-présentant la succession paratactique comme un « Zugleich », comme un moyen de tenir tout ensemble dans le « ici et maintenant ». Faisant écho au récit de Bettina von Arnim à propos de la façon de parler de Hölderlin, Jakobson évoque aussi la confusion dans laquelle il tombait invariablement lorsqu'il s'agissait d'écrire de la prose<sup>48</sup> – le flux infini des phrases qui s'entrelacent et qui, dans la plupart des cas, ne se terminent pas, des paragraphes entiers ne formant plus qu'une seule phrase, scandalisant celui qui les lit par leur manque d'égards envers la capacité normale de compréhension de l'autre, tout en « ne pouvant pas autrement ». Les écrits poétologiques d'Hölderlin en sont les meilleurs et les plus frappants témoignages.

Ceci est également vrai pour les hymnes dont Mnemosyne peut être considérée comme un des exemples les plus radicaux. D'après Adorno c'est même l'hymne le

<sup>45</sup> Th. Adorno, *op. cit.*, p. 471.

<sup>46</sup> W. Benjamin, « Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin », in: *Illuminationen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 28.

<sup>47</sup> R. Jakobson, *Hölderlin – Klee – Brecht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, p. 81.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 78.

plus important pour le déchiffrement de la philosophie de Hölderlin<sup>49</sup>. Sprachnot et Sinn-not – le manque du sens – y sont gravées d'une manière absolue, du point de vue linguistique aussi bien que significatif. En parlant de la discontinuité et la « paratacticité » de la forme hölderlinienne, Adorno déclare que le hiatus que Hölderlin fait bâiller dans la forme, dans la syntaxe, se remplit toujours néanmoins par le sens qu'il condense et unifie grâce à la syntaxe en tant que parataxe. Ainsi ce sens peut exister positivement dans la forme d'un hiatus grammatical<sup>50</sup>. Mais dans Mnemosyne, où le deuxième vers est consacré à énumérer différents étants mondains, le hiatus est encore plus fort, jusqu'à devenir absolument destructif.

Sonnenschein  
Am Boden sehen wir und trocknen Staub  
Und tief mit Schatten die Wälder und es blühet  
An Dächern der Rauch, bei alter Krone  
Der Thürme, fritsamt, und es girren  
Verloren in der Luft die Lerchen und unter dem Tage waiden  
Wohlangeführt die Schaafe des Himmels.  
Und Schnee, wie Majenblumen  
Das Edelmüthige, wo  
Es seie, bedeutend, glänzet mit  
Der grünen Wiese  
Der Alpen, hälftig, da, vom Kreuze redend, das  
Gesetzt ist unterwegs einmal  
Gestorbenen, auf heller Straß  
Ein Wandersmann geht  
Fern ahnend mit  
Dem andern, aber was ist diß?<sup>51</sup>

Ici, non seulement le langage est suspendu dans son balbutiement et son infinitude paratactique, mais en outre, le sens perd tout point d'appui. Le hiatus explicite – la discontinuité « logique » unifiée dans cette synthèse musicale et homogénéisante avant tout concept – demeure positivement dans la langue<sup>52</sup> et en fait un instrument tout à fait nouveau pour l'expression du sens, nouveau, unique et im-pré-concevable lui-même. Mais, à la fin du vers, cette circonstance elle-même est renversée. La négation et déformation du langage par le langage lui-même, grâce à laquelle Hölderlin avait réussi à exprimer un sens nouveau, est à son tour

<sup>49</sup> Th. Adorno, *art. cit.*, p. 483

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>51</sup> Fr. Hölderlin, « Mnemosyne », in : SWB I, p. 436.

<sup>52</sup> Th. Adorno, *art. cit.* p. 471.

niée par la négation de ce sens par la significativité. La question finale « aber was ist diß? » met significativement en question la profusion du sens gagnée par le flux des étants énoncés dans la mise en cause linguistique des capacités syntactiques du langage normal. Ce qui est réuni d'un seul souffle linguistique est aussitôt détruit d'un seul coup significatif. La question « aber was ist diß? » demande le sens de ce qu'« il y a », elle demande le sens du signe, de l'appel qu'est forcément tout « il y a » approché dans le langage. Cette question « dit » la crise du sens, avancée par Hölderlin déjà dans le premier vers:

Ein Zeichen sind wir, deutunglos  
Schmerzlos sind wir und haben fast  
Die Sprache in der Fremde verloren.<sup>53</sup>

Selon Maldiney, ces vers de Hölderlin datent de l'époque « où il était déjà visité par la folie »<sup>54</sup>; ils pourraient même être considérés comme l'expression de l'état critique du schizophrène. N'étant ni dedans ni dehors, ni « moi » ni l'autre, il est dia-critique, « un signe de sens nul », existant à partir de rien – de la nullité du signe qui, quand il n'est pas « deutungslos », donne raison et fondement (Grund) à l'existence. Ici le Rien lui-même devient le Fond de l'existant et le menace dans sa constitution « normale ».

### b) La langue « étrangère »

Après avoir traité le rapport entre l'Illimité et le langage en tant que langage paratactique, nous introduisons dans notre champ l'idée, déjà annoncée par ailleurs, du langage de l'Illimité en tant que langage nécessairement lié à la langue étrangère, à savoir le grec. D'après Friedrich Beißner, la parataxe hölderlinienne, dans toute sa difficulté et même incompréhensibilité, est entièrement fondée dans la syntaxe de Pindare. Beißner considère la rencontre de Hölderlin avec Pindare comme le moment décisif pour son œuvre, la syntaxe de Pindare étant la « syntaxe » des hymnes de Hölderlin; il appelle l'attitude du poète allemand à l'égard de son ancêtre grec « die hinöhrende Verfahrungsweise »<sup>55</sup>. Hölderlin « écoute » Pindare et, bon gré mal gré, il commence à écrire en allemand avec la syntaxe, la mélodie pindarique. Cela ne signifie point qu'il ne fait qu'imiter Pindare et qu'il « germanise » le grec de ce poète. Tout au contraire, la syntaxe grecque germanisée, en tant que telle, suscite dans l'allemand un ordre tout à fait nouveau et unique,

<sup>53</sup> Fr. Hölderlin, « Mnemosyne », in : SWB I, p. 436.

<sup>54</sup> H. Maldiney, « Psychose et présence », in : *Penser l'homme et la folie*, p. 9.

<sup>55</sup> Fr. Hölderlin, *Werke und Briefe*, Band II, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1969, p. [230].

par lequel rien n'est plus dit comme auparavant. Selon Otto Pöggeler, la poésie de Pindare et les tragédies de Sophocle sont « l'étranger », le passage qui, d'après la conviction de Hölderlin lui-même, est absolument nécessaire pour qu'on puisse arriver dans le « natal », le « familier », un mouvement manifesté justement dans le transfert et la familiarisation de la syntaxe étrangère dans la nôtre<sup>56</sup>. Le naturel qui caractérise la syntaxe extrêmement difficile et à première vue artificielle et forcée de Hölderlin est proprement la familiarisation de l'étranger. En outre, cela ne concerne pas seulement la syntaxe grammaticale. D'après Pöggeler, dans les hymnes d'Hölderlin on peut toujours « entendre » le choeur célèbre de l'Antigone de Sophocle, dont la « syn-taxe » de la lutte tumultueuse entre l'homme et les éléments est toujours présente dans le pathos général de Hölderlin.

Cette présence violente du langage de Sophocle est rendue manifeste par les réflexions de Hölderlin sur Oedipe et Antigone. En quelque sorte, la tragédie d'Oedipe consiste en ce que « sein Geist am Ende der rohen und einfältigen Sprache seiner Diener unterliegt. »<sup>57</sup> Oedipe, en tant que caractère parlant en grec, est soumis au grec vulgaire et rude des serviteurs et pro-voque ainsi sa propre chute. Selon Hölderlin, le langage d'Oedipe lui-même est un langage des furies. « Weil solche Menschen in gewaltsamen Verhältnissen stehn, spricht auch ihre Sprache, beinahe nach Furienart, in gewaltsamerem Zusammenhange. »<sup>58</sup> Le grec d'Oedipe est le lieu où se produit l'événement monstrueux de l'accouplement du dieu et de l'homme, « das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart ». <sup>59</sup> En somme, l'essence du langage sophocléen consiste pour Hölderlin en ce que son langage est le langage de l'entendement humain « als unter Undenkbarem wandelnd ». <sup>60</sup> Ainsi le grec de Sophocle est le langage du déchirement de l'homme entre sa propre subjectivité et dieu en tant que l'Im-pensable, l'Autre, un Un-geheuer monstrueux dans sa non-familiarité.

Dans ce contexte, le grec n'est pas juste une langue étrangère, elle est d'abord l'étranger en tant que langue et langage. Le montrent de façon évidente les hymnes – de Hölderlin lui-même ou traduits du grec par lui – et les tragédies de Sophocle dont la traduction hölderlinienne a pu être considérée comme l'exemple par excellence d'une traduction « congéniale », caractérisée à la fois par la méconnaissance des règles les plus élémentaires du grec ancien (ce qui a amené Hölderlin à des multiples fautes) et une intuition unique pour la « syntaxe » du grec dont la profondeur sert comme base et tonalité porteuse de toute la traduction, y noyant

<sup>56</sup> O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Klett-Cotta, 1963, p. 222.

<sup>57</sup> Fr. Hölderlin, « Anmerkungen zum Oedipus », in : SWB II, p. 315.

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> Fr. Hölderlin, « Anmerkungen zur Antigonä », in : SWB II, p. 370.

les petits détails erronés. « Geweihtes Blut tränkt die Spur der verletzten Seele, und stark als Held trug er es herüber »<sup>61</sup> – dit Bettina von Arnim à propos de la traduction d'Edipe, désignant Hölderlin comme un héros qui a eu la force pour trans-porter et nous apporter ce qu'il a porté comme un fardeau, et admirant avec Sinclair le flux, le naturel et la violence de la mélodie hölderlinienne. Tout comme dans le cas de ses hymnes, les traductions parlent la langue « des furies », balbutiant et déformant dans l'imposition de la syntaxe grecque la langue « maternelle ». Avec la venue du grec dans l'allemand, ce dernier change complètement de ton. Il n'y a plus aucune sécurité comme il y en a toujours dans la langue maternelle. Ici l'assurance, la proximité et habitualité de l'être habituel est brisée par l'étrangeté et l'aliénation de sa propre langue. Tout en parlant la même langue, rien n'est plus dit comme d'habitude ; un instant survient même où la langue est absolument perdue – elle est, dit Mnemosyne, « à l'étranger » –, instant où il n'y a rien à dire, car l'impression primordiale n'a pas encore trouvé son langage. Ainsi, l'irruption du grec dans l'allemand est la forme par laquelle le langage habituel et « extérieur » est nié, pour céder la place à l'advenir de l'absolument autre. La présence violente de la syntaxe grecque dans l'allemand est la béance d'où l'événement peut sur-prendre Hölderlin, assiéger le sujet existant-langagier. En soumettant l'allemand au grec, Hölderlin s'ap-proprie l'étranger pour être approprié par lui, pour subir d'abord un « dépaysement » (Befremdung) par rapport au « pays » familiarisé et sécurisé par la langue « maternelle », ce qui amène à un dé-paysement total, la perte et l'expropriation de sa « propre » subjectivité.

### c) Langage et subjectivité

Parlant de l'expression de l'événement chez des peintres comme Van Gogh ou Cézanne, Maldiney évoque Hölderlin comme leur analogue poétique. D'après Maldiney, Van Gogh et Cézanne ne sont pas juste des peintres des étants, des objets, mais, au premier chef, des peintres de la condition générale de la tonalité dans laquelle quelque chose en tant qu'être-couleur peut naître. Les couleurs de ces peintres « sont les tenseurs pathiques de leur ouverture au monde entier (...), à l'état naissant et co-naissant avec lui »<sup>62</sup>. De la même façon, le mot de Hölderlin est le mot en état naissant, le mot tacite collé au bout de la langue. Hölderlin par son langage rend manifeste le langage lui-même, ainsi que, selon Adorno, Beethoven dans sa musique « tonale » thématise la tonalité en tant que telle<sup>63</sup> et par la dissonance

<sup>61</sup> B. von Arnim, *op. cit.*, p. 315.

<sup>62</sup> H. Maldiney, « De la transpassibilité », in : *Penser l'homme et la folie*, p. 395.

<sup>63</sup> Th. Adorno, *art. cit.*, pp. 477–478.

purement beethovenienne fait résonner l'harmonie tonale en tant qu'harmonie tonale. Van Gogh ne peint que les couleurs elles-mêmes ; ce qui « frappe » chez lui, c'est le rayonnement, l'irradiation menaçante des couleurs, de la visibilité. Beethoven insiste sur la tonalité ; son œuvre tardive surtout peut être considérée comme le battement, les « coups » de la tonalité en soi, par cela même ouvrant l'espace – l'ouïe – pour une autre et plus radicale harmonie, d'ailleurs seulement indiquée et pressentie dans les harmonies audacieuses de Beethoven. Ainsi dans la « tautologie » d'une peinture qui ne peint que les couleurs, c'est-à-dire, son propre moyen pour peindre « quelque chose », ainsi que dans une poésie qui ne « dit » que le langage lui-même, émerge un certain espace pour l'accueil de l'Autre. Or, précisément dans cette circonstance consiste le danger absolu pour un Hölderlin.

Tentons à présent d'expliquer une fois encore le rapport entre le langage poétique et la crise existentielle, telle qu'elle est vécue par Hölderlin dans sa *Sprachnot*, pour arriver au tout dernier moment du problème, qui en même temps englobe tous les autres, à savoir celui de l'ébranlement de la subjectivité provoqué par le caractère absolu du langage. Dans le contexte maldineysien nous nommons cette sorte d'ébranlement de l'équilibre existentiel, soit folie, soit schizophrénie, et nous posons la question : comment le langage peut-il être un « lieu » de la folie ?

Le sujet se construit, s'articule dans sa liaison avec le langage, ce qui signifie en même temps une certaine distance envers le langage. Or, par schizophrénie on entend justement la perte de cette distance – un état « où il est assiégié par la proximité de tout »<sup>64</sup>, ce « tout » étant toujours rapproché de nous par le langage en tant que proximité de l'être. Hölderlin perd la distance qui déterminait et « coupaît » le langage dans des phrases différentes, dans des structures grammaticales « mesurées », destinées à exprimer les contenus définitifs d'un sujet « personnel ». Hölderlin ne peut plus s'arrêter, parce que ce n'est plus lui qui parle dans le langage, mais c'est le langage qui parle en lui, et comme le langage en tant que tel est infini, Hölderlin n'est pas capable de finir ses phrases, mettre un point, sans que la phrase soit violemment coupée. Ainsi, la *Meinigkeit* du langage étant suspendue, il n'exprime plus que le langage lui-même. « Es ist nicht mehr der Dichter und seine eigene Erfahrung, was erscheint »<sup>65</sup>, – dit Hölderlin. Il est devenu langage qui dans son essence est une source inépuisable et qui ne se restreint que par son appropriation dans la *Meinigkeit* du sujet. C'est ici que le saut fait par le sujet, par le fondé devient un salto mortel ; celui-ci consistant à se tenir toujours au-dessus du Fond-Abîme tout en n'abîmant pas son propre soi, la subjectivité, gardant toujours

<sup>64</sup> H. Maldiney, « Psychose et présence », in : *Penser l'homme et la folie*, p. 10.

<sup>65</sup> Fr. Hölderlin, « Die tragische Ode », in : SWB I, p. 866.

l'équilibre entre le caractère absolu du Fond et sa rétention et expression par le sujet. Le sujet étant à partir et à distance de son Fond se trouve dans une crise qui, chez Maldiney, est une crise personnelle qui, infinie dans son essence, amène à une métamorphose également infinie de soi-même, nous apportant chaque fois du Rien une nouvelle « subjectivité », une nouvelle manière d'être ce qu'on ne peut être qu'à distance du Fond. Or, Hölderlin, comme un funambule qui tombe, « perd » et se fond dans la crise.

D'après lui l'essence de la tragédie grecque réside justement dans la chute, la noyade du sujet dans l'Absolu auquel il s'oppose et dont il ne peut supporter la pesanteur.

Die tragische Darstellung beruhet (...) darauf, daß der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen (...), daß die *u n e n d l i c h e* Begeisterung *u n e n d l i c h*, das heißt in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist.<sup>66</sup>

Ainsi un accueil absolu de l'Absolu ne peut se produire qu'au prix de la « mort » de la conscience qui, en tant que subjectivité, se suspend elle-même et qui « in hohem Bewußtsteyn » se compare avec des objets,

die kein Bewußtseyn haben, aber in ihrem Schiksaal des Bewußtseysns Form annehmen. So einer ist ein wüst gewordenes Land, das in ursprünglicher üppiger Fruchtbarkeit die Wirkungen des Sonnenlichts zu sehr verstärkt, und darum dürre wird.<sup>67</sup>

C'est la surabondance et la « gänzliche Umkehr », qui, « ohne allen Halt, dem Menschen, als erkennendem Wesen unerlaubt »<sup>68</sup>, provoque le naufrage du sujet. Celui qui l'ose est condamné à périr, à la ruine, et à la ruine même de son propre fondement (*zugrunde gehen*) ; mais il est aussi condamné à devenir « inconscient », c'est-à-dire à devenir la conscience exclusive de ce qui est autre. Pour cette raison Empédocle est « verdüstert », « verödet »<sup>69</sup>, déserté de et par sa propre subjectivité. Chez Empédocle,

in dem sich die Gegensätze so innig vereinigen, dass sie zu *E i n e m* in ihm werden (...), dass bei ihm und für ihn das sprachlose Sprache, und bei ihm und für ihn das Allgemeine, das Unbewußtere, die Form des Bewußtseysns und der Besonderheit gewinnt,<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Fr. Hölderlin, « Anmerkungen zur Antigonä », in : SWB II, p. 373.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>69</sup> Fr. Hölderlin, « Der Tod des Empedokles », in : SWB I, p. 849.

<sup>70</sup> Fr. Hölderlin, « Die tragische Ode », in : SWB I, p. 870.

le plus universel et le plus inconscient, c'est-à-dire ce qui fonde toute particularité et « subjectivité » personnelle, devient particulier – le langage en tant que force universelle devient chez lui l'objet concret et le but ; et sa propre personnalité – c'est-à-dire ce qui est le plus particulier – devient absolument universelle, parce qu'elle se noie dans le Fond universel, lui livre le « propre » de soi-même, lui « cède la parole ». Et plus il veut dépasser les limites habituelles et humaines pour atteindre l'Infini, l'Incompréhensible, l'Involontaire, plus il doit se perdre et devenir objectif<sup>71</sup>, devenir l'écho pour l'Universel. Hölderlin parle aussi de l'inconnu qui est hors de la conscience comme de l'action humaines et vers lequel l'instinct humain se sent attiré pour s'unifier avec lui dans un sentiment primordial et originaire. Plus les gens le négligent, plus Empédocle doit s'ouvrir à cet inconnu.

So mußte also sein Geist aorgische Gestalt annehmen, von sich selbst und seinem Mittelpunkte reißen, immer sein Object so übermäßig penetrieren, daß er in ihm, wie in einem Abgrund sich verlor (...). Und so erschien das Object in ihm in subjectiver Gestalt, wie er die objective Gestalt des Objects angenommen hatte.<sup>72</sup>

L'objet absolu et absolument universel (langage, Nature, Être) devient en lui concret, particulier, ce qui est la seule possibilité pour que l'Absolu se manifeste. Mais pour cela le sujet, Empédocle en tant que porte-parole, s'universalise et s'efface dans sa particularité et subjectivité. Une « Vertauschung des Subjects und Objects »<sup>73</sup> se produit. L'objet absolu prend la place de la concrétion du sujet dont le contenu concret et positif est sa propre subjectivité, fondée « sur » et, en même temps, délicatement écartée, distanciée du Fond, étant ainsi le fond de son « propre », du subjectif. Empédocle, chez qui « die verlorene Subjectivität » est remplacée par « die tiefe Einwirkung des Objects »<sup>74</sup>, est, d'après Hölderlin, né et destiné pour être un poète, mais en réalité il n'est ni poète (héros de la parole) ni héros (poète de l'action) ; il a déjà dépassé toutes les frontières, il a tout sacrifié. La « poésie » et « l'action » d'Empédocle ne sont ni poésie ni action, et cependant elles sont respectivement la plus extrême poésie et la plus extrême action. Dans ce sens, la folie de Hölderlin, en une essentielle analogie avec l'auto-immolation d'Empédocle, est sa plus pure poésie – poésie qui ne peut même plus se contenter de violer tous les règles de la poésie ainsi que de la grammaire et de l'intelligibilité en général, afin de devenir infinie et devenir l'Infini. Elle est une poésie qui se nie, qui se

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 876.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 874.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 876.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 877.

noie dans l’Infini et dans le silence primordial d’où sort toute poésie. Aucun poème, aussi solennel soit-il, ni aucune action, même héroïque, ne suffiraient à manifester d’une façon absolue et véritable l’Être, parce que dans les deux cas un écart subsiste entre celui qui veut manifester le Fond et le Fond lui-même. Or, le sacrifice signifie ici l’action la plus radicale, c’est-à-dire une action dans laquelle l’acteur se sacrifie lui-même, dans laquelle le sujet et l’objet coïncident. De même la poésie la plus radicale est une poésie dans laquelle le poète devient son poème. D’après Hölderlin, le destin ne pouvant se résoudre dans quelque chose d’individuel, l’individuel doit s’universaliser. Et plus la résolution du destin est profonde et manifeste, plus celui qui le résout se manifeste comme sacrifié. Et plus le sacrifice est manifeste et tragique, plus le Fond est rendu manifeste<sup>75</sup>. Empédocle, le masque de Hölderlin – une figure, d’ailleurs, qui curieusement reste comme à l’état d’ébauche dans son œuvre –, fait face à l’Abîme et devient ainsi le visage de l’Abîme.

## Bibliographie

- ADORNO, Th. *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- VON ARNIM, B. *Werke und Briefe*, Frechen, Bartmann, 1959.
- BENJAMIN, W. *Illuminationen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977.
- GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke*, Band 10, Tübingen, Mohr, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986.
- HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke und Briefe*, Band I und II, München, Hauser, 1992.
- JAKOBSON, R. *Hölderlin – Klee – Brecht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.
- MALDINEY, H. *Penser l’homme et la folie*, Grenoble, Mitlon, 1997.
- PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfellnfen, Klett-Cotta, 1963.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 871–873.

## GRUNDFRAGEN EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN OIKOLOGIE<sup>1</sup>

---

HANS RAINER SEPP

### Abstract

The article begins by posing some preliminary questions in order to develop a philosophy of the oikological. In this sense an *Oikology* clarifies, on the one hand, the conditions that enable human beings to intervene in the world and in its social and natural contexts and on the other hand, demonstrates the basic options available for such an intervention as well as addressing what “option” in this specific sense might mean. This essay concerns itself only with the first of these two aspects and provides us with the initial rudimentary stages of research in this area. It attempts to provide answers to the question of what *place* and *ethos* mean in relation to the sphere of *human bodily experience*. The first part of the essay addresses which sites of the living subject allow for and regulate the fact that human beings can intervene in the world. The second part attempts to demonstrate how such sites, anchored in the living body, form the conditions for the possibility that wo(man) is an ethical being.

Die vom Club of Rome in Auftrag gegebene und zu Beginn der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts publizierte Studie *The Limits to Growth*<sup>2</sup> konfrontierte zwei Parameter: die Ökonomie, die auf menschlicher Produktivkraft beruht, und die Ökologie, welche die Grenzen der Ressourcen in den Blick nimmt. Die Beziehung zwischen dem Ökonomischen und dem Ökologischen wurde dabei als eine objektive Relation aufgefasst; und der kritische Bereich dieser Relation, eben die limits to

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Publikation ist im Rahmen der beiden Forschungsvorhaben *Antropologie komunikace a lidské adaptace* (FHS UK, MSM 0021620843) und *Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives* (Grantová agentura ČR, č. P401/10/1164) entstanden, die an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag (FHS UK) durchgeführt werden.

<sup>2</sup> D. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens, *The Limits to Growth*, New York, Universe Books, 1972.

growth, die Grenzen des Wachstums, wurde – entsprechend der Leitfrage ‚Wieviel Produktion kann der Mensch einsetzen, bis die natürliche Umwelt kollabiert?‘ – mit einem Computermodell errechnet. Diese die Zukunft des Menschen kalkulierende Studie, die ihre Verfasser bisher in zwei aktualisierten Versionen erneuerten,<sup>3</sup> erfuhr Kritik von unterschiedlichen Seiten. Bei dieser Kritik spielte jedoch eine Frage kaum eine Rolle, die Frage nämlich, ob das Verhältnis von ökonomischen Ansprüchen und ökologischen Gesichtspunkten allein aufgrund solcher objektiver Relationen zu bestimmen ist. Verknüpft man hingegen das ökonomisch und das ökologisch Relevante unter dem einheitlichen Begriff des Oikologischen, wird nicht nur die für sich problematische Entgegensetzung von Ökonomie und Ökologie unterlaufen. Die auf objektive Verhältnisse eingeschränkte Perspektive erhält zudem die Möglichkeit, durch einen Blick auf das subjektive Leben, für das ein oikos besteht, erweitert und ergänzt zu werden; oder anders gesagt: Der Vollsinn des Oikologischen ergibt sich erst unter Einbezug eines lebendigen Subjekts.

Das Subjektive meint nicht nur das Handeln des Menschen, den Menschen als produzierenden. Jegliches Produzieren setzt die Möglichkeit zu produzieren voraus, und diese Möglichkeit bestimmt notwendig, wenn freilich auch nicht hinreichend die Wirklichkeit des Produzenten. Die Grenzen des Wachstums ergeben sich nicht erst für das Resultat des Produzierens; sie stehen schon an seinem Beginn – dann nämlich, wenn der Autor der Produktion in den Blickkreis rückt und nicht lediglich als eine quantitative Größe genommen wird. Der Autor ist aber stets der individuelle Einzelne und nie eine Gesamtheit. Eine Gesamtheit, etwa ‚die Gesellschaft‘, ist ebenso eine Abstraktion, wie es, auf andere Weise, der Gesichtspunkt ist, der alles Wirkliche einer Quantifizierung unterwirft. Das ‚Individuum‘ entgeht daher nur dort der Abstraktion, wo es nicht schon vom Kontext des ‚Sozialen‘ her begriffen wird, und noch weniger ist es eine Größe, die Nummer 1 in einer offen-unendlichen Folge vonzählbaren Einheiten. Das Individuum ist ein Unteilbares vor allem in dem Sinn, dass es außerhalb der Relation von Ganzem und Teil steht. Das, was es ist, ist es ab-solut. Es ist von vornherein ausgegrenzt aus allen Bezügen. Erst aufgrund dieser Ausgegrenztheit kann es ein solches individuelles subjektives Leben sein, das in Bezüge zu anderem, als es selbst ist, eintritt. ‚Ausgegrenzt sein‘ ist jedoch nicht wirklich ein passender Ausdruck für dieses Leben, da diese Bestimmung schon von einem möglichen Bereich der Relationen her unternommen ist. Wenn das Leben absolut ist, heißt dies, dass mit ihm selbst seine Grenze gesetzt ist. Es selbst ist Grenze, weil mit ihm eine Grenze vollbracht wird, indem es mit seiner Geburt

---

<sup>3</sup> 1993 und 2006.

hineingeschnitten wird in die Welt. Von ‚Grenzen des Wachstums‘ zu sprechen, die Grenzen für die Entfaltung menschlichen Lebens darstellen, ist folglich nur mit Blick auf ein solches Leben möglich, das selbst ab-solute Grenze ist: ein Leben, das bereits mit seinem Faktum die Grenze in dem Sinn repräsentiert, dass es selbst (nur) dies ist, was es ist, und alles andere nicht ist, mit all den darin implizierten Konsequenzen einer Stiftung von Zeitlichkeit und Räumlichkeit, dass es selbst aber nur ist, was es als dieses Da ist, indem es aus sich heraus lebt, sich ‚ausleibt‘, einen Leib, seinen Leib erhält.

## A. Orte des Leibs

Das Faktum, dass Leben in und mit seiner Leiblichkeit dieses ab-solute Innen, dieses ab-solute Grenzsein ist, benennt den Ur-Ort des lebendigen Subjektiven. Dieser Ur-Ort des Leibs enthält als ab-solute Grenze prinzipielle Möglichkeiten bereit, ihn mit den Gestalten anderer Orte zu überformen. Die im Ur-Ort des Leibs verankerten Orte verweisen in den Kontexten ihrer Referenzverweigerungen sowie (auf ‚höherer Stufe‘) ihrer Referenzrealisationen auf einen grundlegenden Sinn des oikologisch Relevanten. Eine Oikologie wäre demnach eine Theorie, welche zum einen die Bedingungen darzulegen sucht, unter denen ein jeweili-ges menschliches Leben in die Welt und ihre Kontexte des Mitmenschlichen und Naturhaften eingreifen kann; die aber auch zum anderen zeigt, welche grundsätzlichen Optionen für einen solchen Eingriff bestehen, und was ‚Option‘ hier überhaupt bedeuten kann. Hierzu gehört auch zu zeigen, wie Ökonomie und Ökologie in einer Oikologie gründen können. Hier können wir uns lediglich, und auch dies nur ansatzweise, dem ersten Aspekt widmen. Die Aufgabe, die wir uns stellen, gilt einer Beantwortung zweier Fragen. Zunächst stellen wir die Frage, welche Orte des lebendigen Subjektiven den Eingriff des Menschen in die Welt ermöglichen und regeln (Teil A), und daran anschließend fragen wir, wie solche in der menschlichen Leiblichkeit verankerten Orte die Bedingung der Möglichkeit dafür schaffen, dass der Mensch ein ‚ethisches‘ Wesen ist (Teil B).

### I. Drei Thesen

Um die Orte aufzuzeigen, die als Orte lebendiger Subjektivität den Grund für das menschliche Eingreifen in die Welt bilden, formuliere ich zunächst drei The-sen; die zweite These ist dabei schon etwas mehr als bloße These, da mit ihr der Sachverhalt, um den es geht, in Grundzügen beschrieben wird. In diesem Sinne

stellt die These 2 in gewisser Weise bereits eine Antwort auf These 1 dar und besitzt ihre Konsequenz in These 3.

1. Die erste These bezieht sich auf die Leiblichkeit des Menschen: Für eine phänomenologische Theorie des oikos, für eine Oikologie also, die den Ort des Menschen in der Gesamtwirklichkeit zu bestimmen sucht, bildet der Bezug auf die Leiblichkeit die grundlegende Voraussetzung. „Leiblichkeit“ ist hier in phänomenologischer Hinsicht verstanden, in der das Sichverhalten des subjektiven Selbst in seinem Leib zum Ausdruck gebracht und „Subjektivität“ somit stets mit Rekurs auf ein verleiblichtes Subjekt aufgefasst wird.

2. Die zweite These besagt, dass der Mensch an Ortsbezügen partizipiert, die sich aus seiner Leiblichkeit bestimmen. Wenn ‚Verortung‘ das Geschehen meint, wie ein Leib in der Wirklichkeit einen Ort erhält, so ist ‚Ort‘ ein Begriff für den Bezug, den ein Leib durch seine Verortung in das, was ihn ‚umgibt‘, ausbildet. Leiblichkeit bildet mehrere solcher Ortsbezüge aus, die nicht aufeinander rückführbar, vielmehr ineinander verwoben sind.

Ein erster, ursprünglicher Ort ist die Grenze, die ein sich aus sich heraus bewegender Leib selbst darstellt. Wenn ein mit ‚Leiblichkeit‘ begabtes X eine Entität meint, die aus sich selbst, aus einem für sie selbst absoluten Mittelpunkt, heraus lebt,<sup>4</sup> bestimmt dies nicht nur den Sinn dessen, was ‚Subjektivität‘ in sich selbst ist; diese Tatsache ist zugleich eine Ur-Scheidung, sie führt zu einer ersten Differenz, indem sie die Bedingung dafür ist, dass später zwischen dem, was diesen Lebensmittelpunkt selbst betrifft, und dem, was über ihn hinaus liegt, eine weitere Differenz konstatiert werden kann – als eine Differenz, welche die erste Differenz in einem anderen Kontext ist. Die erste, ursprüngliche Differenz betrifft zugleich den ursprünglichen Sinn von ‚Grenze‘, der überhaupt für ein Wesen, das im gekennzeichneten Sinn ein leiblich-subjektives ist, bestehen kann, und in diesem Sinn markiert diese Grenze den unabdingbar ersten Ort, der einem leiblich-subjektiven Wesen sein Gepräge gibt. Erster Ort zu sein, bedeutet, absolut-da zu sein, d. h. in einer Weise zu existieren, für die es einen Plural noch nicht gibt: Da zu sein, ist, absolut dieses Da zu sein. Dieses Da ist zugleich ein absolutes Innensein, ein Innensein, das mit dem Faktum, ergrenzt zu sein, identisch ist. Grenze ist dieses lebendige Innensein. Auch dieses Innensein ist absolut, da es die Grenze selbst ist, also nicht in dem Sinn schon verstanden werden darf, der es zu einem Außen in

<sup>4</sup> Das meint Husserls Bezeichnung des Leibs als des „Nullpunkts“ für alle „Orientierungen“ (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (*Husserliana*, Bd. IV), hg. von M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1952, S. 158).

einen Gegensatz bringt. Die Grenze des leiblichen Sich-Auslebens hat auch hier (noch) nicht die Bedeutung eines Zwischen, etwa bezüglich eines ‚Innen‘ und eines ‚Außen‘. Und doch hat die Rede von ‚Innen‘ ihren berechtigten Sinn: Leben entquillt aus sich selbst heraus, ab-solut, es ist an ihm selbst nur dieses Innen.

Die erste, ‚monistische‘ Differenz, die Ur-Scheidung als Abscheidung des absolut singulären Lebens in ihm selbst, ist diesem zunächst verborgen. Solange sich Leben selbst noch nicht als in einem Gegensatz stehend erfährt, ist es für sich selbst in seinem absolut singulären Sein noch nicht erschlossen. Das Innensein erfährt sich erst dann als Innen, wenn es auf sich zurückkommt, und es erlebt sich selbst in einem Bezugsein auf sich, wenn es mit einem ganz anderen, als es selbst ist, konfrontiert wird: mit dem Realen.<sup>5</sup> Erst in dieser Urfahrung, in welcher sich die sinn-lose Härte des Realen dem sich auslebenden Leben entgegenstellt, bildet sich jene Differenz, die für das erlebende Leben nicht nur die Grenze markiert, sondern es auch in seine Fasson bringt, und wird so zu einer Differenz, die das Innensein mit einem ganz anderen konfrontiert und die Grundlage dafür schafft, dass Leben später den Sinn des Exterioren und in Folge davon die ganze Palette an Unterscheidungen von innen und außen bilden kann. Da die Erfahrung des Realen aber nicht nur das Resultat eines Ausgreifens des Leibes in eine Sphäre außerhalb der Grenze seiner Haut bedeutet, sondern ebenso existenziellen Dispositionen des Selbst entspringt – wie z. B. in Zuständen des Gedächtnisentzugs oder der Angst, also immer dort, wo seinem Ausgriff ein Widerstand begegnet –, hat mit dem Erleben des Realen das Andere, ja das Fremde des Außen schon in ihm selbst auf urtümliche Weise Platz genommen.

Dieser Ort der ursprünglichen Grenze, mit der Leben sich entfaltet, ist ein erster Ort auch deshalb, weil sich weitere Ortsbezüge nur auf seiner Grundlage bilden. Wenn Grenze besagt, dass ein Leben nur dieses-da ist, was es ist (und alles andere nicht ist), so verleiht diese Grenze dem menschlichen Da-sein seinen ursprünglichen Sinn: nämlich vor allen sinnhaften Bezügen, die ein Leben ausbilden kann, zunächst schlicht nur das Leben zu sein, das da in ihm selbst, in seiner Leiblichkeit, ist. Erst von diesem da-sein aus ergeben sich alle weiteren Bezüge, welche die gemeinsame Voraussetzung haben, dass mit ihnen Leben über sein Da-hinausgreift.

---

<sup>5</sup> In Hinblick nicht nur auf die europäische Philosophie könnte man bezüglich dieses Sinns von *real* von einer ‚Vergessenheit des Realen‘ sprechen. Vordeutungen auf eine Überwindung dieser Vergessenheit finden sich meines Wissens bisher nur in Max Schelers Anmerkung, dass die Erfahrung von realem Sein außerhalb der Erfahrung von Sinn jeglicher Couleur liegt, und in Jacques Lacans Konzept des „Realen“, das dem Imaginären entgegengesetzt ist und außerhalb des Symbolischen sich befindet. Eine Phänomenologie des Realen hat somit mit der Schwierigkeit zu ringen, eine Sinnbestimmung desjenigen zu geben, das sich im vorhinein aller Sinnbestimmtheit entzogen hat.

Dies könnte man eine paradoxe Grundbefindlichkeit menschlichen Lebens nennen: dass Leben sich überschreitet, sein mit seiner Leiblichkeit sich bekunden- des da-sein transzendierte – ohne doch je die Grenze dieses da-seins wirklich hinter sich lassen zu können: Leben bleibt stets in sich leiblich zentriert, mag es nun Ausflüge in die Dimension hinein unternehmen, welche die reale Umgebung seines Leibs ist, oder in sinnhafte Zusammenhänge abschweifen – es bleibt stets leiblich in sich selbst verankert: Es kann seinen Leib nicht verlassen. Wichtig ist zu sehen, dass diese dennoch möglichen Überschreitungen jene Grenze, die der Leib selbst ist, stets zu ihrer Voraussetzung haben (und als solche nicht hinter sich lassen können) und dass sich an diesem Faktum auch dann nichts ändert, wenn Leben, in seinen Überschreitungen sich einrichtend, diese Voraussetzung vergisst.

Der Leib kann über sein Da in einer bestimmten Hinsicht hinauskommen: dann nämlich, wenn er sich ausrichtet. Schon jegliches Begehrten ist in sich ein solches Sich-Richten, das ursprünglich bereits dort am Werk zu ein beginnt, wo ein grenzleibliches Verhalten die Widerständigkeit des Realen erlebt. Dennoch bleibt dabei die ursprüngliche Grenze unangetastet. Nicht nur, dass ich meinen Leib nicht verlassen kann, wenn ich mich bewege. Mein absolutes Da ist auch der absolute, unhintergehbarer und nicht zu überholende Bezugspunkt für jegliches Sich-Ausrichten. Solches begehrende Ausrichten bildet sich Hand in Hand mit einem Einrichten: Komme ich infolge meines Realkontakts auf mein ursprüngliches Verortetsein im Da zurück, beginne ich mein Da, korrelativ zu der Bewegung meines begehrenden Ausrichtens, zu meinem Ort zu gestalten, und erst beides, Einrichten und Ausrichten, lässt ‚Welt‘ entstehen. In weltlichen Kontexten sind jedoch die Ortsverhältnisse der Grenze sowie der Orientierung stets schon von einem Dritten, dem Sinn, überholt: In allem, was ich tue, bin ich auf Sinn bezogen, und dies gilt selbst noch für ein Verhalten, wie es das Begehrten ist, in dem sich Sinnbezüge erst aufzubauen. Dass ich immer schon in einer sinnhaft strukturierten Welt lebe, darf jedoch nicht zu dem Schluss verleiten, dass alles, was mich betrifft, aus Sinn ist. Orientierende Ausrichtung und Grenzsein bleiben, was sie sind, nämlich vor- und außersinnhafte Ortsbezüge des Leibs, auch wenn sie im weltlichen Leben von Sinn überwuchert sind.

Der Leibort der Grenze sowie der Leibort der Bewegung und Orientierung unterliegen also dem Leibort des Sinns. Das ‚unterliegen‘ ist in seiner zweifachen Bedeutung gemeint: Nicht nur nimmt Sinn, bildlich gesprochen, Richtung und Grenze in sich gefangen, macht sie untertan, so dass Richtung und Grenze dem Sinn unterlegen sind; sondern Sinn bleibt auf Richtung und Grenze notwendig als sein doppeltes Fundament bezogen: Sinn beruht auf dem Leibort der Richtung, wie Sinn und Richtung auf dem Leibort der Grenze beruhen. Dies bewirkt, dass

auch die Domäne des Sinns leiblich verankert ist: Sinn markiert somit – neben Richtung und Grenze – einen dritten Leibort, der, obgleich auf letztere bezogen, nicht auf sie reduzierbar ist.

3. Die dritte These, die wir hier formulieren wollen, ergibt sich mit einiger Konsequenz aus den ersten beiden Thesen. Als Brücke zu dieser These mag das Fazit gelten, dass der erste Leibort, der Leibort der Grenze, die wichtigste Verortung in dem Sinne darstellt, dass ohne sie die weiteren Orte von Richtung und Sinn nicht möglich wären: Wenn Leben nicht in jenem erläuterten, ebenso schlichten wie notwendigen Faktum absolut da wäre, gäbe es nichts, das sich ausrichten und auf Sinn beziehen könnte. Wenn eine oikologische Theorie die Verortung des Menschen in der Gesamtwirklichkeit zu bestimmen sucht und hierbei den Bezug auf die Leiblichkeit des Menschen als die grundlegende Voraussetzung aufweist, dann ist – so die dritte These – eine solche Theorie in dem Maße radikaler und umfassender, je mehr sie die Spannung zwischen den genannten Orten der Leiblichkeit auszuhalten und aufzudecken versteht.

Um an eine weitere Klärung des Problemgehalts dieser drei Thesen heranzuführen, betrachten wir die Äußerungen zweier prominenter Vertreter einer phänomenologischen Theorie des Orts: Martin Heidegger und Kitaro Nishida.

## II. Theorien des Orts: Heidegger und Nishida

1. Heidegger. Von ‚Ort‘ spricht Heidegger bekanntlich in seinem Aufsatz „Bauen Wohnen Denken“, einem Text, der zuerst als Vortrag im Jahr 1951 gehalten wurde.<sup>6</sup>

Den Begriff ‚Ort‘ gebraucht Heidegger hier, um eine grundlegende Aussage über die menschliche Seinsweise zu machen: „Wohnen“ ist „die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind“;<sup>7</sup> es ist, wie es an späterer Stelle des Textes heißt, „der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind“.<sup>8</sup> In diesem Kontext wird ‚Ort‘ zu einem Begriff, der einen zentralen Bereich anzeigt, nämlich das Wohnen als einen „Aufenthalt bei den Dingen“,<sup>9</sup> und in diesem Bereich stiftet sich das Zueinander von Mensch und Welt. Der Ort eines bestimmten Dinges – Heidegger wählt hier das Beispiel einer Brücke – konzentriert, er „versammelt“. Er

<sup>6</sup> In: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, S. 145–164.

<sup>7</sup> *Ibid.*, S. 150; vgl. 149.

<sup>8</sup> *Ibid.*, S. 163.

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 153.

versammelt das „Geviert“ – Erde, Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen –, und indem er diese Vier anwesend sein lässt, wird er zu einer „Stätte“ für sie.<sup>10</sup> Die Stätte, die ein Ort auf diese Weise „verstattet“, ist nicht nur ursprünglicher als jeder ‚Raum‘; über die Vorgabe von Plätzen und Wegen räumt eine Stätte vielmehr erst einen Raum ein (vgl. ebd.). ‚Raum‘ überträgt Heidegger mit der Wendung „freigemachter Platz“, Raum sei demnach ein „Eingeräumtes“, ein „Freigegebenes“, ein geräumt und freigegeben „in eine Grenze, griechisch πέρας“.<sup>11</sup> ‚Grenze‘ bestimmt Heidegger demzufolge als dasjenige, „von woher etwas sein Wesen beginnt“, und das Fazit lautet: „Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‚dem‘ Raum.“<sup>12</sup>

In diesem Artikel verwendet Heidegger den Begriff des Raums also in zweierlei Hinsicht: Der Raum ist der geometrische homogene Raum, wie er sich seit der griechischen Antike als Parameter der Berechenbarkeit konstituiert hat. Ein Raum ist demgegenüber ein Bereich, der seine jeweilige Bestimmung aus dem Orthaften einer Stätte erhält. Im dritten Vortrag des Zyklus „Das Wesen der Sprache“ von 1957/1958<sup>13</sup> erwähnt Heidegger einen dritten Begriff von ‚Raum‘, der als „Zeit-Spiel-Raum“ noch „Ortschaft und Orte einräumt“.<sup>14</sup> Dieser jeweils sich bewegende Zeit-Spiel-Raum ist als „Be-wegung“<sup>15</sup> das Innerste („Eigenste“), das einen Ort zu einem Ort werden lässt, in und mit dem sich die vier Welt-Gegenden von Erde, Himmel, Gott und Mensch ereignen und der seinerseits Räumlichkeit frei gibt. Das Eigenste, das auf diese Weise je ereignet wird, ist die „Nähe“ („Nahnis“),<sup>16</sup> und das Wesen der Nähe bringt Heidegger in einen besonderen Bezug zur Sprache; und wenn er bemerkt, dass die Sprache „keine bloße Fähigkeit des Menschen“ ist, dass vielmehr ihr Wesen „in das Eigenste der Be-wegung“ der vier Weltgegenden gehört, kann er sagen, dass das Wesen der Nähe und das Wesen der Sprache „das Selbe“ seien.<sup>17</sup>

Wenn Heidegger also in „Bauen Wohnen Denken“ den Ort so bestimmt, dass er eine Grenze dessen ziehen lässt, „von woher etwas sein Wesen beginnt“, ist für ihn der Ort nicht nur der ausgezeichnete Bereich, in dem der Zeit-Spiel-Raum des Gevierts jeweils seine Zeitlichkeit und Räumlichkeit entfaltet: d. h. als solcher west.

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 156.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> In: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe, Bd. 12), hg. v. E.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, S. 147–204.

<sup>14</sup> *Ibid.*, S. 202.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 203.

Solches wesen geschieht vielmehr als Sprache, die sich darin zugleich in ihrem Wesen ereignet, so dass Wesen und Sprache einen Chiasmus bilden: „Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens.“<sup>18</sup>

Betrachten wir die Architektur dieses Gedankengebäudes, so sehen wir, dass seine Struktur eine zentripedale ist: Denn auch hier gilt – in formaler Analogie zur Bestimmung der ab-soluten Leiblichkeit –, dass mit ‚Grenze‘ ein Geschehen zum Ausdruck gebracht ist, in dem nicht zwei heterogene Bereiche voneinander getrennt werden, sondern mit dem ein Bereich als solcher, als der eigenste (innersste), definiert wird. Auch hier besteht eine (jeweilige) ab-solute, d. h. schlecht-hin unvergleichbare Dimension, die mit dem Chiasmus von Wesen und Sprache bezeichnet werden kann – jedoch außerhalb dieses Chiasmus gibt es nichts mehr. Hier wird kein radikales Außen gedacht, und es zeigt sich auch keine Möglichkeit, ein solches zu denken – ein Außen, das sich mit dem Inneren kon-frontiert und so bewirkt, dass dieses sich auf seine Bestimmtheit zurück bezieht. Heideggers Chiasmus ist, in seinem jeweiligen Ereignen, somit nicht nur ab-solut, er ist absolut er selbst, und er ist dies zudem gänzlich in Hinblick nur auf Sprache, d. h. Sinn.

Hier kann man erkennen, dass Heidegger zwei Voraussetzungen macht, die beide nicht weiter begründet werden. Die erste Voraussetzung betrifft den Sachverhalt, dass es nur eine Alternative gibt, die Alternative von „Denken“ in seinem, Heideggers Sinn und dem rechnenden, objektivierenden „Vorstellen“ als dem Erbe der abendländischen Metaphysikgeschichte – in unserem Kontext also den Gegensatz von Ort-Plätze-Räume versus homogenem Raum, wobei ein Fundierungsverhältnis aufgezeigt wird: Dem Ort liegt ein ursprüngliches Maß-Werk zugrunde, das selbst die Bedingung der Möglichkeit darstellt, Räume zu ermessen und auszumessen, letztlich mit geometrisch-mathematischer Methodik.<sup>19</sup> Die kritische, an Heidegger zu richtende Frage lautet, ob es zur errechneten und zu errechnenden Räumlichkeit im „Fortschritt ins Maschinenwesen“ nur die Alternative des „Schritts zurück in die Ortschaft des Menschenwesens“ gibt, dorthin, „wo wir schon sind“.<sup>20</sup>

Die zweite Voraussetzung bezieht sich darauf, dass das Ursprüngliche, das im Schritt zurück erreicht werden soll, einerseits nur ein ab-solut in sich Stehendes sein könne und dass es darüber hinaus nur ein Geflecht aus Sinn sei – und dieser Sachverhalt hat, wenngleich nur ex negativo, mit einem bestimmten Verhältnis zum Leib zu tun. Bemerkenswerterweise taucht an einer einzigen Stelle in „Bauen Wohnen Denken“ der Leib auf. Die betreffende Passage lautet:

<sup>18</sup> Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, S. 189.

<sup>19</sup> Vgl. *ibid.*, S. 161 f.

<sup>20</sup> Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, S. 179.

Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort und könnte gar nicht hingehen, wenn ich nicht so wäre, daß ich dort bin. Ich bin niemals nur hier als dieser abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d. h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen.<sup>21</sup>

Ist mit dieser Aussage das Verständnis von Leiblichkeit, von den Ortsbezügen des Leibs schon erschöpft? Heidegger unternimmt stillschweigend eine Gleichung, der zufolge gilt: Leib = sein, und Sein = Sinn. „Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort“: Der leibliche Vorgang des Gehens wird gänzlich vom Schon-Sein-bei her begriffen, d. h., Leiblichkeit untersteht der Direktive der Einräumung, die ein Einräumen als Sinnbestimmung ist (beim frühen Heidegger entspräche dem die Theorie von der vorgängigen Erschlossenheit von Welt). Auch hier denkt Heidegger eine zu enge Alternative: entweder die Einsicht in die vorgängige Einräumung des Raums durch den versammelnden Ort, der im Wesen der Sprache (und nirgendwo sonst) das Wesen der Dinge freigibt, oder die triviale Vorstellung von einem Leib, der, obgleich bereits in Sinnkontexten stehend, innerhalb dieser Kontexte als ein in sich isolierter angenommen werden könnte – was in der Tat unsinnig wäre. Nicht gefragt wird jedoch, ob nicht schon dem leiblichen Sich-Bewegen eine eigene Domäne zukommt und ob es nicht ein ursprüngliches Leben im Leib gibt, das sich noch vor der Erschlossenheit von Welt, vor der Aufspannung von Sinnkontexten, manifestiert.

2. Nishida. Kitaro Nishida verfasste 1945, am Ende seines Lebens und sechs Jahre vor Heideggers „Bauen Wohnen Denken“, die Studie „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“.<sup>22</sup> Nishida hatte sich rund zwanzig Jahre lang intensiv mit der Problematik des Orts (japanisch *basho*) auseinandergesetzt. Seine grundlegenden Gedanken zum Ort könnte man anhand dieses späten Textes und in aller Kürze in diese vier Punkte zusammenfassen.

a) Auch für Nishida betrifft ‚Ort‘ die Verortung des Menschen in der Welt und hat mit ‚Grenze‘ zu tun. Die Grenze tritt dort auf, wo versucht wird, eine *de-finitio* des Weltorts des Menschen zu geben. Eine solche Bestimmung als Abgrenzung könnte zunächst negativ erfolgen, indem man festlegt, was das einzelne Individuum nicht ist. Nishida zufolge ist das menschliche Individuum durch zwei Momente

<sup>21</sup> Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, S. 159.

<sup>22</sup> Jap. „*Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan*“ (heute in der japanischen Gesamtausgabe der Werke Nishidas im Bd. 11, S. 371–464, abgedruckt); dt. Ausgabe in: K. Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hg. v. R. Elberfeld, Darmstadt, Wissenschaftliche Buch Gesellschaft, 1999, S. 204–284.

zu charakterisieren, die zudem insofern ein Paradox darstellen, als sie sich eigentlich widersprechen: Zum einen muss man konstatieren, dass dem einzelnen Individuum nicht ein absoluter Ort in dem Sinn zukommt, dass es eine absolute Identität besäße; denn faktisches Leben übersteigt sich unablässig. Zum anderen ist zu sagen, dass das Individuum auch nicht einen relativen Ort einnimmt, denn es ist, was es ist, nicht in der Weise, dass es wie eines unter anderen ist. Man muss vielmehr die Individuation als eine dennoch absolute so denken, dass sie zugleich die eigene Negation mitenthält: Denn es gibt stets noch anderes, als es nur das eigene individuale Sein ist. Das Faktum der absoluten Individualität, die doch zugleich eine absolute nicht ist, fast Nishida mit dem berühmten ‚ortlogischen‘ Begriff der „widersprüchlichen Selbstidentität“: Ein menschliches Individuum ist nur in dem Sinne absolut es selbst, dass es nicht absolut es selbst ist.

b) Das Bemerkenswerte von Nishidas Ansatz ist, dass er bei seinem Versuch, das Individuum in seiner Grundstruktur zu erfassen, den Anderen miteinbezieht. Der Andere erfährt eine wesentliche Rolle bei dem Geschehen, wie ein Individuum seine widersprüchliche Identität vollzieht. Die Rolle des Anderen beinhaltet auch hier zunächst zwei heterogene Momente: Einerseits kann die Begegnung mit dem Anderen das Individuum in seiner Tendenz bestärken, sich Identität zu verleihen, d. h., sich von allen Anderen abzugrenzen; andererseits provoziert der Andere das Individuum dazu, sein absolutes Sein zu negieren, indem ihm in der Begegnung mit dem Anderen implizit das Angebot unterbreitet wird, sich in ihm widerzuspiegeln und damit sein absolutes Sein-bei-sich-selbst preiszugeben.

c) Die Folge ist eine Entfremdung, die wieder zwei Formen aufweisen kann: Das Individuum kann sich in sich verhärteten, indem es auf seiner Individualität beharrt; oder es kann sich im Gegenteil im Spiegel des Anderen verlieren. Beide Male wäre das spezifische Gleichgewicht, dass der Begriff der „widersprüchlichen Selbstidentität“ anzeigt, das stabile Ungleichgewicht, gestört: Im ersten Fall fiele das Widersprüchliche fort, im zweiten Fall die Identität – in jedem Fall fiele aber die Spannung zwischen zwei Grundmomenten weg, die eigentlich unausgleichbar sind und die nur dann gewahrt bleiben, wenn das Unausgleichbare zwischen ihnen intakt bleibt.

d) Folglich geschieht die Rücknahme der Entfremdung im Prozess einer Überwindung, man könnte sagen, in einem Übersteigen des Übersteigens: dann, wenn zum einen das egohafte Selbst, das als Ego die Tendenz besitzt, sich in sich einzuschließen, sich selbst also in die Isolation übersteigt, selbst noch überstiegen

wird: nämlich hin zur Anerkennung des Faktums, dass das absolute Selbst nicht alles ist; und wenn zum anderen das Selbst, das seine Identität auf die Anderen hin überstiegen hat und sich primär in ihnen spiegelt, diesen Überstieg selbst noch übersteigt, hin zur Anerkennung des Faktums, dass es auch in absoluter Selbstidentität lebt. Beide Weisen der Übersteigung eines Übersteigens realisieren die widersprüchliche Selbstidentität, jetzt nicht bloß als Faktum menschlicher Existenz, sondern als eine Tat – eine Tat, die dieses Faktum, das stets bedroht ist, vor dem Verfall sichert.

Überblickt man diesen Gedankengang, so gilt es vor allem auf einen bedeutsamen Aspekt hinzuweisen, mit dem sich Nishidas Ansatz von demjenigen Heideggers unterscheidet: Der von Nishida unternommene ‚Schritt zurück‘ bedeutet nicht eine Einkehr in das Geschehen eines ursprünglichen Zeit-Spiel-Raums, in dem sich die Weltgegenden ‚versammeln‘, wobei das Versammeln ein absolutes Ereignis in dem Sinn darstellt, dass es nicht mehr zu einem ganz Anderen zu ihm in Spannung steht. Das In-Sein des Orts erhält bei Nishida eine radikal gedachte Grenze dadurch, dass nicht nur mit und für dieses In-sein selbst eine Grenze vollbracht wird, sondern dass es in seinem Innen noch diese Grenze erfährt – m.a.W., dass es möglich wird, Differenz und Identität dergestalt zusammen zu denken, dass ein Außen nur von einem Innen her zu bestimmen ist, das doch zugleich vom Außen absolut übertrroffen wird.

### III. Akzeptanz des Realen

Zusammenfassend könnte man sagen, dass Heidegger eine schwache Grenze des Sinnbezugs denkt, Nishida hingegen eine starke, da er – im Gegensatz zu Heidegger – ein radikales Anderssein, ein radikales Außen von einem ab-soluten Innen her, konzipiert. Beiden Konzepten aber ist gemeinsam, dass sie auf Sinnhaftigkeit überhaupt bezogen bleiben. Die radikale Grenze, die bei Nishida in den Blick rückt, ist also immer noch eine Grenze im Kontext von Sinnhaftigkeit überhaupt – und ebenfalls noch nicht die Grenze von allem Sinn selbst. Die Grenze radikal zu denken, heißt, sie als vor- und außersinnhafte denken, als Grenze, die ein ab-solutes Innen von diesem selbst her von einem Außen als dem Realen scheidet. Rein formal gesehen, würde auch dieses Verhältnis noch ein solches der ‚widersprüchlichen Selbstidentität‘ sein, nur mit dem wichtigen Unterschied, dass das Widersprüchliche das Reale ist. Spätestens hier zeigt sich, dass die Rede von ‚dem Realen‘ dann zu einer Sprachfalle wird, wenn das Reale als gegenständlich im gewöhnlichen Sinn aufgefasst wird. Der Ausdruck meint nicht das Referenzobjekt einer

substanzontologischen Bestimmung, sondern verweist mit der Aufhebung solcher Bestimmung auch auf die Grenze jeglicher direkter, ‚positiver‘ Sagbarkeit. Somit ist gerade ‚das Reale‘ nur mit einem formalen Schema wie dem der ‚widersprüchlichen Selbstidentität‘ auszusprechen und nur als das zu fassen, was unser Sagenkönnen und den mit ihm verkoppelten Modus des Sinnhaften übersteigt.

Dieser Widerspruch – sozusagen die paradoxe Situation in diesem Fall – betrifft diejenige Wirklichkeit, die ich als Mensch bin: nämlich ab-solut zu sein als das uraffektive Leben, das ich absolut selbst bin, und zugleich eingelassen zu sein in das Reale, das ich absolut nicht bin. Dieser existentielle, anthropologische Widerspruch ist nicht nur der Vollsinn meiner Faktizität, er betrifft nicht nur mich als Faktum; er ist darüber hinaus notwendig, damit ich bin, wie ich bin, nämlich als mit Imagination begabtes Wesen real zu sein. Ohne das Eingebettetsein in das Reale könnte meine Existenz in der Tat nicht von einer nur imaginierten, geträumten, in jeder Hinsicht virtuellen unterschieden werden. Selbst wenn ich im Traum Angstzustände durchleide, meldet sich auf diese Weise noch das Reale, dem ich im Wachleben stets ausgesetzt bin, sogar noch in den Momenten der Imagination, die sich so als privativ in dem Sinne erweisen, dass sie jeweils ein Rückzug vom Realen darstellen, in ihrer Abwendung aber gerade das voraussetzen und bekunden, wovon sie sich abkehren.

Das Reale wurde von meiner Existenz, meiner Leiblichkeit immer schon angenommen, nicht jedoch von der theoretischen Reflexion; und dies ist nicht zufällig so: Denn wie die Imagination generell verdankt sich auch die theoretische Reflexion einem Abstoß von einem dominierenden Angewiesensein an das Reale; in diesem Sinn ist es nur ‚natürlich‘, dass Reflexion dasjenige vergisst, wovon sie sich abwendet. Auch die transzendentalphänomenologische Reflexion beinhaltet noch diesen Rest an spezifischer Natürlichkeit, den Husserl selbst nicht im Blick hatte und den es gleichwohl noch aufzulösen gilt. Nur wenn diese Natürlichkeit noch beseitigt wird, wenn die Verdeckung der realen Differenz meiner Existenz, des Faktums meines Einglassenseins in das Reale, aufgehoben und diese Differenz selbst anerkannt wird, kann jenes stabile Ungleichgewicht gehalten werden, das sich formal in Nishidas Begriff der ‚widersprüchlichen Selbstidentität‘ ausspricht. Es gilt also, den Sinnbezug auf Reales so auszuschalten, dass die Bedingung dieses Sinnbezugs, nämlich das Reale selbst, nicht mitausgeschaltet, sondern im Gegen teil erst ‚sichtbar‘ wird.

Aus dem Faktum, dass unser Einglassensein in das Reale notwendig ist, folgt, dass es auch zwingend wird, die Frage nach diesem Faktum, die Frage ‚Was ist das Reale?‘ zu stellen – zwingend in dem Sinn, um die notwendige Verankerung im Realen phänomenologisch zu erhellen. Um eine Behandlung dieser Frage zu

unternehmen, bedarf es einer besonderen Hermeneutik, einer Hermeneutik, die sozusagen an ihre Grenze geht, zum Hermetischen ihrer selbst vordringt: Wenn es das Signum des Realen ist, außerhalb von aller Sinnhaftigkeit zu stehen, wird es zu einer besonderen Herausforderung, diesem Sinn-Freien, Sinn-Vorgängigen noch eine Bestimmung abzuringen. Dies kann hier nur in einer sehr rohen, vorläufigen Skizze erfolgen.

Ohne den Umkreis meiner Erfahrung des Realen zu verlassen, kann über dieses noch gesagt werden, dass es nicht nur Beschränkung meines Drangs zu leben ist, indem es dem Drang Widerstände entgegengesetzt; es ist selbst so etwas wie ein positives Kraftfeld, ein Kräftefeld des Widerständigen, das mit dem Schaffen von Grenzen Möglichkeiten eröffnet, ja das Möglichsein des Möglichen selbst bewirkt. Die Tatsache, dass das Reale Bedingung für Möglichkeit selbst ist, führt zu einer grundsätzlichen Unterscheidung in der Art und Weise, wie nach dieser Bedingung gefragt wird: Ihre Tatsache aufzuklären, bedeutet zum einen, nach dem Realen selbst zu fragen, sozusagen nach seiner ‚Potenz‘, die Bedingung des Möglichen sein zu können; zum anderen danach zu fragen, wie sich der Bereich des Möglichen von Möglichkeit eröffnet, das heißt, die Frage nach der Zeiträumlichkeit des Daseins, seiner Weltlichkeit, zu stellen. Letzteres hat die Phänomenologie stets unternommen, ersteres so gut wie nie; Bestimmungen, die letzterem gelten, sind z. B. das System von Intention und Erfüllung bei Husserl, das In-Sein des In-der-Welt-seins beim frühen Heidegger, das Ereignis beim späteren Heidegger, der Chiasmus bei Merleau-Ponty usw. Doch auch hier gilt, dass sich eine phänomenologische Analyse der Zeiträumlichkeit des Daseins erheblich verwandelt, wenn sie vom Versuch einer Bestimmung des Realen als der Bedingung der Möglichkeit dieser Zeiträumlichkeit aus unternommen wird.

Das Reale in seiner Widerständigkeit ist als das uns Widerstehende ein Feind, doch ein solcher, der es uns erst erlaubt zu sein. Das Reale trägt somit menschliche Existenz, indem es der Träger ihrer sinnhaften Ränder ist: Wenn das Reale es ermöglicht, dass Existenz die Zeiträumlichkeit ihres Daseins bildet, so deshalb, weil Existenz sich mit der Maß-Gabe dieses imaginativen Zeitraums vor dem harten, sie bedrängenden Träger zu schützen sucht. Das aber heißt, dass eine dergestalt in das Reale eingebettete Entität wie die menschliche Existenz auf diese Einbettung ebenso angewiesen ist, wie sie gerade aufgrund dieses Angewiesenseins verletzbar ist. Ihre Maß-Gaben werden somit zu Mitteln, um diese Verletzbarkeit zu kompensieren. Noch die Bildung der Idee einer ‚harmonischen Natur‘ z. B. ist ein Versuch, sich gegen die Härte des Realen zu behaupten. Wenn jegliche Maß-Gabe in Sitte, Brauch, Gesetz, Paradigma etc. eine Antwort auf den Zudrang des Realen ist, erwächst für eine Phänomenologie des Realen die Aufgabe zu zeigen, wie ein Maß aussehen

könnte, das sich nicht dadurch bildet, dass Existenz sich vom Realen abkehrt und dieses und seine Verortung in ihm vergisst – sondern das im Wissen um die Verortung im Realen erst zu stiften wäre: Und das ist ein oikologisches Maß.

Jetzt zeigt sich: Die Orte des Leibs – des Leibs in seinem Sinnbezug, seiner Ausrichtung und dem Vollbringen seiner Grenze – sind auf den letzteren Ort, den Grenzort als den grund-legenden Ort des menschlichen Lebens, zurückverwiesen. Das Leben erringt sein Selbstsein nur im Aushalten seines widersprüchlichen Faktums: wenn es die Spannung seiner Grenze dadurch aufrecht erhält, dass es dem Widerständigen des Realen ein Widerstehen entgegensemmt; und es hält diese Spannung dann am stärksten aus, wenn es sich nicht in den Sinnformen seines Widerstands einrichtet, sondern seine Sinngestalten noch dem Realen als dem Jenseitigen von Sinn überhaupt entgegenhält: Denn erst auf diese Weise entspricht es ganz dem Faktum des Widersprüchlichen seiner Existenz. Um aber zu sehen, wie es sich in diesem Faktum einrichtet – und es damit überspielt – gilt es den Zusammenhang von Ort und Ethos aufzuzeigen.

## B. Ethos und Leib

### I. Der Ort als Ethos

„éthos anthrópo daímon.“ Diesen Satz von Heraklit (Fragment 119) zitiert Heidegger im „Brief über den Humanismus“<sup>23</sup> und übersetzt ihn mit den Worten: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Un-geheuren).“<sup>24</sup>

Das griechische éthos überträgt Heidegger mit „Aufenthalt, Ort des Wohnens“ als dem „offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt“.<sup>25</sup> Er deutet somit das Wohnen des Menschen als ein Leben, das dem Aufgang einer Welt, ihrer „Lichtung“, eine Stätte verschafft. In diesem Sinn kann Heidegger ein paar Seiten davor sagen: „Der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist.“<sup>26</sup> Die Aussage, dass der Mensch die Lichtung ist, beinhaltet, dass er nur ein – wenn auch wesentlicher – Teil eines ihn umfassenden Geschehens ist; dass er also nicht selbst es ist, der kraft seiner Subjektivität dieses Lichtungsgeschehen bewirkt.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“ [1946], in: ders.: *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Wittorio Klostermann, 1976, S. 313–364; hier: S. 354.

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 356.

<sup>25</sup> *Ibid.*, S. 354.

<sup>26</sup> *Ibid.*, S. 325.

Bedeutsam ist somit, dass Heidegger den Sinn des Ethos von einer bestimmten Tendenz europäischen Denkens ablöst, von der Tendenz einer neuzeitlichen Subjektivierung dieses Begriffs. Die Frage ist jedoch, ob er damit nicht über das Ziel hinauschießt, sofern auf diese Weise jeglicher Subjektbezug zurückgewiesen wird. Fraglich ist, ob die Sache ‚Subjekt‘ darin aufgeht, lediglich ein Topos in einer bestimmten seinsgeschichtlichen Epoche, der Epoche der abendländischen Metaphysik, zu sein. Um dieser Auffassung ein Korrektiv zur Seite zu stellen, gilt es wieder an Husserl anzuknüpfen, dies jedoch auf eine Weise, die es gestattet, über Husserl hinauszugehen, ohne den Weg Heideggers einzuschlagen. Es gilt zu fragen, ob die Problematik des Ethos als eine Vor-Frage aller Ethik im Kontext einer Subjekt-Konzeption zu verhandeln ist, die nicht den Weg der neuzeitlichen Metaphysik einschlägt.

Um einen Ausgangspunkt zu gewinnen, fragen wir, worin genauer die Grenze von Heideggers Bestimmung besteht. Wenn Heidegger den Begriff des Ethos von einer Orientierung am neuzeitlich aufgefassten Subjekt löst und ihn mit dem Begriff des Orts verbindet, so hat dies zur Folge, dass der Mensch nicht als isoliert bestimmt, sondern in ein Umfeld integriert wird, in dem er verankert ist. Der Nachteil dieser Bestimmung liegt darin, dass mit ihr, wird keine Gegenkraft beigegeben, die Verortung des Menschen nur bezüglich einer Mitte zu fassen gesucht wird. Diese Mitte hat der frühe Heidegger bekanntlich mit dem Begriff des In-seins des In-der-Welt-seins ausgedrückt, während der spätere Heidegger den Gedanken eines Versammelns in das Ereignis formuliert – wobei, so Heidegger selbst, der latente Subjektivismus von Sein und Zeit dadurch überwunden werden soll, dass das Prinzip der Mitte nicht mehr nur mit der menschlichen Existenz selbst verknüpft wird, mit deren In-sein in einer Welt. Der Mensch wird vielmehr seinerseits in eine in sich spannungsvolle Mitte, diejenige des Gevierts von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen, eingefügt. Wenn auf diese Weise der Mensch in seinem, wie es in Heideggers Übertragung von Heraklits Fragment lautet, „geheuren Aufenthalt“ ein Offenes ist, welches das „Un-geheure“ des Gottes anwesen lässt, wird die Mitte-Position des Menschen radikalisiert. Denn das Ungeheure, das doch in Differenz zu allem Geheuren steht, ereignet sich hier in dessen Mitte.

Vor diesem Hintergrund besagt die ontologische Differenz eine zweifache Art und Weise, sich zu diesem Mitte-Ort menschlicher Existenz zu verhalten: entweder eines der Glieder, nämlich sich selbst, zu bevorzugen und damit einen Subjektivismus zu realisieren, der nicht nur alles Übrige zu seinem Objekt hat, sondern sich selbst aus diesem Objektsein versteht, oder aber die Mitte-Position, sein Ethos zu akzeptieren: eingefügt zu sein in eine Welt-Architektur, in den „Zeit-Spiel-Raum“ des Seins.<sup>27</sup> Mit

---

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, S. 202.

anderen Worten: Die ontologische Differenz stellt nicht nur nicht die Position der Mitte in Frage, im Gegenteil: Sie ist die Erfahrung dieser selbst. Dies aber bedeutet wiederum, dass die Grenze, in der dieses Mittesein eingefügt ist, also die ganz andere Differenz von Mitte und Peripherie, in Heideggers Denken keine Rolle spielt.

Anders bei Husserl. Hier steht Subjektivität in einer Spannung, in derjenigen Spannung, ein transzental sich verweltlichendes Subjekt und zugleich das Resultat dieser Verweltlichung, Subjekt in der Welt, zu sein.<sup>28</sup> Der Leib steht dabei im Schnittpunkt dieses Spannungsverhältnisses, denn Husserl bezeichnet den Vorgang der Verweltlichung des transzentalen Subjekts, das mittels des „körperlichen Leibs“ in der Welt „lokalisier“ wird.<sup>29</sup> Der Leib ist somit der eigentliche Umschlagplatz zwischen der sich verweltlichenden und der verweltlichten Subjektivität, derjenige Ort, an dem beides, Transzentalität und Mundanität, zusammentrifft und geschieden bleibt.

Als Nullpunkt für alle Orientierungen ist der Leib beides, er ist Nullpunkt und ist als dieser Ursprung und Träger all seiner Orientierungen. Nullpunkt zu sein beschreibt sein absolutes Da, seine Verankerung als denjenigen ausgezeichneten Grenzbereich, in dem transzendentale Subjektivität Fuß gefasst hat und zur weltlichen Subjektivität wird. Orientierung ist nur möglich auf dem Grund dieser Verankerung; der Leib bildet so in steter Relation zu ihm Systeme der Bewegung in einer sich korrelativ damit erschließenden Räumlichkeit, aber auch des instinkthaften und schließlich intendierenden Ausgriffs im Kontext imaginativer Räume bzw. im Ineinander von Imagination und Realitätsbezug. Da aber der Leib als Nullpunkt Grenze ist, ist er nicht nur zur Welt hin, ist nicht nur der Ursprung aller Orientierung in Kontexten der natürlichen Einstellung. Er ist und bleibt ebenso transzental bestimmt, sofern er das Relais darstellt, an dem sich Transzentalität in Mundanität kehrt. Der Leib ist Einbruch in Welt.

Ist der Leib solcherart ein Garant dafür, dass Subjektivität nicht im In-sein der Welt aufgeht, sondern die Spannung zur Welt aushält, ja vielleicht sogar dasjenige ist, was Welt erst öffnen lässt, wird die Frage virulent, in welchem Verhältnis der Leib zu einem sich bildenden Ethos, dem weltlichen Aufenthalt des Menschen, steht.

An dieser Stelle mag es nützlich sein, einen kurzen Blick auf Schelers Bestimmung des Ethos zu werfen. In rein formaler Übereinstimmung mit der Rolle des

<sup>28</sup> Diese Spannung zwischen transzentaler und mundaner Subjektivität zeigt sich für letztere als die „Paradoxie der menschlichen Subjektivität“, eine Paradoxie, welche „Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt“ besagt (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [Husserliana, Bd. VI], hg. v. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, § 53 f.).

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 214.

Leibs bei Husserl ist das mit dem Begriff des Ethos bei Max Scheler Gemeinte Grenze und Übergang, ein Umschlagplatz. Für Scheler markiert das Ethos einen Bereich, in dem transgeschichtliche apriorische Strukturen im jeweiligen Wie einer konkreten Erlebnisstruktur geschichtlich werden.<sup>30</sup> „Ethos“ meint dabei sowohl das Geschehen der Ethosbildung wie auch das jeweilige Resultat solcher Bildung: Ersteres bezieht sich auf die im konkreten Ethosbezug zumeist verhüllte genetisch-dynamische Entfaltung des Ethos, letzteres auf das darin Erwirkte, wie es, überdeckt von Beurteilungsregeln, im konkreten Lebenszusammenhang in Erscheinung tritt. Auch hier liegt also ein Modell vor, das den Ort des Menschen im Schnittpunkt von Geschichtlichkeit (Weltlichkeit) und Transgeschichtlichkeit (Vor-Weltlichkeit) lokalisiert, ohne dass beide ‚Bereiche‘ auseinander gerissen werden. Sie sind vielmehr in einem Geschehen geeint und geschieden zugleich.

Vor diesem Hintergrund erscheint diejenige Bestimmung ungenügend, die das Ethos, verstanden als Aufenthalt, in einer korrelativen Auffaltung der Welt – etwa in Gestalt des Gevierts – denkt. Denn das Ethos ist nicht vollständig damit zu erfassen, dass es allein im Rekurs auf Welt bestimmt wird. Ethos, so unsere These, entspringt nicht in, sondern mit Welt; es ist selbst solches, das stets im Umbau begriffen ist und darin Welt formt. Solcher Umbau geschieht vor allem dann, wenn mit der Geburt ein neues transzentrales Subjekt, sich selbst verweltlichend, in (eine) Welt einbricht. Die mit der Leibwerdung sich vollziehende Ethosbildung hat auf diese Weise einen zweifachen Bezug zur Mundanität: einmal darin, dass sich ein transzentrales Subjekt verweltlicht, zum anderen, dass es in und mit diesem Prozess seiner Verweltlichung in eine bereits konstituierte Welt eindringt und ihr Gefüge stört – zum Besseren oder zum Schlechteren.

## II. Einbruch in Welt

Ein Ethos hat die Potenz, Welt auszumessen, einer Welt ihren Grundriss zu verleihen. Ihre Potenz als Orientierungskraft ist jedoch nur möglich auf der Grundlage einer sich verweltlichenden Leiblichkeit, welche die Bedingung der Möglichkeit von Orientierung ist. Eine sich im und durch den Leib verweltlichende Subjektivität ist ein Schnitt in die bereits relativ endkonstituierte Welt, in die sie einbricht. In dieser Öffnung einer bestehenden Welt widerfährt dem Leib, der Grenze, Nullpunkt, ist, selbst eine Grenzziehung, und zwar derart, dass er nicht nur in Welt, sondern ins Reale geschnitten wird: Er benötigt Raum, und er erhält

---

<sup>30</sup> Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Gesammelte Werke*, Bd. 2), hg. v. Maria Scheler, Bern/München, Francke, 5. Aufl. 1966, S. 306.

nur den Raum, den seine Füße jeweils bedecken, und die Luft, die seine Lungen jeweils aufnehmen können. Während der Leib in eine Welt einbricht, erfährt er zugleich die Wucht der Endlichkeit seines Fleisches, das sich wie eine Woge in der Brandung an der Widerständigkeit des Realen bricht.

Der Leib als Nullpunkt der Orientierung – das ist der Leib als trennend-verbindende Grenze zwischen dem Transzendentalen und dem Mundanen, das ist der Leib als die Grenze der faktischen Unhintergehrbarkeit, die sich in Welt schneidet, und das ist er als diejenige Grenze, die das Reale zieht und ihn damit in seine Fasson bringt. Die erste Grenzüberschreitung, die darin besteht, dass Transzendentales sich verweltlicht, hat die beiden anderen Grenzziehungen zu ihrer Folge, und diese sind Ausdruck einer zweifachen ursprünglichen Gewalt: Die Geburt ist ein gewaltsamer Schnitt, gewaltsam für eine schon bestehende Welt und gewaltsam für den Leib, der sich an der Härte des Realen verletzt – und der selbst die Härte des Realen verwendet, um seiner Welt Gewalt anzutun.

Zugleich ist diese zweifache Gewalt nötig, damit ein Neues werden kann: damit Welt einen Umbau dadurch erlebt, dass eine in sie eindringende Leiblichkeit zunächst ihren egoistischen primordialen Umkreis ausbildet, sozusagen den Stoff heranreifen lässt, mit dem eine bestehende Welt gestört werden kann. Dieser Umkreis ist egoistisch, da zum einen seine Bildung ohne Rücksicht auf das Bestehende erfolgt; er ist egoistisch, weil sein Träger dazu tendiert, das eigene Produkt absolut zu setzen, d. h. insgeheim den Unterschied zwischen seinem spezifischen Ort und dem Bestehenden negiert, und er ist egoistisch, weil sein Träger nur in dieser Tendenz lebt und sich selbst nicht in ein Verhältnis zu ihr bringt.

Ödipus stört das bestehende soziale und familiäre Sozialgefüge, er tötet seinen Vater Laios und schlafst mit seiner Mutter Jokaste, ohne zu wissen, dass er den Vater mordet und mit der Mutter verkehrt, d. h. diejenige Welt verletzt, die ihn gebar. Die Sühne ist die Blendung. Die Welt rächt sich dadurch, dass sie den Eindringling in sich aufnimmt und ihm so seine Radikalität raubt. Doch die Welt ist schon durch ihn gestört, und so geht der Eindringling in sie in der Weise auf, dass er auch von seiner eigenen (Mit-)Schöpfung gefangen genommen wird. Aber von all dem weiß er nichts mehr, die Blendung nimmt ihm den Blick, die Einsicht in sein individuelles Geschick: Wie er zuvor nicht von der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft wusste, der er selbst entstammte, von der Verwurzelung in seiner Generativität, so jetzt nichts mehr von seiner Individualität. Er vergisst seine Individualität, er wird sozialisiert. Sein egoistisches Proto-Ethos kehrt sich in ein Ethos aller, und dort, wo er erstmals zu sich findet, entdeckt er sich als ein Gemeinschaftswesen.

Eine transzentalgenetische Analyse des Mythos im Kontext überliefelter Mythen könnte die Struktur dieser in ihnen sich manifestierenden Formen des

Ethos sichtbar machen. Am Anfang der Analyse stünde die Befragung einer doppelten Perspektive: Derjenigen Seite, welche die Genese der Perspektive des Einzelnen betrifft, der in eine schon bestehende Welt und in ihr Ethos hineingeboren wird, steht die Perspektive dieser Welt selbst und die Genese ihres Ethos gegenüber. Der Mythos von Ödipus berichtet davon, wie es einen ethischen Bereich des Wissens gibt, der den Horizont des Einzelnen schon überstiegen hat, nämlich in dem Wissen, welches das Orakel von Delphi für sich beansprucht. Es ist im selbstverständlichen Besitz der Wahrheit und kann diese doch nur stückweise preisgeben; und es muss sie Stück für Stück preisgeben, wenn stets die Gefahr besteht, dass der Einzelne, der schon dadurch fehlt, dass er geboren wird, ein faktisch-gültiges und in diesem Sinne ‚natürliches‘ Ethos in Frage stellt. Aus Furcht, die eigene Stabilität zu verlieren, ist ein natürliches Ethos immer einen Schritt voraus; es muss den Einzelnen schließlich scheitern lassen und dabei den Anschein der Rechtmäßigkeit wahren, d. h., es darf nur die halbe Wahrheit sagen.

Die Bildungsform eines solchen Ethos, das eine Anzahl Menschen zu einer Gemeinschaft organisieren und den Bestand dieser Vergemeinschaftung garantieren soll, weist ein Kulturen übergreifendes Grundmuster auf. Auch dies steht in enger Beziehung zur Leiblichkeit, wobei der Mythos selbst Inbegriff einer bestimmten Form leiblichen Verhaltens darstellt. Der Richtungssinn des Mythos setzt jedoch noch die Struktur des Magischen voraus: Das Magische, das durch eine Linearität seiner Bewegungsstruktur gekennzeichnet ist – als ein rudimentäres Begehr, das sich die Objekte seines Begehrrens aneignen will und überdies die Macht, diese Ziele zu erlangen<sup>31</sup> – ist aufgrund dieser Relation in sozialer Hinsicht destabilisierend, es führt nur zu losen Gemeinschaftsformen. Das Magische ist daher die Bewegungsform eines noch rudimentär Egoistischen.

Um den magischen Weltzugang zu konsolidieren, bedarf es des Mythos, und dies erfolgt in der faktischen Weltgeschichte erstmals dort, wo der Mensch von der Seinsweise des Jägers und Sammlers zu derjenigen der Sesshaftigkeit übergeht. Sesshaftigkeit bildet ein bestimmtes Verhältnis zum Ort aus; der Mensch verankert sich, und dieses Sich-Verankern hat zur Folge, dass er sowohl den Kontakt zu seinen Genossen wie auch zu den Ahnen und zu den Göttern stabilisieren muss. Bildlich gesprochen wird der Richtungssinn des magischen Pfeils zu demjenigen der Pflugschar gebogen; der Kreis löst vordergründig die Linie ab. Damit Ansiedlungen, Städte entstehen können, müssen Grenzen gezogen werden: Romulus zieht eine Grenzlinie um den Bereich, den er ausgewählt hat,

---

<sup>31</sup> Jean Gebser spricht diesbezüglich von einem „tragischen Zwang zur Macht“ (*Ursprung und Gegenwart. Erster Teil [Gesamtausgabe, Bd. II]*, Schaffhausen: Novalis, 1986, S. 96).

den Hügel Palatin. Die Grenzlinie ist der sichtbare Garant für das Bestehen der Sozialität.

Hier konvergieren zwei Typen von Räumlichkeit: zum einen eine Räumlichkeit, die dem Realen abgerungen wird, und das ist diejenige Stätte, die als Stadt der Wildnis entgegengesetzt wird; sie wird zum realen Inbegriff des Eigenen, des Ausgewählten und Auserwählten, zur Heimwelt, die in Gegensatz zu allem Nicht-Heimischen, Barbarischen, Fremden steht. Mit ihr korrespondiert die Bildung einer imaginativen Räumlichkeit, der Raum des Mythos, wobei sich reale und imaginative Strukturen auf eigentümliche Weise übereinander lagern, sich durchdringen und vermischen bzw., wie oben schon ausgeführt, der Realkontakt imaginativ überhöht und überdeckt wird, ohne dass er dabei eine Auflösung erfährt. Denn den Bestand des Sozialwesens garantiert beides: die reale Grenzlinie und das Dogma des Mythos. Sich mit einer Grenzlinie umgeben und die Zirkularität des Mythischen entdecken, sind zwei Wege für ein Ziel, dafür, wie Leiblichkeit reflexiv auf ihre ursprüngliche Grenze, nämlich in Welt geschnitten zu sein, zurückkommt, aber nur um diese individuelle Grenze zu überhöhen (zu ‚sublimieren‘) und als solche dem Vergessen anheim zu stellen.

Das sich schließende Ganze von Grenzlinie und Mythos verschmilzt zu einem unbedingten Maß, das es „auf Erden gibt“; und nur aus dem Grund, weil diese Maß-Gabe im Plural zu buchstabieren ist, kann Hölderlin sagen, dass es auf Erden kein Maß gebe,<sup>32</sup> nämlich nicht das eine Maß, nicht eine einzige natürliche, endkonstituierte Norm. Diese (jeweilige) Norm gilt jedoch für diejenigen, die ihr unterstehen oder ihr unterworfen werden, unbedingt. Verstöße gegen sie werden ebenso unnachgiebig geahndet: mit der ultimativen Möglichkeit, dem Verräter das Leben zu nehmen. Als Remus das pomerium, den Grenzgraben der neuen Stadt übersprang, beging er den größten Frevel, der für die Gültigkeit dieser durch das pomerium begründeten und darin ihre Beständigkeit findenden Sozialität denkbar ist: nämlich sich buchstäblich über sie hinwegzusetzen. Romulus reagierte, wie die innere Logik dieses Maßes es erforderte: Er tötete Remus, seinen Bruder. Die neue Ordnung des überindividuellen Maßes setzt sich über familiäre Bande hinweg.

### III. Das Maß des Ethos

Eine durch das Mythische zusammengehaltene Welt läuft jedoch eine doppelte Gefahr: Die Bewegungsstruktur des Zirkulären kann einen Sog erzeugen, der

<sup>32</sup> „Giebt es auf Erden ein Maß? Es giebt / Keines.“ (Friedrich Hölderlin, „In lieblicher Bläue ...“, in ders.: *Gedichte*, Wintherthur, 1944, S. 374.)

die Mitglieder der durch den Mythos definierten Welt völlig in dieser aufgehen lässt. Dies wäre die Gefahr einer Verselbständigung des Maßes, d. h. eines Vergessens ihrer Ränder, eines Vergessens der Differenz, in der das Innen dieses Maßes zu allem anderen steht, das nicht in ihm enthalten ist. Wenn sich das Innen des Eigenen soweit ausdehnt, dass es keinen Widerstand mehr fühlt, kommt paradoxerweise dasjenige zum Erliegen, das gerade dieses Innen, sein Maß, garantierte: die Grenzlinie. Mit der Ausdehnung des Innen, das an keine Grenze mehr gelangt, verschwindet diese selbst und damit letztlich die Garantie für das Bestehen dieses sozialen Nullpunkts der Orientierung.

Dies ist der strukturell-phänomenologische Sinn der Auflösung der griechisch-antiken Welt im Hellenismus, wie Nietzsche ihn in der Geburt der Tragödie andeutet und dann im Nutzen und Nachteil der Historie näher herausarbeitet. Dabei korrelieren auch hier Realkontakt und Imagination: die erste Globalisierung in der Geschichte der Menschheit, Alexanders reales (und zugleich mythisch überhöhtes) Weltreich, mit der Verflüchtigung des Realitätskontakts in die virtuelle Welt des Sinns: Der Buchstabe, die Schrift im Kontext bewahrter Erinnerung in den endlosen Regalen einer Bibliothek werden zum Selbstzweck. Eine solche Gemeinschaft löst sich in dem Moment auf, wo sich das Über-Maß, die Transzendenz des Maßes – also die funktionale Rolle, alle Angelegenheiten der Sozialität, der es vorgegeben ist, zu regeln – in ein solches Übermaß verkehrt hat, das keine Differenz mehr kennt.

Die zweite Gefahr, der ein mythisches System ausgesetzt sein kann, besteht in einer Auflösung, die nicht aufgrund einer schrankenlosen Ausdehnung der Mitte dieses Systems zustande kommt, sondern umgekehrt ihr aus ihr selbst heraus Grenzen setzt. Dies tritt ein, sobald für die Mitglieder einer Sozialität oder für eine Gruppe von ihnen das Maß des Mythos kraftlos wird und nicht mehr überzeugt, und dies erfolgt, wenn sich die Transzendenz des Maßes in ein Übermaß wandelt, das den Bedürfnissen der Mitglieder dieser Sozialität entgegensteht, also innere Differenz erzeugt. Revolutionen, Umbrüche durchschneiden das Band, das eine Gemeinschaft bis dahin zusammenhielt, zumeist jedoch nur, um ein Maß zu schaffen, das erneut mit einem absoluten Anspruch auftritt. Welchen Ausweg – welches Ethos – kann es angesichts dieser doppelten Gefahr geben?

Ne quid nimis – nichts im Übermaß.<sup>33</sup> Das Ethos, das sich in diesem Augustinischen Ausspruch manifestiert, würde einen spezifischen Umgang mit Differenz

<sup>33</sup> Augustinus, *De doctrina christiana*, hg. v. J. Martin, Turnhout 1962, 2,58 [dt.: *Die christliche Bildung*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort v. K. Pollmann, Stuttgart, Reclam, 2002]. – Mit dieser Wendung bezieht sich Augustinus wörtlich auf Terenz (*Andria* 61) und der Sache nach auf die Forderung nach Einhaltung des Maßvollen in der griechischen Ethik (Aristoteles).

zur Folge haben. Es geht sozusagen um die Differenz, die sich sowohl von einer Einebnung des Differenten wie auch einer Differenzierung im selben Medium unterscheidet. Strukturell gesehen, fällt nämlich beides – Einebnung und innere Grenzziehung – in eins: Beide Weisen denken keine radikale Differenz, keine Differenz, die sich der Grenzlinie ihres Systems selbst noch entgegen setzen würde. Was aber ist das Kriterium für ein Verhalten, das diese Grenzlinie selbst vor Augen brächte?

Die Grenze eines Systems wird durch einen Sozialität garantierenden Mythos stabil gehalten; gleichzeitig definiert sich der Stabilisator selbst durch das, was er stabilisiert: durch den Bezug auf das Soziale. Eben darin zeigt sich die Grenze des Mythos: seine Zirkularität. Die Zirkularität wird stets durch den begehrnden Einzelnen gestört, so dass die Maß-Gabe, die Aufgabe der Gesetz-Gebung, darin besteht, die Begierde des Einzelnen aufzuheben, und zwar dadurch, dass er oder sie (durch die mythische Erzählung) überredet werden, an einem sozialen Verhältnis zu partizipieren.

An dieser Stelle wird deutlich, dass das Problem nicht schlechthin darin besteht, dass die Grenze des Mythos den Bezug auf Sozialität stabilisiert, sondern vielmehr in der Weise, wie dies geschieht, nämlich durch die Gewalt der Überredung. In der Überredung erhält der Einzelne nicht nur nicht Gelegenheit, Wissen über seinen Ort, den Ort des Hineingeschnittenseins in die Welt, zu erlangen; dieser Ort wird ihm im Vorhinein entzogen, indem er angewiesen wird, im Überort eines konstruierten Sozialen Platz zu nehmen. Diese Sublimierung vermag ihren Ursprung jedoch nicht zu verleugnen: In jeder Revolution, also in der inneren Differenzierung, rächt sich der seiner selbst Entfremdete dadurch, dass er dem Ganzen, das ihm Gewalt antat, im Namen eines neuen Ganzen ebenso Gewalt zufügt.

Da der Schnitt in die Welt, der mit jeder Geburt erfolgt, ein absolutes Faktum darstellt, das nicht zur Disposition steht, kann es nur darum gehen, zu dieser Ort-Nahme in ein ihr gemäßes Verhältnis zu gelangen – d. h. ein Wissen darüber zu gewinnen, wo man jeweils ‚auf Erden‘ steht. Ein solches Wissen um die absolute Grenze, die je mit meiner Verleiblichung erfolgt, wäre ein Verhältnis zu je meiner Individualität, das über die Annahme dieser absoluten Differenz das Strukturganze all derjenigen, die sich ‚sozialisieren‘, stabilisieren würde. Diese Differenz wäre ein stabiles Ungleichgewicht, sofern die Differenz, die zwischen einem einzelnen Einbruch in Welt und dem Bestand von Welt ausgehalten wird, zugleich den Bezug zwischen beiden garantiert.

Zwei Momente sind es, welche die Voraussetzung für das Herbeiführen eines solchen stabilen Ungleichgewichts bilden: Zum einen ist ein Rückgang des Aufgehens des Selbst in Welt erforderlich. Die Reduktion des Sozialen, das sich die

einzelne Existenz angeglichen hat, führt nicht nur auf die Ur-Grenze des Leibs, sie ist auch eine erste Bedingung für eine Aufhebung der Gewalt. Befreit aus den Fesseln der sozialen Konditionierung wird das Selbst frei und beantwortet nicht mehr länger Gewalt mit Gegengewalt. Das Selbst wird aber nicht nur in Bezug auf sich frei; es wird auch frei, im Sozialbezug den Anderen als Anderen zu entdecken, als einen solchen, der in einer unaufhebbaren Differenz zu mir steht, da er selbst an die Ur-Grenze seines Leibs gebunden ist.

Zum zweiten gilt es, den Schnitt in die Welt, der mit der Geburt erfolgt, zu übernehmen und auszuhalten. Diese Übernahme bedeutet das Faktum, mit der eigenen Leiblichkeit in das Reale geschnitten zu sein, anzunehmen. Der Schnitt ins Reale, der mit meiner Leiblichkeit erfolgt, ist die erste Bedingung für die Möglichkeit, auch in Welt geschnitten zu werden. Dieses Bedingen ist nicht lediglich als eine Vorgängigkeit zu verstehen. Denn sofern der Schnitt in das Reale keine Distanz zulässt, provoziert er als Rettung vor der Zudringlichkeit des Realen die Auffächerung einer imaginativen Urräumlichkeit, den Baustoff der Welt. Zugleich bedeutet die Annahme, ins Reale geschnitten zu sein, eine Reduktion des ursprünglichen Egoismus, da die Zurückführung des Selbst auf seine Leiblichkeit das Selbst nicht nur als ausgeliefert an das Reale erfährt, sondern ebenso als angewiesen auf es.

Angewiesensein drückt hier weniger ein Abhängigkeitsverhältnis aus als vielmehr den Umstand, dass das Selbst unwiederbringlich an das Reale verwiesen ist, selbst wenn es mit der Auffaltung von Welt von ihm abrücken will. Da aber Welt vom Realen abhängt, kann sie per se nicht nur nicht als ein solches Prinzip des Angewiesenseins fungieren; und weil sie nicht als dieses Prinzip zu wirken vermag, ist sie auch nicht in der Lage, den Egoismus zu reduzieren. Das gestufte Ineinander meiner leiblichen Verortung im Realen und meiner leiblichen Öffnung in Welt stellt für meine Existenz einen Schulschein aus, dessen Schuld nur dadurch beglichen werden kann, dass ich das Angewiesensein auf das Reale und die durch es angestoßene Öffnung von Welt akzeptiere.

Wenn der Mensch ein Wesen ist, das im Verhalten zu sich selbst auf sich zurückzukommen vermag, so wird in diesem Zurückkommen auf den Schnittpunkt, der ich bin, den ich leiblich lebe, ein oikos, ein Gleichgewicht im Haushalt des Wirklichen, ermessen. Dieser oikos ist das Maß, das ich mit meiner Existenz bin. Um das Maß eines solchen oikos zu finden, ist es mithin nötig, noch die Möglichkeit des Selbstverhältnisses als einer relatio zu übernehmen, die mich zu dem Grundriss, der mich in das Reale und die Welt einfügt, in Bezug setzt. Diese Übernahme umschreibt einen ursprünglichen Sinn von Ethos, der ursprünglich ist aus dem Grunde, weil er die strukturelle Bedingung für alle Ethos-Verhältnisse

darstellt, die sich mit der Öffnung von Welt manifestieren. Lebe ich in meinem leiblichen Angelpunkt je diese Differenz zum Realen und zur Welt, so finde ich mich folglich dort, wo ich in die Lage komme, ein stabiles Ungleichgewicht als das Prinzip eines oikos zu realisieren. Dies wäre die Bedingung für eine andere Sozialität, die Sozialität wahrer Anderer, die sich in einem gemeinsamen oikos zusammenfinden. Ein solcher oikos bezeichnet eine Utopie, einen outopos, der jedoch nicht imaginativ entworfen, sondern der – was entscheidend ist – mit der Struktur meines leiblichen Urorts vorgezeichnet ist.

## Literatur

- AUGUSTINUS *De doctrina christiana*, hg. v. J. Martin, Turnhout, Brepolis, 1962 [dt.: *Die christliche Bildung*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort v. K. Pollmann, Stuttgart, Reclam, 2002].
- GEBSER, J. *Ursprung und Gegenwart. Erster Teil* (*Gesamtausgabe*, Bd. II), Schaffhausen, Novalis, 1986.
- HEIDEGGER, M. „Brief über den Humanismus“ [1946], in: ders.: *Wegmarken* (*Gesamtausgabe*, Bd. 9), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, S. 313–364.
- *Unterwegs zur Sprache* (*Gesamtausgabe*, Bd. 12), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- *Vorträge und Aufsätze* (*Gesamtausgabe*, Bd. 7), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke*, hg. v. F. Beißner, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, Bd. 2.1.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (*Husserliana*, Bd. IV), hg. von M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1952.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Husserliana*, Bd. VI), hg. v. Walter Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1954.
- MEADOWS, D., MEADOWS, D. L., RANDERS, J., BEHRENS, W. W. *The Limits to Growth*, New York, Universe Books, 1972.
- NISHIDA, K. *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hg. v. R. Elberfeld, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Gesammelte Werke*, Bd. 2), hg. v. M. Scheler, 5. Aufl., Bern/München, Francke, 1966.



## **THE AUTHORS – LES AUTEURS – DIE AUTOREN**

---

Xavier BÉRIAULT (Canada)

Bachelor en Philosophie, Université de Moncton, 2006. Maîtrise en Sciences Politiques, Université d'Ottawa, 2010. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Toulouse II – Le Mirail, Univerzita Karlova v Praze, Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 2010.

[icixavier@gmail.com](mailto:icixavier@gmail.com)

Oleg BERNAZ (Moldavie)

Licence en Philosophie, Université Alexandru Ioan Cuza, Iași (Roumanie), 2007. Master en Etudes Européennes Comparées, Université Babeș Bolyai, Cluj (Roumanie), 2008 (en cours d'obtention). Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Toulouse II – Le Mirail (FR), Bergische Universität Wuppertal (DE), Université Catholique de Louvain (BE), 2010.

[atoposs@gmail.com](mailto:atoposs@gmail.com)

Georgy CHERNAVIN (Russland)

Diplom in Philosophie, Staatliche Universität Sankt Petersburg, 2010. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Toulouse II – Le Mirail, Bergische Universität Wuppertal, Karls-Universität Prag 2010.

[chernavin@yahoo.com](mailto:chernavin@yahoo.com)

Gemma DAOU (Liban)

Diplôme de licence: Licence en philosophie, Université Saint-Joseph de Beyrouth, Liban, 2005. Master: Master en philosophie Erasmus Mundus, Université du Luxembourg, Université de Toulouse II – Le Mirail, Université Catholique de Louvain, 2009. Doctorante en philosophie, Université Catholique de Louvain.

[daou@gmail.com](mailto:daou@gmail.com)

Melina DUARTE (Brésil)

Bachelor in Philosophie an der Rio Grande do Sul Bundesuniversität (Brasilien) im Jahr 2007 und Stipendiatin der Europäische Union (Erasmus Mundus Europhilosophie) von 2008 bis 2010 an der Universität von Toulouse II – Le Mirail (Frankreich), an der Katholischen Universität von Louvain (Belgien) und an der Ludwig-Maximilians Universität München (Deutschland).

[melinaduarte@yahoo.com](mailto:melinaduarte@yahoo.com)

Yusuke IKEDA (Japon)

Bachelor of literature, Ritsumeikan University Kyoto, Japan (2006). Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Toulouse II – Le Mirail, France, Université catholique de Louvain, Belgique, Univerzita Karlova v Praze, Česká republika (2009). Master of literature, Ritsumeikan university Kyoto, Japan (2010).

[lt007026@ed.ritsumei.ac.jp](mailto:lt007026@ed.ritsumei.ac.jp)

Kwun-lam LO (Hong Kong, China)

Bachelor of Arts, Master of Arts, Chinese University of Hong Kong, 2002, 2003. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Bergische Universität Wuppertal, Université de Toulouse II – Le Mirail, Charles University in Prague, 2009. Doktorand in Philosophie, Bergische Universität Wuppertal.

[kwunlam@gmail.com](mailto:kwunlam@gmail.com)

Thiago MOTA (Brésil)

Licence en Droit, Universidade Federal do Ceará, 2004. Licence en Philosophie, Universidade Estadual do Ceará, 2005. Maitrise en Philosophie, Universidade Federal do Ceará, 2007. Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie, Ruhr-Universität Bochum, Université Catholique de Louvain, Université de Toulouse II – Le Mirail, 2009. Doctorant en Philosophie, Centre de Philosophie du Droit, Université Catholique de Louvain.

[thiago.mota@uclouvain.be](mailto:thiago.mota@uclouvain.be)

Masumi NAGASAKA (Japon)

Licence en Philosophie de la religion, Kyoto University, 2005. Master en Philosophie de la religion, Kyoto University, 2007. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Toulouse II – Le Mirail, Université Catholique de Louvain, Bergische Universität Wuppertal, 2009. Doctorante en Philosophie, Kyoto University, Bergische Universität Wuppertal, Université de Toulouse II – Le Mirail.

[summer\\_en\\_tunisie@yahoo.fr](mailto:summer_en_tunisie@yahoo.fr)

**Luka NAKHUTSRISHVILI (Georgie)**

Bachelor en Philosophie, Université Ilia Tchavtchavadzé Tbilisi, 2004. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Charles Prague, Université de Toulouse II – Le Mirail, Bergische Universität Wuppertal, 2010.

[nakhutsrishvili@gmail.com](mailto:nakhutsrishvili@gmail.com)

**Hans Rainer SEPP (Deutschland / Tschechische Republik)**

lehrt Philosophie an der Fakultät für die Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag und ist gemeinsam mit Karel Novotný Direktor des dortigen Mitteleuropäischen Instituts für Philosophie. Seine Forschungsschwerpunkte sind Phänomenologie, Ethik, Ästhetik und Philosophie der Kunst, Interkulturelle Philosophie, Philosophische Anthropologie und Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts.

[hr.sepp@web.de](mailto:hr.sepp@web.de)

**Fillipa SILVEIRA (Brésil)**

Licence en Sciences Sociales (Universidade Federal do Ceará, Brésil, 2005); Master en Philosophie (Universidade Federal do Ceará, Brésil, 2008); Master Erasmus Mundus Europhilosophie (Ruhr-Universität Bochum (Allemagne), Université Catholique de Louvain (Belgique), Université de Toulouse II – Le Mirail (France), 2010); Doctorant en Philosophie (Universidade Federal de São Carlos, Brésil).

[fillipasilveira@gmail.com](mailto:fillipasilveira@gmail.com)

**Wei ZHANG (China)**

ist Doktorand an der Sun Yat-sen Universität in Guangzhou (VR China) und der Universität Erfurt in Deutschland. Bachelor in Philosophie, University of Nanjing, 1997. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Luxembourg, Bergische Universität Wuppertal, Charles Universität in Prag, 2007–2009.

[renzhizhangcn@gmail.com](mailto:renzhizhangcn@gmail.com)

**Philipp ZYMNER (Deutschland)**

Studium der Philosophie, Bergische Universität Wuppertal. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Université de Luxembourg, Université Catholique de Louvain, University of Memphis, Université de Toulouse II – Le Mirail, 2009. Doktorand der Philosophie, Bergische Universität Wuppertal. Lehrer für Philosophie und Praktische Philosophie am Gymnasium Lechenich (Köln).

[philipp.zymner@gmail.com](mailto:philipp.zymner@gmail.com)

## **The Referries – Les Experts – Die Gutachter**

Jean-Christophe GODDARD (Université de Toulouse II – Le Mirail), Vladimir SAFATLE (Universidade de São Paulo), Alexander SCHNELL (Université de Paris IV – Sorbonne), Pierre MONTEBELLO (Université de Toulouse II – Le Mirail), Laszlo TENGELYI (Bergische Universität Wuppertal), Débora MORATO-PINTO (Universidade de São Carlos), Karel NOVOTNÝ (Univerzita Karlova v Praze), Kristina MONTAGOVÁ (Univerzita Karlova v Praze), Ronald BRUZINA (University of Kentucky), Thomas NENON (University of Memphis), Inga RÖMER (Bergische Universität Wuppertal)

## **Consignes aux auteurs**

### **Généralités**

- Les articles ne comportent pas plus que 20 pages.
- Titre de l'article en gras (limiter son étendue).
- Doivent impérativement figurer : prénom et nom de l'auteur + courte biographie-bibliographie de l'auteur (2-3 lignes).

### **Corps de texte**

- Les articles doivent parvenir en Times New Roman, police 12, Interligne 2.
- Les mises en évidence et les mots étrangers sont notés en italiques.
- Marges du texte: 3 cm gauche et droite, 2 cm supérieure et inférieure.

### **Citations**

- Les citations sont introduites par des guillemets (l'appel de note y afférant est placé après le guillemet de fermeture).
- Le point final d'une citation est placé avant le guillemet de fermeture si la citation est une phrase complète. Si la citation est incluse dans une phrase du texte, le point final se place après le guillemet de fermeture (avant le point final).
- Une citation de plus de trois lignes doit être isolée en un nouveau paragraphe, en réduisant le marge de gauche de 2 cm et en utilisant police 10 (l'appel de note y afférant est placé en fin de citation, avant le point final).

### **Notes**

- Uniquement en bas de page. Toujours terminées par un point final.
- Les appels de notes sont placés derrière le mot, la phrase ou le guillemet de fermeture de la citation à laquelle la note se réfère.

#### **- Livres:**

Nom, prénom de l'auteur, *Titre du livre comme indiqué sur page officielle*, Lieu d'édition, Edition, Collection, année, p./pp.

#### **- Article tiré d'un recueil:**

Nom, prénom de l'auteur de l'article, « Titre de l'article », in: Nom, prénom du directeur de publication (dir.), *Titre du recueil*, Lieu d'éd., Edition, Collection, année, p./pp.

**- Article tiré d'une revue:**

Nom, prénom de l'auteur de l'article, « Titre de l'article », in : *Titre de la revue*, t. x (chiffre romain), Cahier/Numéro, Lieu d'édition, Edition, Collection, année, p./pp.

**- Article tiré d'une revue avec directeur de tome:**

Nom, prénom de l'auteur de l'article, « titre de l'article », in : *Titre de la revue*, t. x (chiffre romain) : Titre du tome, Nom prénom du directeur de tome (dir.), Lieu d'édition de la revue, Edition de la revue, Collection, année, p./pp.

**- Nomenclature latine:**

*Op. cit.*, p./pp. > si livre déjà cité

*Idem.* > si exactement même référence que la précédente

*Ibid.*, p./pp. > si même référence que la précédente mais page différente

*Art. cit.*, p./pp. > si article déjà cité

in : > pour article dans une revue, dans un tome, dans un livre, etc.

## Hinweise für Autoren

### Allgemeines

- Die Artikel überschreiten nicht den Umfang von 20 Seiten.
- Titel des Artikels gefettet.
- Unbedingt anzugeben: Vorname und Name des Autors + Kurzbiographie des Autors und Werdegang (2–3 Zeilen).

### Textkörper

- Die Artikel sind in Times New Roman 12pt. mit einem Zeilenabstand von 2 einzureichen.
- Hervorhebungen und Fremdwörter sind kursiv zu setzen.
- Texteinzug: 3cm links und rechts, 2cm oben und unten.

### Zitate

- Zitate sind durch Anführungszeichen kenntlich zu machen (der jeweilige Anmerkungsverweis steht nach dem schließenden Anführungszeichen).
- Der abschließende Punkt eines Zitates wird vor dem schließenden Anführungszeichen gesetzt, wenn das Zitat einen vollständigen Satz bildet. Wird das Zitat in einen Satz des Textes eingebunden, schließt der Punkt den Satz hinter dem das Zitat schließenden Anführungszeichen ab.
- Ein Zitat, das länger als drei Zeilen ist, muss in einem eigenen Absatz 2cm von links eingerückt werden und die Schriftgröße 10pt. verwenden (Der Anmerkungsverweis steht nach dem Zitat, vor dem abschließenden Punkt).

### Anmerkungen

- Ausschließlich als Fußnoten, die immer durch einen Punkt abgeschlossen werden.
- Die Anmerkungsverweise sind nach dem jeweiligen verweisenden Wort, dem Satz oder dem zitatschließenden Anführungszeichen zu setzen.

#### – Bücher:

Name, Erste Buchstaben des Vornamens des Autors, *Titel des Buches wie vom Verlag angegeben*, Erscheinungsort, Verlag, Reihe, Jahr, S.

#### – Artikel aus einem Sammelband:

Name, Erste Buchstaben des Vornamens des Autors des Artikels, „Titel des Artikels“, in: Name, Erste Buchstaben des Vornamens des Herausgebers (Hrsg.), *Titel des Sammelbandes*, Erscheinungsort, Verlag, Reihe, Jahr, S.

**- Artikel aus einer Zeitschrift:**

Name, Erste Buchstaben des Vornamens des Autors des Artikels, „Titel des Artikels“, in: *Titel der Zeitschrift*, Band x (römische Ziffer), Heft/Nummer, Erscheinungsort, Verlag, Reihe, Jahr, S.

**- Artikel aus einer Zeitschrift mit Herausgeber des Bandes:**

Name, Erste Buchstaben des Vornamens des Autors des Artikels, „Titel des Artikels“, in: *Titel der Zeitschrift*, Band x (römische Ziffer): Titel des Bandes, Name, Erste Buchstaben des Vornamens des Herausgebers (Hrsg.), Erscheinungsort, Verlag, Sammlung, Jahr, S.

**- Lateinische Nomenklatur:**

*Op. cit.*, S. > wenn Buch bereits zitiert

*Idem.* > Wenn exakt dieselbe Referenz, wie in der vorangehenden Anmerkung

*Ibid.*, S. > Wenn dieselbe Referenz wie die vorangehende, aber andere Seite

*Art. cit.* > Wenn Artikel bereits zitiert

in: > Für einen Artikel in einer Zeitschrift, in einem Band, in einem Buch etc.



ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

# *Interpretationes*

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANEA  
VOL. I / NO. 1 / 2011

Prorektor-editor – Editor vice-rector: prof. PhDr. Ivan Jakubec, CSc.  
Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University in Prague

Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

<http://cupress.cuni.cz>

Praha 2011

Sazba a zlom DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Výtiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X