

*fenomenologie
en sensibilliteit*



tien opstellen 1982/1991

Rudolf Boehm

KRITIEK

1992

afzonderlijke uitgave van het tijdschrift KRITIEK, 1992
te verkrijgen mits storting van 250,- F op rekening 448-0600001-57 van
KRITIEK, Blandijnberg 2, B 9000 Gent

omslagontwerp: Marleen Deceukelier
D/1992/3619/1

Meinem Lehrer Karl-Heinz Volkmann-Schluck
(1914-1981) zum Gedächtnis.

Opgedragen aan de nagedachtenis van mijn leermeester
Karl-Heinz Volkmann-Schluck (1914-1981).

WOORD VOORAF

Deze bundel bevat een fotografische weergave van een tiental studies, geschreven tussen 1982 en 1991, in de vorm en in de taal waarin ze geschreven en afgedrukt werden. Het stuk over 'Husserls und Heideggers Grundlagen' werd geschreven in het Duits, maar tot nog toe enkel gepubliceerd in een Italiaanse vertaling.

Het zijn fenomenologische studies, of studies over de fenomenologische filosofie. Het moet duidelijk zijn dat deze beide beschouwingswijzen onontwarbaar met elkaar verstrengeld zijn indien fenomenologie als volgt kan omschreven worden: een filosofie die de manier waarop de 'dingen' bij de mensen overkomen beschouwt als even belangrijk, indien niet belangrijker, dan wat die 'dingen' op zichzelf mogen zijn.

Die manier waarop de 'dingen' bij de mensen overkomen, houdt nauw verband met hun gevoeligheid of sensibiliteit, waar een fenomenologische wijsbegeerte in wil delen; niet, zoals dat genoemd wordt, om 'sentimentele' redenen maar omdat die menselijke gevoeligheid, geworteld in ons lichamenlijk bestaan, bij de volledige werkelijkheid van de 'dingen' behoort.

Gent, februari 1992

R.B.

A Tale of Estrangement. Husserl and Contemporary Philosophy.

I. Husserl's story.

Husserl's last work¹ is the only one he himself called, in sub-title, an "Introduction to Phenomenological Philosophy."² Already in 1913, he distinguished between "pure phenomenology" and "phenomenological philosophy."³ The book he published then was called only "A General Introduction to Pure Phenomenology."⁴ It presents "pure phenomenology" merely as a *possible* new approach to "the given." In order to give this phenomenological approach a philosophical meaning, it remained to be shown that this approach was *necessary*. Husserl intended to do this in the "Third Book" of a greater work which is announced in the "Introduction" to the "First Book" published in 1913. This "Third Book," he never wrote. In 1923/24, he tried to fill up this gap by elaborating his lectures on "First Philosophy."⁵ By way of a "Critical History of Ideas," the first part of the lectures, he sets out to demonstrate that the classical ideal of European philosophy, due to Plato and Aristotle, cannot be finally realized without putting to work the two main methods of pure phenomenology: the eidetic and the specifically phenomenological reduction. Traditional philosophy, Husserl wants to point out, could never realize this classical ideal, partly because of its omission of the eidetic reduction and mainly because of its omission of an *ἐποχή* by means of the specifically phenomenological reduction. Phenomenological philosophy or the philosophical meaning of pure phenomenology is thus founded on a sketch of the history of Western philosophy.

Husserl did more or less the same in the only work published (partly) by himself that he called explicitly "An Introduction to Phenomenological

Philosophy.” Again, what he does, in order to point out the philosophical meaning or the necessity of pure phenomenology, is telling a story, this time including elements of a history of European science and some considerations on Western civilization or “European mankind” generally.

What is his story as he told it last? European civilization, we are told, is mainly founded on the classical Greek ideal of purely theoretical knowledge. Modern Western civilization is founded on a renewal of this ancient ideal. But in this renewal, something went wrong. The classical ideal of pure theory degenerated into modern scientific “objectivism.” Accordingly, the growing success of modern objective science led also to a growing estrangement of this science from our “subjective-relative” life-world. Modern objective science cannot tell us how to behave and what to do in our actual everyday life-world. This in itself is the main cause of the present distress of European mankind. Yet, scientific objectivity has become the only kind of rationality we can rely on. So European man in his distress is looking out more and more for irrational ways to understand himself and his world, which can make things only worse.

This story would not be complete and would not be of much help unless it tells us also what exactly went wrong with the original ideal of purely theoretical knowledge and why exactly it should have degenerated into modern objectivism and its estrangement from our life-world. Husserl’s answer to this is somewhat intricate and surprising. Modern science, he says, was doomed to overlook the realities of our subjective-relative life-world because this kind of science was rooted itself in this life-world and never left this ground. The ideal of purely theoretical knowledge cannot be realized as long as we do not succeed to elevate ourselves above the soil of our subjective-relative life-world.⁶ This is the true purport of the *ἐποχή*, to be implemented by the specifically phenomenological reduction. And that is why pure (or transcendental) phenomenology is necessary in order to overcome the crisis of the European sciences and of European mankind generally. And that again is the philosophical meaning of phenomenology as Husserl conceived it in his last work.

II. Husserl's program and contemporary philosophy

Husserl's last program for phenomenological research results out of this story. By means of an *ἐποχή*, we should conquer a point of view from where we can look on our subjective-relative life-world, including what has grown out of its soil, especially the objectivism of modern science itself, and on the founding relationship relating an objectivity to the subjectivity constitutive of the life-world. Instead of remaining rooted subjectively in the soil of the life-world and looking out naively for the abstract objects of modern science, we should endeavour to get a look from above on this naive relationship and consider all objects concretely, i.e., within the framework of their constitutive subjective implications.

To be sure, Husserl's influence on contemporary philosophy was limited. Yet, its extent is sometimes underestimated. In France, for instance, Jacques Derrida made his beginnings as a student of Husserl's works. But also Michel Foucault is patently familiar, probably by way of the work of Merleau-Ponty, with Husserl's idea of an ontology of the life-world. In the United States, the philosophy of science of Thomas Kuhn is partly based on the work of Alexandre Koyré, a disciple of Husserl's, and some pages of his "Structure of Scientific Revolutions" read like a paraphrase of Husserl's late manuscript on the "Origin of Geometry." But apart from all questions of more or less direct influences of Husserl's thought, it seems to me that quite large parts of the main-streams of contemporary philosophy *could* have been inspired by Husserl's last program as it has been outlined above. Nearly everywhere, one distrusts the pretensions to objective knowledge of modern science, including classical psychology, sociology or linguistics, one resents the estrangement of this kind of rationality from the realities of our life-world, and one endeavors to conquer a broader outlook on the rootedness of all objectivity in a subjective-relative life-world. To be sure, Husserl's terminology is not widely used. Especially speaking of the unreflected underground, or background, of all objective knowledge, most philosophers carefully avoid any reference to subjectivity or consciousness. On the contrary, maybe under the influence of learned or popular psychoanalysis, they like to underline that from this underground or background, forces operate quite independently of human subjectivity and consciousness.

Thus, it seems as if they want to indicate a new dimension, or even the true dimension, of objectivity.

Nobody (with the exception of Jacques Derrida) seems to mention the role of anything like Husserl's *έποχή* in this research. Yet, obviously, such *έποχή* must be accomplished in order to conquer a point of view from which one gets an outlook on the dimension contemporary philosophy wants to investigate. And it is precisely from a point of view conquered by *έποχή* that the "unconscious" counterparts of all "objective" knowledge *must* appear as constituting the true dimension of objectivity.

But if a great part of contemporary philosophy can be seen as implementing, mostly quite independently, Husserl's last program for phenomenological research, most of the representatives of this philosophy forget that finally, the meaning of such a program is based on something like the story Husserl tells in order to explain the need of our times, and on the assumption that this story is the true one. But is it?

III. The flaw in Husserl's story

There is something wrong in Husserl's story. This has to do with the relation between the eidetic reduction and the *έποχή* to be accomplished by means of the specifically phenomenological reduction. In all his earlier work, Husserl maintained a very strong interrelation between these two operations which he presented as the two basic methods of pure phenomenology. It would be a very strong interrelation indeed if, e.g. neither the *έποχή* could be accomplished without eidetic reduction, nor this eidetic reduction without the *έποχή*. It is true that as far as I can see, Husserl never explicitly specified the kind of interrelation he had in view. It is also true that while claiming that the *έποχή* is for the first time introduced in the history of Western thought by his own idea of pure phenomenology, he states himself that eidetic reduction was the essence of Platonic dialectics and has been applied in multiple ways throughout the rationalistic tradition of philosophy as well as by mathematics and modern mathematical science. This could mean that there is a stronger link between phenomenology and the *έποχή* than between phenomenology and eidetics.

But Husserl doesn't even leave it at that in the story he tells in his last work in order to point out the philosophical meaning of pure phenomenology. As it has been retold above, this story is not yet complete. As has been stated, Husserl put down the *last* reason for the estrangement of modern objectivism vis-à-vis our life-world, to the omission of the *έποχή*. But he considers as the *immediate* reason for this estrangement the substitution, by modern objective science, of idealized entities for the realities of our life-world. According to this view, then, the omission of the *έποχή*, and only this omission, would lead to idealizations alienated to our life-world, whereas formerly, Husserl stressed the interrelation between this *έποχή* and eidetic reduction. However, it is very hard to draw a line between Husserl's own idea of eidetic reduction and what he describes as the methods of idealizations of modern science in his last work.⁷

We cannot even put down this discrepancy to a late change of Husserl's opinion. For when he sets out himself, in his last work, to make some first contributions to an "ontology of the life-world," based on the *έποχή*, he again proceeds spontaneously by way of eidetic reduction, thus re-establishing the close connection between these two methods within phenomenology. So on the one hand, he obviously risks to renew the estrangement of modern objective science from our life-world in his own "ontology of the life-world," since it is constructed itself by means of eidetic reduction. At least, then, the operation of the *έποχή* doesn't suffice to avoid this estrangement. On the other hand, as a consequence we also have reasons to wonder whether indeed the ultimate cause of the estrangement of modern science from our life-world has been the omission of an *έποχή*.

Must we not take account then of the possibility that there is in fact such a strong interrelation between the *έποχή* and eidetic reduction, that Husserl should inevitably fall back on the last one, once he had taken recourse to the former? But in this case, though it doesn't strictly follow, there is even a big possibility that neither the estrangement of modern objective science vis-à-vis our life-world is due to its omission of the *έποχή* and its rootedness in the soil of the life-world itself, but, quite on the contrary, to its own accomplishment of an *έποχή* and its elevation to a "higher" view-point. Then again, if we maintain (as we think we must)

with Husserl that the *ἐποχή* is required by the authentic ideal of pure theoretical knowledge, this ideal has truly been realized by modern objectivism, and the ensuing estrangement cannot be undone save by abandoning this ancient ideal itself. First of all, we must then reconsider the paradoxical main thesis of Husserl that we should be doomed to overlook the realities of our own everyday subjective-relative life-world as long as we stay rooted ourselves in its soil. Husserl's story would be wrong.

But as a matter of fact, is it not true that we cannot hold back, by *ἐποχή*, the spontaneous implication (or engagement) of ourselves in the realities of our subjective-relative life-world without reducing them to their objective essence, only "ideally" visible, or to the "primary qualities" or the essential structures only known by (and to) modern science? And is it not also true that inversely, such an *ἐποχή* is necessary in order to get a "view" ("idea") of these "essentials" of classical philosophy as well as modern science?

Furthermore, if there is still a difference between the *ἐποχή* as practiced by classical philosophy and modern science and the one intended by Husserl and implicitly operated by contemporary philosophy, it is to be suspected that it amounts only to this: it is one thing to hold back our spontaneous implication in our life-world so that it no longer influences our view of some essential and objective truth; it's still another thing to curtail this involvement in our life-world by a more radical *ἐποχή* in such a way that it is placed itself alongside of the objects of classical objectivism in one vast realm of all-embracing objectivity, so that its essentials can now be studied from a new-acquired distance. If this is so, Husserl's last program and contemporary philosophy, as far as it is matched by the description sketched above, far from contributing to overcome the estrangement of modern rationality to our life-world, can only deepen this estrangement in the extreme.

I think that Husserl was right in stating that the classical ideal of purely theoretical knowledge required, from its beginning, the operation of a radical *ἐποχή*. The idealizations required in order to accomplish this *ἐποχή* were primarily experienced, even by Plato and later on, of course, by the British empiricists, as a disturbing need. In our times, we have begun to experience as a disturbing need the *ἐποχή* itself, required in its

turn in order to accomplish objective knowledge of essentials. Ultimately, the estrangement, the alienation we are suffering from, is perhaps nothing else than this *έποχή* itself.

IV. Husserl's story-telling against his theoretical ideal.

But, with this, everything is not yet said about Husserl. Perhaps, it could be that the flaw in Husserl's story I have pointed out is not more than a mistake. However, there is a contradiction between his story-telling his intention to renew the classical ideal of purely theoretical knowledge. And exactly by contradicting this ideal by his story-telling, albeit without actually meaning to, he points out a different way from one which led to the estrangement he wants to overcome.

Husserl tells his story in order to point out the necessity of a renewal of the classical philosophical ideal of purely theoretical knowledge. And in order to do this, he must not, perhaps, tell the particular story he tells or tell this story in the particular way he does, but he must tell some story which, logically, cannot appeal to any theoretical (or objective) truth. As a matter of fact, at least in Husserl's last work, theory is founded on telling a story without any theoretical foundation for doing so.

The conclusion of the story as it is told by Husserl amounts to a vindication of the ancient ideal of pure theoretical knowledge to be founded on a radical *έποχή*. However, the founding story is told, and necessarily, without any claim that it is based on such an operation. If this story outlines the philosophical road to phenomenology, we cannot even say that it is phenomenological in its own right. According to the story, true knowledge cannot be rooted in the soil of the life-world and therefore requires, to begin with, the operation of the *έποχή*. But Husserl begins his story by stressing the distress of European mankind in its present life-world. Husserl's whole enterprise is founded on this ground, and without this foundation it would be literally bottomless. In order to found the philosophical meaning of phenomenology, i.e., its vocation to implement the ideal of a purely theoretical knowledge as originated by Plato and Aristotle, Husserl has to tell a certain story. However, as has been recalled by Heidegger in "Being and Time," quoting Plato, "the

first philosophical step to understand the problem of being is not *μὴδὲν τινα διηγείσθαι*, 'not to tell some story'.⁸ Plato, indeed, says so in the *Sophistes*.⁹ And Plato's remark is not directed against "myth" in the 20th century meaning of some invented, fantastical, untrue or at least not provable story, but against any story-telling whatsoever, even if the story told be true.

Husserl himself has clearly felt that here again something goes wrong. On the envelope of one of his manuscripts preparatory to his last work, he notes: "First confuse reflections. The conflicting philosophies. Reflection on 'the need to go back in history'; construction of the 'novel' of history in order to understand ourselves."¹⁰ Indeed, from the point of view of pure phenomenology as Husserl understood it, the story he tells is nothing more than pure "construction," and from the point of view of the theoretical ideal, a myth, a "novel."

However, in view of the foregoing it is clear that, placed before the choice of renewing again and again the ideal of purely theoretical knowledge or of going back to story-telling, philosophy does better to choose deliberately to try again to tell the true story which led, from the ancient theoretical ideal, by way of modern objectivism, to the present critical state of human rationality.

As for Husserl's story, I think that it cannot be true. But through telling it, Husserl joined the line of great philosophers, from Fichte by way of Feuerbach and Marx to Nietzsche, followed up in our century by thinkers as Heidegger, Marcuse and Levinas, all of whom were mainly story-tellers, trying to tell the true story which led up to the present distress of European—and to be sure not only European—mankind. They all told this story in quite different ways. (I have tried myself to tell it again in a somewhat different way.¹¹) The philosophical debate of our time should bear on these different stories and on the question which one of them is true or if, perhaps, still another one is true. Unless we grasp that, we shall not be able to get anywhere. Only by historical experience can we learn what to do in our present situation. There is no other way to see what exactly went wrong, in order to get over it and make a new start.¹²

NOTES

¹*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), *Gesammelte Werke*, vol. VI.

²This sub-title was nearly dropped when the Husserl-Archives published the work in 1954, the argument being that there were already enough "introductions" to phenomenology.

³See the title of *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913).

⁴Sub-title of the "First Book," the only one which was published by Husserl himself.

⁵*Erste Philosophie* (1923/24), *Gesammelte Werke*, vols. VII–VIII.

⁶Husserl's German expression is "sich dieses Bodens entheben"; see *Cartesianische Meditationen*, *Gesammelte Werke*, vol. I, p. 72, and *Die Krisis . . .*, vol. VI, p. 155, cf also p. 153.

⁷Robert Sokolowski tried to draw such a line in his intervention at the Homburg Colloquium in 1978; see *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls* (E. Ströker, editor), Frankfurt, 1979, pp. 92–106. In our discussions, he did not convince me. I could only see a difference between "idealization" as a goal in itself, and some kind of "reasonable" eidetic reduction as a means for the purpose of getting back to the facts.

⁸*Sein und Zeit*, 1927, p. 7.

⁹*Sophistes*, p. 242 c.

¹⁰Part of the manuscript *K III 9*, 1935, *Gesammelte Werke*, vol. VI, p. 556.

¹¹*Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, 1974. An English translation is being prepared by Fred Kersten.

¹²The phenomenological work Husserl actually *did* links up much better with this historical approach than with the "idea" of phenomenology he tried to put over in view of a re-establishment of the ideal of purely theoretical knowledge. I would call *this* a "construction," not his story-telling.

HUSSERLS UND HEIDEGGERS GRUNDLAGEN

"Hier aber", versetzte Wilhelm, sind so viele widersprechende Meinungen, und man sagt ja, die Wahrheit liege in der Mitte." - "Keineswegs!" erwiderte Montan, "in der Mitte bleibt das Problem liegen, unerforschlich vielleicht, vielleicht auch zugänglich, wenn man es darnach anfängt." Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, Zweites Buch, Neuntes Kapitel

1. Strittige und unstrittige Sachen.

Der unvergeßliche Aron Gurwitsch (1901-1973) pflegte in seinen letzten Jahren zu klagen, in der phänomenologischen Schule beschäftige man sich fast nur noch mit der "interpretation of texts", anstatt mit der "investigation of matters".

Er hatte unrecht, insofern wohl eben dies der Existenzgrund der Philosophie ist, daß erst noch die Frage ist, die sich "immer" aufs neue stellt, was oder besser welches denn die Sache ist (oder die Sachen sind), die es zu untersuchen gilt. Das wußten Edmund Husserl, Gurwitschs Lehrer, und Martin Heidegger, von dem Gurwitsch freilich nichts wissen wollte.

Man kennt Husserls Satz am Schluß seines programmatischen Aufsatzes über "Philosophie als strenge Wissenschaft" von 1911: "Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen" (Logos, I, 340) von Husserl durch Sperrdruck hervorgehoben). Aber an verborgenerer Stelle schrieb er in demselben Aufsatz die wichtigeren Worte: "Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann. Ganz trefflich! Aber was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfahrung, auf welche wir ... zurückgehen

müssen?“ (ebenda, 305; die Deutlichkeit des Satzes wird auch dadurch beeinträchtigt, daß anstelle der drei Punkte im Text “in der Psychologie” steht)

Ebenso verlangte Heidegger in seinem Aufsatz über “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1964, deutsch zuerst in “Zur Sache des Denkens”, 1969), wohl seiner letzter eigenen Veröffentlichung, es müsse “deutlich werden, inwiefern die *kritische* Frage, welches die Sache des Denkens sei, notwendig und ständig zum Denken gehört” (61). Zu unrecht macht es Heidegger ein wenig weiter im selben Text Husserl, wie Hegel, zum Vorwurf, daß bei ihm “für den Ruf 'zur Sache selbst' im voraus festliegt, was die Philosophie als ihre Sache angeht” (70; es folgt der Satz: “Die Sache der Philosophie ist von Hegel und Husserl her gesehen - und nicht nur für sie - die Subjektivität.”); Heidegger zitiert nur (69) Husserls schon angeführten Satz am Schluß von “Philosophie als strenge Wissenschaft” (340), nicht Husserls Frage “was sind denn die Sachen ?” (305).

Implizit macht es Heidegger nicht nur Hegel und Husserl, sondern aller Philosophie unserer Überlieferung zum Vorwurf, ihr fehle “die kritische Frage”, vielmehr “liege” für sie “im voraus fest”, “welches die Sache des Denkens sei”. Mir scheint dagegen sehr, daß sich alle “große” Philosophie unserer Überlieferung eben dadurch auszeichnet - oder vielmehr daß sich ein Denken eben dadurch als philosophisch auszeichnet (sei es das eines Galileo Galilei oder eines Robert Boyle) daß es genau diese “kritische Frage” aufs neue stellt, “welches die Sache des Denkens sei”. Sonst wäre alle Philosophie unserer Überlieferung nichts als einstmals aufgebauchte und unterdessen überholte “Wissenschaft”, die für uns so wenig von (anderem als rein historischem) Interesse wäre wie für einen Fachwissenschaftler die 1. Auflage eines Handbuchs, das mittlerweile in 50. Auflage vorliegt. Heidegger schreibt: “Was ... die Sache der Philosophie sei, das gilt im vorhinein als entschieden. Die Sache der Philosophie als Metaphysik ist das Sein des Seienden, dessen Anwesenheit in der Gestalt der Substantialität und Subjektivität” (68). Wer dies “im vorhinein entschieden” hat, war aber Heidegger selbst; Hegel und Husserl selbst, um nur sie zu nennen, dachten darüber, was die Sache der ihnen vorangegangenen Philosophie gewesen sei, anders. Heideggers These über “die Sache der Philosophie als Metaphysik” hat sich als fruchtbar erwiesen, aber nur dadurch, da wir (die wir von Heidegger gelernt haben)

die "Seinsfrage" *verstehen* konnten eben *als* die von den Philosophen gestellte "kritische Frage, welches die Sache des Denkens sei", und *nicht* als die Feststellung eines vorgegebenen und ich weiß nicht wie zum voraus wohlbestimmten Gegenstandes namens "Sein".

Doch zurück zu Heidegger und Husserl. Es ist doch schon im Angeführten ein Unterschied zwischen beiden, der Heideggers Distanzierung von Husserl wenigstens verständlich macht. Husserls Frage: "was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfahrung, auf welche wir ... zurückgehen müssen?" und Heideggers Frage, "welches die Sache des Denkens sei", weisen in zwei verschiedene Richtungen. Husserl meint mit seiner Frage "die Sachen" und "eine Erfahrung", *worauf wir uns berufen können*, wenn wir die von Heidegger gemeinte Frage beantworten wollen, "welches die Sache des Denkens sei". Heidegger hat recht, wenn er bemerkt (69), Husserls "Ruf 'zur Sache selbst'" drücke sich bestimmter aus in dessen "Prinzip aller Prinzipien": "Am *Prinzip aller Prinzipien*: daß *jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, ... kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen" ("Ideen zu einer reinen Phänomenologie", 1913, 43-44).

Und Heidegger hat nicht unrecht, wenn er behauptet: "Das Prinzip aller Prinzipien' verlangt als die Sache der Philosophie die absolute Subjektivität" (70). Das war in der Tat Husserls Meinung (die er freilich anders, nämlich im Befragen der Sachen selbst und der Erfahrung begründet glaubte, als Heidegger meint: der behauptet, meiner Meinung nach grundlos, Husserls "Prinzip aller Prinzipien" enthielte "die These vom Vorrang der Methode", 70). Ich will hier vorerst nur hervorheben, daß dem, was Heidegger mit der "Sache des Denkens" oder "der Philosophie" meint, bei Husserl in der Tat "die absolute Subjektivität" entspricht, *nicht* sein "Prinzip aller Prinzipien". Das, was Heidegger mit der "Sache des Denkens" meint, erläutert er wie folgt: "dasjenige bestimmen, was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist. Dies bedeutet in der deutschen Sprache das Wort 'Sache'" (67). *Dem* entspricht, nochmals gesagt, bei Husserl "die absolute Subjektivität", oder vielleicht genauer, die "Konstitution" (auch) aller Objektivität in einer (sehr eigenartigen, der "transzendentalen") Subjektivität.

Der späte Heidegger hat bekanntlich, was *für ihn* die Sache des Denkens ist, endlich "bestimmt" als "das Ereignis". Worauf beruft *er* sich für die Behauptung, dies sei die Sache des Denkens? Zweifellos auf eine "Erfahrung

des Denkens", seines Denkens, auf allen seinen "Wegen". Sie veranlaßte ihn zuerst zu einem "Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken". Darüber sagt er noch in einem seiner letzten Vorträge, dem über "Zeit und Sein" (1962): "Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball *ist*, eigens in den Blick zu bringen ..." (in "Zur Sache des Denkens", 2). Heidegger beruft sich für seine Bestimmung dessen, "was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist" - denn es war sein "Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken", der ihn dazu führte, an das "Ereignis" zu denken -, auf "das Sein dessen, was heute rund um den Erdball ist". So wäre es denn dies, "was heute rund um den Erdball ist", was bei Heidegger der Frage Husserls entspricht: "Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben können. Ganz trefflich. Aber was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfahrung, auf welche wir ... zurückgehen müssen?" (An dem zuletzt angeführten Ausspruch Heideggers ist nicht zu rütteln, auch wenn man seine halbe Zurücknahme durch Heidegger selbst versteht, die Alfredo Guzzoni in seinem "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'" verzeichnet; in "Zur Sache des Denkens", 35.)

2. Uninteressierte Zuschauer.

Mit seiner Klage, Nachfolger der phänomenologischen Schule beschäftigten sich fast nur noch mit der "interpretation of texts" anstatt mit der "investigation of matters", hatte Gurwitsch unrecht, insofern den Begründern dieser Schule alles daran lag, die *Frage* zu erneuern: "was sind denn die Sachen, auf welche wir zurückgehen müssen?" und "welches die Sache des Denkens sei". Recht aber behält Gurwitsch gegen alle die, die zwar unentwegt beschäftigt sind, Husserl und Heidegger usw. zu "interpretieren", denen aber jene *Sachfragen* nichts bedeuten, "was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist".

Man ist gelehrt, man hält sich an die "interpretation of texts". Ausgerüstet mit dem billigsten aller Begriffe von "Wissen", nämlich dem, sich zeitig zu erinnern, was man irgendwo gehört oder gelesen hat, "weiß" man natürlich, daß Husserl und Heidegger jene Fragen gestellt haben und daß für Husserl, jedenfalls nach Heidegger, die Sache des Denkens die

absolute Subjektivität, für Heidegger hingegen der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, oder endlich ein Ereignis war. Man rümpft die Nase über den Positivismus, aber nach Art des plattesten historischen Positivismus ist man selber fertig mit Feststellungen wie : Husserl "bestimmt" die Aufgabe der Phänomenologie als ... , Heidegger "denkt" das Sein als ... Oder, man spottet der Ideologien und des naiven Fortschrittsglaubens, aber nach Art des naivsten Modernismus ist man selber fertig mit der Feststellung, Husserls Sachen seien durch Heideggers Frage überholt, ausweislich der Chronologie.

Da gibt es keinen Streit mehr, da ist nichts mehr "für das Denken noch strittig, der Streitfall", mögen Husserl und Heidegger noch so Unvereinbares, ja vielleicht Unvergleichbares "gelehrt" oder "gedacht" haben. Gewiß, man weiß es, da sind große Unterschiede. Und man fühlt sich zwar erhaben über den Cartesianismus, aber man will Gewißheit. Und sich einzulassen auf einen Streit über "die kritische Frage, welches die Sache des Denkens sei", die von Husserl oder die von Heidegger oder vielleicht gar noch die von Nietzsche "bestimmte", führte ins Ungewisse. In der Tat.

Muß ich beweisen, daß diese Gleichgültigkeit gegen die "Sache des Denkens" - d.i. die Frage, welches die Sache des Denkens sei - der erdrückend herrschende Zustand unserer philosophisch-gelehrten Welt ist? Statt dessen frage ich: Wo wird denn auch nur gefragt, ob Husserls oder Heideggers "Bestimmung" der Sache des Denkens wahr ist? worauf diese "Bestimmungen" eigentlich gegründet sind? was denn die Sachen sind und was für eine Erfahrung es ist, worauf sich Husserl, und worauf sich Heidegger beruft, um ihre "Bestimmungen" der Sache des Denkens zu motivieren? Wird auch nur gefragt, wie überhaupt eine Philosophie sich begründen kann, die nicht nur Behauptungen - Thesen - aufstellt zwecks richtiger Beantwortung (die zu "beweisen" wäre) auf vorgegebene Fragen, sondern zuerst "nur" sagen will, was denn die Frage, was denn die Sache - das Thema - ist, die uns angeht ?

Man scheint sich noch immer viel für Husserl und Heidegger zu interessieren, aber nicht mehr für das, was für Husserl und Heidegger "noch strittig, der Streitfall" war. Ich kann mich nur mit Mühe des Zweifels erwehren, ob man sich auch nur wirklich für Husserl und Heidegger interessiert, abgesehen davon, daß man bei ihnen eine Beschäftigung findet. "Their achievement was sufficiently unprecedented to attract an enduring group of adherents

away from competing modes of scientific activity. Simultaneously, it was sufficiently open-ended to leave all sorts of problems for the redefined group of practitioners to resolve" (Thomas S. Kuhn, "The Structure of Scientific Revolutions", 1962, 1970², 8). Paradigma!

3. Beweise !

Doch haben wir eine Entschuldigung: Mit der Frage der Wahrheit, als einer Frage der Begründung, seien wir so selbstkritisch, rundheraus zu sagen: mit der Frage der *Beweise* in der Philosophie liegt es seit langem schon im argen. Denn Philosophie, darüber mögen wir uns noch einig sein, hat es mit *Prinzipienfragen* zu tun, und bewiesen wird *aus* Prinzipien, was beweisbar ist, ist eben daher nie Prinzip. Auch Heideggers Denken ist, im Hinblick darauf, nicht aus der Philosophie herausgeraten: wenn es ihm um "die kritische Frage" geht, "welches die Sache des Denkens sei", so um ein Prinzip, einen "Anfang" im Sinne Aristoteles': "Aller Prinzipien Gemeinsames ist es, das Erste zu sein, woher [etwas] ist oder entsteht oder erkannt wird" (Met. IV-1, 1013 a 17-19). Mag Heidegger auch einen "Satz vom Grund" haben wagen wollen, nämlich einen Sprung hinweg von allerlei Begründungen, so hat doch auch sein "Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken", nicht einfachhin grundlos sein wollen: er selber bezeichnete ihn als "notwendig, weil ..." - wie immer fortzufahren seinem Sinne gemäß sein mag; ja sogar als "notwendig, weil *anders sonst ... keine Möglichkeit* mehr besteht, ..." - womit eine bekannte Art von Grund angezeigt ist: die Art einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit (im Unterschied zu einem "zureichenden Grunde").

Zuletzt, gestehen wir es, wurde die Frage der Beweise für Prinzipien - für die Wissenschaften, aber in gewollter polemischer Beziehung auf die Philosophie - noch im Neopositivismus erörtert. Die dort gegebene Antwort lautete eigentlich: Prinzipien werden bewiesen durch ihr Beweisvermögen. Man sprach wohl nicht von "Prinzipien", sondern von Hypothesen, Theorien oder gar Theoriensystemen, aber man meinte damit unzweifelhaft "Anfänge", "Erstes woher etwas ist oder entsteht oder erkannt wird". Anstatt von "bewiesen" sprach man lieber davon, daß die Prinzipien "verifiziert" würden, doch meinte man damit: ihre (oder ihrer Wahrheit) einzig mögliche, notwendige oder hinreichende Begründung, durch den Beweis, daß *daher* die Notwendigkeit "bestimmter"

Erscheinungen einsichtig wird. Man sprach nicht mehr davon, daß diese Erscheinungen selber dadurch bewiesen würden, sondern davon, daß sie erklärt und vorhersagbar würden, meinte aber doch damit den Beweis ihrer Notwendigkeit, aus den vorausgesetzten Prinzipien.

Hier öffnet sich ("systematisch" gesprochen) das Einfallstor für Husserls "Prinzip aller Prinzipien" (wenn ich mich nicht täusche, allen bedeutsamen Veröffentlichungen aus dem späteren "Wiener Kreis" zuvor ausgesprochen): "*Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen*" ("Ideen", 43-44). Dies wäre nach Obigem genau das "Prinzip aller Prinzipien", sofern es "das Erste" ist, "woher" ein Prinzip selber "ist oder entsteht oder erkannt wird": die "Sachen selbst". Was sonst Prinzip hieß, könnte es nach Husserl in Wahrheit nicht sein. In ihrer "einfachen Hinnahme" van "allem, was sich uns in der 'Intuition' originär darbietet", wäre die Phänomenologie gänzlich prinzipienlos, oder müßte es sein.

Oder *bleibt* auch nach der Aufstellung dieses "Prinzips aller Prinzipien" *noch immer* die Frage: "Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung ... Aber was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfahrung, auf welche wir ... zurückgehen müssen?" ? Und braucht es dann nicht, auch in der Phänomenologie, doch wieder noch andere Prinzipien, um über diese Frage zu entscheiden? Auch der Neopositivismus endete mit dem Zweifel, ob nicht auch in den Wissenschaften eher die angesetzten Prinzipien - Hypothesen, Theorien, Theoriensysteme - schon darüber entscheiden, was die "Erfahrungsgrundlage", also "was denn die Sachen sind, und was für eine Erfahrung" es ist, "auf welche wir zurückgehen müssen", als daß ernstlich eine solche "Erfahrungsgrundlage" als das "Prinzip aller Prinzipien" der Wissenschaft gelten könnte. Insbesondere die Naturwissenschaft wäre dann "kein Bild der Natur, sondern eine rein begriffliche Konstruktion; nicht die Eigenschaften der Welt bestimmen die Konstruktion, sondern diese bestimmt die Eigenschaften einer künstlichen, von uns geschaffenen Begriffswelt, implizit definiert durch die von uns festgesetzten Naturgesetze" (Karl Popper, der sich allerdings dieser "konventionali-

stischen" Wissenschaftsauffassung noch widersetzt, "Logik der Forschung", 1935, 1971⁴, 48). Man befand endlich, daß die eigentlichen Prinzipien einer Wissenschaft als "Paradigmata" fungieren, d.h. : "They are the source of the methods, problem-field, and standards of solution accepted by any mature scientific community at any given time" (Thomas S. Kuhn, a.a.O., 103). M.a.W. sie selber entscheiden zum voraus, "was denn die Sachen sind, und was das für eine Erfahrung ist, auf welche wir zurückgehen müssen". Die so sich stellende "Prinzipienfrage" hat als Erster Kant aufgeworfen, der allerdings weder als Vorläufer des "Konventionalismus" (im Sinne Poppers) hingestellt werden kann, noch in der Vorentscheidung darüber, "was denn die Sachen sind, und was das für eine Erfahrung ist, auf welche wir zurückgehen müssen", durch die Prinzipien einer Wissenschaft selbst etwas Bedenkliches sah, sondern demzufolge "sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkungsart lediglich dem Einfall [!] zu verdanken [hatte], demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde" ("Kritik der reinen Vernunft", Vorrede, B XIII-XIV). Aber was und wieviel entscheiden dann zum voraus die Prinzipien der "Vernunft", und was und wieviel haben dann noch die "Sachen" und die "Erfahrung" zu besagen?

Oder *gäbe* es - etwa unter dem Namen von *Axiomen* - Prinzipien, die nicht noch eines "Prinzips aller Prinzipien" bedürften, auch nicht eines Beweises durch ihr Beweisvermögen? Doch sogar Aristoteles verstand unter einem "Axiom" nur ein solches Prinzip, "welches notwendig innehaben muß, wer [auch nur] irgendetwas lernen will" (An. post. I-2, 72 a 16-17). Dann wäre wiederum dies, was irgend zu lernen ist, also die "Sachen selbst", das Prinzip sogar der Axiome. Aber auch schon bezüglich der angeführten aristotelischen Definition eines Prinzips überhaupt, als "das Erste, woher [etwas - das Wort fehlt !] ist oder entsteht oder erkannt wird", stellt sich die Frage : *was denn ?*

4. Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins.

Wenn wir mit Heidegger, was sonst in der Philosophie "Prinzip" hieß, die "Sache des Denkens" nennen, und als die eigentliche Prinzipienfrage die "*kritische*" Frage, welches die Sache des Denkens sei", verstehen, wenn

sie es ist, die "für das Denken", die insbesondere zwischen Husserl und Heidegger "noch strittig, der Streitfall ist", dann müssen wir selber uns *zuerst fragen, auf Grund wovon* Husserl "bestimmte", was für ihn, und Heidegger, was für ihn die "Sache des Denkens" ist oder bleibt ("noch" strittig, der Streitfall).

Dem *noch* zuvor müssen wir fragen, *welches* denn nun für Husserl, und welches für Heidegger die Sache des Denkens ist (wofern das angeht, da doch der Sinn der "Sache" erst eigentlich aus dem Grund ihrer Hervorhebung hervorgehen kann).

Zuerst Husserl. Für Husserl ist nach Heidegger "die Sache der Philosophie die absolute Subjektivität. Die transzendente Reduktion auf diese gibt und sichert die Möglichkeit, in der Subjektivität und durch sie die Objektivität aller Objekte (das Sein dieses Seienden) in ihrem gültigen Aufbau und Bestand, d.h. in ihrer Konstitution, zu begründen. So erweist sich die transzendente Subjektivität als 'das einzig absolute Seiende'. ('Formale und transzendente Logik', 1929, S. 240)". An der von Heidegger zum Beleg angegebenen Stelle nachgelesen, sieht es wohl etwas anders aus. Die Rede "von der transzendentalen Subjektivität als dem einzigen absolut Seienden" (auch schon etwas anders als von Heidegger zitiert) steht nur im Titel von § 103 der "Formalen und transzendentalen Logik", und der ist wahrscheinlich nicht von Husserl (sondern von Ludwig Landgrebe). Im Text des Paragraphen steht dahingegen: "*Alles Seiende* ist (entgegen dem falschen Ideal [!]) eines absolut Seienden und seiner absoluten Wahrheit) letztlich relativ und ... *relativ auf die transzendente Subjektivität*" (241). Sodann sagt Husserl: "*Absolut Seiendes* ist seiend in Form eines intentionalen Lebens..." (241). So sehr Husserls Ausdruckweise hier und an manchen anderen Stellen Heideggers Gesichtspunkt sich annähert, läßt sie doch immer spüren, daß Husserl es etwas anders meint, als Heidegger unterstellt.

Aber wie dem auch sei, *der* "Streitfall" ist für Husserl unwidersprechlich der "neuzzeitliche Gegensatz zwischen physikalistischem Objektivismus und transzendentelem Subjektivismus", dessen "Ursprungsklärung" der zweite Teil seiner späten und einzigen "Einleitung in die phänomenologische *Philosophie*" (meine Unterstreichung; Untertitel der Abhandlung über "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", 1936) gewidmet ist (vgl. im Text § 14). (Das Vorliegen dieser Abhandlung selbst genügt, um Heideggers

Behauptung zu widerlegen, daß für Husserl "im voraus festliegt, was die Philosophie als ihre Sache angeht"; oder wenn nicht, wäre dasselbe von Heidegger zu behaupten.) Und es ist kein Zweifel, daß es die "Sache" des "transzendentalen Subjektivismus" ist, die Husserl sich in diesem Streit zu eigen macht. *Warum?* (So einfach lautet jetzt die von Heidegger geforderte "*kritische Frage*".) Eben aus dem "Gegensatz" zum "physikalistischen Objektivismus" der Neuzeit: um ihn zu bekämpfen. Und *warum* will er den Objektivismus bekämpfen? Weil er in *ihm* das Prinzip erblickt, das den "europäischen Wissenschaften" zu Grunde liegt. Und *warum* widersetzt sich Husserl der Herrschaft dieser neuzeitlichen Wissenschaften? Weil es eine "Krisis der Wissenschaften" gibt, die mehr ist als nur dies, vielmehr "Ausdruck der radikalen Lebenskrise des europäischen Menschentums" (siehe den Titel des Ersten Teils der Abhandlung). "Gibt es angesichts der ständigen Erfolge wirklich eine Krisis der Wissenschaften?" (Titel von § 1)- "Die Strenge der Wissenschaftlichkeit aller [unserer wissenschaftlichen] Disziplinen, die Evidenz ihrer theoretischen Leistungen und ihrer dauernd zwingenden Erfolge ist außer Frage" ("Die Krisis ...", in "Gesammelte Werke", VI, 2). Doch ist es Husserls Meinung, "daß uns ... von einer anderen Betrachtungsrichtung her, nämlich im Ausgang von den allgemeinen Klagen über die Krisis unserer Kultur und von der dabei den Wissenschaften zugeschriebenen Rolle, Motive erwachsen, die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften einer *ernstlichen und sehr notwendigen Kritik* zu unterwerfen" (3). *Warum?* "In unserer Lebensnot - so hören wir - hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins" (4). Sie werden prinzipiell ausgeschlossen durch den die Wissenschaften beherrschenden Objektivismus, nämlich - eben darin besteht er nach Husserl - durch "eine schon bei *Galilei* sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt - unsere alltägliche Lebenswelt" (48-49).

Auf Grund wovon also "bestimmte" Husserl als die "Sache des Denkens" - wenn wir diese Formel Heideggers beibehalten - "die absolute Subjektivität"? Letztlich auf Grund seiner Erfahrung "unserer Lebensnot",

als Folge, vielleicht aber auch als Ursache unserer "Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Dasein", auf die die Antwort fehlt; und seiner Interpretation des Prinzips der europäischen Wissenschaften der Neuzeit als das eines Objektivismus, den er für diese Lebensnot verantwortlich macht.-

Wir sind keineswegs fernab von Husserls anfänglichem "Prinzip aller Prinzipien", das forderte, "alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen ..., als was es sich gibt, aber nur in den Schranken, in denen es sich da gibt". Denn in einem fortlaufenden Zusammenhang, der durch die Kapitel- und Paragrapheneinteilung ein wenig verschleiert ist, findet schon in den "Ideen" *dieses Prinzip* seine erste und für alles weitere entscheidende Anwendung in der berüchtigten "phänomenologischen Epoché," d.h. der "Ausschaltung" der "Generalthese, vermöge deren die reale Umwelt beständig nicht bloß überhaupt auffassungsmäßig bewußt, sondern als daseiende 'Wirklichkeit' bewußt ist" (53). Darin liegt Husserls Grundstellung: die angeblich objektiv "*daseiende* 'Wirklichkeit'" ist *nichts*, "was sich uns in der 'Intuition' originär darbietet". Darin liegt aber auch, daß Husserl von vornherein im Namen jenes "Prinzips aller Prinzipien" keineswegs gesonnen war, sich einfach mit allen nur möglichen Sachen zu beschäftigen, sondern mit einer ganz bestimmten Sache, die "das Denken angeht", die "für das Denken noch strittig, der Streitfall ist" (Heidegger): die Subjektivität aller Objektivität (wie ich selber, anstelle der Formulierungen Husserls selber und Heideggers, für Husserl lieber sagen möchte; "Subjektivität" scheint mir bei Husserl, wie es ja auch der Wortbildung entspricht, eher eine "Eigenschaft" als eine "Substanz" anzuzeigen). Eben daher erforderte ein Werk wie die "Ideen" noch eine Abhandlung, wie sie Husserl dann 1936 auch noch vorgelegt hat.

5. Verdüsterung der Welt, Zerstörung der Erde.

Heidegger hat wahrscheinlich Husserls Abhandlung über "Die Krisis der europäischen Wissenschaften" vor 1954, dem Erscheinungsdatum der Edition, die wir Walter Biemel verdanken, nicht gekannt (auch nicht die beiden ersten Teile, aus denen ich oben zitierte, die bereits 1936 in der Belgrader Zeitschrift "Philosophia" erschienen; es ist unwahrscheinlich, daß deren Herausgeber, Arthur Liebert, oder Husserl selbst sie Heidegger

hat zukommen lassen).

Bereits 1927, in "Sein und Zeit", hat Heidegger zur Sache seines Denkens die Frage nach dem "Sinn von Sein" gemacht. Soweit ich sehe, hat er erst ein wenig später als Husserl (1936) seine Bestimmung der Sache des Denkens *begründet*, und zugleich neu bestimmt, nämlich in seinem (nach eigener Angabe) 1938 geschriebenen, aber erst 1950 (in den "Holzwegen") veröffentlichten Aufsatz über "Die Zeit des Weltbildes". Dort heißt es bündig: "Descartes ist nur überwindbar durch die Überwindung dessen, was er selbst begründet hat, durch die Überwindung der neuzeitlichen und d.h. zugleich der abendländischen Metaphysik. Überwindung aber bedeutet hier ursprüngliches Fragen der Frage nach dem Sinn, d.h. nach dem Entwurfsbereich und somit nach der Wahrheit des Seins, welche Frage sich zugleich als die Frage nach dem Sein der Wahrheit enthüllt" ("Holzwege", 92). Die Sache des Denkens, an der ihm gelegen ist, "bestimmt" er somit als die "Frage nach dem Sinn ... und somit nach der Wahrheit des Seins". *Warum?* (So einfach muß wiederum die von Heidegger selbst geforderte "kritische Frage" lauten.) In der Absicht auf eine "Überwindung der abendländischen Metaphysik", sofern diese gekennzeichnet ist durch ein Versäumen der "Frage nach dem Sinn und somit nach der Wahrheit des Seins". Und *warum* hält Heidegger es für notwendig, die gesamte abendländische Metaphysik zu überwinden? Die Antwort kann nicht wiederum lauten: eben weil sie jene Seinsfrage versäumt hat, wenn anders die Frage, "welches die Sache des Denkens sei", eine "kritische Frage" bleiben soll, deren Beantwortung ihrerseits eine Begründung verlangt. Dann muß die Antwort auf das Gefragte lauten: die abendländische Metaphysik muß überwunden werden, um die neuzeitliche Metaphysik, um Descartes zu überwinden; denn "die metaphysische Grundstellung Descartes' ist geschichtlich von der platonisch-aristotelischen Metaphysik getragen" (91). Die abendländische Metaphysik überhaupt muß überwunden werden, weil sie hinausgelaufen ist auf die von Descartes begründete neuzeitliche Metaphysik. Und *warum* gilt es, *diese* zu überwinden? "Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen" (69). Heidegger zählt sodann eine Reihe von "wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit" auf: die Wissenschaft, die Technik, die

Ästhetik, die Kultur und die Entgötterung; und fragt sodann: "Welche Auffassung des Seienden und welche Auslegung der Wahrheit" - d.i. nach Obigem: welche "Metaphysik" - "liegt diesen Erscheinungen zugrunde? Wir beschränken die Frage auf die zuerst genannte Erscheinung, auf die Wissenschaft" (70). Die Antwort, die Heidegger auf diese Frage gibt, läuft darauf hinaus, daß insbesondere *dieser* "wesentlichen Erscheinung der Neuzeit", ihrer Wissenschaft, die durch Descartes begründete Metaphysik der Neuzeit zugrunde liegt. Das "Entscheidende" in dieser Metaphysik und dann auch für die moderne Wissenschaft ist es nach Heidegger, daß "der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjectum wird", d.h. : "Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen" (81). Dann erst "werden", wie in der modernen Wissenschaft, "Natur und Geschichte ... zum Gegenstand des erklärenden Vorstellens ... Nur was dergestalt Gegenstand wird, *ist* [dann noch], gilt [dann noch] als seiend. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst, wenn das Sein des Seienden in solcher Gegenständlichkeit gesucht wird" (80), die nach Heidegger die Bestimmung des Menschen "zur Bezugsmittel des Seienden als solchen" voraussetzt.

So gilt es Heidegger, Descartes zu überwinden, um die moderne Wissenschaft zu überwinden. Und warum will er die moderne Wissenschaft überwinden? Darauf wiederum antworten zu wollen: eben ihres "Humanismus" und "Subjektivismus" wegen, hieße nochmals, die von Heidegger selbst geforderte "kritische Frage" fallen lassen. Er selber hat genau auf diese Frage bereits 1935 (in der 1953 veröffentlichten Vorlesung zur "Einführung in die Metaphysik") geantwortet: er war entgeistert von der "tostlosen Raserei der entfesselten Technik", der neuzeitlichen Technik, deren "Wesen" er im Aufsatz von 1938 sogar für "mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch" erklärte (69): "die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alle Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, daß so kindische Kategorien wie Pessimismus und Optimismus längst lächerlich geworden sind" ("Einführung ...", 28-29).

Auf Grund wovon also "bestimmte" Heidegger als die "Sache des Denkens" "die Frage nach der Wahrheit des Seins" oder den "Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken"? Letztlich auf Grund seiner Erfahrung,

vor allem, einer "Verdüsterung der Welt", der "Flucht der Götter" und der "Zerstörung der Erde" als "dessen, was heute rund um den Erdball ist" (siehe "Zur Sache des Denkens", 2); und seine Interpretation der "Grundstellung" der Neuzeit, insbesondere der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik, als die Stellung des Menschen, als "Subjectum", in die "Bezugsmittel des Seienden als solchen", die er für "die Verdüsterung der Welt" und "die Zerstörung der Erde" verantwortlich macht.-

Stehen wir weitab (obwohl nur etwa zehn Jahre) von der ersten Begründung des "Vorrangs der Seinsfrage" in "Sein und Zeit"? Aber schon in seiner Freiburger Antrittsvorlesung als Nachfolger Husserls, über die Frage "Was ist Metaphysik?" (1929), hat Heidegger die Triftigkeit der Sache seines Denkens begründet in einer Erfahrung der "Angst" vor dem "Nichts". Heidegger dürfte sie gefühlt haben - und sich gefragt nach ihrem Grund.

Anmerkung.

Vielleicht darf hier eine Anmerkung zur Wirkungsgeschichte Husserls und Heideggers stehen, auf mich selber bezogen, und wahrscheinlich auch auf andere meiner Generation, da ich kein so außergewöhnlicher Mensch bin. "Mein Weg in die Phänomenologie" begann in endlosen Diskussionen, während der letzten Jahre des letzten europäischen Krieges, mit meinem Vater, Professor der pharmazeutischen Chemie, über den Nutzen dieser vermeintlich nützlichsten aller Wissenschaften, angesichts der Verdüsterung der Welt, der Zerstörung der Erde und der Vermassung des Menschen in Massengräbern, deren Zeugen wir waren. So erschütterte mich, uns, die Wahrhaftigkeit Heideggers, als ich ihn 1946, in den Vorlesungen Karl-Heinz Volkman-Schlucks in Leipzig, kennen lernte: die Angst und das Stehen vor dem Nichts, wir kannten beides aus Erfahrung. Wir lasen "Kant und das Problem der Metaphysik", "Sein und Zeit", vor allem aber "Was ist Metaphysik?" mit dem dazu 1943 erschienenen Nachwort. (Auch von Husserl hörte ich zuerst von Volkman-Schluck, noch ohne großen Eindruck, mit Ausnahme einer mich bis heute beschäftigenden Frage betreffend den "Satz vom Widerspruch".) In Rostock, wohin ich ihn 1948 begleitete, genauer gesagt in Warnemünde, warf mir mein geliebter Lehrer schon vor, als ich weit in die Ostsee hinausschwamm, ich interpretiere wohl Heidegger "existenzialistisch"

(vgl. die "Freiheit zum Tode", fett gedruckt, in "Sein und Zeit", § 53). Wir meinten es aber geschichtlicher und gesellschaftlicher, als selbst Volkmann-Schluck dachte. Wir fanden uns bestätigt in den "Holzwegen", die ich bekam, als ich schon ein Jahr in Westdeutschland war. Erst noch etwas später erreichte mich der "Brief über den Humanismus" (mit "Platons Lehre von der Wahrheit"), mit dem ich mich nicht so wohl fühlte.

Als 1953 Heideggers "Einführung in die Metaphysik" aus 1935 (mit dem befremdlichen Gewäsch über "die innere Wahrheit und Größe dieser Bewegung", nämlich des "Nationalsozialismus") erschien, war ich schon (seit 1952) in Löwen, als Hilfsarbeiter bei Marly Biemel beschäftigt mit dem Fertigmachen von Walter Biemels Edition von Husserls "Krisis". Es war mein Vorschlag, von dem guten Pater Van Breda gern angenommen, in der Edition Husserls Vorlesungen über die "Erste Philosophie" von 1923/24 folgen zu lassen. Nachdem ich Heideggerianer gewesen war, bin ich doch nicht mehr Husserlianer geworden; vielmehr habe ich mich in einer eigenen "Kritik der Grundlagen des Zeitalters" versucht (1974). Noch zuvor (in einem Aristoteles-Buch, betitelt "Das Grundlegende und das Wesentliche", 1965) unternahm ich es, mich mit Heidegger auseinanderzusetzen. Der nahm das sehr gut auf, während mein Lehrer Volkmann-Schluck, nur halb zum Scherz, mich des "Seinsverrats" bezichtigte. Als ich meinen Husserl- und sonstigen phänomenologischen Studien den Titel "Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie" mitgab (1969 und 1982), meinte ich damit auch, hier dasselbe darzustellen wie im Aristoteles-Buch und in meiner "Kritik". Meine Leser (sie müssen, den Verkaufszahlen meiner Bücher nach zu urteilen, in die Hunderte gehen !) haben da wenig von bemerkt. Vielleicht war es das Klügste, was sie tun konnten.

6. Kritik der Grundlagen des Zeitalters.

Sowohl Husserls Bestimmung der "Sache der Philosophie" als Heideggers Bestimmung der "Sache des Denkens" sind in der Tat Antworten auf eine "kritische Frage" (Heideggers Unterstreichung). Husserls "Philosophie", und ebenso Heideggers "Denken", ist begründet in einer Kritik der Grundlagen des Zeitalters, ist aufgebaut wie eine solche, stellt sich dar als eine solche, *ist* "im Grunde" eine Kritik der Grundlagen der Zeitalters. Für Husserl wie für Heidegger bestimmt sich die Sache des Denkens durch

eine Gegenwendung (eine "Kehre") gegen ein bisher das Zeitalter beherrschendes, weil gesetztes oder (als unvermeidlich herrschend) angenommenes Prinzip. Dieses ist ermittelt als "das Erste", woher eine "Lebensnot" der gegenwärtigen Menschheit "ist oder entsteht oder erkannt wird". Diese "Lebensnot" selbst ist das erste Motiv, *ihren* Anfang oder Ursprung, ihre "Ursache" zu ermitteln und *dagegen* einen neuen oder anderen Anfang, ein neues oder anderes Prinzip zu setzen: nunmehr die Sache des Denkens. Oder umgekehrt: Husserls wie Heideggers Denken *zugrunde* liegt eine (je andere) Erfahrung der "Lebensnot" der gegenwärtig lebenden und unter ihr leidenden Menschheit. Sie suchen zu ermitteln, was als "Grundlage des Zeitalters" dieser "Lebensnot" selbst zugrunde liegt: das Prinzip, das "Erste", woher sie entstanden ist und sich "erklärt", das Proton pseudo des Zeitalters. Dagegen an denkend, suchen sie die Sache des Denkens neu zu bestimmen, um der "Lebensnot" der gegenwärtig und künftig lebenden Menschheit abzuhelpfen.

Nur denen kann ich zugestehen, daß sie sich wirklich für Husserl und Heidegger interessieren, die sich einlassen auf ihre Kritik der Grundlagen des Zeitalters, anstatt sie als eine bloße historische Verbrämung von Husserls transzendentaler Phänomenologie und von Heideggers Seinsdenken abzutun (als hätten Husserl wie Heidegger die "Lebensnot" der Menschheit nur als Reklame gebraucht, um ihre philosophische Ware auf dem Büchermarkt anzupreisen); oder sich damit zu begnügen, schnellfertig festzustellen, Husserl analysiere die Krisis so und Heidegger etwas anders und allenfalls nach persönlichem Geschmack die eine oder die andere Analyse zu bevorzugen, ohne sich darauf einzulassen, was gerade *hierin* "für das Denken noch strittig, der Streitfall ist", d.h. auf diesen Streit selbst.

Wenn wir noch *streiten* wollen (anstatt auch Husserl und Heidegger "sich selbst zu überlassen", wie freilich Heidegger selber am Ende erwog, "vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen", "Zur Sache der Denkens", 25), dann noch immer um diese drei Fragen:

1. Hat Husserl, oder hat Heidegger die eigentliche Notlage der heute lebenden, gestern geborenen und morgen sterbenden Menschen innerlichst empfunden und treffend beschrieben?
2. Hat Husserl, oder hat Heidegger den ersten Grund, die "Ursache", aus der diese Notlage entstand und sich "erklärt", "richtig" ermittelt?
3. Hat Husserl, oder hat Heidegger die "wahre" Gegenwendung zu dieser

“Ursache” unserer Notlage treffend bedacht? -

Die oben angestellte Betrachtung über die Frage der “Beweise” in der Philosophie ist für eine Kritik der Grundlagen eines Zeitalters nicht gleichgültig. Zwar wurde die Betrachtung so angestellt, wie sie eben angestellt zu werden pflegt(e): als Frage der Beweise für Prinzipien, die sich aussprechen in der Form von Thesen. Nun geht es einem Denken, das sich in der Gestalt einer Kritik der Grundlagen des Zeitalters begründet, “prinzipiell” nicht um die Aufstellung von *Thesen*, sondern (zur Beantwortung der “kritischen Frage, welches die Sache des Denkens sei”) von *Themen*. Aber einerseits sind Thesen auch nur eine eigene Form der Themenstellung; ehe sie noch etwas “setzen”, haben sie schon ein Thema “angesetzt”. Und andererseits kann und muß doch nach “Beweisen” für die *Notwendigkeit* der Aufstellung eines Themas (die These, die jede Themenstellung stillschweigend begleitet) gefragt werden.

Doch stellt sich die Frage der “Beweise” für eine Kritik der Grundlagen eines Zeitalters zwar teils schärfer, löst sich aber auch (eben daher) teils, wenn nicht leichter, so doch einfacher. Denn überall steht sie eher in der Gefahr, zuviel, als zu wenig zu “beweisen”.

Für die Frage, “was denn die Sachen sind, und was für eine Erfahrung das ist, auf die wir zurückgehen müssen”, gilt auch hier Husserls “Prinzip aller Prinzipien”, hier aber mit dem ganzen Nachdruck darauf, “alles, was sich uns sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit darbietet”, hinzunehmen “*nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*”. Diese Schranken gründen in unserer Endlichkeit, und wir *empfinden* sie (ein Pleonasmus :) als die Schranken unserer Sinnlichkeit. Die Kritik darf nur zurückgehen auf ursprüngliche negative Erfahrungen, d.h. auf Empfindungen und Gefühle eines Mangels, die nicht lediglich Reflex vorgefaßter “Ideen”, d.h. nichts als *ressentiment* sind. Die Kritik selbst muß vor allem frei von *ressentiment* sein. Allerdings kann niemand empfinden oder fühlen, was ein anderer empfindet oder fühlt; “*Einfühlung*” ist eine irreführende Metapher, in die Empfindungen und Gefühle anderer kann man sich nur “*hineindenken*”, und eben diese Schranke des Empfindens ist einer der Gründe der Notwendigkeit des *Denkens* überhaupt.

Für die Ermittlung der “Ursachen” solcher ursprünglicher negativer Erfahrungen in bisher gesetzten oder angenommenen Prinzipien gilt auch hier, daß die vermuteten Prinzipien dadurch ausgewiesen werden müssen, daß sich der herrschende Notzustand (was immer auch sonst) daraus

“erklärt”. Doch müssen sie nicht ertüfelt oder “rekonstruiert” werden, denn sie müssen in der uns überlieferten Geschichte - sei es auch in irgendeiner Verschleierung oder Verschlüsselung - *ausgesprochen* vorliegen. Das Verfahren, sie aufzusuchen, kann und muß zu einem entscheidenden Teil “historisch-philologisch” sein (wiewohl es der kritischen Absicht entsprechend nicht “wissenschaftlich objektiv” sein darf oder gar muß). Das Verfahren der Ermittlung dessen, was sich somit als die “Sache des Denkens” aufdrängt, ist das der allereinfachsten, ja wohl der einzigen Logik: des Widerspruchs. Es ist allerdings einfach, aber nicht leicht, etwas zu bestimmen, das zu einem bestimmten anderen “genau das Gegenteil” ist.-

“Es ist hier nicht der Raum, es ist jetzt nicht an der Zeit”, auf diese Frage der Beweise noch näher einzugehen. Diese Anführungszeichen habe ich gesetzt, um doch noch auf ein Letztes bezüglich dieser Frage für die Kritik der Grundlagen eines Zeitalters hinzuweisen. Eine solche soll ein Thema begründen. Aber nicht umsonst bemerken wir für Themen immer, daß sie "hier" und "jetzt" zur Sprache kommen müssen, oder daß "hier nicht der Ort", daß "jetzt" nicht die *Zeit* dafür ist. So auch kann, ja soll eine Kritik der Grundlagen des Zeitalters *überholt* werden, und Raum lassen für anderes, das zeitweilig und mancherorts noch dringender ist.

7. Natur der Neuzeit.

Es ist unvermeidlich, noch einmal “zu den Sachen selbst” zurück-zukehren. Genau im Mittelpunkt von Husserls und Heideggers Denken steht beider Kritik der Neuzeit und ihrer Wissenschaft, genauer des Prinzips der Neuzeit als des Zeitalters der Wissenschaft. Husserl ficht es an als Objektivismus, Heidegger als Subjektivismus.

Auf den ersten Blick scheint es erstaunlich, daß dies nicht eine erregte Kontroverse hervorgerufen hat in der philosophischen Welt, die sich doch dem Anschein nach für Husserl und Heidegger interessiert(e).

Auf den zweiten Blick aber scheint sich der Gegensatz zwischen dem, was Husserl als Objektivismus, und dem, was Heidegger als Subjektivismus betrachtete, zu verwischen. Die Subjektivität aller Objektivität wollte Husserl nicht etwa leugnen, sondern hervorheben: “Nur ein radikales Zurückfragen auf *die* Subjektivität, und zwar auf die *letztlich* alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt, und in allen vorwissenschaftlichen und

wissenschaftlichen Weisen, zustandebringende Subjektivität ... kann die objektive Wahrheit verständlich machen ..." ("Die Krisis ...", 70, in § 14). Und auch Heidegger sagte: "Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus" ("Holzwege", 81, in "Die Zeit des Weltbildes").

Doch sich bei diesem zweiten Hinblick zu beruhigen, wäre nur allzu bequem und ginge abermals vorbei an der "kritischen Frage, welches die Sache des Denkens sei". Daß Husserl und Heidegger doch ganz Entgegengesetztes als das Prinzip des Zeitalters der Wissenschaft im Blick hatten, geht schon daraus hervor, daß sie aus diesem kritischen Hinblick gänzlich anders bestimmten, "welches die Sache des Denkens sei": Husserl die Subjektivität selbst, Heidegger das Sein selbst.

Husserl hat sich gegen den Objektivismus gewendet, als wollte er sagen: Laßt euch nicht über die Maßen beeindrucken durch wissenschaftliche Objektivität, sie selbst noch ist, und zwar als solche, (gewurzelt in) Subjektivität; er wollte dazu ermutigen, "sein gesamtes personales Leben ... in universaler Selbstverantwortlichkeit zu gestalten" ("Die Krisis ...", 272, in der Aufzeichnung, die Walter Biemel glücklich als § 73 ans Ende der unvollendeten Abhandlung gestellt hat). Heidegger hat sich gegen den Subjektivismus gewendet, als wollte er sagen: Vertraut nicht zu sehr der Meinung, dank moderner Wissenschaft und Technik werde "der Mensch ... zur Bezugsmittel des Seienden als solchen" ("Holzwege", 81); er wollte warnen: "Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins muß an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als Physis..." ("Einführung in die Metaphysik", 124).

So hätte denn zwischen Husserl und Heidegger noch einmal der nie ausgetragene Streit ausbrechen können, den vor nun bald zweihundert Jahren als Erster Fichte (zwar anschließend an Kant) zu Worte gebracht hat, der Streit zwischen "Idealismus" und "Dogmatismus" (wie Fichte ihn sogleich polemisch beim Namen nannte); denn nach Fichte (und selbstverständlich in *seinen* Worten) ist "der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ... eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle" (sogenannte "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", 1797, in § 5).

Oder was hat sich geändert? Deutlich genug eben dies, was auf einen zweiten Blick den Gegensatz zwischen Husserl und Heidegger zu

verwischen schien: Husserl und Heidegger stehen *gemeinsam* auf dem Boden einer eben durch Kant und Fichte bereits angebahnten Einsicht: der Einsicht in die Subjektivität auch aller wissenschaftlichen Objektivität, und zwar als solcher. Dadurch hat sich der Streitpunkt verlagert. Vielleicht könnte der Streit zwar nicht einer Schlichtung, doch einem gewaltlosen Austrag näher gebracht werden durch folgendes Bedenken. Es geht um die Naturwissenschaft der Neuzeit (und allerdings ihre beängstigenden Übergriffe auf alle Gebiete des Menschlichen): um die Physik. Diese Physik hat ein doppeltes Gesicht. Einerseits scheint das, was sie uns als die Natur vorstellt, eine nahezu ungläubliche Abstraktion. Andererseits entfaltet nicht nur sie selbst (als Wissenschaft) eine unheimliche Wirksamkeit inmitten unserer Lebenswelt, sondern scheint sie damit noch immer im Recht zu bleiben, sich - wie einst die griechische "Naturphilosophie" - auf nichts anderes zu berufen als "die Übergewalt des Seins ..., wenn das Sein als das waltet, als was es west, als Physis". Husserl hat vornehmlich die erste Seite gesehen; und so wandte er sich vornehmlich gegen den "physikalistischen Objektivismus", nämlich gegen "eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die ... Lebenswelt" (s.o.). Heidegger hingegen hat vornehmlich die zweite Seite gesehen; weit mehr als Husserl beachtete er die Wirksamkeit der Wissenschaft in der Technik, ja der Technik schon in der Wissenschaft, und betrachtete sogar diese Wissenschaft und Technik selber als eine Art Natur-"Ereignis"; zwar wandte er sich gegen den Subjektivismus der neuzeitlichen Metaphysik, doch nur um noch schärfer neuerlich zu verweisen auf "die Übergewalt des Seins ..., wenn das Sein als das waltet, als was es west, als Physis". Zweifellos hätte Heidegger dieser meiner Annäherung der modernen Physik an die antike Physiologie (wie Aristoteles sie nannte) scharf widersprochen, und - mit Recht: doch nur mit dem Recht, daß die moderne Physik das einst von den Griechen begriffene Walten der Natur degradierte zu einer menschlichen Abstraktion.

Wie aber, wenn die einst von den Griechen zuerst begriffene Natur *beides* wäre: Übermacht *und* Abstraktion? Es gibt dafür in unserer Überlieferung sogar ein altes Wort, griechisch Dynamis, lateinisch "potentia", was beides "Macht" sowohl als bloß "Möglichkeit" heißt. Dann waltete zuletzt wohl, überwältigend, darin hätte Heidegger recht, die Macht dieser Natur; sofort, aber verheerend nur dann, darin hätte Husserl recht, wenn wir

Menschen uns unserer Selbstverantwortung begeben und uns dem Objektivismus überlassen.

8. Das Zeitalter der Kritik.

Husserl und Heidegger haben nur wenige Nachfolger gefunden in ihren Versuchen, "eine Philosophie" als Kritik der Grundlagen des Zeitalters zu begründen; übrigens nicht, um "eine Philosophie" zu begründen, sondern weil der Zustand der Menschheit am Ende dieses Zeitalters eine "ernstliche und sehr notwendige Kritik" fordert, im Interesse der "in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen" (Husserl, s.o.). Doch hatten sie schon Vorgänger: Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, ja Freud - ihrer aller Werk war kaum etwas anderes als Kritik der Grundlagen unseres Zeitalters. Sie stellen einen neuen Typus von "Philosophie" dar, den sich vor Augen zu führen die Intellektuellen dieser Zeit nicht lange mehr werden umhin können.

Schon Kant kündigte an: "Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik" ("Kritik der reinen Vernunft", A XI). Fichte bemerkte: "Die modernen Philosophen aber sind insgesamt *Dogmatiker*, und sind festiglich entschlossen, es zu bleiben. *Kant* ist bloß darum geduldet worden, weil es möglich war, ihn zum *Dogmatiker* zu machen; die Wissenschaftslehre, mit der eine solche Verwandlung sich nicht vornehmen läßt, ist diesen Weltweisen notwendig unausstehlich" (sogenannte "Erste Einleitung...", in § 5, Anm.). Oft scheint es, als habe Fichte damit einen Vorgang beschrieben, der sich bis heute noch, so auch bezüglich Husserls und Heideggers, immer von neuem wiederholt.

Die Versuche der Genannten, sich in die "Lebensnot" der Menschheit in diesem unserem Zeitalter hineinzudenken, ihre Vermutungen über das irriige Prinzip, woher diese Not rührt, und ihre darauf gegründete Bestimmung der Sache des Denkens weichen weit voneinander ab, sie liegen miteinander im Streit. Es wäre an der Zeit, daß wenigstens wir, die wir uns für "Philosophie" interessieren, uns auf diesen gewaltlosen Streit einlassen, um das Unrige dazu beizutragen, der Menschheit gewaltsame Auseinandersetzungen zu ersparen.

Denn Streit muß sein.

Was bedeuten uns noch achtzigjährige Göttinger Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie?

- Verzeiht! es ist ein groß Ergetzen,
Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,
Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht,
Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht.
- O ja, bis an die Sterne weit!

Goethe, *Faust I*, I, 'Nacht'

Diese Erinnerung an einige Verse aus noch früherer Vergangenheit mag dienen als Ausdruck eines Gefühls des Unbehagens bei den diesjährigen Totenfeiern für den vor fünfzig Jahren verstorbenen Husserl. Müssen wir uns nicht den Vorwurf gefallen lassen, im philosophischen Alltag täten wir alle, als seien wir dem alten Husserl, der vor fünfzig Jahren stehen geblieben ist, unterdessen um fünfzig Jahre des Fortschreitens voraus, und nun machten wir einmal an einem philosophischen Feiertage eine etwas herablassende Verbeugung nach rückwärts? Fühlen wir uns nicht unerhört modern, ja post-modern, und schon damit seinen Altertümern überlegen, stillschweigend – und nicht nur das – der Überzeugung: Husserl sei hoffnungslos überholt?

Zum Beispiel: Anlässlich dieser Löwener Tagung wollten ihre Veranstalter vorzugsweise den Beitrag neuerer Veröffentlichungen in der Husserl-Ausgabe (mit deren Förderung ich nahe verbunden bin) zur Sprache gebracht sehen. Ich bin einer der – wohl wenigen – Sprecher, die sich dieser Aufforderung gefügt haben. Ich will Bezug nehmen auf Husserls von Ullrich Melle herausgegebene Göttinger Vorlesungen zur *'Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie'* aus dem Wintersemester 1906/07. Der Band ist erschienen 1984. Hat sein Erscheinen

auch nur im geringsten Epoche gemacht im philosophischen Leben der jüngsten vier Jahre? 'Natürlich' nicht. Kaum hat es auch nur einiges 'Ergetzen, sich in den Geist der Zeiten zu versetzen', erregt. Der solide Band wird zur Masse des Studienmaterials für Fallstudien historischer Denkfiguren geworfen werden, so wie mehr oder weniger der ganze Rest; allenfalls wird er promovierenden oder auch schon promovierten Studenten zum Üben dienen, wie alte Zeitungen beim Studium einer fremden Sprache.

Die Aufzeichnungen Husserls, die in dem genannten Band mit vieler Sorgfalt wiedergegeben sind, sind der Niederschlag eines Erkenntnisversuchs, verbunden mit dem Versuch, auch andere, die Hörer der Vorlesung, auf den Weg einer Erkenntnis zu bringen. Drei Grundbegriffe Husserls für die Erkenntnis waren: Intention, Leistung und Erwerb. Wer möchte heute noch ernstlich eine Leistung Husserls, einen Erwerb seiner Arbeit auch nur zur Sprache bringen? Es geht nicht, denn Leistung und Erwerb können – das ist nun allerdings Husserls eigene Lehre – immer nur einer Intention entsprechen, und Husserls Intention vor allem ist 'uns fremd geworden', sie vor allem gilt uns als 'überholt' – ein Wort, das freilich fortschrittsgläubig unterstellt, daß eine faktische Entfremdung nur zugunsten des Befremdeten, zuungunsten des Entfremdeten sprechen kann.

So wäre es denn auch sinnlos für mich, mit Bezug auf diese Niederschriften aus jenem fernen Winter von Husserls Leistung und Erwerb sprechen zu wollen; versuchen kann ich nur, in Frage zu stellen, ob unser heutiges Philosophieren sich wirklich zu Recht oder nicht doch zu Unrecht Husserls Intentionen entfremdet hat. Ich will es versuchen im Hinblick auf die drei Hauptthemen der Vorlesung von 1906/07: die Frage der Logik, die Frage der subjektiven Begründung und die Frage der Bedeutung objektiver Erkenntnis.

DIE FRAGE DER LOGIK

Husserl widmet den ersten Abschnitt seiner Vorlesung – wie schon einige Jahre zuvor sein erstes großes Werk, die 'Logischen Untersuchungen' – der Frage der Logik. Sein 'Versuch einer Ausarbeitung der Vorlesung beginnt mit den Worten: "In den folgenden Blättern will ich versuchen, die Idee der Logik zu entwickeln und den Leser durch Nachweisung der immer tieferen Problemschichten, die unter diese Idee fallen, zur wahren Philosophie emporleiten" ' (*Husserliana*, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Band XXIV, Einleitung des Herausgebers*, S.

XXVI, im Text S. 457). Schon dieser Einsatz ist für den heutigen philosophischen Leser befremdlich. Welcher Philosoph interessiert sich denn heute noch für Logik, mit Ausnahme zwar der sogenannten Logiker, die sich dann aber ihrerseits kaum noch für Philosophie interessieren?

Woher Husserls Interesse für die Logik – und woher unsere Abwehrreaktion?

Für Husserl ist die Frage nicht schwer zu beantworten. Seine Absicht ist es – das entnehme ich doch dem soeben zitierten Ausspruch –, die Notwendigkeit der Phänomenologie – besser: einer Phänomenologie – zu begründen, und zwar dies aus der 'Idee der Logik', nämlich aus der Idee und der Notwendigkeit des Begründens selbst und überhaupt. Denn letzten Endes ist dies und nichts anderes, die Notwendigkeit oder die Forderung des Begründens, Ursprung und Sinn der Logik. Auf die Frage, 'was das Logische eigentlich ist', antwortet Husserl, 'daß der Charakter des Logischen konstitutiv ist für den Charakter der Wissenschaft' (S. 5) – denn, so sagt er lapidar und 'definitiv': 'Wissenschaft begründet' (S. 3).

Nicht ebenso leicht ist die heute verbreitete Abwehrhaltung der Philosophen gegenüber der Logik zu verstehen. Man wird wohl rasch bei der Hand sein mit der Bemerkung, das Angeführte bezeuge nur einmal mehr Husserls Fixierung auf die Idee der 'Philosophie als strenge Wissenschaft', und wenn man von dieser Idee Abstand nehme, verliere auch die Logik ihr vorrangiges Interesse. Doch diese Bemerkung ist völlig unergiebig. Denn erstens will ja Husserl nicht etwa mit Hilfe der Logik der Philosophie zum Status einer strengen Wissenschaft verhelfen, sondern umgekehrt zeigen, daß alles Begründen im Sinne des bloß Logischen auf nichts hinausläuft, wenn die Begründung nicht letzten Endes in einer Phänomenologie gesucht und gefunden wird. Und zweitens, wenn Husserl sich in der Tat leiten läßt von einem Verlangen nach Wissenschaft, so offenbar maßgeblich und sozusagen einzig und allein von dieser ihrer Bestimmung: 'Wissenschaft begründet'. Wir können Husserls Festhalten an der Idee einer Wissenschaft nur verstehen als ein Festhalten an der Forderung des Begründens, und können dem nicht etwa irgendeine ihn bestimmende Modellfunktion des faktischen Zustandes vorhandener Wissenschaften, etwa gar nur der Mathematik und der Naturwissenschaften, unterschieben.

Eher schon verbirgt sich dann hinter der Abwehr der Logik nicht nur die Abkehr von der Idee einer 'Philosophie als strenge Wissenschaft', sondern eine Abneigung, ja vielleicht ein Widerwille gegen die Notwendigkeit oder die Forderung des Begründens selbst und überhaupt. Hat nicht schon Heidegger seinen

'Satz vom Grund' (1957) als einen 'Sprung' verstanden wissen wollen, mit dem er sich von allem Grund, von jederlei Art 'Begründen und Ergründen' (S. 207) absetzen wollte? – Dann stellt sich freilich doch wohl noch immer die Frage, ob nicht ein Denken und Reden, das sich allem Begründen 'verweigert', eben damit schlechterdings dem bloße 'Gerede' verfällt – nach dem von demselben Heidegger dreißig Jahre früher (in *'Sein und Zeit'*, 1927) gebrauchten Ausdruck.

Merkwürdig ist aber nun folgendes. Einerseits haben zeitgenössische Denker den verwegenen Mut, die soeben gestellte Frage durchaus zu bejahen. Man meint und sagt in der Tat, 'alles sei bloß Gerede' (und 'Geschreibe'). Allerdings will man dies gerade nicht lediglich 'abwertend' verstanden wissen. Wenn ich mir hier zwei Zitate mündlicher Aussprüche vertrauter und befreundeter Kollegen gestatten darf: Einer gab seiner Überzeugung Ausdruck, Heideggers Aufstellungen über 'Das Gerede' dürften auch in dessen eigenem Sinne nicht nur 'negativ' verstanden werden. Ein anderer meinte, was Heidegger abschätzig über 'Das Gerede' gesagt habe, bewiese nur, daß er (Heidegger) nichts oder doch wenig begriffen habe vom sozial-politischen Leben und Zusammenleben der Menschen. – Andererseits aber ist doch unverkennbar, daß es noch immer unter Philosophen – in auffälligem Gegensatz zu Politikern, Ideologen und Predigern – kaum jemanden gibt, der nicht doch auf seine Weise bemüht wäre, was er sagt, irgendwie zu begründen. Ja nicht nur das: die zeitgenössische philosophische Literatur ist sogar vielfach ausgezeichnet durch einen eindringlich argumentativen Stil, Ausdruck eines 'räsonnierenden Denkens' (im Sinne Hegels), geradezu überwiegend 'rein logischen Charakters'.

Das ist verwirrend, aber doch ist beides vereinbar: das Bekenntnis zum Gerede und Geschreibe – und das räsonnierende Denken; wenn nämlich der zunächst ins Auge fallende verbreitete Widerwille gegen die Notwendigkeit oder Forderung des Begründens überhaupt sich in Wahrheit gerade nicht gegen das bloß Logische richtete (das nur als gleichgültiges und keiner weiteren Besinnung bedürftiges Werkzeug betrachtet und benutzt wird), sondern in aller Schärfe gegen eine über das bloß Logische hinausgehende Forderung des Begründens. Es war ja folgendes, was Heidegger 1927 im § 35 von *'Sein und Zeit'* schrieb: 'Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert... Das Gesagtsein, das Diktum, der Ausspruch stehen jetzt ein für die Echtheit und Sachgemäßheit der Rede und ihres Verständnisses. Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung

dieses Seienden, sondern auf dem Wege des Weiter- und Nachredens... In solchem Weiter- und Nachreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede. Und zwar... breitet sich (dieses) aus im Geschriebenen als das "Geschreibe" (S. 168). Das ist heute wieder die Lage. Was sich eigentlich im Bekenntnis zeitgenössischer Philosophen zu solchem wiederum 'positiv' verstandenen Gerede und Geschreibe bekundet, ist offenbar ein erneuter Zweifel an der Möglichkeit einer 'Sachgemäßheit der Rede und ihres Verständnisses', eines 'primären Seinsbezugs zum beredeten Seienden', einer 'ursprünglichen Zueignung dieses Seienden' – und daher ein erneuter (nicht einmal uneingestandener) Rückzug ins bloß Logische und Redensartige.

Dann aber fällt diese Haltung, die sich modern gibt, in Wirklichkeit zurück hinter alles von Husserl schon 1906 (und schon vorher) in Anspruch Genommene: zurück auf einen Zustand oder eine beschränkte Auffassung der Logik, wovon Husserl 1906 ausging, um ihn oder sie als unhaltbar darzustellen.

Denn meine Erinnerung an den § 35 von *'Sein und Zeit'* war nicht eine von Husserl ablenkende Abschweifung. Was Heidegger dort über das Verfallen ins Gerede sagte, ist doch selbst nur ein – wenn man will, gesellschaftskritisch gewendeter – Ausdruck der Grundidee Husserls in seinen Vorlesungen von 1906/07 (die Heidegger nicht zu kennen brauchte, da Husserl nicht müde wurde, diese seine Idee immer aufs neue darzulegen): Für Husserl ist 'Evidenz' der 'Name dafür, daß es... einen Unterschied gibt zwischen Akten, die nicht nur meinen, es sei so und so, sondern dieses Seins und Soseins in der Weise des einsichtigen Schauens völlig gewiß und inne sind. Also die Sache, der Sachverhalt ist in der Einsicht... gegeben' (S. 155; in § 30, e).

Ich will meinerseits bekennen: Was Heidegger im Gerede-Paragraphen von *'Sein und Zeit'* gesagt hat, war – in hermeneutischer Hinsicht – die eigentliche Lehre, die ich in seiner Schule empfangen habe, und zwar von meinem großen Lehrer Karl-Heinz Volkman-Schluck. Einen 'Text' verstehen, so lernte ich, heißt sehen, wovon in diesem Text die Rede ist, imstande sein, sich das selber vor Augen zu führen. Denn das Reden und Schreiben eines Philosophen ist nur des Hörens und Lesens wert, wenn er immer nur von etwas redet, was er gesehen hat. Wer imstande ist, dies auch zu sehen, wird verstehen, was er sagt; wer nicht, ja nicht einmal bereit ist, sich danach umzublicken, dem bleibt immer alles unverständliches Gerede und Geschreibe. (Kritik ist damit durchaus nicht ausgeschlossen. Denn zwar ist alles, was einer sagt, in diesem Sinne immer wahr,

wenn er nur sagt, was er gesehen hat; doch kann er es von einem verkehrten Gesichtspunkt aus gesehen haben, und anderes, was man sehen muß, übersehen haben.)

Dabei bleibe ich. Bin ich naiv? War Volkmann-Schluck, war Heidegger 1927 noch naiv? War Husserl naiv, 1906 und bis ans Ende seiner Tage? Dann müßte unsere Zusammenkunft zur Erinnerung an seinen Tod den Sinn einer Huldigung an die Naivität, d.h. die Nativität, die Gebürtigkeit eines Sterblichen haben.

DIE FRAGE DER SUBJEKTIVEN BEGRÜNDUNG

Was das Begründen anbelangt, so könnte man sich dessen in der Tat und mit Recht überhoben, selbst der Forderung des Begründens sich entschlagen fühlen, wofern einerseits Husserl zurecht behauptete, daß alles Begründen nur auf einen evidenten Sachbezug zurückgehen könnte, andererseits aber ein solcher sich als unmöglich erwiesen haben sollte.

Nun läuft Husserls Darlegung in der Vorlesung von 1906/07 in deren Zweitem Abschnitt darauf hinaus, daß alles Begründen schließlich nur in einer subjektiven Wendung möglich ist und also die Forderung des Begründens unausweichlich diese Wendung erfordert. Das ist sehr schön angezeigt schon im Eingangsparagraphen (§ 25) dieses Abschnitts, zugleich des ersten der drei Kapitel dieses Abschnitts, überschrieben als 'Die Noetik als Rechtslehre der Erkenntnis'; des Kapitels, das schließt mit dem Begriff der Evidenz, auf den ich im Vorigen schon vorgegriffen habe. Für mich wenigstens ist es eindrucksvoll, wie Husserl hier miteinander verbindet: einerseits den Hinweis darauf, daß selbst in den Naturwissenschaften, ja sogar in mathematischen Darstellungen 'die Subjektivität... in sehr weitem Maße in den Kreis der wissenschaftliche Rede (tritt)' (S.117) – und andererseits die Feststellung: 'Deduktive... Theorie kann sich erst etablieren, nachdem die sie tragenden Grundsätze begründet sind, und diese sind nicht wieder apophantisch begründet, sondern ihre Begründung vollzieht sich in den empirischen Wissenschaften... in... Beobachtungen, Experimenten, induktiven Feststellungen und Hypothesenbildungen; da spielen Wahrnehmungen, Erinnerungen, Annahmen, Vermutungen u. dgl. ihre Rolle...' (S. 119).

Das Letztere ist eine Erinnerung an die einfache Sachlage, daß alles nur logische Begründen, als Beweisen, auf Voraussetzungen, letztlich auf Prinzipien

beruht, die ihrerseits nicht mehr zu beweisen, sondern wenn überhaupt, nur auf andere Art zu begründen sind. (Viele heutzutage empfundene und geäußerte Beschwerden über 'Rationalität' könnten durch diese Erinnerung gelindert werden.) Daraus ergibt sich für das Erstere die Notwendigkeit (die man heute auch schon wieder nicht mehr wahrhaben will), zu unterscheiden zwischen der Subjektivität in einer bloß 'historischen Beziehung auf das forschende oder begründende Individuum' (S. 117) und der Subjektivität von 'jemand überhaupt' (S. 118), in der 'man (!) sicher' ist, 'man (!) nun nicht mehr zweifeln' kann (S. 117) usw. Dieses 'man' ist ein guter Vorbegriff für die später von Husserl so genannte 'transzendente Subjektivität' (ein Ausdruck, dessen sich übrigens Kant noch nicht bediente).

Heute nun scheint man zwar Husserl – oder wem auch immer – die Einsicht zu entlehnen, daß objektive Begründung letzten Endes unmöglich ist, sich aber auf die Auskunft – Husserls Auskunft – der Notwendigkeit subjektiver Begründung keineswegs noch einzulassen, vielmehr aus der Unmöglichkeit objektiven Begründens auf die Unmöglichkeit von jederlei ernstlicher Begründung schließen zu wollen. Aber wenn dieser Schein nicht trügt – was bezeugt er anderes als die noch immer ungebrochene Herrschaft des 'Objektivismus', wie ihn der spätere Husserl genannt hat? Dann stünden wir auch in dieser Hinsicht noch immer vor dem von Husserl versuchten Durchbruch.

Meine in der ausgesprochenen Frage verborgene Behauptung wird gewiß vielen befremdlich klingen. Gehört es denn nicht zur tagtäglichen Übung zeitgenössischer Philosophen, unermüdlich Indizien, Beispiele, Argumente und ganze Geschichten aufzuhäufen, die gerade jeden Glauben an die Möglichkeit objektiver Wahrheit vollends erschüttern sollen, indem sie die Unmöglichkeit von Objektivität darstellen (um nicht zu sagen: 'beweisen')? Doch ich meine: eben dieses Verfahren schließt ein Festhalten am 'Ideal' der Objektivität keineswegs aus, sondern vielmehr ein. Gilt nicht bei diesem Verfahren dieses Ideal noch immer als einziger Maßstab, auch und gerade da, wo man es keiner Verwirklichung für fähig hält? Zumal da, wo man aus der Unmöglichkeit, das Ideal der Objektivität zu verwirklichen, unvermittelt auf die Unmöglichkeit alles Begründens überhaupt schließen will? Wer bezweifelt, daß es jemals gelingen könnte, Platons Idee des Staats zu verwirklichen, kann darum dennoch der Überzeugung huldigen, dies nur wäre der ideale Staat; wer aus der Unmöglichkeit, Platons Idee des Staats zu verwirklichen, auf die Unmöglichkeit einer sinnvollen Politik überhaupt schlosse, bezeugte damit darüber hinaus, daß er Platons Idee

des Staats als die einzig überhaupt erwägenswerte betrachtete.

Dabei wurde die Forderung einer subjektiven Wendung des Begründens – auf Grund der Einsicht in die Unausweichlichkeit dieser Forderung – ja nicht erst von Husserl erhoben. Zwar keineswegs, so meine ich in unbehaglichem Gegensatz zu einer merkwürdigerweise von Hegel, Husserl und Heidegger geteilten Meinung, schon von Descartes, der in meinen Augen der größte Objektivist war. Wohl aber zuerst von Kant und Fichte. Aber schon Fichte bemerkte: 'Kant ist bloß darum geduldet worden, weil es möglich war, ihn zum Dogmatiker zu machen; die Wissenschaftslehre, mit der eine solche Verwandlung sich nicht vornehmen läßt, ist (unseren) Weltweisen notwendig unausstehlich' (sogen. '*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*', § 5). So wird Fichtes Wissenschaftslehre in der Tat bis heute überwiegend empfunden. Erging und ergeht es Husserl am Ende ähnlich wie (nach Fichtes Bemerkung) Kant?

Doch geben wir acht: Ist nicht die Frage einer 'subjektiven' Begründung fast völlig gleich der Verantwortung, die auch von sich her in großem Umfange eine Frage des Wissens ist, etwa im Recht, wo Wissen verantwortlich macht, Unwissenheit unzurechnungsfähig machen kann, in schwerwiegenden Fällen aber auch als unentschuldig betrachtet werden muß? Der Ausschluß jeder Möglichkeit subjektiver Begründung für das, was wir sagen (man sollte meinen: weil wir es zu wissen behaupten, weil wir es für begründet halten), droht auf eine Zurückweisung jeglicher Verantwortung (auch für das, was wir tun) hinauszu-
laufen.

DIE FRAGE DER BEDEUTUNG OBJEKTIVER ERKENNTNIS

Am deutlichsten bezeugt sich die bis heute ungebrochene Herrschaft des 'Objektivismus' in der gegenwärtig vorherrschenden Tendenz der Wissenschaftskritik: sie ist Anzeige der angeblichen Subjektivität der modernen Wissenschaft, Verneinung ihrer vermeintlichen Objektivität, Anklage ihrer angeblich mangelhaften Objektivität – durchaus nicht etwa Kritik des Ideals der Objektivität als Ideal. Sie ist überdies eine dogmatische Kritik, die alle Behauptungen der entgegengesetzten Kritik, nämlich der Kritik des Objektivismus der modernen Wissenschaft, einfachhin ignoriert: so die Behauptungen Kants und Fichtes, Nietzsches und – Husserls. Die Kritik dieser tieferen Denker stellte nicht die Objektivität der modernen Wissenschaft in Frage, sondern das Ideal der Objek-

tivität; nicht die Erreichbarkeit objektiven Wissens, sondern dessen und deren Wünschbarkeit. Zum Manifest der 'neuen' Wissenschaftskritik, die die moderne Wissenschaft des Subjektivismus bezichtigt, wurde dagegen Heideggers Vortrag über 'Die Zeit des Weltbildes' (unter diesem Titel 1950 erschienen in den *'Holzwegen'*), gehalten am 7. Juni 1938 in Freiburg, woselbst am 27. April dieses Jahres Husserl gestorben war; ohne daß Heidegger den Namen Husserl auch nur einmal erwähnte.

Manche scheinen inzwischen auch den Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität, ja zwischen Subjektivismus und Objektivismus schon für überholt zu halten oder doch sich zu bemühen, ihn als überholt hinzustellen. Hat nicht Heidegger selber schon in dem genannten Vortrag gesagt: 'Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus' (S. 81)? Und lautete nicht Husserls eigene Formel: 'Objektivität sich konstituierend in der Subjektivität' (S. 149, Anm.2)?

Richtig ist, daß in der Tat Husserls Vorlesung von 1906/07 besonders deutlich und sozusagen endgültig bezeugt, daß seine Frage nach der Weise der Konstitution von Objektivität in der Subjektivität oder nach dem Wesen des Vorganges der Objektivierung (Thema des III. Abschnitts der Vorlesung: 'Die Objektivationsformen') gänzlich orientiert ist am Problem der modernen objektiven Wissenschaften. Husserl beginnt die Vorlesung mit einer 'Charakteristik des Logischen im Ausgang von den exakten Wissenschaften' (1. Kapitel). Das Kapitel des Übergangs von der Logik zur Noetik setzt ein mit einem Paragraphen über 'Die Naturwissenschaften als bloß relative Seinswissenschaften, die Metaphysik als endgültige Seinswissenschaft', § 20). Und die Vorlesung schließt mit dem Versuch einer 'phänomenologischen Aufklärung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis' (§ 51; ich zitierte von Ullrich Melle sehr gut formulierte und eingefügte Titel). Ich glaube, daß man Husserls Konstitutionsproblematik fast völlig zu verkennen Gefahr läuft, wenn man sich nicht diese ihre scharfe Bezogenheit auf die Problematik der Objektivität der modernen Wissenschaft vor Augen hält. (Erstaunlich übrigens, wie weitgehend Husserl in dieser alten Vorlesung, auf den Seiten 96-97 im § 20, Grundideen der dreißig Jahre später geschriebenen 'Krisis'-Abhandlung 'vorweggenommen' hat – wenn dies das rechte Wort ist.)

Aber der Sinn von Husserls Rede von 'Objektivität sich konstituierend in der Subjektivität' ist ein durchaus anderer als bloß der eines 'Wechselspiels', wie dies in Wahrheit, und nachweislich, auch für Heidegger keineswegs das 'Wesentliche' war. Der wahre Sinn jener Rede ist nur erfindlich, wenn man bedenkt:

Husserl ist, denkt und arbeitet nicht nur 'skeptisch', sondern 'kritisch', oder wie er selbst es ausdrückt, er wersetzt sich einem 'dogmatischen Skeptizismus' und fordert einen 'kritischen Skeptizismus' (S. 185). Dieser 'kritische Skeptizismus' 'stellt "alle Wissenschaft in Frage" aber nicht in dem Sinne der dogmatischen Skepsis, als erklärte er Wissenschaft für unbegründet und unbegründbar' (*ebenda*). Denn – nun folgt eine Bemerkung, die bis heute noch nichts von ihrer 'Aktualität' eingebüßt hat: 'die großen Wissenschaften, die sich seit der Renaissance entwickelt und die Menschheit mit solcher Fülle exakt gesicherter Theorien beschenkt haben, stehen jedem Vernünftigen als zweifellose Geltungen gegenüber. Von der Umgestaltung der menschlichen Lebenswirklichkeit durch die naturwissenschaftliche Technik macht jeder Gebrauch, die Berechtigung ihrer Voraussagen erkennt jeder Kundige an, mag er übrigens sich noch so skeptisch gebärden' (S. 182). Mehr denn je ist heute, im inzwischen angebrochenen technologischen Zeitalter mit seinen drohenden und schon nicht mehr nur drohenden verheerenden Auswirkungen eine 'skeptische' Bezweifelung oder gar Leugnung wissenschaftlicher Objektivität einfach nur lächerlich. Wenn es dieser Errungenschaft gegenüber heute mehr denn je einer kritischen Einstellung bedarf, so kann die Aufgabe einer Kritik sich längst nicht mehr darauf beschränken, gegen den Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität Einwände und Schwierigkeiten zu machen. Vielmehr muß eine ernstliche Kritik imstande sein, aufzuklären, worin Objektivität besteht und wie sie zustande kommt. Und wenn wirklich alles Begründen nur 'aus subjektiven Quellen schöpfen' kann, dann muß auch die Konstitution von Objektivität aus solchen subjektiven Quellen abgeleitet und aufgeklärt werden (können), und zwar dies, wohlgemerkt, ohne daß Objektivität damit ihren wahren Sinn von Objektivität einbüßen darf; wobei auch erst durch das Gelingen einer solchen Aufklärung der Vordersatz (daß alles Begründen 'aus subjektiven Quellen schöpfen' muß) sich bewährt.

Aber der Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität, zu schweigen vom Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus und dem Gegensatz zwischen einer Kritik am Subjektivismus der modernen Wissenschaft und einer Kritik an ihrem Objektivismus, wird damit durchaus nicht aufgehoben. Hier bleibt ein Streitfall, der bis heute nicht ausgetragen ist – wiewohl er datiert von spätestens Husserls Vorlesungen von 1906/07.

Auch Husserls Forderung der 'epoché' (denn um sie handelt es sich für ihn in dem zuletzt angeführten Zusammenhang) bleibt eine Herausforderung zum kritischen Denken und Arbeiten – an die Anschrift einer zeitgenössischen Philo-

sophie, die mehr und mehr in den Bann einer Strömung zu geraten droht, die Husserl als 'dogmatischen Skeptizismus' bezeichnet hätte.

Mit aller Skepsis ist es übrigens so eine Sache. Ein Skeptiker versteht sich selber und möchte sich gern verstanden wissen als ein nüchterner, vorsichtiger und bedachtsamer Zeitgenosse, der sich nicht täuschen und verführen läßt von überschwenglichen Illusionen.

Wenn aber, was ihm, dem Skeptiker, als überschwengliches Ideal erscheint (sei es die Möglichkeit und Anwendbarkeit völlig objektiven Wissens, sei es ein anderes 'Ereignis des Seins'), in Wahrheit eine ernsthaft drohende, und schon nicht mehr nur drohende Gefahr sein sollte, dann wäre der vermeintliche Skeptiker in Wahrheit ähnlich all denen, die vor Drohendem ungläubig und leichtsinnig die Augen schließen. Die Gefahr einer Krisis des europäischen Menschentums erblickte Husserl im Erfolg der objektiven Leistung der modernen Wissenschaft.

*

Und worin sollte die 'subjektive Wendung' dann bestehen? Husserl hätte sicher nichts dagegen einzuwenden, wenn ich hier zum Schluß Kant zitiere:

'Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftigerweise fragen solle. Denn, wenn die Frage an sich ungeeignet ist, und unnötige Antworten verlangt, so hat sie, außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungeeigneten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein Sieb darunter hält'.

K.d.r.V., A 58/B 82-83

THE MEANING OF THE PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE OF SCIENCE

The scientific rigor of all these disciplines; the convincingness of their theoretical accomplishments, and their enduringly compelling successes are unquestionable.--It may be, however, that motives arise from another direction of inquiry - that of the general lament about the crisis of our culture and the role here ascribed to the sciences - for subjecting the scientific character of all sciences to a serious and quite necessary critique. (Husserl, THE CRISIS OF EUROPEAN SCIENCES AND TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY.)

In the end it may be that the critique of science, i.e. the critique of the ideal of objective knowledge and the pursuit of this ideal, is what phenomenology is all about. The meaning of this critique depends, on the one hand, upon the prerequisites of such a critique and, on the other hand, upon the necessity of such a critique. In this essay, I want to clarify the meaning of the phenomenological critique of science by pointing out and briefly discussing its five main prerequisites:

1. that objective knowledge can be criticized as such,
2. that objectivity itself is rooted in its own point of view,
3. that there exists some rational way of motivating the choice of a point of view,

ESSAYS IN MEMORY OF ARON GURWITSCH, ed. Lester Embree, Copyright 1984, The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. and co-published by arrangement with The University Press of America, Inc., Washington, D.C., U.S.A.

4. that there is a question of topical truth, as opposed to purely logical truth, and
5. that the thematics peculiar to objective truth can actually be pointed out.

Because the necessity of a critique can only be shown by actually working out the critique itself, which falls outside the scope of this essay, I will say very little, in the sixth section, about the need for a critique of scientific knowledge (although a demonstration of this need could be considered as the most important of the prerequisites of such a critique).

#1.--The Critique of Objectivity as Such.

The first prerequisite of a phenomenological critique of science is the simple recognition that modern scientific knowledge is, essentially, objective knowledge or, at least, that modern scientific research has made progress in approaching the ideal of objective knowledge. For the originality of a phenomenological critique of science is that it intends to criticize objective knowledge as such, i.e. as objective; it objects to the fulfillment of the intention of objective knowledge, rather than to some lack of objectivity in the way scientific research endeavors to fulfill this intention. Thereby, a phenomenological critique of science is distinguished from every kind of sceptical "critique" of science that amounts to the mere complaint that the ideal of objective knowledge is not yet and, perhaps, will never be fully realized in modern science. But precisely on the grounds of these sceptical considerations--which are, from a phenomenological point of view, outdated--one might think that the critique of science as developed by phenomenologists is pointless, since it objects to an objectivity which scientific knowledge cannot pretend to have realized anyway. Accordingly, phenomenological critique must be founded, in the first place, on a refutation of this fashionable scepticism which has been promoted not only by certain popular left-wing tendencies (not at all by Marx or authentic neo-Marxists, such as Marcuse or Habermas), but also and even foremost by recent tendencies of the so-called "philosophy of science" ("so-called" because a philosophy of science is not the exclusive property of the neo-positivistic Vienna Circle and its Anglo-Saxon descendents).

As a matter of fact, I think that this sceptical "critique" of science can rather easily be refuted.

Nobody can doubt that there is something like a phenomenal objectivity of modern scientific knowledge. Precise predictions made by science have proven to be exactly right. There has been for several centuries an enormous progress and accumulation of scientific knowledge which, on the whole, has been continuous. All "crises" have been successfully resolved. There have been spectacular results in the technological applications of modern scientific knowledge. And these results have proven to be far superior and far more powerful than the practical applications of other kinds of ideas. If one wants to doubt the "reality" of this "apparent" objectivity of modern scientific knowledge, one has at least to explain the origin of this phenomenal objectivity in some other way, i.e. to explain on what grounds it should be considered an illusion and where this illusion itself has its origin. In other words, one has to attempt some sort of "transcendental dialectics" of objective science, comparable to the way in which Kant has explained and demonstrated the illusions of traditional metaphysics. As long as nearly nothing has been attempted in this way, the phenomenal objectivity of science stands up to any "critique" which simply denies it.

All that has in fact been put forward up until now in order to justify a sceptical view of scientific objectivity goes back, strangely enough, to the confession of "philosophers of science" that they are unable to understand the phenomenal objectivity of modern science. But to understand and to explain this is the basic task of a philosophy of science. If it does not succeed in understanding and explaining it, this is not an argument against the real objectivity of scientific knowledge, but only against the right of some philosophers to monopolize the "philosophy of science." 20th century scepticism concerning the objectivity of scientific knowledge goes back to internal difficulties in the Vienna school, on the one hand, and to Popper's devastating attack on "verificationism," on the other. In THE LOGIC OF SCIENTIFIC DISCOVERY (which is, by the way, not a logic of discovery, but only a logic of justification, as he himself says there), Popper has shown indeed that the objectivity of knowledge cannot be based on verification alone. But Popper himself never became a sceptic. He tried to explain scientific objectivity by "falsificationism."

But he was not able to indicate any methodical device for ascertaining that a theory or hypothesis has been "falsified." And it should also be clear that the objective truth of a theory or a hypothesis can never be warranted by the simple fact that it has not been falsified while it is "in principle" capable of falsification; all that it proves is that the theory or hypothesis in question is not thus far in flat contradiction with the given phenomena, while the possibility of such contradiction is not excluded a priori. This much could be said, however, for any "model," which does not even pretend to describe any objective reality. Verificationism may not be sufficient to found objective knowledge, but falsificationism cannot be sufficient either.

The next big step towards contemporary scepticism concerning science was taken by Kuhn's THE STRUCTURE OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS. Like Popper, Kuhn did not want to be a sceptic. But his "paradigm"-theory only succeeded in rendering phenomenal scientific objectivity still less understandable. True, something in this work could be put in the service of a "transcendental dialectic" of scientific objectivity. But in the last chapter, Kuhn must himself confess: "Why should the enterprise sketched above move steadily ahead in ways that, say, art, political theory, or philosophy does not? Why is progress a prerequisite reserved almost exclusively to the activities we call science? The most usual answers to that question have been denied in the body of this essay" (p.160). Kuhn's investigation does not lead to an explanation of the main features of phenomenal scientific objectivity. There is no use in reflecting on his own briefly sketched answer to "that question:" it is interesting, but purely speculative. Still, readers of Kuhn's work happily conclude that we have strong reasons to doubt the existence of nuclear power because there is a philosopher who, frankly, does not understand how assertions which posit its existence can be true.

At the present, this recent development of the so-called "philosophy of science" has culminated in the open scepticism (or, as he calls it, "Dadaism") of Feyerabend's AGAINST METHOD. According to Feyerabend, science proceeds on the sole basis of the principle "anything goes," and there is no real difference between science, ideology, myth, religion, magic or witchcraft. However, there is one difference which he does not deny; "...for modern science overpowered its opponents, it did not convince them. Science took over by force, not by

argument...," he writes in his last chapter (p. 296 of the "Verso" edition). But still, science was able to overpower its opponents and to take over by force, as Feyerabend admits. I mention this fact as part of the phenomenal objectivity of modern science. Feyerabend has no answer to the question by what power or by what force science "took over." A few lines before the sentence just quoted, he repeats that "the only 'rule' that survives is 'anything goes.'" I have asked him, in a letter, whether he meant that science has "overpowered its opponents" by applying the "rule 'anything goes,'" or by violating this "rule." If it is the former, Feyerabend's strong objections against the pretensions of modern science would not make any sense, since he is obviously in agreement with the "anarchist" principle "anything goes;" if it is the latter, then all Feyerabend's historical notes on the "irrational" way in which modern science has been advanced must seem simply irrelevant, because modern science has not "taken over" in that way.) His written answer was that this is a "complex matter." So he too must confess that he simply does not understand and cannot explain what really happened when modern science established its phenomenal objectivity.

I would not deny that the results of recent "philosophy of science" are rather interesting. But their sceptical implications do not amount to much when compared to the phenomenal objectivity of modern science--which this philosophy cannot explain, even as an illusion.

Finally, the position of the sceptical "critics" of scientific objectivity is a profoundly ambiguous one. What they are sceptical about is whether the ideal of objective knowledge has been and can ever be truly realized by scientific research. That means, however, that at the same time the ideal of objective knowledge continues to be held up as an ideal; be it openly, as in Popper, doubtfully, as in Kuhn, or unconsciously, as in Feyerabend. Because this ideal is maintained by them, explicitly or implicitly, as an ideal of knowledge, even they themselves are tempted to aspire to insights which have a "higher" objectivity; this is obviously the case with Popper, but it is also implicitly present as a basic assumption in the writings of Kuhn and even Feyerabend. (So, Kuhn's work could appear as part of the neo-positivistic "International Encyclopedia of Unified Science;" and even Feyerabend will claim an objectivity for the historical research on which his epistemological conclusions rest.) All this sceptical "critique" of objective knowledge doubts and, at the

same time, seems unable to doubt the ideal of objective knowledge and the possibility of approaching it gradually. Like many a scepticism it is only a shadow of its corresponding dogmatism. There is even reason to ask oneself whether the ready "admission" that there is no genuinely objective knowledge in science is not intended as a means to guarantee scientific knowledge against all serious criticism, i.e. against phenomenological critique of objective knowledge as such. The phenomenal objectivity of modern scientific knowledge cannot be denied. Attempts to make it appear as an illusion have not succeeded.

#2.--Objectivity as a Perspective

Phenomenological critique of objective scientific knowledge concedes, and must concede, that modern science has realized truly objective knowledge and is capable of realizing still more objective knowledge. (This will cease, of course, to appear as a "concession" if it is possible and necessary to criticize objective knowledge as such.) On what grounds, then, can this critique be founded, if it cannot pretend to conform to the ideal of objective knowledge or to "refute" objective knowledge on the basis of some "higher" objective knowledge? It can only be based on "subjectivity." Now, it would beg the question to try to "refute" such a subjective critique before hand by asserting that everything that is "subjective" can only be arbitrary, sentimental and irrational (rationality and objectivity here being taken as one and the same thing). Still, there is a very serious difficulty. For, on the one hand, a critique of objective knowledge as such can only be rooted in some particular point of view, viewing matters from a certain perspective. Objectivity, on the other hand, can only be obtained by eliminating all limitations on knowledge owing to particular perspectives and points of view. (This is also why "objectivity" points to the attitude of the "subject" of objective knowledge as well as to the status of the "object" or the contents of this knowledge.) To be sure, objectivity can only be reached by succesively adopting a series of different points of view or perspectives in viewing the object. The primary purpose here is to eliminate all one-sidedness which arises as a direct result of the particularity of every single perspective, so that, finally, the matter appears as it is in itself objectively. Now, it seems clear that such an objective view and any view of a matter from the perspective of some (subjective) point of view can never encounter each other. One subjective view, given in a deter-

minate perspective from a certain point of view, can "contradict" another point of view, and can itself be "contradicted" from this other point of view. But neither can confront, let alone criticize, the objective view, since there is no common ground between the "objective" view and a "subjective" one. True, it is equally impossible to "refute" subjective views of some matter on objective grounds, unless these subjective views themselves pretend to express objective knowledge. But the relationship is asymmetric. for on the basis of objective knowledge, one can always say: "objectively, it must be stated that...", while from a subjective point of view, a corresponding statement can only be possible, since there are many different points of view from which as many different subjective statements can be advanced. He who has objective knowledge does not even need to "refute" any subjective view; all he needs to do is point out that every subjective statement is only one of a series of many--all of which contradict one another. And this, of course, is the very stronghold of all objective knowledge. It relates to the "nature of things," or to "a" nature of things, which cannot be changed by any subjective point of view and has to be reckoned with, even when it is unpleasant.

We must conclude, then, that a critique of objective knowledge as such from a phenomenological point of view is not possible unless-- and this is the second prerequisite of this critique-- it can be shown that objectivity as such is itself related to some very special subjective point of view and that its perspective is based upon the elimination of all other points of view and their perspectives. But just because the objective point of view would still be radically different from all other subjective points of view does not mean that all "objectivity" must be called an "illusion." Rather, objective knowledge and what can be known in its way would really appear to be objective truth and all that appears from different points of view would then be no less true, though not objectively true.

Now, to demonstrate that, and how, all objectivity as such is constituted in a very special kind of subjectivity (the so-called "transcendental" subjectivity), and to show that, and how, it is related in this way to some particular point of view and its perspective, exactly this has been the life work of Edmund Husserl and some of his greatest followers. Among these we must mention first of all Aron Gurwitsch. Already in 1929, in his "Phenomenology of Thematics," he opened the way for research in what I later called "topical truth" (see

below, #4), a "topic" or "theme" being the proper term for any "object" which can appear only in a determinate perspective from a certain point of view. No philosophy or critique of science neglecting this enormous phenomenological accomplishment can be taken very seriously; it even lags behind Kant's CRITIQUE OF PURE REASON, which essentially anticipated Husserl's insights, though this fact itself cannot easily be seen from any other than a phenomenological viewpoint.

The method by which Husserl demonstrated that all objectivity is constituted in and by a very special kind of subjectivity, was simply that of phenomenological reduction. In this way, he could show that it is perfectly possible to "reconstruct" the constitution of objective knowledge without referring to some "really existing world" supposed to "be there" and ready to be "grasped" by our knowledge; knowable "objective reality" is, then, the accomplishment of objective knowledge, without being, in the least, its "creation." I may add that, in my opinion, Husserl's reduction is precisely the reconstruction of the point of view which makes objective knowledge possible (the point of view of a transcendental, not mundane, subjectivity); and that, therefore, it can only be the method of phenomenology as critique of objective knowledge, but cannot be the method of a phenomenology, say, of our life-world. Aron Gurwitsch, I think, would have more readily agreed with this opinion than Husserl himself would have.

#3.--Rationality in Choosing a Point of View

If the demonstration of Husserl and others is valid, phenomenology is within its rights to consider objective knowledge as related to some determinate point of view, although a very peculiar one, and as one possible perspective among many others, without at the same time denying its objectivity. Then, at least, the objective view and a phenomenological one can "contradict" each other. But this, instead of furnishing the basis for a possible refutation of objective knowledge by phenomenological critique, could only mean the end of any possible refutation (or proof) whatsoever. There could be nothing left over but an indefinite number of points of view and perspectives, including the objective one, opposing and contradicting each other and, more or less violently, struggling with each other. As for rationality, this would mean nothing less than unlimited relativism.

Relativism is, as a matter of fact, a widespread tendency in contemporary philosophy and thought in general. It has penetrated, to some degree, the phenomenological school. It is, to some degree, implicit in the emphasis on the "interpretation of texts" which, in the phenomenological school, tends to replace the "investigation of matters," according to Gurwitsch's complaint in his later years. This relativism is especially strong in some recent developments in French phenomenology, as it was foreseen by the later Merleau-Ponty.

The result of Husserl's "transcendental" phenomenology would only contribute to the current tendency towards relativism, and a phenomenological critique of scientific objectivity would not be possible, unless there exists a rational motive, not only in neutralizing all points of view (by reducing them to the very special viewpoint of objective knowledge), but also in choosing a determinate perspective related to a certain point of view. That such a rational motive in choosing a point of view is possible is the third prerequisite for a phenomenological critique of science. There must be something like a rational motivation, "motive" being the proper name for a reason for "moving" from one point of view, to another one. As a matter of fact, we spontaneously recognize the existence of such rational motivations, at least on the "empirical" level. Often, in order to get a view on something, we must move to a determinate point of view (in the physical sense of this word) from which, and only from which, it can be seen. We are told: "If you want to see it, you must look from here; come over here." There can be only one objection: "I don't want to see it, I am not interested in seeing it." (From an objective point of view, one would not be interested in seeing anything which can only be seen from a "more" particular point of view.) Thus, the rational motivation can only lie in the fact that it is "interesting," perhaps "necessary" (given one's own interest), to see what can only be seen from the point of view we are invited to take. A rational motivation for choosing a determinate point of view and perspective and vice versa. Despite a number of phenomenological contributions to this problem, it has to be admitted that, on a more fundamental level, our insight into this kind of rationality is still poor, though it is perhaps the only kind of genuine rationality there is. But its existence, at least, is undeniable.

For one thing we may observe that most of the great philosophical works, since the time of Kant, have much less tended

to establish the "truth" of theses than to point out the crucial importance of themes. This holds for Kant himself and Fichte, for Hegel and Comte, for Feuerbach and Marx, for Nietzsche and Freud, for Husserl and Heidegger. Take Husserl's last work, THE CRISIS OF EUROPEAN SCIENCES AND TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY. What Husserl wanted to point out first of all in this work was certainly not the "truth" of some philosophical thesis, but the crucial importance, for our time, of paying attention to our everyday lifeworld and its "structures," and the importance of a phenomenological approach to it. It is also interesting to note that, in order to point out the crucial meaning of their respective themes, the modern philosophers I have just mentioned resort to critical analyses of the actual historical situation of (European) mankind. There lies their motivation. The respective analyses of the mentioned thinkers differ widely from each other. Discussions weighing the force of their different motivations have scarcely started until today. But nevertheless there has already been enough discussion about these matters to show, "empirically," that on the level of the motivation of themes (in modern philosophy) some rationality is perfectly possible.

We may add that, generally speaking, rationality in choosing one's point of view is all what any discussion is about. Matters of objective "truth" can never properly be the subject of discussions, neither in science nor in philosophy nor in discussions of our everyday life. On these matters, by the way, there is much more agreement than is generally supposed. Disagreements typically arise over thematic questions like whether an observation, an explanation or some other position is "to the point," whether it is "relevant" to the matter (the theme) that "really matters," quite independently of their objective "truth" or "untruth." In a discussion, one can agree profoundly with an adversary, even though one considers his statements untrue, if one finds that what is most important about his statements is that they are relevant to what is really the point. And again, one can readily agree with all sorts of statements of another as to their objective "truth" and yet be in complete disagreement with him because one is convinced that all he had to say is "beside the point." Finally, discussions are always about the question of knowing what the question is. If one thinks that discussions in general can be conducted in a rational way, one admits that a rationality in choosing a point of view is possible.

#4.--Truth, Objective and Topical

If there can be rationality in choosing the perspective of a certain point of view and the theme which is opened up in that perspective, then without falling back into relativism phenomenological critique can oppose objective knowledge on the grounds that even this is rooted in some particular "subjective" point of view. This critique, then, would concern the question whether objective knowledge is, or to what degree it is, rationally motivated with respect to the choice of its specific thematics.

With this question, objective knowledge is, in a certain sense, bypassed; it is hard to see how it could be answered on the basis of purely objective knowledge. Nevertheless, of course, the scientific ideal of objective knowledge and the choice of its thematics could be rationally motivated in a superior way. Specifically, it could be rationally motivated as it generally is--although without much argumentation and as if it were self-evident--within the search for truth. Phenomenological critique of objective scientific knowledge, then, could well be able to point out stronger motivations for adopting other points of view, and this on perfectly rational grounds. But these motivations would no longer pertain to the question of truth, for in the establishment of their own rationality one must still look for truth in the dimension of objective knowledge. In other words, phenomenological critique of objective scientific knowledge could, perhaps, be rational, but never truthful, unless the question of truth itself can not be separated from the question of thematics. This would be the case if truth is not simply a special theme constituted by thematic neutrality, i.e. if there can be no truth which is purely objective and not, as I have called it, topical truth. This is the fourth prerequisite for the phenomenological critique. I outlined this problem of "topical" truth, for the first time, in a fragment "On Truth" I contributed to the volume, LIFE-WORLD AND CONSCIOUSNESS, Essays for Aron Gurwitsch, in 1972 and according to a letter he wrote me at that time, he was rather pleased with my paper. Our current ideas of "truth" are still centered, in some way or other, on the concept of a representation which is in agreement with its subject matter. What that subject matter is seems irrelevant, as far as truth is concerned. "Truth," like objective knowledge itself, is conceived as being thematically neutral. What I want to establish is that, with respect to any representation, the "topical" question: "What is the theme, what is the subject

matter?" is very much relevant to the question of truth, and that the objective truth which is established by and in thematic neutrality constitutes for itself a very special kind of truth, from a thematic point of view.

One can easily see, it seems to me, that there is some kind of untruth of representations which, according to our established notion of thematically neutral truth, are perfectly true; this I call "topical untruth." Many examples of this can be found in the field of advertising: e.g., a certain American cigarette has been advertised by the slogan "it's toasted." This was perfectly "true," for the simple reason that all American cigarettes are more or less toasted. Yet, the advertisement was misleading as to this truth. (Many more samples from the field of advertising are to be found in Daniel Boorstin's THE IMAGE.) Other samples are to be found in the field of news-making (See again Boorstin): e.g., it is said in one paper that "nearly a hundred people attended the meeting," and in another one that "not even a hundred people attended the meeting." Both assertions can be, "objectively," perfectly "true;" logically speaking, they may even be equivalent, although one of them must be misleading as to the true question, namely, whether a hundred people are many or few to attend this kind of meeting. Other examples could be taken from textbooks on logic. "Every time you go to the United States you do nothing but hang around in bars and drink," is perfectly "true," even empirically, with regard to anybody who has never been to America; logically, in this case, it could even be called "necessarily true." But of course it is not. Finally, examples can also be found in basic statements of modern natural science. Robert Boyle writes, for instance, in order to establish the distinction between "primary" and "secondary qualities" (and the thematic--or real?--priority of the "primary"): "were there no sensitive beings, those bodies that are now the object of our senses, would... actually possess only those more general properties of bodies, figure, motion, texture, etc." "True" enough, I suppose; but still untrue in another way, because it is misleading with respect to the fact that for millions of years, there actually have been living "sensitive beings" on this planet. All such statements, I call "topically untrue" because their true "meaning," and their effective untruth, cannot be established by simply indicating the real subject matter which is represented in them, but only by pointing out that the theme chosen is in itself an untrue one. All "truth" must in the first place be topical truth, i.e. truth in relation to the sub-

ject matter which is to be spoken about (see my remarks on "discussion" in #3), and not only truth in the sense of an agreement between the subject matter and its representation.

Of course, in a way this problem has been understood for a long time already. One cannot establish the truth of a statement without knowing exactly what it is about. (Though I have some doubt whether this "knowledge" would suffice to clear up the untruth of at least some of the samples I have given.) This is why people are asked to give exact definitions of the subject matter they want to represent. But on what grounds are these definitions founded? All one is asked for are "clear," "exact," "precise," or "operational" definitions. As for the choice of the definition itself, one is considered perfectly free. And on this point, arbitrary subjectivity, usually so much abhorred by searchers for objective knowledge, is re-introduced by the backdoor to the center of the stage of objective knowledge. In terms of purely objective truth, it seems, one is unable to tackle this problem of topical truth, though even objective truth cannot be but topical, i.e. true only with respect to the theme of "objective reality."

Phenomenological critique of scientific objective knowledge will not oppose "truth" itself; it will ask for more truth than purely objective knowledge can offer. On the basis of purely objective knowledge, the question of topical truth can only be tackled by means of arbitrary definitions. Within objective knowledge, one can choose arbitrarily, e.g., whether to use a term in a larger or in a narrower sense. There are no means, within this kind of knowledge, to decide which use is the "right" one. Objective knowledge, finally, is indecisive, even in its own field. But again, the objective knowledge is not lessened by that. On the contrary, as far as objective knowledge goes, it is "truly" the same.

#5.--The Thematics of Objective Scientific Knowledge

If it cannot be pretended that the special theme of objective knowledge is simply truth--because the question of truth itself cannot be separated from the topical question and even objective truth can only be a topical truth--phenomenological critique of this kind of knowledge must not lead us into some dimension where there can be no truth whatsoever, and the rationality of its motivation must not be a rationality outside of all possible truth. The final problem of Kuhn could be solved, then, in this way. His problem is that the funda-

mental role of paradigms in "normal science" seems to him incompatible with the notion of scientific objectivity. But there is no such incompatibility if objective truth is in itself only a kind of topical truth, constituting the proto-paradigm on which all other paradigm-choices in the history of modern science have been finally based. I mention this because it leads to a fifth prerequisite for a phenomenological critique of objective science. This critique can not be founded merely on the grounds that, from a topical point of view, there are more and other "truths" to be found than only objective truth. For this argument would only amount to pretending that what is called "objective knowledge," is not really and sufficiently neutral as to its thematics, and so it would re-establish once more the proto-paradigm of objective knowledge itself and take back our initial recognition of an undeniable objectivity of modern scientific knowledge. In order to establish itself, the phenomenological critique of modern scientific knowledge must not only point out that objective truth is a very special kind of topical truth, but also what the particular theme is which appears from a thematically neutral point of view. It can only exist as a critique of this specific thematic choice. It has to be admitted that no clear-cut answer to this question has been advanced until now. Nevertheless, important material which should help to answer it is to be found in the works of Kant and Fichte as well as of Nietzsche and Husserl. Husserl, in his CRISIS OF EUROPEAN SCIENCES, has pointed out the scientific topic of predictability: But scientific knowledge cannot establish its excellence by stressing its own superior power of prediction; for the thematics of the predictable, of what is predictable independently of all subjective and other factual circumstances, while at the core of scientific knowledge, is not at the core of all knowledge whatsoever, let alone all sensible behavior. Kant, the first one to consider the thematics of objective knowledge critically, pointed to "experience," meaning by that something not so very different from what Husserl meant by the predictable. "Experience" seems to be understood by Kant, though he never defines it, as a knowledge which enables one to know more and more beforehand ("a priori"). Perhaps some statements made uncritically by the founders of modern science are still more revealing; for instance, the one of Robert Boyle I have already quoted in #4. Analogous statements are to be found, for instance, in the works of Galileo and Locke, in the same context of considerations concerning the distinction of "primary" and "secondary" qualities. What they call "reality"--

perhaps only a word for the one "thing" that, for them, "really" "matters" in order to acquire an objective knowledge--seems to be nothing but the "world" as it would be left over after all "sensitive beings" have been removed from the earth (Galileo: "il corpo animato e sensitivo rimosso...").

And this thematic fixation in European thinking has an ancient background. Did not Plato assert that the only place of truth is Hades, an underworld, the realm of the dead? Could this be the very peculiar topos, the basic point of view (the view of Platonic "ideas" apart from all sensation) of scientific objective knowledge? This knowledge could still be, objectively, perfectly true. For is it not true, objectively, from experience and predictably, that "in the long run we will all be dead," as Keynes said? And meanwhile, is not he who succeeds in viewing everything and himself in a perfectly objective way, already dead--"for all practical purposes"? The question, then, would be how this strange--though, in a sense, "realistic"--world view has been motivated, and how it has come to prevail, in our world, as the one true model of rationality.

#6.--The Need for a Critique of Modern Science

As has been said, it is one thing to point out the prerequisites for a critique of science, and another thing to actually to work out the critique itself. Moreover, the actual need or the sufficient reason for such critique can only be discovered by elaborating the critique itself. I propose here to sketch briefly three main reasons which seem to make necessary a critique of modern scientific objective knowledge and which would have to be elaborated by such a critique.

First, modern scientific knowledge is a rather limited knowledge. It is a knowledge, as Husserl said, alienated (and alienating us) from our life-world. Thanks to the limitations of our scientific knowledge, we know less and less how to live, how to behave and how to act in this our human life-world. Indeed, we are living through a world-wide economic, political and moral crisis, without really knowing by what economics, politics and morals we could master it. In place of economics, politics and morals, all that objective scientific knowledge has to offer us is econometry, politicology and ethicology, which are restricted to the study of "laws" governing these main fields of human activity, independently of all decisions taken by human beings themselves. Small

wonder that these scientific disciplines are of little help when we try to resolve our real economic, political and moral problems in our everyday life-world. In the same way, even technical knowledge, i.e. a knowledge of adequate means for achieving given (and reasonable) goals, is more and more replaced by technology, which is an objective knowledge of possible applications of given means for "goals" which are defined through such applications. We clearly need to know more than we do on the basis of scientific objectivity alone.

Secondly, if modern scientific knowledge is undeniably objective knowledge, it could be precisely the wrong kind of knowledge to serve as the only rational basis for our being, behaving and acting in our life-world. For it seems that the actual problems, which we do not know how to overcome, are themselves rooted in a modern way of life more and more exclusively based on modern scientific knowledge. These problems increasingly appear as the outcome of the development of productive and destructive forces of modern technology, or applied modern science. All we know to do on the sole basis of modern scientific knowledge might only contribute to the deepening of the crisis. We clearly need another kind of knowledge and rationality.

Thirdly, we have reasons to ask ourselves whether modern scientific knowledge is not a misleading kind of knowledge. Originally, its idea of rationality was based on the concept of nature and its laws, which are fixed quite independently of all human viewpoints, needs and aims and which we cannot ignore if we want to live, to behave and to act rationally. In order to know these laws and to act accordingly, we need an objective kind of knowledge, putting aside all our human viewpoints, needs and desires. But it is clear enough that as one renounces more or less completely one's own human viewpoint, needs and aims (in order to gain objective knowledge), the dimension of what will be "fixed," "naturally," independently of one's own viewpoint, needs, and aims will continually expand. More and more "natural laws" will appear to dominate our ways of living, behaving and acting, which in fact have only been created by our recourse to a purely objective point of view. As a matter of fact, the ideal of objective knowledge has long since invaded even the so-called "human sciences" (including economics, politicology and "moral science" which have been mentioned before, but also sociology, psychology, linguistics and the study of literature and art). They tend to conceive even our own human way of life,

behavior and acting as if they were governed by a kind of "natural law," independently of our own human viewpoints, needs and aims. And this strange conception is not only at the base of all kinds of "decisions" taken by authorities relying on scientific rationality, it pervades even more and more the everyday behavior of all "educated" people generally. And the more "natural laws" effectively take over human decisions, the more completely the theories of objectively scientific "human science" will be verified. We clearly need a more adequate knowledge concerning the relationship between "nature" and the human point of view, a relationship which itself partly depends on our own way of living, behaving and acting in agreement with an understanding of our own viewpoints, needs and aims.

Nevertheless, if a critique of scientific objective knowledge as such is necessary, it must still be shown to be possible on rational grounds; for the fact that there is a real need does not mean that it can be met. That is why reflecting on the prerequisites for a critique of scientific objectivity is important. It is also important from yet another point of view. By pointing out these prerequisites (the expressed aim of this essay) and by establishing them (which has partly been done by phenomenologists and partly still needs to be done), the "new kind of knowledge" which we have to look for--if there is some "truth" in what I have said in this last section--begins to establish itself. And of course, phenomenological critique of modern scientific knowledge is not an end in itself, but aims to contribute to the beginning of a new and better kind of knowledge.

Zeitlichkeit und Endlichkeit bei Merleau-Ponty*

1. Zeit und „Verdrängung“

Merleau-Ponty hat „Die Zeitlichkeit“ nicht allein im II. Kapitel des Dritten Teils der *Phänomenologie der Wahrnehmung* abgehandelt. Dieses Kapitel ist ein eher „scholastischer“ Text in einem Sinne des Wortes, der im Folgenden Merleau-Ponty selbst zu entlehnen sein wird. Die Zeitlichkeit kommt in dem genannten Buch zuerst zur Sprache im Schlußparagrafen – nach dem Inhaltsverzeichnis betitelt „Die ‚organische Verdrängung‘ und der Leib als angeborener Komplex“ – des I. Kapitels des Ersten Teils. Hier sagt Merleau-Ponty: „Als Einbruch des Unpersönlichen ist die Verdrängung... ein universales Phänomen, das die Bedingtheit unseres Seins als inkarnierte Wesen verständlich macht, indem es diese in Bezug setzt zur Zeitstruktur des Zur-Welt-seins.“ (108)¹ Wenn umgekehrt ihr Bezug auf „die Bedingtheit unseres Seins als inkarnierte Wesen“ alles ist, was Merleau-Ponty an der Zeitlichkeit interessiert, ja die Zeit ihm nichts anderes ist als dieser Bezug, dann ist das Phänomen der „Verdrängung“ das Schlüsselphänomen zu seinem Zeitbegriff.

* Ein Versuch, das Phänomen der „Verdrängung“ als Schlüsselphänomen zu Merleau-Pontys Begriff der Zeitlichkeit darzustellen (Interpretation § 6 des Ersten Teils der ‚Phänomenologie der Wahrnehmung‘).

¹ Alle zwischen Klammern im Text eingefügten Seitenverweise beziehen sich auf meine deutsche Übersetzung der ‚Phänomenologie der Wahrnehmung‘, Berlin 1966 (frz. *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945).

2. „Verdrängung“ als Beständigung, Fixierung

Es ist zuerst zuzusehen, wie Merleau-Ponty das Phänomen der Verdrängung versteht. Er beschreibt es zu Beginn des Paragraphen wie folgt: „Das Phänomen der Verdrängung, von dem die Psychoanalyse spricht, besteht darin, daß jemand einen einmal eingeschlagenen Weg – der Liebe, der Arbeit, des beruflichen Fortkommens – versperrt findet, ihm aber sowohl die Kraft, das Hindernis zu überwinden, fehlt, als auch die, auf sein Vorhaben zu verzichten, so daß er in seinem Versuch sich festläuft und all seine Energie damit vergeudet, ihn unentwegt im Geist zu erneuern. Die verfließende Zeit spült das unmögliche Vorhaben nicht mit sich fort, schließt sich nicht über die Trauma-Erfahrung, sondern ständig bleibt das Subjekt, wenn schon nicht in seinem expliziten Denken, so doch in seinem wirklichen Sein, auf jene unmögliche Zukunft hin geöffnet. Eine unter allen Gegenwarten erhält so eine Ausnahmebedeutung: sie überschiebt sich jeder anderen Gegenwart und beraubt diese ihres Sinnes als echter Gegenwart. Ich bleibe der, der eines fernen Tages jener Jugendliebe verfiel, oder der, der einst in jener Welt der Eltern lebte. An Stelle des vormals Wahrgenommenen tritt Neues, ja auch neue Gefühle treten an die Stelle der einstigen, doch diese Erneuerung wandelt nur den Erfahrungsinhalt, nicht die Erfahrungsstruktur, die unpersönliche Zeit fließt weiter fort, die persönliche Zeitlichkeit aber stockt. Diese Fixierung hat nicht etwa nur die Bedeutung einer Erinnerung, sie schließt im Gegenteil die Erinnerung aus...“ (107f.)

Merleau-Ponty bezieht sich auf die Psychoanalyse, und im Anschluß an deren Begriff nennt er das Phänomen, das er beschreibt, „Verdrängung“. Zu beachten ist jedoch, daß er, was er hier und überall im Folgenden mit der

Psychoanalyse „Verdrängung“ nennt, eher und eigentlich als eine Nicht-Verdrängung beschreibt. „*Ständig bleibt* das Subjekt... auf jene unmögliche Zukunft hin geöffnet. Eine unter allen *Gegenwarten ... überschiebt sich* jeder anderen Gegenwart und beraubt diese ihres Sinnes... Ich *bleibe* der, der eines fernen Tages... die persönliche Zeitlichkeit *stockt...*“ „*Diese Fixierung*“ besagt eigentlich, daß eine – wünschenswerte – „Verdrängung“ gerade *nicht* stattfindet: „Die verfließende Zeit spült das unmögliche Vorhaben nicht mit sich fort“, aber eigentlich so, daß die Zeit still steht, im wesentlichen (in der Erfahrungsstruktur) alles beim alten bleibt. *Eine* Gegenwart bleibt Gegenwart, ist geworden zu *der* Gegenwart, die nicht vergehen und alle Zukunft beherrschen und zum voraus sich einverleiben will. Sie tendiert zur absoluten Gegenwart. Was die Psychoanalyse „Verdrängung“ genannt hat, ist eigentlich die Unverdrängbarkeit (Unvergänglichkeit) einer drohenden absoluten Gegenwart, die „das Subjekt“ obsidiert und krank macht.

Ich hebe dies hervor und betone diesen Gegensatz zur Ansicht Freuds,² obwohl Merleau-Ponty das Bedürfnis dieser Hervorhebung und Betonung offenbar nicht empfindet, weil nur so das Phänomen der „Verdrängung“ als Schlüsselphänomen zu seinem Zeitbegriff verständlich wird. Um Verwirrung zu vermeiden, werde ich das so gesehene Phänomen der „Verdrängung“ im Folgenden besser das der „Fixierung“ oder „Beständigkeit“ nennen.

² Man beachtet allerdings zu wenig, daß Freud selbst in: Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose (1924) die „Neurose als Erfolg einer mißglückten Verdrängung“ dargestellt hat, ja es sei „auch etwas Analoges an der Psychose zu beobachten“; Gesammelte Werke XIII, 364–365.

3. *Annäherung einer absoluten Gegenwart*

Merleau-Ponty hebt sich damit vor dem Hintergrund einer zeitgenössischen Strömung in der westeuropäischen Philosophie ab, die sich als Kritik oder Überwindung einer „Metaphysik der Anwesenheit“ oder „Gegenwart“ („*métaphysique de la présence*“) versteht, nicht ohne selbstkritisch zu begreifen, daß die ernstliche Beabsichtigung dieser Überwindung selber noch einer Erneuerung derselben „dogmatischen Metaphysik“ gleichkäme. Ihre Tendenz ist gleichwohl die, die Metaphysik der Anwesenheit oder der Gegenwart als eine Illusion zu entlarven und die Unerfüllbarkeit des „Verlangens“ der Anwesenheit oder der Gegenwart aufzuweisen.

Es sollte deutlich sein, was diese Tendenz voraussetzt, nämlich daß Anwesenheit und absolute Gegenwart ein schöner Traum, ein Wunsch-Traum, etwas Gewünschtes und an sich Erwünschtes, Wünschenswertes seien. Bezüglich eines Unerwünschten, etwa Gefährlichen und Fürchterlichen spräche man nicht von Illusion, selbst wenn die Sorge, Angst und Furcht sich als phantastisch und als unbegründet erweisen ließen. Und man spricht von Erfüllung oder Unerfüllbarkeit eines Verlangens, von der Berechtigung und Bestätigung oder Hinfälligkeit einer Sorge, Angst oder Furcht.

Damit verbindet sich eine zweite, methodische Voraussetzung in der genannten Tendenz. Sie sucht anzuzeigen, was der Erfüllung und Erfüllbarkeit des Verlangens im Wege steht. Ein Verlangen, ein Wunsch, eine Hoffnung werden in der Tat enttäuscht, wenn nur das mindeste ihrer Erfüllung im Wege steht. Eine Sorge, eine Angst, eine Furcht hingegen werden nur beruhigt, wenn sie durch schlechthin nichts begründet sind, sie bleiben fortbestehen, solange das Eintreten des Besorgten und Gefürchteten

nicht schlechthin auszuschließen ist. Um Befürchtungen zu entkräften, ist weit mehr erforderlich als um Hoffnungen zunichte zu machen.

Diese Voraussetzungen werden durch die Ansicht Merleau-Pontys, wenn er richtig sieht, entkräftet, zumindest aber als allzu selbstverständliche Voraussetzungen bloßgestellt. Eine Art absoluter Gegenwart oder Anwesenheit – einen Stillstand der persönlichen Zeit – sieht er als eine drohende, fürchterliche Möglichkeit, bisweilen Wirklichkeit, die krank macht. Es ist zunächst hierbei gar noch nicht so sehr die Frage, ob absolute Gegenwart als Wunsch erfüllbar sein, bzw. als Gegenstand der Furcht eintreten kann, sondern ob ihre Wirklichkeit gegebenenfalls erwünscht oder aber fürchterlich wäre. Ferner aber, wenn absolute Gegenwart zu befürchten ist, muß Merleau-Ponty nicht nachweisen, daß sie in ihrer wahren Fülle wahrhaftig statthaben kann, sondern lediglich, daß ihre Annäherung nie oder wenigstens nicht gänzlich auszuschließen ist. Ein Stück dieses Nachweises liefert er durch seine Beschreibung des Phänomens der „Verdrängung“ als Beständigung und Fixierung. Um diesen Nachweis zu entkräften, müßten Vertreter der genannten zeitgenössischen Tendenz bestreiten, daß sich in diesem Phänomen „Spuren“ einer Annäherung absoluter Gegenwart finden. Es sei denn, sie vermöchten nachzuweisen, daß in der Tat eine Existenz in absoluter Gegenwart, die jeder persönlichen Zeitlichkeit den Boden entzöge, das Wünschenswerteste wäre.

4. *Gegenwart, Bewußtsein und „Unbewußtsein“*

Allerdings ist auch nach Merleau-Ponty das zur absoluten Gegenwart tendierende Vergangene kein Gegebenes

(„Gegenwärtiges“) für das Bewußtsein, jedenfalls nicht für ein „objektives Bewußtsein“ und „explizites Denken“; insofern hält er mit Freud – ohne sich dieses Begriffs zu bedienen – am „Unbewußtsein“ des nach Freud „Verdrängten“, des Beständigen und Fixierten fest. Doch nur, wenn man zum voraus (in der empiristischen Tradition von Freuds Bewußtseinsbegriff) als Anwesenheit und Gegenwart nur eine solche für ein „explizites Denken“ und „objektives Bewußtsein“ gelten lassen will, kann dies als eine wesentliche Beeinträchtigung jener absoluten Gegenwart aufgefaßt werden. Für Merleau-Ponty ist die Verhinderung des „expliziten Denkens“ und „objektiven Bewußtseins“ des vermeintlich „Verdrängten“ gerade eine Folge und Bedingung seiner absoluten Gegenwart. Wenn hier überhaupt etwas verdrängt ist, dann nicht die „Trauma-Erfahrung“ durch das „explizite Denken“ und „objektive Bewußtsein“, sondern umgekehrt solch „explizites Denken“ und „objektives Bewußtsein“ – und tiefer noch „mein ständiges Vermögen, mir neue ‚Welten‘ zu erschließen“ – durch die absolute Gegenwart jener unverdrängbaren Erfahrung:

„Diese Fixierung hat nicht etwa nur die Bedeutung einer Erinnerung, sie schließt im Gegenteil die Erinnerung aus, insofern eine solche das einst Erfahrene einem Bilde gleich vor uns entfaltet, die Vergangenheit aber, die unsere eigentliche Gegenwart bleibt, gerade nicht von uns Abstand gewinnt, sich ständig gleichsam hinter unserem Blick verbirgt, anstatt sich vor ihm zu entfalten. Die Trauma-Erfahrung wahrt ihren Bestand nicht in der Gestalt einer Vorstellung des objektiven Bewußtseins und als datierbares Vorkommnis, vielmehr ist es ihr wesentlich, nur fortzuleben in einem Stil des Seins und in einem gewissen Grade von Allgemeinheit. Meines ständigen Vermögens, mir neue ‚Welten‘ zu erschließen, entäußere

ich mich zugunsten einer einzigen, und eben dadurch geht auch diese bevorzugte Welt ihrer Substanz verlustig und schließlich unter in einer *unbestimmten Angst*.“ (108)
 Erfahren wird die drohende absolute Gegenwart nicht in einem „expliziten Denken“ und „objektiven Bewußtsein“, sondern im Gegenteil in einer „das Subjekt“ beengenden, von ihm Besitz ergreifenden Angst, die gerade jedes „explizite Denken“ und „objektive Bewußtsein“ verhindert und zu ersticken droht. Zu einem solchen gehört „Abstand“, nicht absolute Gegenwart, und es beruht auf der Fähigkeit der Thematisierung, die eine Gestalt hervorhebt und abhebt von allem anderen, das in den Hintergrund verdrängt wird.

Eben dies ist die spezifische Leistung „expliziten Denkens“ und „objektiven Bewußtseins“, wenn man will, die „Abstraktion“. Es ist sehr sonderbar, daß in der erwähnten Tendenz zeitgenössischer Philosophie dies dem „expliziten Denken“ und „objektiven Bewußtsein“ vorgehalten und nachgerechnet wird, was doch dessen eigenste und erklärte Absicht ist; indessen es in der Tat allenfalls eine „Illusion“ zu nennen wäre, absolute Gegenwart und Anwesenheit in „explizitem Denken“ und „objektivem Bewußtsein“ zu suchen, wenn nicht ein solcher „Einbruch des Unpersönlichen“, die Auflösung jeder thematischen Gestalt in ihren Untergrund, dasjenige wäre, was sich ohnehin immer von selbst wiederherzustellen droht. (Ich schreibe mit Bedacht „explizites Denken“ und „objektives Bewußtsein“ hier immer zwischen Anführungszeichen, weil Merleau-Ponty damit hier, wie aus der Anwendung dieser Begriffe ersichtlich, selbst eine schlichte Erinnerung, keineswegs nur objektives Denken im Sinne wissenschaftlicher Objektivität meint, die allerdings auch selbst noch die Struktur eines thematischen Bewußtseins aufweist.)

5. „Verdrängung“ und Zeit als Retention

„Als Einbruch des Unpersönlichen ist die Verdrängung“ – nämlich die beschriebene Beständigung und Fixierung – „nun aber ein universales Phänomen“ „unseres Seins als inkarnierte Wesen“; sie ist ein Phänomen, welches „die Bedingtheit unseres Seins als inkarnierte Wesen... in Bezug setzt zur Zeitstruktur des Zur-Welt-seins“ und dadurch diese „verständlich macht“ (108, s. o. unter 1.). Merleau-Ponty stellt den Übergang zu dieser Behauptung her, indem er das Vorige wie folgt zusammenfaßt: „So ist die Verdrängung gleichsam der Übergang vom Existieren in erster Person zu einer Scholastik der Existenz, die nur noch lebt von einer einstigen Erfahrung, oder gar nur von der Erinnerung, diese einstmals gehabt zu haben, sodann nur von der Erinnerung, diese Erinnerung gehabt zu haben, und so weiter, bis ihr endlich nur mehr die typische Form verbleibt.“ (108) Mit diesem Satz ist erstens gesagt, daß, was im vorigen unter Verweis auf die Psychoanalyse als das Wesen einer „Neurose“ beschrieben wurde, keineswegs nur in solchen vereinzelt pathologischen Vorkommnissen auftritt; zweitens ist die allgemeine „Zeitstruktur“ angezeigt, von der her sich das immer erneut vorkommende Phänomen als „normales“ versteht; drittens ist damit ein erweiterter Begriff der „Verdrängung“ als Beständigung und Fixierung hergestellt, aufgrund dessen bereits unsere Existenz als leibliches Wesen als „Verdrängung“ (unseres „Existierens in erster Person“ durch die ständige Anwesenheit und Gegenwart unseres Leibes) verständlich wird.

Zum ersten: Die Beständigung und Fixierung, die die Psychoanalyse als „Verdrängung“ aufgefaßt hat, tritt unaufhörlich auf als „der Übergang vom Existieren in erster Person zu einer Scholastik der Existenz“. Im Fol-

genden steht die Erläuterung: „Das eigentlich persönliche Existieren ist ein nur je und je zeitweiliges, und sowie seine Flut sich zurückzieht, vermögen die in ihm gefaßten Entschlüsse dem Leben nur mehr einen gezwungenen Sinn zu geben.“ (109) Jeder kennt die Erfahrung: wie eine einmal erworbene Einsicht, ein einmal gefaßter Entschluß, eine einmal eingegangene Verbindlichkeit; so sehr wir auch (günstigenfalls) mit ihnen ursprünglich und persönlich eins waren, alsbald sich uns entfremden; und zwar keineswegs etwa nur in dem Falle, in dem wir „nach einiger Zeit“ von ihnen beginnen „Abstand“ zu nehmen, sondern gerade dadurch, daß sie eben zufolge unserer Identifizierung mit ihnen eine Art Eigenleben zu führen beginnen, das mit seinen „Konsequenzen“ uns bestimmt, anstatt daß wir selbst noch frei über unsere weiteren Entschlüsse zu verfügen vermöchten. „Scholastik“ der Existenz: jeder Schreibende z. B. macht die Erfahrung, wie bei einer auf längere Zeit angelegten Arbeit deren ursprünglicher Ansatz sich „nach einiger Zeit“ als ein Zwang auswirkt, im Sinne dieses Ansatzes fortzufahren und abzuschließen, ob nun die jenem Ansatz zugrundeliegende ursprüngliche Einsicht, Ansicht und Absicht uns noch immer eigen ist oder nicht.

Zum zweiten: Diese Erscheinung hängt nicht allein (wiewohl vielfach auch) mit der Art und dem Inhalt des ursprünglichen „Entschlusses“ zusammen, sondern zum voraus schon mit der „Zeitstruktur des Zur-Welt-seins“ überhaupt. Die gemeinte Zeitstruktur ist hier angezeigt durch den Begriff eines „Lebens“ „von einer einstigen Erfahrung“, „von der Erinnerung“ dieser, „der Erinnerung (an) diese Erinnerung... und so weiter“. Diese Beschreibung der „Verdrängung“ im Sinne der Beständigung und Fixierung stünde im Widerspruch zum zuvor betonten „Ausschluß“ der Erinnerung durch die Fixie-

rung, wäre nicht dort (s. unter 4.) „die Erinnerung, insofern eine solche das einst Erfahrene einem Bilde gleich vor uns entfaltet,“ also die „aktive“ Wiedererinnerung gemeint gewesen, jetzt aber die „unmittelbare“ und „passive“ Erinnerung, die Retention bzw. das Geflecht der einander implizierenden Retentionen. Diese repräsentieren das Urphänomen der Zeit überhaupt: „offenkundig bin ich zwar nicht der Urheber der Zeit, so wenig wie der meines Herzschlages, nicht ich bin es, der die Initiative der Zeitigung ergreift; es geschah nicht nach meiner Wahl, daß ich geboren wurde, und bin ich einmal geboren, so bricht durch mich die Zeit hervor, was immer ich tun mag“ (485). Was da hervorbricht und die Zeit ursprünglich ist, ist aber „Gegenwart“ in einem jederlei sonstige Anwesenheit in eine ungeahnte Dimension übertreffenden Sinn: was „nicht mehr“ „anwesend“ ist, bleibt in der Dimension der Zeit als Vergangenes gegenwärtig, so alles, was irgend einmal wo immer auch als anwesend wahrgenommen wurde, also dadurch auch erst das „noch immer“ anderswo (aber nicht hier bei mir) Anwesende. Die Zeit, die hereinbricht, ist zuerst diese Retention, Beständigung und Fixierung; man wäre versucht zu sagen, sie zuerst würde einen Damm gegen die „Vergänglichkeit“ auf, wenn nicht auch das „Vergehen“ selbst überhaupt erst in der Dimension der Anwesenheit (als Gegenwart), die die Zeit eröffnet, stattfände.

Zum dritten: Diese Bezugnahme auf die „Zeitstruktur des Zur-Welt-seins“ schafft einen erweiterten Begriff der „Verdrängung“ als Beständigung und Fixierung, der geeignet ist, „die Bedingtheit unseres Seins als inkarnierte Wesen“ überhaupt „verständlich zu machen“, und eben damit die „Verdrängung“ als „ein universales Phänomen“ menschlicher Existenz ausweist.

Merleau-Ponty fährt fort: „Insofern ich ‚Sinnesorgane‘,

‚Seelenfunktionen‘ und einen ‚Leib‘ ähnlich wie andere Menschen habe, ist keines meiner Erfahrungsmomente je eine völlig integrierte und durchaus einzige Totalität, in der ein jedes einzelne nur in Funktion des Ganzen sein Dasein hätte, vielmehr bin ich auch nur ein Ort, an dem sich mannigfache ‚Kausalitäten‘ kreuzen... So zeigt sich am Rande unserer personalen Existenz ein Umkreis *beinahe* unpersönlichen Daseins, das gleichsam ganz von selbst ist, wie es ist...; erscheint die menschliche Welt, die ein jeder von uns sich geschaffen hat, umgeben von einer Welt überhaupt, der man zuerst einmal angehören muß, ehe man sich in die abgeschiedenen Räume menschlicher Liebe oder persönlichen Ehrgeizes einschließen kann. So wie man von Verdrängung im engeren Sinne spricht, wenn ich über die Zeit hinweg festhalte an einer einst gegenwärtig gewesenen Welt und diese zur Form meines ganzen Lebens mache, so kann man sagen: als vorpersönliches Zugehören zu einer Form von Welt überhaupt, als anonymes und allgemeines Dasein, spielt mein Organismus im Grunde meiner persönlichen Existenz die Rolle eines *angeborenen Komplexes*.“ (108f.)

6. Die Zweideutigkeit der Zeit

Doch ist mit alledem noch nicht das Wesentliche gesagt, das Merleau-Ponty eigentlich sagen will. Es kommt zum Ausdruck in den folgenden – die Analyse vorerst abschließenden – Sätzen, in denen er die Formulierung der Behauptung, auf die sich die bisherige Erläuterung bezog, präzisiert oder abwandelt: „Was die Zentrierung unserer Existenz ermöglicht, ist zugleich, was ihre absolute Zentrierung verhindert: das anonyme Wesen unseres Leibes ist unauflöslich in eins Freiheit und Knechtschaft. So kön-

nen wir zusammenfassen: die Zweideutigkeit des Zur-Welt-seins selbst drückt sich in der des Leibes aus, die ihrerseits sich versteht aus der Zweideutigkeit der Zeit.“ (110) Ich habe im Vorstehenden dargestellt, daß und wie die Zeit als Beständigkeit und Fixierung, als die Annäherung einer absoluten Gegenwart „die absolute Zentrierung unserer Existenz *verhindert*“. Von daher gesehen, tritt uns Merleau-Pontys gewandelte Aussage entgegen als die, daß, „was die absolute Zentrierung unserer Existenz verhindert, zugleich das ist, was eine – allerdings nie absolute – Zentrierung unserer Existenz überhaupt erst *ermöglicht*“. Die Zeit ist zweideutig; der scheinbar eindeutige oben aufgestellte Begriff der Zeit (s. 4., zum zweiten) war einseitig.

Eine „Zweideutigkeit der Zeit“ ist uns in der Tat bereits in den vorangehenden Zitaten und Erläuterungen begegnet. In der an die Psychoanalyse anschließenden ersten Beschreibung der „Verdrängung“ war dem Vorgang der Beständigkeit und Fixierung, als Zeitvorgang, die Bemerkung entgegengesetzt: „Die Zeit spült das unmögliche Vorhaben nicht mit sich fort...“ (107; s. unter 2.) Sodann hieß es: „die unpersönliche Zeit fließt weiter fort, die persönliche Zeitlichkeit aber stockt“ (108), wobei offenbar mit der „weiterfortfließenden unpersönlichen Zeit“ der Andrang einer absoluten Gegenwart, mit der „stockenden persönlichen Zeit“ das Ausbleiben der „Fortspülung“ der dadurch Gegenwart bleibenden einstigen Gegenwart gemeint war. Im weiter Folgenden nach dem zuletzt ausführlich Zitierten (zum dritten, unter 5.) sagt Merleau-Ponty sogar in einer nur ihm eigenen Verwendung des im Französischen gebräuchlichen Wortes für „verdrängen“ (*refouler*): „zumeist verdrängt die persönliche Existenz den Organismus“ (fortfahrend im Sinne der gewandelten Formulierung seiner Behauptung: „ohne ihn je überwin-

den noch auch je auf sich selbst verzichten zu können, ohne je ihn auf sich oder sich auf ihn reduzieren zu können“, 109). Wiederum bereits angeführt wurde (unter 5., zum ersten) der Satz: „Das eigentlich persönliche Existieren ist ein nur je und je zeitweiliges, und sowie seine Flut sich zurückzieht, vermögen die in ihm gefaßten Entschlüsse dem Leben nur mehr einen gezwungenen Sinn zu geben.“ (109) Neben dem, was oben diesem Satz allein entnommen wurde, sagt er aber doch auch, daß es „je und je zeitweilig“ auch „das eigentlich persönliche Existieren“ ist, dessen „Entschlüsse“ die andrängende absolute Gegenwart „verdrängen“ („fortspülen“) und dem Leben einen „freien Sinn“ geben.

Nach Merleau-Pontys Behauptung müssen wir begreifen, daß dies nicht eine zweite Erscheinungsweise der Zeit, sondern eine „Zweideutigkeit“ in der „Zeitstruktur“ selbst, wie sie zuvor beschrieben wurde, anzeigt.

Und in der Tat: Zunächst, dadurch und nur dadurch, daß die Zeit als Retention, Beständigkeit und Fixierung („Verdrängung“) „Gegenwart in einem jederlei sonstige Anwesenheit auf ungeahnte Weise übertreffenden Sinn“ schafft, hat etwas sonst nicht („nicht mehr“ oder „noch nicht“ oder gar nie) Anwesendes eine *Zukunft*. Es wird oder kann wenigstens gegenwärtig als Vergangenes „wirksam“ bleiben. So auch kann ein „Entschluß“, den wir fassen und gefaßt haben, überhaupt erst zur Wirkung kommen. Dann kann er es aber nicht anders als, indem er alsbald, einem „Komplex“ oder gar einem „Trauma“ ähnlich, „dem Leben nur mehr einen gezwungenen Sinn zu geben (vermag). Die Verschmelzung von Leib und Seele im Akt, die Sublimierung des biologischen Daseins zur persönlichen Existenz und der natürlichen Welt zur Kulturwelt empfängt ihre Möglichkeit wie auch ihre Gebrechlichkeit aus der Zeitstruktur unserer Erfahrung“. (109)

Aber nicht nur das, sondern noch tieferliegend: Die Zeit als Retention, Beständigkeit und Fixierung ermöglicht nicht nur selbst erst die „Wirksamkeit“ eines Entschlusses (indem sie allerdings zugleich seinen „freien Sinn“ beeinträchtigt), sondern ermöglicht ebenso sehr überhaupt erst eine Freiheit der EntschlieÙung (indem sie allerdings auch diese zugleich, wenn nicht „verhindert“, so doch einschränkt). Indem die Zeit einstmals Gegenwärtiges als Vergangenes beständig und fixiert und ihm so eine Zukunft gewährt, dies aber selbst beständig tut, ist stets „Zukunft“ (gleichsam „Zuzug“), die das Beständige als bald „zurückschiebt“. Die Retention ist in eine Beständigkeit und „ursprüngliche Zurückschiebung“ („Verdrängung“ jetzt im Sinne der die drohende absolute Gegenwart „fortspülenden“ Zeit). *Es gibt* eine Vergänglichkeit des Vergangenen *in* der Dimension der beständigenden Zeit (und nur in ihr). Sie hat zur Folge, daß eine „einstige Erfahrung“ *in* ihrer Beständigkeit sich degradiert zur passiven „Erinnerung, diese einstmals gehabt zu haben, sodann (zu) der Erinnerung, diese Erinnerung gehabt zu haben, und so weiter, bis ihr endlich nur mehr die typische Form verbleibt“ (108, s. unter 5., zum zweiten). Oder sie bestimmt nur mehr die „Erfahrungsstruktur“, nicht mehr den „Erfahrungsinhalt“ (107, 108; s. unter 2.). Indem sie „sich ständig gleichsam hinter unserem Blick verbirgt, anstatt sich vor ihm zu entfalten“ (108, s. unter 4.), überschattet sie gleichsam jede neue Erfahrung, aber verstellt uns nicht den Blick auf eine solche. „Vielmehr ist es ihr wesentlich, nur fortzuleben in einem Stil des Seins und in einem gewissen Grade von Allgemeinheit.“ (Ebd.) So läßt und schafft uns die Zeit als Retention, Beständigkeit und Fixierung, da sie in ständiger Zurückschiebung des Gewesenen ständig Zukunft schafft, eine gewisse Freiheit. Es ist die einfache Zweideutigkeit der Zeit, daß sie

zugleich Beständigkeit und Entzug ist. Eigenartig ist, daß die Zeitigung als Beständigkeit droht, uns unsere Freiheit zu entziehen; sie ist unsere Knechtschaft. Aber daß unsere eigenen freien Entschlüsse sich alsbald unserer Freiheit entziehen, gerade dies gibt uns immer wieder Freiheit. Vielleicht faßt es dieser Ausdruck zusammen: Wir können Vergangenes auf sich beruhen lassen. Wir müssen uns seiner nicht mehr annehmen, wir sind frei. Es bleibt und hängt uns von selbst nach; wir sind nicht frei.

7. *Zeitlichkeit und Endlichkeit*

Einmal mehr verdeutlicht sich der Sinn, in dem sich die Phänomenologie bei Merleau-Ponty als eine „Philosophie der Endlichkeit“ ausweist.

Zum ersten ist es nicht der Sinn einer solchen Philosophie, „Endlichkeiten“, „Schranken“ von allerlei Art anzuzeigen, anzuklagen, zuzugeben oder hinzunehmen, sondern zu begreifen, daß Endlichkeit und Beschränkung als solche – also ohne darum aufzuhören, Endlichkeit und Beschränkung zu sein – die erst ermöglichende Bedingung unserer Existenz ist. Sie „empfängt ihre Möglichkeit wie auch ihre Gebrechlichkeit aus der Zeitstruktur unserer Erfahrung“ (109; s. unter 6.). „Was die Zentrierung unserer Existenz ermöglicht, ist zugleich, was ihre absolute Zentrierung verhindert.“ (110; s. unter 6. zu Beginn) (Es sind analoge Ausdrücke, wie Kant sie gebraucht, für den Gedanken, den er am schönsten im Gleichnis vom Flug der Taube verbildlicht hat, KrV, B 8f.)

Zum zweiten aber ist es das Eigentümliche in Merleau-Pontys Gedanken der Endlichkeit, daß er *als* eben das, was unsere Existenz zur Endlichkeit beschränkt und sie ermöglicht, nichts anderes begreift als gerade die Unend-

lichkeit selbst, die uns drohende absolute Gegenwart, die Knechtschaft der Beständigkeit, die drohende Reduktion der Existenz auf eine „absolute Subjektivität“ (im Sinne des absoluten Unterworfenseins unter eine absolute Gegenwart und selbst dem Zeitverlauf trotzende Anwesenheit).

Das Un-endliche „bleibt einer Wunde gleich, durch die sich unsere Kraft verströmt“ (110). Doch ohne diese Verwundbarkeit vermöchten wir nicht, als Menschen zu existieren.

8. *Die Furcht, zu vergessen,
und die Sucht, zu vergessen*

Es wäre eine zeitgemäße Anwendung von Merleau-Pontys dargestelltem Gedanken, in der gegenwärtigen philosophischen Situation abzulassen sowohl von der Furcht, etwas vergessen zu haben, und der nervösen Suche, es nachzuholen, als auch von der wahnsinnigen Anstrengung, alles, was gewesen ist, zu vergessen und sich in absoluter Geistesgegenwart auf das Neue zu konzentrieren. Am Ende könnte sogar jeweils nur das eine auf das andere hinauslaufen. Beides könnte Ausdruck ein und derselben Erscheinung sein, nämlich eben der, „daß jemand einen einmal eingeschlagenen Weg... versperrt findet, ihm aber sowohl die Kraft, das Hindernis zu überwinden, fehlt, als auch die, auf sein Vorhaben zu verzichten“ (107; s. unter 2.).

(Meiner Ansicht nach ist das in der zeitgenössischen Philosophie sich noch immer beständigende „Vorhaben“ – geschichtlich, „unpersönlich“ – das antike Ideal der Theorie. Davon sollte uns die Phänomenologie, in der Gestalt, die Merleau-Ponty ihr gegeben hat, zu befreien vermögen.)

9. *Eine ungewisse Schlußbemerkung*

Ich habe im Vorstehenden versucht, das, was mir Merleau-Pontys Ansicht zu sein scheint, einsichtig und überzeugend zu machen, zu allererst für mich selbst. Ich denke, daß es gelungen ist, Merleau-Pontys Ansicht überzeugend zu machen als eine mögliche und begründete Ansicht, zumindest aber meine Darstellung seiner Ansicht als eine mögliche, begründete Ansicht der Ansicht Merleau-Pontys selbst zu erweisen.

Ich bin nicht so gewiß, daß man die Dinge so, wie man sie demnach mit Grund ansehen kann, ansehen muß. Die Entscheidung darüber, scheint mir, muß anderswoher fallen.

Der Bedeutungswandel von Husserls Grundbegriffen seit seinem Tode

1. Ein Bedeutungswandel

Ich habe die Rede von einem Bedeutungswandel von Husserls Grundbegriffen nach seinem Tode mit genauem Vorbedacht gewählt, nämlich darauf rechnend, ich könnte damit die Frage herausfordern: Wie können die Begriffe eines Philosophen noch nach seinem Tode ihre Bedeutung verändern? Dabei wünschte ich mir, daß diese Frage nicht nur rhetorisch gestellt würde, als bloßer Ausdruck der Überzeugung von der Unmöglichkeit eines solchen Vorganges, sondern ernstlich, auf Grund einer Einsicht in die Tatsächlichkeit eines solchen Vorganges und als Ausdruck eines Interesses an der Aufklärung der Möglichkeit eines solchen Vorganges.

Denn freilich, auf den ersten Blick gesehen scheint es kaum denkbar, daß sich die Bedeutung der Begriffe eines Philosophen noch nach seinem Tode ändert. Man erkennt natürlich einen Bedeutungswandel der Begriffe eines Philosophen im Laufe seines eigenen Lebens an: er selbst gibt den Begriffen oder den Worten, deren er sich bedient, mit der Zeit verschiedene Bedeutungen. Doch diese Geschichte, möchte man denken, endet mit seinem Lebensende. Allerdings erkennt man auch sogar den Bedeutungswandel von Begriffen oder Worten im Laufe der Philosophiegeschichte im Ganzen an: wonach denn verschiedene einander nachfolgende oder auch gleichzeitig lebende Philosophen mit einem und demselben

(irgendwie von ihnen unabhängig an sich seienden) Begriff oder Wort verschiedene Bedeutungen verbinden können, da sie es wirklich tun. Zwar wird man vielleicht sagen wollen: nur ‚bei‘ den verschiedenen Philosophen, nur ‚für‘ sie, verwandelt sich die Bedeutung derselben Begriffe oder Worte, doch wird man wohl die Schwierigkeit empfinden, diese Beschreibung zu ergänzen durch die Behauptung: ‚an sich‘ hingegen bliebe die Bedeutung dieser Worte und Begriffe irgendwie ein und dieselbe. Aber doch sträubt sich unser gewohntes Denken, die Redensart hinzunehmen, noch nach dem Tode eines Philosophen gäbe es einen Bedeutungswandel seiner Begriffe oder Worte. Man möchte sagen: Nur für andere, Nachkömmlinge dieses Philosophen, könne sich die Bedeutung seiner Begriffe nach seinem Tode noch ändern, ihnen können sie noch anderes bedeuten, als er selber dachte. Doch das sei dann genau zu unterscheiden von dem, was diese Begriffe ‚an sich‘, nämlich (!?) ‚für ihn selbst‘ bedeuteten.

Dem ist aber zu erwidern mit den Fragen: Ist nicht eine Bedeutung immer die Gegebenheit, daß etwas jemandem oder für jemanden dies und das bedeutet? Ist, was ein Begriff oder Wort ‚an sich‘ bedeutet, je anders zu denken denn (wie schon eben angedeutet) als das, was diese ihm, der sie zuerst gebrauchte, was sie ‚für ihn selbst‘ bedeuten (oder bedeuteten)? Warum hätte dann aber die ‚Bedeutung für ihn selbst‘ den unbedingten Vorzug vor der ‚Bedeutung für einen anderen‘? Man kann und muß wohl einen Unterschied machen zwischen ‚Meinung‘ und ‚Bedeutung‘; ‚Meinung‘ ist dann aber nicht anders zu bestimmen denn als ‚(bloß) bewußte Bedeutung‘. Was einer ‚meint‘ mit einem Begriff oder Wort, dessen er sich bedient, ist die ‚Bedeutung‘ dieses Begriffes oder Wortes (nämlich vielleicht für einen anderen), deren er sich be-

wußt ist; und es ist häufig genug der Fall, daß er sich dieser Bedeutung (in seiner Meinung) nur sehr unzulänglich bewußt ist. Und dieser vielfach bemerkte Abstand zwischen Meinung und Bedeutung bildet den Spielraum aller Diskussion und Interpretation. Eine Diskussion: Jemand stellt eine bestimmte Behauptung auf. Man erwidert ihm: Wenn diese Behauptung wahr wäre, dann bedeutete das, daß . . . Die Antwort des ersten kann dann lauten: Allerdings, genau das ist meine Meinung! Die Antwort kann aber auch lauten: Keineswegs, das habe ich nicht gesagt, das habe ich nicht sagen wollen, das ist durchaus nicht, was ich meine. In diesem Falle wird er aber eigentlich seine Behauptung fallen lassen oder zumindest ihre Formulierung ändern müssen. Die Absicht des Diskutanten war es eben, ihn darauf hinzuweisen, daß seine Behauptung etwas bedeutet, das ihm selber nicht bewußt war, daß er selber dieser Bedeutung seiner Behauptung (falls sie wahr sein sollte) nicht beizutreten bereit sein könne und daß er sie folglich zurückziehen müsse. Die bloße Flucht des so Bedrängten in die Versicherung: das habe er nicht gesagt, das sei durchaus nicht seine Meinung, macht freilich alle Diskussion unmöglich, da sie auf eine Bestreitung des Unterschieds zwischen Meinung (als bewußter Bedeutung) und (,wirklicher') Bedeutung hinausläuft. Wenn aber dieser Unterschied von Meinung und Bedeutung unbestreitbar ist (da es ja vernünftige Diskussionen gibt), bedeutet eben dies, daß es durchaus keinen Vorrang der Bedeutung von Begriffen und Worten ,für den selbst', der sie zuerst gebraucht, vor ihrer Bedeutung ,für einen anderen' gibt. Und auch die Grundlage aller Interpretation ist eine Diskussion wie die beschriebene. Wenn dem so ist, kann auch die Redeweise von einem Bedeutungswandel der Begriffe oder Worte eines Philosophen nach seinem Tode verteidigt werden, ja sie drängt

sich auf. Gleichwohl würde ich mich dem üblichen Sprachgebrauch fügen und darauf verzichten, zu sagen, Husserls Begriffe selber hätten noch nach seinem Tode vor fünfzig Jahren ihre Bedeutung verändert, wo sie ‚nur‘ ihre Bedeutung für mich – um andere eben aus dem Spiel zu lassen – geändert haben; wenn nicht die Redensart, die ich dann preisgäbe, selber ganz der Ausdruck der Bedeutung wäre, die Husserls Phänomenologie für mich im Laufe von fast vierzig Jahren gewonnen hat.

2. Die Idee der Phänomenologie

Wozu die Idee der Phänomenologie, wie Husserl sie begründet hat, für mich geworden ist? Zur Hauptsache ist mir geworden: Die Erscheinungsweisen von allem und jedem – Himmel und Erde, Pflanzen, Tieren, Menschen und menschlichen Gemächten – gehören, wiewohl sie mit bestimmt sind von dem jeweiligen Subjekt (im Falle der Erkenntnis: einem Bewußtseinssubjekt), in dem die Dinge zur Erscheinung kommen, mit zu den ‚Sachen selbst‘, zu ihrer Wirklichkeit; die von den ‚Erscheinungen‘ getrennten ‚Dinge an sich‘ in ihrer ‚Objektivität‘ entbehren (fast) jeder Wirklichkeit und sind nicht nur, ‚an sich‘, ‚anders‘ als sie erscheinen, sondern selber weder ‚so‘ noch ‚so‘. (Sie entbehren ‚fast‘ jeder Wirklichkeit, ausgenommen nur die Bedeutung, die sie gewinnen für ein Subjekt, dessen Erkenntnisintention auf sie gerichtet ist: ihre Erscheinungsweise.) Zweierlei schließt dies dann ferner ein: einerseits die ‚Ich-Subjekt‘-Bezogenheit von allem, das wirklich wird, indem es zur Erscheinung kommt in einem Bewußtseinssubjekt, und daher die Mitverantwortung dieses Ich-Subjekts für das, was diese Dinge ‚dann‘ wirklich sind; andererseits die

„Fremd-Subjekt“-Bezogenheit auch meiner selbst, in meiner eigenen Erscheinungsweise für andere Subjekte, darunter andere Bewußtseinssubjekte, aber auch in meiner Wirkungsweise auf andere Dinge, und daher die Mitabhängigkeit auch meines eigenen Seins und Soseins vom Eindruck, von der Auffassung, von der Ansicht, dem Urteil anderer, und auch der „Reaktion“ von Dingen auf meine Zwischenkunft.

Das ist gewiß nicht eine Wiedergabe der Meinung Husserls, nicht zu belegen als Husserls Meinung. Ich kann nicht umhin, wenn ich das Gesagte als die „eigentliche“ Bedeutung der Phänomenologie behaupte, Husserl eines unzulänglichen Bewußtseins der Bedeutung seiner eigenen Idee einer Phänomenologie zu bezichtigen. Eine Anmaßung meinerseits? Aber alle, die auf ihre Weise Husserls Phänomenologie interpretieren, machen sich einer solchen Anmaßung schuldig, sie vermeiden es nur, es einzugestehen. Die Anmaßung ist unvermeidlich, wenn wir weiterarbeiten wollen.

Husserl sah die „Ich-Subjekt“-Bezogenheit von allem und jedem doch als eine Art Beeinträchtigung der Objektivität von alledem, nicht, wie ich, als einen unentbehrlichen Beitrag zur Wirklichkeit des Wirklichen, das von sich her „meines“ Hinzu- und Entgegenkommens bedarf. Nach Husserl galt es, den „Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen“ (Hua VII, 61). Damit blieb er doch der „skeptischen Tradition“ verhaftet, indem er ihren „höheren Sinn“ in ihrem „Subjektivismus“ erblickte, der doch verrät, daß auch die Skepsis noch das Wirkliche und Wahre nur in einer – für sie unerreichbar scheinenden Objektivität anzuerkennen bereit war. Und zwar spricht Husserl von frühen Mitteilungen an von der notwendigen Verantwortung aller beanspruchten Erkenntnis, doch nie von der Verantwort-

lichkeit der Erkenntnis für das, was wirklich ist, bis auf seine Andeutungen über die Verderblichkeit des ‚Einströmens‘ des ‚Objektivismus‘ der modernen Wissenschaft in die ‚Lebenswelt‘ selbst in seinem letzten Werk. Auch die Abhängigkeit seiner selbst von der Art, wie er wirkte auf andere, wie die Abhängigkeit aller Ich-Subjekte von der Art der Wirkung, die sie auf andere Subjekte ausüben, hat Husserl kaum je bedacht. Ich habe ja in obigem ersten Paragraphen am Beispiel der philosophischen Wirksamkeit Husserls auf einiges hingewiesen, worauf sich ein solches Bedenken beziehen müßte.

Die ungewohnte Redeweise, deren ich mich im ersten Paragraphen bediente, entspricht meiner in diesem zweiten Paragraphen bezeichneten Betrachtungsweise, die ich ihrerseits in Vorschlag bringe als einen Eingriff in die Erscheinungsweise der Idee der Phänomenologie. Weder jene Redeweise noch diese Betrachtungsweise und dieser Eingriff sind schlechthin notwendig; andere sind möglich und finden allerorts und fortwährend statt. Was ist dann der Anlaß zu der von mir vorgeschlagenen Betrachtungsweise? Eine erneute Einsicht in den Sinn und Grund der von Husserl geforderten Epoché.

3. Die Epoché

Lange habe ich die von Husserl geforderte Epoché einerseits – unter dem mich abstoßenden Eindruck des Sinnes, den Husserl ihr am Ende seines Lebens gab – als Erneuerung der Sokratischen oder Platonischen Forderung der Enthaltbarkeit an einen ‚Philosophen‘ verstanden; andererseits aber doch nur als eine Anweisung methodischer Art. Sie ist aber ursprünglich weder das eine noch nur das andere.

Heute frage ich mich, wie anders man den ursprünglichen Sinn der Forderung der Epoché, wie sie in Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* eingeführt ist, verstehen kann denn als einfache erste Anwendung des eben zuvor aufgestellten ‚Prinzips aller Prinzipien‘ (nur wenige Seiten zuvor, wenn auch durch Abschnitts- und Kapiteleinteilung vom Folgenden äußerlich getrennt). Dieses ‚Prinzip aller Prinzipien‘ fordert bekanntlich, „daß *alles*, was sich uns *in der ‚Intuition‘* originär (sozusagen in seiner leibhaftigen Wirklichkeit) *darbietet*, *einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*“ (Hua III/1, 51). Wenn die epochale Preisgabe der Voraussetzung einer objektiven Welt an sich seiender Dinge daraus die Folgerung ist, dann ist der Vollzug der Epoché aber in Wahrheit, trotz seiner ‚neutralen‘ Gebärde, Ausdruck einer grundlegenden ‚erkenntnistheoretischen‘, ja ‚ontologischen‘ Behauptung: Eine objektive Welt an sich seiender Dinge ist nicht etwas, „was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet“, ihre Annahme ist keinesfalls „einfach hinzunehmen“, wir müssen uns ihrer (‚zunächst‘) enthalten. Was ‚bleibt‘, scheint mir dann nichts anderes zu sein als die oben angezeigte Betrachtungsweise und vorgeschlagene Redeweise.

Den methodischen Sinn der Epoché Husserls kann ich mir auf folgende Weise verständlich machen: zu dem, „was sich uns in der Intuition originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet“, gehört allerdings die verbreitete Unterstellung einer objektiven Welt an sich seiender Dinge. Diese Unterstellung als solche – Husserl nennt sie eine ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung‘ – ist eine ‚Gegebenheit‘, die wir keineswegs ‚ausschalten‘ dürfen. Was ist aber der Grund dieser Un-

terstellung? Der Grund ist selbst schon eine Epoché, nämlich die einst schon von Sokrates, Platon zufolge, geforderte und erforderlich erachtete, um das einzig Wahre in den geistigen Blick zu bekommen. Aber ob dies wirklich das einzig Wahre ist, hängt dann vielleicht umgekehrt davon ab, ob die epochale Forderung der Abstandnahme des ‚Philosophen‘ von seinem sinnlich-leiblich-sterblichen Dasein ihrerseits gerechtfertigt ist. Aber der einzige Grundsatz – hiermit setzt Husserl ein –, aus dem die Forderung einer Epoché als Zugang zur Wahrheit herzuleiten ist, wäre das von ihm ausgesprochene ‚Prinzip aller Prinzipien‘, an dem „uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ kann (Hua III/1, 51). Aus diesem ‚Prinzip aller Prinzipien‘ folgt aber in Wahrheit die Notwendigkeit einer Verwerfung der Platonischen Epoché, und die Forderung einer ‚quasi-skeptischen‘ (wie Husserl einmal sagt) Gegen-Epoché (einer ‚Epoché von der Epoché‘). Die von Husserl erhobene Forderung einer Epoché ist also wirklich ursprünglich nicht eine Erneuerung der Sokratisch-Platonischen, sondern der Wendung der strengen Forderung der Epoché gegen den Platonismus selbst (wie gegen jede Form des ‚Dogmatismus‘) durch die antike Skepsis, der Husserl diesen Begriff ja auch wohl entlehnt hat.

Kann Husserls Behauptung, eine objektive Welt an sich seiender Dinge sei uns durch keinerlei ‚originär gebende Anschauung‘ gegeben, bestritten werden? Schwerlich; sogar Platon selbst hätte sie nicht unbedingt bestritten, sie vielmehr in gewisser Hinsicht nachdrücklich bestätigt. Die Schwierigkeit liegt vielmehr in der sozusagen entgegengesetzten Richtung der anderen Frage: Gibt es nicht doch *in dem selbst*, „was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet“, *Gründe*, und vielleicht zwingende Gründe,

zur Annahme einer den ‚phänomenalen‘ Gegebenheiten ‚zugrunde liegenden‘ objektiven Welt an sich seiender Dinge?

Folgende Bemerkung mag an dieser Stelle am Platze sein. Was Husserl noch 1913 eine, ja ‚die natürliche Einstellung‘ zu sein schien, ist offenbar im Laufe unseres Jahrhunderts schwer erschüttert worden. (Husserl selbst hat 1936 das ‚natürliche Weltleben‘ auch schon ein wenig anders beschrieben als 1913 die ‚natürliche Einstellung‘.) Fast scheint Husserls einstmals aufsehenerregende Forderung einer Epoché von der vorgängigen Annahme einer objektiven Welt an sich seiender Dinge heute zur natürlichen Einstellung der meisten, zumindest der Gebildeten geworden zu sein. (Nur das ‚naive‘ tagtägliche Verhalten der meisten bekundet, daß jene einstige natürliche Einstellung innerlich längst nicht überwunden ist.) Man macht es sich sehr leicht mit dieser Epoché und scheint zu meinen, mit ihr könne es sein Bewenden haben. Nicht so Husserl.

4. Die Reduktion aufs Gegebene und die Konstitution der Objektivität

Die Notwendigkeit der Epoché als der Preisgabe der vorgängigen Annahme einer objektiven Welt an sich seiender Dinge ist für sich genommen noch kein zulänglicher Anlaß zu der neuen Betrachtungsweise der Phänomenologie, solange nicht geprüft ist, ob es nicht doch in dem, „was sich uns in der ‚Intuition‘ originär darbietet“, ernst zu nehmende Gründe gibt zu jener Annahme. Gibt es sie? Zweifellos: sie sind vor allem gegeben in den Erfolgen der modernen Wissenschaft, insbesondere der modernen Naturwissenschaften. Denn: „Die Strenge der

Wissenschaftlichkeit aller dieser Disziplinen, die Evidenz ihrer theoretischen Leistungen und ihrer dauernd zwingenden Erfolge ist außer Frage“, wie Husserl sogleich im ersten Paragraphen seiner letzten Abhandlung sagt (Hua VI, 2). So schon dreißig Jahre früher (in der Vorlesung zur ‚Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie‘ von 1906/1907, § 33, a): „Die großen Wissenschaften, die sich seit der Renaissance entwickelt und die Menschheit mit solcher Fülle exakt gesicherter Theorien beschenkt haben, stehen jedem Vernünftigen als zweifellose Geltungen gegenüber. Von der Umgestaltung der menschlichen Lebenswirklichkeit durch die naturwissenschaftliche Technik macht jeder Gebrauch, die Berechtigung ihrer Voraussagen erkennt jeder Kundige an, mag er übrigens sich noch so skeptisch gebärden.“ (Hua XXIV, 182) Ein altes Wort, mit dem sich Husserl auch schon vorausschauend gegen die heute überall sich verbreitende billige, ja lächerliche Skepsis gegen die Objektivität der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft wandte.

Mir scheint es immer deutlicher, daß Husserls phänomenologische Reduktion und seine Beiträge zur Aufklärung der Konstitution von Objektivität in der Subjektivität selbst, d. h. seine eigentliche Arbeit, mit der er nach dem Vollzug der Epoché beginnt, überhaupt nur zu verstehen sind, wenn man ihre fast ausschließliche Bezugnahme auf das Phänomen der modernen Naturwissenschaft und der ihrem Vorbild nacheifernden modernen ‚Wissenschaften vom Menschen‘ in Rechnung stellt. (So gilt z. B. der ‚phänomenologische Idealismus‘ Husserls vielleicht in erster Linie gerade nur der Objektivität dieser modernen Wissenschaften.) Daß dies für eine Reihe seiner Werke (auch der nachgelassenen), insbesondere aus der Zeit zwischen den beiden soeben angeführten, nicht leicht mit Zitaten zu belegen ist, ist vielleicht selbst nur ein Beleg

dafür, wie selbstverständlich Husserl an einem Begriff aller Erkenntnis als objektiver Erkenntnis entsprechend dem Vorbild der modernen Naturwissenschaft festhielt, so sehr er den Sinn solcher objektiver Erkenntnis der Aufklärung bedürftig fand.

Dieser modernen Wissenschaft stand Husserl zwar ‚kritisch‘ gegenüber (er beabsichtigte, wie es dann im zweiten Paragraphen seiner letzten Abhandlung heißt, „die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften einer *ernstlichen und sehr notwendigen Kritik* zu unterwerfen“ [Hua VI, 3]), aber nicht ‚skeptisch‘, sofern ‚Skepsis‘ nur verneint oder sich mit bloßer Urteilsenthaltung begnügt, ‚Kritik‘ aber jederzeit Aufklärung verlangt. Seine Wissenschaftskritik war kritisch im gleichen Sinne, in dem es etwa Feuerbachs Religionskritik war. Wenn man schon an einen übernatürlichen Ursprung der Religion nicht glaubte, so dachte Feuerbach, dann mußte man eben darum sich der Aufgabe der Aufklärung unterziehen, was sie dann als ‚anthropologisches‘ Phänomen wirklich war. Ebenso: Wenn man schon Anlaß hat, zu bezweifeln, ob wissenschaftliche Erkenntnis Objektivität in dem Sinne zu erreichen imstande ist, den sie selber wahrhaben will, dann muß eben darum die kritische Frage lauten: „Was leisten wir durch sie wirklich?“ (Hua VI, 51; vgl. übrigens schon Hua XXIV, § 20)

Hiermit habe ich ein wenig vorgegriffen, um die Aufgabe anzuzeigen, die sich Husserl meiner Auffassung nach mit der phänomenologischen Reduktion und der Aufklärung der Konstitution von Objektivität in der Subjektivität stellen mußte. Was sollte mit der Lösung dieser Aufgabe ihrerseits geleistet werden? Der Nachweis, daß sich die Möglichkeit von Objektivität auf Grund dessen, „was sich uns in der Intuition originär darbietet“, erklären läßt, ohne der Annahme oder Unterstellung einer objek-

tiven Welt an sich seiender Dinge zu bedürfen, so daß also jeder Grund zu dieser Unterstellung entfällt. Das zu diesem Nachweis erforderliche Verfahren hat schon Kant einmal als ein Verfahren der ‚Reduktion‘ bezeichnet, wobei er dieses Wort in einem weiteren Sinn gebraucht, der sowohl, was Husserl als phänomenologische Reduktion bezeichnete, als auch die Aufklärung der Konstitution von Objektivität umfaßt. Kant sagt von seinem eigenen Verfahren in der *Kritik der reinen Vernunft*, es habe „mit dem der *Chymiker*, welches sie mannigmal den Versuch der *Reduktion*, im allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches“ (KrV, B XXI Anm.). Vielleicht hat Husserl dem seinen eigenen (wie gesagt eingeschränkteren) Begriff der Reduktion entlehnt. (Belegen läßt es sich nicht.) Kant dachte vermutlich daran, wie „Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf“ (KrV, B XII f.)

Ist Husserl dieser Nachweis mit diesem Verfahren gelungen? Weitgehend, würde ich meinen, in grundlegender Weise.

5. Die Intentionalität

Die kritische Aufklärung der Konstitution von Objektivität in der Subjektivität ist Husserl grundlegend gelungen mit Hilfe eines neuen Begriffs für Subjektivität: des Begriffs der Intentionalität. Die Neuigkeit dieses neuen Begriffs sticht am deutlichsten ab von der hergebrachten Betrachtung des Bewußtseins, sofern sich diese noch immer bekundet im ursprünglichen Wortsinn der Ausdrücke ‚Subjektivität‘ und ‚Subjekt‘: *subjectum* heißt ‚unter-

worfen', und noch Thomas von Aquino stellt zusammen: „subjectum esse, pati, recipere . . .“ („De ente et essentia"). Die ‚Subjektivität‘ des Bewußtseins wäre demnach seine Grundbestimmung, Bestimmungen von ‚außen‘ her ‚unterworfen‘ zu sein, sie zu ‚erleiden‘ und zu ‚empfangen‘. Der Begriff der ‚Intentionalität‘ des Bewußtseins ist demgegenüber Ausdruck der Einsicht in die Vorgängigkeit (die ‚Priorität‘) einer ‚inneren‘ Bestimmung des Bewußtseins vor allem, wovon es von ‚außen‘ her betroffen werden mag. (Nicht, daß mich nichts betreffen könnte auch ohne mein bewußtes Zutun; doch spielt sich derlei eben nicht in meinem Bewußtsein ab.) Von der Intentionalität hat Husserl in den *Ideen* gesagt, sie sei „der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt“ (Hua III/1, 337), sie sei „das Generalthema der objektiv (!) orientierten Phänomenologie“ (Hua III/1, 187), ja das „phänomenologische Hauptthema“ schlechthin (ebd.). So ist es für mich noch immer sie, von der eigentlich die Rede ist in zwei Hauptstücken der letzten Arbeit Husserls, aus dem Jahre 1936: dem Einleitungsparagraphen des Abschnitts III (A) der *Krisis*-Abhandlung (Hua VI, § 28) und dem Fragment „Vom Ursprung der Geometrie“, wie man es nennt (Hua VI, Beilage III). Um mit letzterem zu beginnen: hier sagt Husserl, der Sinn jeder Wissenschaft müsse „selbst einen Ursprung in einem Leisten (haben): zunächst als Vorhabe und dann in gelingender Ausführung. – Offenbar ist es hier so wie bei jeder Erfindung. Jede aus erster Vorhabe zur Ausführung kommende geistige Leistung ist erstmalig da in der Evidenz aktuellen Gelingens . . . in der Evidenz gelingender Verwirklichung . . . Doch diese Ausdrucksweise ist eigentlich überfüllt. Evidenz besagt gar nichts anderes als Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da. Gelingende Verwirklichung

einer Vorhabe ist für das tätige Subjekt Evidenz, in ihr ist das Erwirkte originaliter als es selbst da.“ (Hua VI, 367) Dies, scheint mir, kann keine noch so rechthaberische objektive Wissenschaft bestreiten, da sie doch ihre eigene Leistung nicht verleugnen kann: weder die Wissenschaft, noch ihre Aussagen, noch auch ihre Objekte, worüber sie ihre Aussagen macht, sind einfach und sozusagen von selbst da, vorhanden, gegeben. So wie die Wissenschaft erst ihrer „gelingenden Verwirklichung“ bedarf und diese ihre Evidenz schöpft aus dem „Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da“, so auch kann ihr Gegenstand nur evident werden in der „gelingenden Verwirklichung einer Vorhabe“ der Wissenschaft, ihrer Intention, die in einer solchen Evidenz ihre „Erfüllung“ findet. Nicht mehr darum handelt es sich hier, daß die Behauptung einer objektiven Welt an sich seiender Dinge das Gegebene überschreitet, sondern darum, daß keinerlei wissenschaftliche Evidenz je einen Beweis dafür zu liefern vermag, daß ‚es‘ eine objektive Welt an sich seiender Dinge ‚gibt‘ (obwohl eine solche Welt ‚uns‘ nicht gegeben ist), sondern immer nur, daß ‚etwas‘ in der wirklichen Welt ihrer Intention entspricht, daß es etwas ihrer Intention Entsprechendes gibt. Damit werden die Aussagen einer objektiven Wissenschaft nicht unwahr, ja sie büßen damit auch keineswegs ihren Charakter der Objektivität ein. Aber „offenbar ist es hier so wie bei jeder Erfindung“, die, wenn sie gelingt, auch keineswegs etwa nur eine Einbildung ist, deren „Evidenz gelingender Verwirklichung“ aber auch immer nur die der „gelingenden Verwirklichung einer Vorhabe“ sein kann. In diesem Sinne ist die objektive Welt an sich seiender Dinge eine Erfindung der modernen Wissenschaft. Wer diesen Ausdruck trotz alledem ein wenig niederträchtig findet, dem kann er, und sogar mit einigem Vor-

teil, durch den anderen ersetzt werden: ,offenbar ist es hier so wie bei jeder Entdeckung'. Denn auch eine Entdeckung ist immer nur „gelingende Verwirklichung einer Vorhabe“. (Man rede nicht von Zufallsentdeckungen, so wenig man von zufälligen Erfindungen wird reden wollen: Columbus z. B. hatte Amerika erst entdeckt, als ihm bewußt wurde, daß er nicht auf dem Seewege in Indien gelandet war.) Das Wort ,Entdeckung' paßt sogar besser zu der eigentümlichen Erfindung der modernen Wissenschaft: sie hat eine objektive Welt an sich seiender Dinge bloßgelegt, sie herausschälend aus der Welt der Erscheinungen, von der sie sonst – und sogar immer noch – umhüllt ist. Doch erst so aus der Welt der Erscheinungen herausgeschält und bloßgelegt, ist sie eine objektive Welt an sich seiender Dinge, so wie ein Standbild erst ein Standbild ist, wenn es aus dem Stein herausgehauen ist. Mitentscheidend (nicht allein entscheidend), zusammen mit der Evidenz gelingender Verwirklichung, ist für jede Leistung die Vorhabe, die Intention; so auch für die Leistung jeder Wissenschaft. Und was beinhaltet eine solche Intention, eine solche Vorhabe, kaum zu unterscheiden von einem Vorhaben, die doch jederlei möglicher evidenter Verwirklichung noch vorangeht? Ein Thema: dasjenige, wovon und worüber man (im Falle einer Erkenntnisintention) etwas wissen will, noch ehe man davon wirklich etwas weiß. So sagt Husserl in besagtem Einleitungsparagrafen (§ 28) des Abschnitts III (A) der *Krisis*-Abhandlung: „Wir sind als Aktsubjekte (Ich-Subjekte) ausgerichtet auf die thematischen Objekte in Modis des primär und sekundär und zudem eventuell noch nebenbei Gerichtet-seins ... So ist das Weltbewußtsein in einer ständigen Bewegung, immerzu ist Welt in irgendeinem Objektgehalt im Wandel der verschiedenen Weisen (anschaulich, unanschaulich, bestimmt, unbestimmt

usw.) bewußt, aber auch im Wandel der Affektion und Aktion, derart, daß immer ein Gesamtbereich der Affektion besteht und die darin affizierenden Objekte bald thematisch, bald unthematisch sind.“ (Hua VI, 111) Was durch eine Intention ‚angenommen‘, angesetzt ist, ist vor allem ein Thema: Dies ist mir, gewiß unter dem Einfluß der Forschungen von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz und vieler Gespräche mit ihnen, weit mehr als die Bedeutung der Intentionalität, wichtig geworden. Es ist mir klarer als die einstige wenig deutliche Angabe Husserls, Bewußtsein sei immer ‚Bewußtsein von etwas‘. Und woher solche Thematik? „Wir, als im wachen Weltbewußtsein Lebenden sind ständig aktiv auf dem Grunde der passiven Welthabe, wir sind von da her, von im Bewußtseinsfeld vorgegebenen Objekten affiziert, den oder jenen sind wir, unseren Interessen gemäß, zugewendet, mit ihnen in verschiedenen Weisen aktiv beschäftigt; sie sind in unseren Akten ‚thematische‘ Objekte.“ (Hua VI, 110) Der Ursprung all unseres Wissens sind unsere Interessen. Sie bestimmen unsere Themen, die den Inhalt unserer Intentionen bestimmen. Nur was diesen entspricht, kann ihnen eine evidente Verwirklichung geben.

Und auch dies kann keine noch so anspruchsvolle objektive Wissenschaft bestreiten, auch da nicht, wo sie meint, die von ihr erworbene Erkenntnis sei in Wahrheit die einzig interessante, weil sie Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit sei. Gesetzt selbst, eine objektive Welt an sich seiender Dinge sei nicht nur ihre Erfindung, was macht denn die Erkenntnis einer solchen Welt so interessant? Husserl selbst gibt anstelle der Wissenschaft die Antwort: „Die geometrische und Galileische Kunst ... die da Physik heißt. Was leisten wir durch sie wirklich? Eben eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*.“ (Hua VI, 51; vgl. schon Hua XXIV, 97: „ein höchst wertvol-

les, nämlich für die praktische Naturbeherrschung wertvolles Ziel . . . : die Möglichkeit, Gesetzesformeln zu konstruieren, durch die wir den Verlauf der empirischen Vorgänge exakt voraussehen und voraussagen . . .“) Die ganze Frage der Wahrheit und des Wertes der modernen objektiven Wissenschaft ist die Frage, wie interessant dieses Thema ist.

6. Die Lebenswelt

Husserls Leistung ist dadurch bezeichnet, daß wohl er als erster wirklich das Recht hatte, zu behaupten, was schon Nietzsche (eigentlich sein nur fünfzehn Jahre älterer Zeitgenosse) zu behaupten wagte: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft“ (*Götzendämmerung – Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*), nämlich die lang geglaubte objektive Welt von den ‚Erscheinungen‘ getrennter ‚Dinge an sich‘. Auf die von Nietzsche daran angeschlossene Frage „welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?“ durfte Husserl antworten: die Lebenswelt – sie ist „die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (Hua VI, 49).

Und diese Lebenswelt – was ist sie selbst? Ihr Begriff ergibt sich eigentlich ganz einfach aus der Grundunterscheidung der Phänomenologie überhaupt, von der Husserl in dem schon angeführten Einleitungsparagraphen des Abschnittes III (A) der *Krisis*-Abhandlung (§ 28) denn auch den Ausgang nimmt: „Offenbar scheidet sich in Evidenz der inhaltliche Wandel (eines) wahrgenommenen Objektes, als die an ihm selbst wahrgenommene Veränderung oder Bewegung, von dem Wandel der Er-

scheinungsweisen (z. B. der Perspektiven, der Nah-Fernerscheinungen), in dem dergleichen Objektives sich als selbstgegenwärtig darstellt.“ (Hua VI, 107) „Die einzig wirkliche Welt“ ist diese Welt im „Wandel der Erscheinungsweisen“ aller Dinge, da auch „Objektives sich als selbstgegenwärtig darstellt“ nur durch einen solchen „Wandel der Erscheinungsweisen“; und dies nicht lediglich ‚für uns‘, da auch die Selbstdarstellung der Dinge bloß in ihrem objektiven Sein nur eine ihrer möglichen (und wirklichen) Erscheinungsweisen ist, die nur auftritt als Erfüllung einer nur an Objektivität interessierten Intention. Wenn ich noch einmal Nietzsche zitieren darf, weil er meiner Ansicht nach sehr gut gesagt hat, was dann Husserl nicht nur gemeint, sondern nachgewiesen hat: „Daß die Dinge eine Beschaffenheit an sich haben, ganz abgesehen von der Interpretation und Subjektivität, ist eine ganz müßige Hypothese: es würde voraussetzen, daß das Interpretieren und Subjektiv-sein nicht wesentlich sei, daß ein Ding, aus allen Relationen gelöst, noch ein Ding sei. Umgekehrt: der anscheinende objektive Charakter der Dinge; könnte er nicht bloß auf eine Graddifferenz innerhalb des Subjektiven hinauslaufen? ... daß das Objektive nur ein falscher Artbegriff wäre innerhalb des Subjektiven?“ (Nr. 30 in Nietzsches Register seiner vorbereitenden Aufzeichnungen zur *Umwertung der Werte* aus dem Jahre 1887)

Soeben bediente ich mich der Redensart von einer ‚interessierten Intention‘, deren sich Husserl, soviel ich weiß, nicht bedient. Doch scheint es der Begriff des ‚Interesses‘ zu sein, der in seinen letzten Aussagen die Rede von ‚Intentionen‘ und ‚Intentionalität‘ fast verdrängt und an deren Stelle tritt. Und jedenfalls nennt er als den Beweggrund jenes ‚Wandels der Erscheinungsweisen‘, der unsere ‚subjektiv-relative Lebenswelt‘ ausmacht, unser

„natürliches Interessenleben“ (als das „sich rein in der Lebenswelt haltende“ [Hua VI, 108]). Im ‚Wandel der Affektion und Aktion‘ sind es nach Husserl letztlich ‚unsere Interessen‘, denen gemäß die Dinge, die uns berühren, ‚bald thematisch, bald unthematisch sind‘ (vgl. Hua VI, 111). Das ‚Erkenntnisproblem‘ erweist sich letztlich als eine Frage der ‚Thematik‘, und diese als bestimmt von unserem ‚Interesse‘.

7. Husserls Grenze

„Man begreift einen Denker nur, wenn man seine Grenze sieht“, hat der alte Heidegger einmal gesagt (das Wort ist überliefert von Jean Beaufret; Heidegger fuhr fort: „Seht ihr meine Grenze? Ich sehe sie nicht!“). Wirklich finde ich doch in der letzten Wendung Husserls etwas mir Unbegreifliches, wenn ich mich nicht dazu herbeilasse, hier seine Grenze zu sehen. Ich meine Husserls Beschluß, daß „jene Epoché (die „erste Epoché“ [Hua VI, 190]), in der wir uns aller objektiven Wissenschaften als Geltungsboden entheben mußten, keineswegs schon genügt“ (Hua VI, 150). Er vollzieht eine zweite Epoché, von der er sagt: „Jede Auffassung von . . . , jede Meinung über ‚die‘ Welt hat ihren Boden in der vorgegebenen Welt. Gerade dieses Bodens habe ich mich durch (sc. die zweite) Epoché enthoben, ich stehe *über* der Welt“ (Hua VI, 155)! Er enthebt sich entschlossen des Bodens der einzig wirklichen Welt!

Ich kann es nicht anders sehen – ich habe oben zu Beginn von Punkt 3 darauf angespielt – denn als einen Verstoß gegen das ‚Prinzip aller Prinzipien‘, genau das, dem Husserls ‚erste Epoché‘ streng entsprach: „daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner

leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“. Sagt denn nicht Husserl selbst von „unserer alltäglichen Lebenswelt“, sie sei „die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt“? Wie kann es phänomenologisch zulässig, ja gar geboten sein, sich ihres „Bodens“ zu „entheben“? Das ist doch der Rückfall auf die einst von Sokrates, Platon zufolge, geforderte und erforderlich erachtete Epoché, „die zu vergleichen wäre zunächst(?) mit einer religiösen Umkehrung“ (Hua VI, 140)!

Ich kann den alten Husserl wohl verstehen, vereinsamt, bedrängt und bedroht wie er am Ende seines Lebens war in jenem schrecklichen Reich, das in Deutschland die Macht ergriffen hatte. Er erfuhr: „Ein mächtiger und ständig wachsender Strom, wie des religiösen Unglaubens, so einer der Wissenschaftlichkeit entsagenden Philosophie überflutet die europäische Menschheit.“ (Hua VI, 508) Zuvor schon hatte er bemerkt: es „macht sich eine Skepsis breit, die das große Vorhaben einer strengen Wissenschaft und, universal gefaßt, einer Philosophie als strenger Wissenschaft, zu diskreditieren droht“ (Hua V, 139). Drohte aber nicht ganz ebenso die Rückführung aller Erkenntnis auf die Themen unseres Interessenlebens auf dem Boden der Lebenswelt, im „Wandel der Affektion und Aktion“, jederlei Anspruch auf ‚Wahrheit‘ zu diskreditieren, wenn man auf diesem Boden einfachhin stehenblieb? Die Welt des Interessenlebens, ist sie nicht auch das Reich eines unbegrenzten Relativismus, gegen den Husserl sein Leben lang angekämpft hat, und sind Interessengegensätze anders auszutragen als mit Gewalt, durch die Macht des Stärkeren? Wo stand Husserl? Hierüber, scheint mir, gab Nietz-

sche wirklich zum voraus Aufschluß, als er sagte: „Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen Selbstüberwindung im Wesen des Lebens – immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: *patere legem, quam ipse tulisti.*“ (*Was bedeuten asketische Ideale?*, § 27) Husserl vollbrachte diese Selbstüberwindung des Platonismus, indem er ihn selbst (anfänglich, wiewohl in einer Erneuerung der Wendung der antiken Skepsis, wie er wußte) der strengen Forderung der Epoché unterwarf. (Zwar meinte Nietzsche an dieser Stelle nur: „Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem anderen gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt, was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“ [ebd.]; doch meinte er zugleich, daß „jener Christen-Glaube“ eigentlich kein anderer war als der, „der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist“ [ebd. § 24].) An der zuvor angeführten Stelle fuhr Nietzsche fort: „Welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, daß in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewußtsein gekommen wäre?“ Das gilt nicht nur auch für Husserl, sondern noch immer fast für uns alle, die wir noch heute uns Philosophen nennen wollen: wir alle sind befaßt mit der ‚Dekonstruktion‘ der Wahrheit der wahren Welt des Platonismus. Und Nietzsche weiter: „An diesem Sich-bewußtwerden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zugrunde; jenes große Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt“ („das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele...“;

ebd. § 27). Husserls Werk war wohl einer dieser hundert Akte, der Akt der Selbstaufhebung der Sokratisch-Platonischen Epoché durch jene Gegen-Epoché gemäß dem ‚Prinzip aller Prinzipien‘. Aber auch nur dies: wie wir alle versucht sind, schreckte er zurück vor den drohenden Folgen und suchte noch einmal seine Zuflucht in der Erneuerung einer Platonischen Epoché. Was ihn erschrecken mußte und noch uns erschrecken muß, waren und sind die Folgen des Untergangs des Platonismus für die Moral: „Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stießen . . ., da bekamen sie auf irgendeinem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden, als deren secretum, vorbehalten war: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt . . .“ (Nietzsche, *Was bedeuten asketische Ideale?*, § 24) Eine Losung, die in der Tat heute, angesichts der ‚Dekonstruktion‘ der ‚wahren Welt‘ des Platonismus, der einzigen, die bislang der Invasion des Relativismus Widerpart zu halten vermochte, zum Gemeingut geworden scheint.

8. Zur Überwindung des Relativismus

Eigentlich, scheint mir, hat Husserl aber die Gefahr eines universalen Relativismus nicht mehr durch die Erneuerung einer Platonischen Epoché zu beschwören vermocht, er hat sie vielmehr ebendadurch erst recht heraufbeschworen. Oder vielmehr: An Husserls (wie auch Nietzsches) Werk ist zu beobachten, wie der Platonismus selbst, jahrhundertlang unser einziges Bollwerk gegen den Relativismus, sich endlich zu einem ärgeren Relativismus zersetzt als der, den er einst zu besiegen vermochte. Denn platonisch betrachtet, ist ‚nur‘ dies das Er-

gebnis von Husserls Denken: An die Stelle der einst vermeinten ‚Objektivität‘ einer Welt an sich seiender ‚Dinge‘ tritt „die Entdeckung der universalen, in sich absolut geschlossenen und absolut eigenständigen Korrelation von Welt und Weltbewußtsein“ (Hua VI, 154), rückt die ‚Subjektivität‘ des ‚natürlichen Interessenlebens‘ der Menschen gleichsam in die ‚Objektivität‘ mit ein. Alles, was sonst ‚wahr‘ sein konnte, stellt sich so nurmehr dar als allenfalls ‚interessant‘, und auch dies nur verhältnismäßig, je nach dem jeweils herrschenden und sich wandelnden Interesse. Zwar meint nun Husserl: „Als bald verschwindet die Verlegenheit, wenn wir uns darauf besinnen, daß doch diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur* hat. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ.“ (Hua VI, 142) Wenn aber sie und nur sie das ‚Absolute‘ ist, was anders ist dies ‚Absolute‘ als eben die absolute Relativität von allem und jedem? – Um sich dem (vermeinten) Relativismus „des natürlichen Interessenlebens, des sich rein in der Lebenswelt haltenden“ (Hua VI, 108), zu entziehen, wollte sich Husserl „dieses Bodens entheben“ und damit eine „Einstellung über der Geltungsvorgegebenheit der Welt, über der Unendlichkeit des Ineinander der verborgenen Fundierungen ihrer Geltungen immer wieder auf Geltungen“ usw. „erreichen“ (Hua VI, 153). Doch gerade in der Sicht von diesem ‚erhabenen‘, ‚höheren‘ Standpunkt her bietet ihm die Lebenswelt nur mehr das Schauspiel einer „Unendlichkeit des Ineinander“ von Relativitäten in un-
aufhörlichem Wandel.

Aber ‚an sich‘ ist die Lebenswelt durchaus kein Schauspiel (für Philosophen, die sie von ihrer höheren Warte überschauen), so wenig übrigens wie jenes von Nietzsche vorhergesagte Schauspiel dieser Jahrhunderte eines ist;

die Lebenswelt ist weder Schau noch Spiel, wie hartnäckig sich auch bessere Leute bemühen mögen, sie als nichts anderes mehr gelten zu lassen. Es gibt wirkliche Interessen und bloß vermeinte Interessen, wohlverstandene und falsch verstandene Interessen; es gibt wirklich Interessantes und schlechthin Uninteressantes. In ihrer Erwägung bewegt sich unser ‚Interessenleben‘. Unsere wirklichen oder vermeinten Interessen sind ‚relativ‘, sie ergeben sich aus unseren leiblich und seelisch empfundenen Bedürfnissen. Bedürfnisse sind am eigenen Leibe (‚an sich‘!) empfundene Abhängigkeiten, Interessen sind als ihnen entsprechende zu Recht oder zu Unrecht vorgestellte, richtig oder verkehrt begriffene Abhängigkeiten, „da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“ (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak.Ausg. IV, 413 Anm.). Unsere Interessen sind diskutabel, da unsere Bedürfnisse unbestreitbar sind. Husserl aber fand es noch immer, wie einst Platon, unter seiner Würde, sich darauf einzulassen.

LE SENSIBLE ET L'INSENSIBLE

I.

Dans un exposé qu'il fit à Bad Homburg, en 1978, à un colloque de phénoménologues, notre ami David Carr, philosophe américain, se plaignit du relativisme universel dans lequel semblait de nos jours la pensée occidentale, autrefois importante. Il n'y opposait, à peu de choses près, que la pensée, et même la dernière pensée de Husserl, fort de la citation suivante, tirée de 'La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale', qui dit que le "monde vécu, dans toutes ses relativités, possède pourtant une *structure générale*. Cette structure générale, à laquelle tout étant relatif est lié, n'est pas elle-même relative" (Gesammelte Werke, VI, 142).

On admettra sans difficulté que Husserl lui-même avait tout relativisme en horreur, qu'il aspirait jusque dans ses réflexions sur le 'monde vécu' ou 'monde de la vie' à une vérité absolue. Il entendait s'élever au-dessus de ce monde de la vie et de 'toutes ses relativités', au point de vue absolu d'une subjectivité transcendantale, par le moyen d'une époque radicale. Mais à ce point de vue supérieur, que put-il offrir d'autre à sa vue que, précisément, le spectacle du monde de la vie 'dans toutes ses relativités'? Et si ce "monde de la vie, dans toutes ses relativités, possède une structure générale" qui, elle, le domine absolument, le seul absolu visible du point de vue de la subjectivité transcendantale, n'est-il pas la relativité absolue du "seul monde réel, effectivement donné à notre perception, jamais offert à notre expérience actuelle et possible – le monde de notre vie quotidienne" (49)?

(De la même manière, je l'admets volontiers, le soi-disant 'savoir absolu' auquel aspirait Hegel peut aussi se présenter comme un relativisme illimité. Car ce 'savoir absolu' dans lequel s'achève le 'système' (prétendument 'clos') ne peut s'appuyer que sur une 'idée absolue' qui, elle, à la fin de la 'Logique', se révèle comme l'idée de la dialectique elle-même, conception hégélienne de la "structure générale à laquelle tout étant relatif est lié" et qui seule "n'est pas elle-même relative").

2.

Notre monde vécu — qui voudrait le contester? — est un monde 'subjectif-relatif'. C'est qu'il est le monde phénoménal, c'est-à-dire un monde entièrement constitué par l'impression qu'il nous fait, à chacun de nous ou à nous tous, et où ce qui 'est' ('en soi' ou 'objectivement') n'est présent qu'implicitement, enveloppé par ce qui nous apparaît ou nous fait impression selon notre propre disposition. Voici la première thèse par laquelle Husserl introduit son idée du monde de la vie au premier paragraphe (§ 28) de la troisième partie de 'La crise des sciences européennes' (après l'avoir déjà abordée dans le § 9, h, de la deuxième partie): "Manifestement et de manière évidente, il s'impose une distinction entre, d'une part, un changement de l'objet perçu, quant à son contenu, comme une altération ou un mouvement perçus en lui-même, et d'autre part, un changement des manières d'apparaître (par exemple des perspectives, des apparitions de près ou de loin) dans lequel ces choses objectives parviennent à se présenter elles-mêmes à nous" (107). Le premier genre de changement ne se présente à nous qu'à travers le second, et enveloppé par celui-ci. (On peut comparer avec la note suivante de Nietzsche: "Que les choses aient une qualité en soi, indépendamment de toute interprétation et de toute subjectivité, voilà

une hypothèse parfaitement inutile: cela supposerait que l'interprétation et l'être-subjectif ne fussent pas essentiels et qu'une chose dégagée de toutes ses relations fût encore une chose'' (note n° 30 selon le registre du début 1888, ms. W II 4). Que ce soit effectivement notre monde vécu qui est caractérisé par là, on peut en trouver une confirmation dans la popularité, chez les plus prétentieux comme chez les plus modestes des hommes, du roman policier. Elle n'est sans doute pas fondée sur le fait qu'il eût été notre rêve à nous tous d'être détective, mais sur le simple fait que nous le sommes et que, par conséquent, nous nous identifions sans difficulté au héros de ces romans. Tout roman policier contient en effet deux histoires: l'histoire des faits (qui ont conduit au crime) et l'histoire de la découverte (la détection) de ces faits par le détective (l'histoire de l'être' et l'histoire de la vérité' ou du 'dévoilement' de cet être), la première ne se révélant qu'à travers la seconde. (Le plus souvent, le roman policier ne comprend même pas un récit explicite de la première qu'il est laissé au lecteur de reconstruire; seul Hercule Poirot a l'ennuyeuse habitude narcissique de faire lui-même ce récit inutile à la fin des romans qui lui sont consacrés). C'est ainsi que nous tous vivons le monde. A partir de notre naissance, nous commençons à découvrir toutes sortes de choses et de faits qui ont eu lieu et qui continuent d'avoir lieu indépendamment de nous, choses et faits irrévocables (comme le meurtre dans le roman policier) et dont nous ne pouvons que prendre connaissance après coup. Nous passons notre vie entière, du moins intellectuelle, à courir après cela. En fait, la plupart de ces choses et faits ne nous diront jamais rien parce que nous les ignorons (quoique nous en puissions ressentir les effets sans le savoir); et lorsqu'ils nous disent quelque chose, ce n'est pas simplement par leur réalité mais par le fait qu'ils font leur apparition dans notre vie, dans la biographie de nos découvertes. Ce décalage de l'histoire de l'être' et de

l'histoire de la vérité', c'est le drame de notre vie (comme celui du détective qui n'apparaît jamais sur la scène que lorsqu'il est trop tard).

Le monde vécu est un monde romanesque ("On ne peut plus atteindre au vrai (il n'y a plus de vérité) que dans le roman" — Stendhal, *La Pléiade*, *Romans*, I, 1458) ou romantique. Le roman policier n'est que la figure élémentaire ou, si l'on veut, triviale du roman. En un sens, tout grand roman est roman policier, et quelque chose de plus. Même 'La recherche du temps perdu' est la 'détection' d'un fait irrévocable. On y trouve, par ailleurs, une des plus belles évocations du romantisme du monde de la vie dans le passage que voici: "Deux ou trois fois, pendant un instant, j'eus l'idée que le monde où étaient cette chambre et ces bibliothèques, et dans lequel Albertine était si peu de chose, était peut-être un monde intellectuel, qui était la seule réalité, et mon chagrin, quelque chose comme celui que donne la lecture d'un roman et dont un fou seul pourrait faire un chagrin durable et permanent et se prolongeant dans sa vie; qu'il suffirait peut-être d'un petit mouvement de ma volonté pour atteindre ce monde réel, y rentrer en dépassant ma douleur comme un cerceau de papier qu'on crève, et ne plus me soucier davantage de ce qu'avait fait Albertine que nous ne nous soucions des actions de l'héroïne imaginaire d'un roman après que nous en avons fini la lecture" (*Pléiade*, II, 1126). Le monde vécu est celui où le 'monde réel' est dépourvu d'intérêt, à moins de servir éventuellement, par une attention qu'on s'oblige à y consacrer, à se détacher d'intérêts et de sentiments par trop douloureux qui nous attachent au monde de la vie (à s'élever à un point de vue supérieur d'où apparaît la relativité de ces intérêts et sentiments vitaux).

Ou bien, le monde de la vie est le monde historique, dont l'historicité est mieux saisie, peut-être, dans le roman que dans la 'science humaine' de l'histoire. ('Le rouge et le noir',

a reçu de Stendhal le sous-titre, disparu depuis 1870 de toutes les éditions françaises: 'Chronique du XIX^e siècle'; cf. La Pléiade, Romans, I, Bibliographie, 1418-1419). Le passé, en effet, n'exerce une influence dans l'histoire que par la tradition, et par la tradition telle qu'elle est reçue, conçue, interprétée. Toute histoire objective (qui se veut, en fait, eschatologique) finit par sombrer dans l'anachronisme. Bien sûr, il y a une sorte de noyau d'objectivité; mais il se réduit à l'objectivité de documents (écrits) et de monuments, qui ne se sont jamais présentés que dans la perspective des adressés, et continuent de le faire dans la recherche historique la plus objective. (Ceci, il faudra le souligner, non pas du fait que les chercheurs les plus 'honnêtes' ne sont pas entièrement dépourvus de préjugés, mais du fait que leur objectivité même relève d'une perspective assez particulière et d'un intérêt essentiellement anhistorique: les documents et les monuments, on les présente, ils sont présents). Hans-Georg Gadamer a bien démontré que l'historicisme qui voulait rendre conscient de la relativité historique de toute recherche historique, indiquait en vérité non seulement (et sûrement) les limites de l'objectivité historique, mais encore une condition de possibilité nécessaire de toute histoire: l'appartenance de l'historien à cette même histoire qu'il entend étudier.

Ou bien encore, le monde de la vie est le monde politique, un monde où de même que dans la vie romantique ou historique, la forme sous laquelle les choses apparaissent compte davantage que ce que les choses sont 'en réalité', où ce qu'elles sont n'a d'effet qu'à travers l'apparence qui les enveloppe. Pour agir dans ce monde politique, pour le pouvoir, il est essentiel de le savoir et de savoir cultiver l'apparence. Voilà qui fut le grand enseignement de Machiavel (que je n'ai reçu moi-même que par une thèse sur Machiavel, malheureusement toujours inédite, de Sonja Lavaert). Il est déjà contenu dans cette phrase de la dédicace du 'Prince': "comme ceux qui

dessinent le paysage se tiennent en bas dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et lieux hauts, et se juchent sur celles-ci pour mieux considérer les lieux bas, de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être Prince, et pour celle des Princes, être populaire" (La Pléiade, 289). Par la 'nature' des princes et des peuples, il n'est pas entendu ici, manifestement, leur être en soi, mais tout au contraire le fait qu'un prince n'est prince que dans son rapport apparent au peuple et inversement.

Ainsi prise dans le jeu des apparences qui constitue son monde, la vie romantique, la vie historique, la vie politique, est-elle naïve, faute de réflexion sur la réalité objective? Elle ne l'est point. Car cette réalité objective, elle ne l'ignore pas simplement (ou, si l'on veut, entièrement), comme cela ressort avec évidence de la réflexion faite par Marcel (Proust) qui a été citée. Seulement, elle ne s'y intéresse pas trop, pas outre mesure, cette mesure étant donnée par l'inutilité générale (voir Nietzsche) et l'utilité (seulement) exceptionnelle d'une réflexion sur cette réalité. En vérité, la 'vie naturelle au monde' (comme Husserl l'appelle), si elle est naïve, l'est de plein droit; cette vie est bien-née, et par sa nativité même (son être-venu au monde) elle a acquis l'expérience du fait qu'une connaissance objective ne relève, elle aussi, que d'un intérêt particulier qui en détermine le thème. C'est sans doute le plus grand mérite de Husserl d'avoir mis en lumière la légitimité de cette expérience 'naturelle' en démontrant que même la connaissance la plus objective (celle de la science moderne) est subjective, non pas parce qu'elle ne réussirait jamais à se défaire entièrement de toute trace de subjectivité, mais parce que, en tant que telle, l'objectivité est remplissement d'une intention, réalisation d'un projet.

Pourtant, tout ce qui vient d'être dit signifie que la vie au monde et son monde vécu se disloquent en une multiple 'vie d'intérêts' (Husserl), correspondant à une multiple thématique

(partiellement ou, souvent, complètement) incommensurable. C'est en cela que réside la vérité du relativisme: le monde de la vie se révèle dans une divergence de vues objectivement indécidable. Mais ce qui est objectivement indécidable, est-il indécidable (comme Jacques Derrida semble le présupposer) absolument?

3.

Le 'monde vécu, dans toutes ses relativités', ou la 'structure générale' de celles-ci, Husserl l'affirme ou plutôt le concède (il croit l'affirmer, mais en fait, sans s'en rendre compte, il le concède), n'est rendu visible que par l'accomplissement d'une époque qu'il décrit comme une "élévation au-dessus du sol du monde de la vie" ('La crise ...', 155). Cette opération fournit aussi le levier pour désarçonner l'"objectivisme" (qui consiste à 'substituer' au monde de la vie, comme seul monde réel, le monde découvert par une science objective) et apporte par là la clé de voûte du relativisme relatif au monde de la vie et inhérent à celui-ci.

Mais le rapport de cette époque husserlienne au monde de la vie lui-même est ambigu. D'une part, c'est seulement par son accomplissement que le système relativiste du monde de la vie doit être rendu visible; d'autre part, c'est la mise en lumière de ce relativisme du monde de la vie qui doit motiver l'époque. (Le relativisme manifeste du monde de la vie donne lieu à l'accomplissement d'une époque; le but de cet accomplissement n'est autre que de rendre visible ce relativisme). Dans ces conditions, il faut se demander si, en fait, dans ses descriptions du monde de la vie qui précèdent l'introduction explicite de l'époque, Husserl n'a pas déjà adopté une attitude éphectique par rapport à ce monde (et quelles en ont pu être les conséquences pour ces descriptions); ou bien s'il ne faut pas admettre que, contrairement à ce que Husserl affirme, ce

monde de la vie peut parfaitement être connu, 'dans toutes ses relativités', sans accomplir une époque telle que Husserl la réclame. La vérité est, probablement, au milieu. D'une part, Husserl aborde la description du monde de la vie d'emblée dans une perspective éphectique, c'est-à-dire dans une perspective qui, selon lui-même, n'a rien de commun avec les perspectives des hommes vivant dans ce monde, y compris leurs occasionnels efforts pour prendre leurs distances par rapport à leurs intérêts (comme dans le cas de Marcel, chez Proust). D'autre part, il est indéniable (et Husserl a raison de ne point le nier expressément) que le monde de la vie est absolument vécu et peut être décrit par nous tous sans recourir à une attitude éphectique. Ce dernier fait, apparemment trivial, peut avoir une portée décisive. Car il donne lieu à une tentative de comparaison entre le monde de la vie tel qu'il est vécu effectivement dans notre expérience 'naturelle' et ce monde de la vie tel qu'il est rendu visible ('mis en lumière') par une 'élévation au-dessus de son sol'. Car en fait, on peut conclure de ce qui précède que ce n'est point le monde de la vie 'lui-même' qui n'est rendu visible que par l'accomplissement de l'époque, mais que seul le relativisme que nous lui attribuons n'apparaît absolument pas lorsqu'on ne s'élève pas au-dessus de son sol. Mais peut-être alors ce relativisme du monde de la vie n'y apparaît pas sans qu'on accomplisse cette époque parce qu'en réalité il n'en est pas constitutif, mais qu'il ne devient réalité que lorsqu'on s'arrache à son sol?

*

Ce qu'il faut viser ici n'est pas cette autre trivialité que l'homme ordinaire, souvent, dans sa vie quotidienne, 'végète' sans réfléchir beaucoup et sans se rendre compte, le moins du monde, de la relativité subjective de ses préoccupations. Cela arrive certainement, et cela nous arrive à nous tous. Pour

nous arracher à cet état d'esprit, il faut bien moins qu'une opération qui nous déracine complètement du sol de notre monde vécu; il suffit, le plus souvent, d'un déplacement d'une centaine de kilomètres, voire de mètres. Chaque homme, vivant dans le monde, est parfaitement capable de se rendre compte de la relativité de ses intérêts. De ce qui est dans notre intérêt, nous en discutons entre nous, nous le pesons chacun pour soi-même. Nos intérêts sont discutables, au double sens du mot: susceptibles d'une discussion raisonnable, et d'être mis en doute. C'est que nos intérêts sont relatifs, c'est-à-dire relatifs à nos besoins. Si nous n'avions point de besoins, nous n'aurions pas non plus d'intérêts. J'entends par un besoin (suivant en cela Kant et Feuerbach) un état de dépendance senti, et par un intérêt, un état de dépendance (à tort ou à raison) supposé, (bien ou mal) compris. J'éprouve (je sens) par exemple le besoin de boire de l'eau, je comprends (mais je ne le sens pas) que pour cela il est dans mon intérêt de disposer d'un verre, d'eau courante, d'aqueducs etc. Nos intérêts sont relatifs à nos besoins, c'est-à-dire qu'ils y sont enracinés, mais d'une manière relative seulement: le plus souvent, il peut y avoir discussion sur la question de savoir quel moyen est le plus intéressant pour satisfaire un besoin ressenti. Si nos intérêts ont l'avantage et le désavantage de se prêter à discussion, nos besoins, par contre, ne sont point raisonnables, mais sensibles et ont quelque chose d'incontestable, d'absolu.

Ces besoins, nous les sentons sous la forme de la faim et de la soif, du 'manque', de toutes sortes de pénurie et de dénue-ment, de la faiblesse, de l'abandon, du rejet et, généralement, de la douleur. Il importe au plus haut point de souligner que ces sentiments ne sont jamais partagés par autrui. La faim que je souffre, la douleur que je sens, ne sont pas senties et ne peuvent être senties par un autre; il ne peut qu'y être sensible et comprendre qu'il me manque quelque chose. C'est

cette compréhension d'autrui qui conçoit mon état besogneux comme privation, et ne peut le concevoir autrement. L'autre ne peut donc comprendre, s'il est sensible à mon besoin, que ce qui me fait défaut. Il comprend que je suis privé de nourriture, et plus particulièrement de pain, de riz, de viande ou d'autre chose, ou, dans la douleur, privé de la faculté de me servir de mon corps, et plus particulièrement de mon bras, de ma jambe, de ma tête, d'un organe intérieur ou d'autre chose. En projetant mon sentiment besogneux qu'il ne peut sentir mais qu'il s'efforce de comprendre, sur ces choses qui me font défaut et dont l'absence (le fait que j'en suis privé) serait la cause de ma souffrance, il relativise mon sentiment. Lorsque mon état besogneux est conçu comme privation, mon sentiment est interprété comme désir, à la fois, de quelque chose de déterminé (par exemple, de nourriture) et de quelque chose d'indéterminé (du pain, du riz, de la viande, des fruits?). Ainsi, et dans cette relativité, mon sentiment se trouve objectivé. Mais 'en lui-même', mon besoin, ce que je sens, ne possède point cette intentionnalité. Je n'y sens pas le quelque chose qui me manque ou qui me fait défaut (comment pourrais-je le sentir si mon estomac est vide, ma bouche sèche, mon corps affaibli à l'extrême?), je sens simplement ce manque, cette absence, cette déficience eux-mêmes. Dans la faim, par exemple, je ne me sens pas privé de nourriture du fait que j'en ai disposé auparavant ou que j'imagine que j'eusse pu en jouir si elle m'eût été offerte (ce qui impliquerait la représentation absurde que seul un bien nourri ou un envieux pourrait souffrir de faim, ou encore que tout sentiment soit ressentiment), mais simplement, je souffre ma détresse. Bien entendu, je puis aussi moi-même, tout comme l'autre, interpréter mon sentiment et comprendre ce qui me manque, ce qui me fait défaut, ce qu'il me faudrait (ou plutôt, je ne le puis pas tout à fait comme l'autre, parce que celui-ci, en ce qui me concerne, ne peut que cela et par conséquent le peut,

souvent, mieux que moi-même). Mais ce n'est pas mon sentiment, ce n'est pas cela que je sens dans le besoin.

L'épochè réclamée par Husserl et qui entend découvrir le relativisme absolu du monde de la vie en réduisant, en fait, tout besoin à un pur désir ou simple intérêt, s'origine dans la capacité de chacun (sauf dans la plus grande détresse) à prendre assez de distance par rapport à ce qu'il sent, pour comprendre ce qui lui fait défaut / elle s'étend sur le monde intersubjectif tout entier du fait que nul ne saurait sentir la douleur d'autrui et ne peut qu'y être sensible et se montrer compréhensif, et elle s'achève lorsqu'un chacun est capable de se rendre même insensible et incompréhensif vis-à-vis des besoins de tout autre en s'élevant au-dessus de tout état de besoin qu'il sentirait en lui-même; cela ou bien en s'assurant d'un état où tous ses besoins seront toujours promptement satisfaits, ou bien en s'arrogant un ascétisme hautain, les deux allant assez souvent ensemble. Cette épochè et le relativisme qui s'en ensuit méconnaissent, involontairement ou volontairement, la 'condition humaine' qui est la nativité et la mortalité; car, c'est elle, on le verra, qui est sentie dans le vrai sentiment de besoin; dans le besoin dit 'matériel', nous sentons notre mortalité, et dans une défection du sens même de notre vie, notre nativité.

*

Les philosophes étant préoccupés de façon prépondérante par des problèmes relatifs à une théorie de la connaissance, la sensibilité humaine qui se manifeste sous les formes de la faim, de la soif et de la douleur, des sentiments de dénuement et de rejet, n'a guère retenu leur attention. Il en va de même pour Husserl. Dans l'important passage du § 28 de 'La crise ...' qui est introduit par la phrase: "Arrivé à ce point, nous pouvons élucider la légitimité très restreinte de la manière

dont on parle d'un monde sensible, d'un monde de l'intuition sensible, d'un monde phénoménal sensible" (108-110) – il n'est même pas fait mention de ces sentiments 'négatifs'. De tout temps, la philosophie occidentale a eu tendance à réduire la sensibilité humaine aux fonctions de nos organes de la vue, de l'ouïe, du toucher et, tout au plus, de l'odorat et du goût qui sont (plus ou moins) appréciés pour leur apport à une connaissance objective. (Schopenhauer le premier a attiré l'attention sur cette étrange réduction; 'Le monde comme volonté et comme représentation', § 18). Plus particulièrement, la douleur n'a été mentionnée que pour disqualifier la valeur cognitive des autres sens eux-mêmes sur la base de leur parenté avec elle (par exemple par Locke, dans le chapitre VIII du Second livre de son 'Essai sur l'entendement humain'); parenté qu'il ne s'agit pas de nier mais qu'il faudrait tout au contraire penser plus profondément afin de reconsidérer le vrai caractère sensible qui appartient tout aussi bien à la vue, à l'ouïe et aux autres 'sens' qu'aux sentiments de besoin. (Il est évident que les expressions telles que 'rendre visible' et 'mettre en lumière' ne sont que des métaphores lorsqu'elles sont employées, par exemple par Husserl, pour indiquer l'accomplissement de l'épochè qui nous élève au-dessus du sol du monde vécu).

Pour mettre en doute la valeur cognitive de l'apport de la sensibilité, Robert Boyle, le maître de Locke, l'a assimilée aux 'notions' de cécité et de mort qui n'ont, selon lui, qu'un sens purement 'privatif'. Kant, dans son étude 'Pour introduire en philosophie un concept de valeurs négatives' de 1763, a tenté de tirer au clair la différence entre une pure négation (logique) et une simple privation (résultant d'une 'répugnance réelle'). Ce qui a été dit plus haut sur les sentiments de besoin vise à réfuter l'interprétation de ceux-ci comme (expressions de) simples privations et à revendiquer leur sens de négativité réelle. (Hegel, dans l'Introduction à sa 'Logique', a affirmé

que "la seule chose requise pour garantir le progrès scientifique ... est la reconnaissance du principe logique qui veut que le négatif est aussi bien positif ou encore que ce qui se contredit ne se résout point en zéro ou en un néant abstrait, mais seulement et essentiellement en la négation d'un contenu particulier, ou encore qu'une telle négation n'est pas négation entière, mais (seulement) ... une négation déterminée ...". Hegel reprend presque littéralement le concept kantien de privation, et sa conception revient à réduire toute négation à une simple privation. C'est sans doute par là qu'il s'est engagé lui-même sur la voie d'un relativisme absolu).

4.

Faut-il, en raison de ce qui a été dit, rejeter l'époque husserlienne? Est-il possible de s'y opposer absolument? N'avons-nous pas commencé, nous aussi, par reconnaître le relativisme du monde de la vie qui résulte de la multiplicité des divergences de vue incommensurables, caractéristique de notre 'vie d'intérêts' (*Interessenleben*)? Et cette admission, n'est-elle pas fondée sur la reconnaissance du fait que même la connaissance d'un monde objectif, par laquelle on a traditionnellement voulu dépasser le relativisme du monde vécu, encore qu'elle soit parfaitement possible, ne relève que d'un intérêt très particulier qui peut se manifester dans notre 'vie naturelle au monde'? Mais cette conception de la signification particulière d'une connaissance objective n'est-elle pas acquise, précisément, par l'époque husserlienne? (Il faut bien souligner que cette conclusion n'est pas obtenue simplement en s'abstenant d'admettre l'existence d'un monde objectif, la seule chose que certains prétendus phénoménologues ont retenu de l'enseignement husserlien. La démarche husserlienne consiste, pour parler avec Kant, à instituer, sur la base de l'époque, une 'expérience de la raison pure' qui "a beaucoup en

commun avec celle qu'en chimie on appelle parfois l'expérience de réduction, et généralement, le procédé synthétique'' ('Critique de la raison pure', B XXI, note), à la manière dont par exemple "Stahl transformait des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en leur retirant quelque chose et en le leur rendant" (B XII-XIII). La réduction opérée par Husserl consista à considérer notre activité cognitive sans admettre d'avance la connaissance d'un monde objectif à laquelle elle aboutit, et à démontrer que cette activité constitue un tel monde objectif sans nous obliger le moins du monde à en admettre l'existence 'objective' au sens d'un être-en-soi).

L'époque husserlienne est légitime et même nécessaire, mais elle ne l'est que vis-à-vis de la 'thèse générale' qui est au cœur de l'attitude (prétendument) naturelle' et qui pose, elle, l'existence 'en soi' d'un monde objectif. Mais c'est précisément que cette attitude n'est point si 'naturelle' que Husserl le suppose. (En fait, comme il a été indiqué, notre 'vie naturelle au monde' n'est caractérisée ni par une obsession de l'objectif ni par un aveuglement vis-à-vis du subjectif, comme Husserl semble le supposer jusque dans son dernier écrit; simplement, dans cette vie, nous ne sommes que modérément intéressés par le statut 'subjectif-relatif' de nos thèmes et intérêts du fait que nous sentons toujours, sans beaucoup y réfléchir, qu'ils sont enracinés dans nos besoins). L'attitude désignée comme 'naturelle' par Husserl et sa 'thèse générale' ne correspondent qu'à l'antique idéal d'un savoir purement théorique et à la 'renaissance' de cet idéal dans l'objectivisme moderne; en conséquence de quoi cette attitude peut paraître 'naturelle' dans un monde culturel tel que le nôtre qui est celui d'une civilisation scientifique, et chez des hommes de ce monde qui y participent ou pour autant qu'ils y participent (toujours assez peu, parce que la 'substitution' effective du monde vécu par le monde objectif de la science, caractéristique de l'objectivisme, est difficile à réaliser dans la

vie quotidienne; on continue, par exemple, d'avoir foi dans l'efficacité des apparences). Or, la 'thèse générale' impliquée dans l'idéal théorétique et dans l'objectivisme scientifique présuppose déjà, à son tour, l'accomplissement d'une 'première' epochè, celle qui est imposée aux philosophes par Socrate (selon le 'Phédon' platonicien) et aux observateurs scientifiques par Galilée. De ce fait, cette 'attitude naturelle' et sa 'thèse générale' doivent admettre d'être mises à l'épreuve de l'expérience d'une epochè vraiment radicale, celle qui fut réclamée par Husserl. On n'a peut-être pas assez remarqué que celle-ci est introduite par Husserl, dans ses 'Idées directrices pour une phénoménologie pure', en application directe du 'principe des principes', énoncé quelques pages seulement auparavant (et on sait que Husserl écrivait les manuscrits de ses livres sans aucune division en chapitres ou paragraphes qu'il n'introduisit, ou fit introduire par un collaborateur, qu'après coup): "toute intuition qui nous offre (un phénomène) originairement est une source légitime de connaissance, et tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'intuition (dans sa réalité, pour ainsi dire en chair et en os) doit être admis simplement tel qu'il se présente, mais aussi seulement dans les limites dans lesquelles il s'offre ainsi" (§ 24). Husserl 'suspend' la 'thèse générale' de l'attitude (dite) naturelle' (à partir du § 31) en vertu du 'principe des principes' parce que cette thèse dépasse "tout ce qui s'offre originairement dans l'intuition" et "les limites dans lesquelles il s'offre ainsi". (Un onde objectif existant en soi ne nous est point originairement donné dans l'intuition). Ce qu'en fait Husserl a démontré dès 1913, c'est que la conception platonico-galiléenne du 'monde' (de l'être en soi) ne résiste pas (sans difficulté) à l'application du principe même qui seul peut justifier une epochè, ou de cette epochè elle-même si elle est rigoureusement fidèle à ce principe des principes. Il n'est pas sûr que Husserl se soit clairement rendu compte de cette signifi-

cation profonde de son époque. Ce qui est certain, c'est qu'il a cherché "le sens le plus profond de la philosophie moderne" dans la tâche de "découvrir, dans un sens supérieur, la vérité du subjectivisme radical de la tradition sceptique" (Gesammelte Werke, VII, 60-61); en effet, en un sens, il n'a fait que reprendre le mouvement du scepticisme antique qui, déjà, a retourné l'exercice de l'épochè (mot qu'il a constitué en terme technique, d'où Husserl l'a repris) contre les dogmes des épéctiques, comme Platon et Démocrite, eux-mêmes.

Ainsi, l'œuvre de Husserl s'inscrit non sans exactitude dans le "grand drame en cent actes" dont Nietzsche prédit, en 1887, qu'il sera "réservé pour les deux prochains siècles d'histoire européenne, drame terrifiant et ambigu entre tous, mais peut-être aussi fécond entre tous en espérances": "La passion chrétienne de la vérité, de raisonnement en raisonnement, arrivera finalement à sa plus formidable conclusion, à une conclusion qui se dirige contre elle-même; ce qui arrivera lorsqu'elle sera amenée à poser la question: "que signifie la volonté de vérité?" ... La volonté de vérité une fois devenue consciente d'elle-même (comme problématique), ce sera ... la perte de la morale" ("Que signifient les idéaux ascétiques?", § 27). Car, "toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, dépassées par elles-mêmes: ainsi le veut la loi de la vie qui est la loi d'une nécessaire 'victoire sur soi-même' dans l'essence de la vie — toujours pour le législateur lui-même finit par retentir l'arrêt: "*patere legem quam ipse tulisti*" " (*ibid.*). Dans le présent contexte, il ne nous faut pas tenir compte de l'allusion faite par Nietzsche au destin du christianisme, étant donné que pour lui, celui-ci "n'est que Platonisme pour le "peuple" " ('Au-delà du bien et du mal', préface) et qu'il le réduit ici à "cette foi chrétienne qui était aussi la foi de Platon, à savoir que Dieu est la vérité ou que la vérité est divine" ('Idéaux ascétiques', § 24). Il en serait de même pour la morale, étant donné que Nietzsche ramène ici 'la moralité

chrétienne' à "la notion de véracité appliquée avec une rigueur toujours croissante" (§ 27); ne fût-ce que pour les deux raisons suivantes. D'une part, la perte de la morale (traditionnelle) qu'il annonce sera marquée, selon lui, par le triomphe de la devise 'Rien n'est vrai, tout est permis' (la devise secrète de l'ordre des assassins auquel se sont heurté les croisés en Orient) (§ 24), et dès aujourd'hui, nous pouvons discerner dans le triomphe de cette devise dans la 'morale' contemporaine l'effet du relativisme universel qui ne cesse de s'étendre sur notre monde culturel. D'autre part, sous ce rapport, il importe de souligner qu'assez certainement, pour Nietzsche, l'essentiel de l'événement' n'est pas que la vérité (platonicienne) soit reconnue comme inaccessible mais que la 'valeur de cette vérité' soit mise en question (peut-être précisément au moment où l'on y a atteint) (§ 24).

Il importe de le souligner parce qu'ici encore apparaît la limite de la pensée de Husserl. D'un côté, il est caractéristique de sa critique de la science moderne qu'il ne met absolument pas en doute la vérité objective des connaissances auxquelles cette science a atteint (voir 'La crise ...', § 1), et qu'il se pose 'seulement' des questions sur la 'valeur' de cette vérité, en se demandant: 'qu'est-ce qu'elle vaut', toute cette science, 'en quoi est-elle intéressante?' (voir § 2 de 'La crise ...'). Et s'il s'avère que la vérité la plus objective ne peut pourtant pas prétendre à représenter quelque être en soi mais ne constitue que la réalisation d'un projet subjectif déterminé, tout ce que la connaissance scientifique peut nous offrir paraît d'emblée être beaucoup moins intéressant que l'objectivisme n'a voulu nous le faire admettre. (Le projet qu'elle réalise ne correspond, d'après Husserl, qu'à l'intérêt qu'il peut y avoir, dans notre monde vécu, à connaître le prévisible; *Gesammelte Werke*, VI, 51; § 9, h.). Mais d'un autre côté, Husserl lui-même n'a cessé d'aspirer à une théorie supérieure, à une sorte d'objectivité hybride qui engloberait dans sa vue la rela-

tivité subjective de l'objectif lui-même. C'est par là précisément qu'il s'est laissé entraîner, insensiblement, à un relativisme proche du scepticisme qui tend à nier la vérité, ou à nier qu'elle nous soit accessible, au lieu de se poser des questions, à partir de la vérité objective atteinte, sur la valeur de cette vérité. (A mon sens, c'est en cela que Husserl a été suivi, entre autres, par Jacques Derrida, qui dans ses écrits fait l'effet d'un Sextus Empiricus de notre âge). Il faudrait s'interroger sur la valeur d'une vérité objective, parce que tout scepticisme n'est à jamais que l'ombre du dogmatisme qu'il entend combattre: il s'accroche à l'idéal proposé par les dogmatiques pour démontrer qu'eux-mêmes ils n'y ont pas atteint. Husserl est le contraire d'un sceptique lorsqu'il concède la vérité objective de la connaissance scientifique moderne, mais pose par rapport à l'art galiléen qui s'appelle physique', indépendamment de l'idéal poursuivi par cette science elle-même, la question: "par cet art, qu'est-ce que nous réalisons effectivement?" (ibid). Mais il fait figure de sceptique lui-même lorsqu'il entend pousser l'époque antique, je ne nie point que ce soit possible, jusqu'à "s'élever au-dessus du sol du monde de la vie". (En ce qui concerne Derrida, j'ai souvent l'impression qu'il ne fait que s'accrocher à l'idéal d'objectivité en repérant toutes sortes de choses qui sont, en effet, objectivement 'indécidables' et qui, de ce fait même, ne font pas l'objet d'une recherche rigoureusement objective telle qu'elle est exigée par la vraie science).

5.

On peut supposer que tous ceux qui sont familiers de l'œuvre de Husserl seront d'accord pour admettre qu'on ne peut s'arrêter là où il s'est arrêté; et pourtant j'ai l'impression que beaucoup d'entre eux, comme les autres (qui ignorent cette œuvre), le font. Il ne suffit pas non plus, quoique ce soit

peut-être nécessaire, qu'une 'grande chose', comme la volonté de vérité platonicienne, "périsse par elle-même, dépassée par elle-même". Il nous arrive souvent, dans des choses plus petites, que dans la réalisation même d'un projet que nous avons formé nous reconnaissons la valeur douteuse qu'avait ce projet. Mais par là, nous tombons simplement dans un vide si nous sommes incapables d'en former un autre. Il en ira de même avec les 'grandes choses'.

La grandiose tentative platonicienne, faite pour surmonter le relativisme 'sophistique', a fini par échouer elle-même dans un relativisme plus énorme que celui qu'elle a voulu combattre. Si nous ne trouvons pas un autre projet, ce sera le temps des assassins. Comment trouver cet autre projet? On ne peut trouver que ce qui existe, il ne s'agit pas de l'inventer, il ne peut s'agir que de nous l'approprier. Ce qui existe indiscutablement et par quoi nous sommes et nous nous sentons enracinés dans le sol du monde de la vie, ce sont nos besoins d'êtres natifs et mortels. C'est sur ceux-ci que sont basés nos véritables intérêts, et sur cette base, ils sont discutables. Toute rationalité repose sur cette sensibilité. C'est dans ces rapports (*'ratio'* ne signifie que 'rapport') qu'il nous faut chercher dorénavant la vérité. Mais peut-être a-t-il été parlé plus haut de nos sentiments de besoin sous une forme qui aura provoqué le soupçon qu'on ne voudrait admettre d'autres besoins authentiques que ceux qu'on appelle 'matériels'. Il est donc temps d'affirmer que non seulement ces besoins 'matériels' ne sont pas les seuls que nous sentons, mais qu'ils sont effectivement dépassés en importance par un autre genre de besoins. Nos besoins matériels relèvent de notre mortalité: s'ils ne sont pas satisfaits, nous sommes condamnés à la mort, ou plutôt, comme nous le sommes de toute façon, à une mort pénible et prématurée. Il en dérive notre intérêt technique (à ne pas confondre avec une manie technologique) qui est de savoir produire ce dont nous avons besoin pour rester

en vie, notre intérêt politique qui est de savoir faire appel à autrui pour nous y aider et, afin de pouvoir nous faire comprendre, l'intérêt que nous avons à développer un art d'expression. Mais du fait de notre nativité contingente, sentie comme 'déréliction' (ce qui est toujours une traduction plus spirituelle, due à Alphonse de Waelhens, de '*Geworfenheit*' que l'être-jeté de nos contemporains), nous sommes confrontés, non seulement à la question de ce qui nous est nécessaire pour pouvoir survivre (pour quelque temps), mais aussi à la question de la nécessité (ou de la vanité) de notre propre existence. Nous ressentons le besoin d'une 'réponse' à cette 'question' dans les sentiments d'angoisse, d'ennui, de vanité et de désir d'amour, c'est-à-dire d'être aimé. (Trop souvent, les hommes et les femmes confondent avec un sentiment d'amour ce pur besoin d'être aimé). Car notre existence ne peut être 'nécessaire', voire 'indispensable' ou, du moins, utile que pour une autre existence humaine. Mais l'amour dont nous éprouvons le besoin, nous devons le mériter par notre vertu (une fois que nous ne sommes plus des enfants qui méritent l'amour de leurs parents du simple fait de leur être-là). C'est de là que dérive notre intérêt moral, c'est-à-dire notre intérêt à pouvoir reconnaître les besoins de mortel d'autrui (par un art d'interprétation de son expression, parce que nous ne sommes pas capables de sentir ce qu'il sent lui-même), et encore notre intérêt à être effectivement capables de l'aider, techniquement et politiquement, à les satisfaire.

Toutefois, s'il en est ainsi, il faut être humain et admettre que finalement, les besoins 'matériels' l'emportent partout: nos besoins propres dans notre désir de survivre (pour quelque temps), les besoins matériels d'autrui dans notre intérêt moral qui dérive de notre besoin de trouver un sens à notre vie. Penser selon ces orientations, est-ce adopter un point de vue 'matérialiste'? Peut-être bien. Mais qu'on y prenne garde: ce sera un matérialisme contraire à celui prôné par le marxis-

me classique. Pour ce dernier, il existe une 'base matérielle', et toute culture (ou, dans la terminologie marxiste, 'idéologie') n'est que 'superstructure' qui ne saurait exister sans cette base, par rapport à laquelle elle n'est que luxe. A mon sens, c'est là une idée presque bourgeoise, à ceci près que le bourgeois, lui, y prend prétexte pour glorifier le luxe. De mon point de vue, il m'apparaît au contraire que la culture, c'est-à-dire la technique, la politique et l'art, la morale et l'herméneutique, est la base indispensable pour satisfaire les besoins matériels des hommes, tout comme les autres. A leur tour, la technique comme la politique, l'art comme l'herméneutique et la morale supposent un savoir, et tout savoir suppose une pensée (penser a même racine que peser), des questions de principe, c'est-à-dire ce qu'on appelle une philosophie. Sans philosophie, sans art, sans morale, sans herméneutique, nous serions incapables, tout comme les hommes de toutes les époques l'auraient été, de sauver ne fût-ce que notre survie temporaire, de génération en génération.

LE PHÉNOMÉNAL ET LE POLITIQUE

Il nous faut, dans les circonstances actuelles, comme toujours, nous limiter. Il nous faut donc nous efforcer de dire, dans ces limites, quelque chose. Je me bornerai à tenter de vous faire sentir que la phénoménologie, telle qu'elle a été fondée par Husserl, peut et doit nous enseigner, entre autres choses, à penser davantage et à nous comporter plus décidément, même comme philosophes, en hommes politiques. Bien entendu, dans l'expression 'la phénoménologie telle qu'elle a été fondée par Husserl', il faut alors faire porter l'accent non seulement sur le nom de Husserl mais surtout sur l'indice 'fondé'. Car selon Husserl lui-même, notre recherche doit être motivée 'par les choses et par les problèmes, et non par les philosophies', classées par les noms d'auteurs ('*Philosophie als strenge Wissenschaft*').

I

L'accès au domaine de la phénoménologie est ménagée par l'époché, la suspension de toute foi dans un monde d'êtres et de choses existant en soi. Comme terme technique, ce mot d'époché a été forgé dans l'antique tradition sceptique; sans aucun doute, c'est à celle-ci que Husserl l'a emprunté. Et il dira que 'le sens le plus profond de la philosophie moderne' — c'est-à-dire le sens le plus profond d'une philosophie phénoménologique à laquelle elle doit, selon lui, aboutir — consiste à 'rendre sa vérité, en un sens supérieur, au subjectivisme radical de la tradition sceptique. En d'autres termes, cette évolution a pour fin de surmonter le subjectivisme paradoxal, joueur, frivole qui nie toute possibilité d'une connaissance et science objectives, par un subjectivisme nouveau et sérieux et qui peut se justifier absolument et consciencieusement sous la forme d'une théorie radicale, bref un subjectivisme transcendantal' ('*Erste Philosophie*' 1923/24, 9^{me} leçon). La philosophie phénoménologique, c'est la vérité du scepticisme. C'est-à-dire que la pensée du scepticisme antique est vraie, mais qu'il a ignoré la vérité qui lui revient en se concevant et en se présentant lui-même comme un 'négativisme'. Ce scepticisme dit, selon Husserl: 'Tout ce qui

est objectif n'existe pour celui qui le connaît que par le fait qu'il en fait l'expérience. Mais qu'il en fait l'expérience, cela veut dire qu'il lui apparaît, subjectivement, en tels et tels modes d'apparition. Une fois, une chose lui apparaît telle, une autre fois, autre, et un chacun la voit telle qu'elle lui apparaît selon son expérience du moment. Ce sur quoi un chacun peut se prononcer indubitablement, n'est que ce qui, en ce moment, est réellement donné, ce qui apparaît tel en tant qu'il apparaît tel. L'étant en lui-même (ou l'étant lui-même), séparé de toute apparition, étant en soi, absolument identique à lui-même, n'entre pas dans notre expérience en ne peut y entrer' (ib.). Tout ce que le scepticisme ne met pas en doute, c'est les choses telles qu'elles apparaissent (à quelqu'un), les 'phénomènes' (encore un mot qui a été forgé en terme technique et opposé aux 'hypokeimènes' ou 'noumènes' par le scepticisme). Mais en même temps, ce scepticisme a méprisé la valeur de vérité des phénomènes parce qu'il a persisté à la mesurer à leur contribution à une connaissance des 'hypokeimènes', de ce qui 'est', en soi, à la base des apparitions de notre expérience. Et comme, selon lui, cette contribution est nulle, le scepticisme se présenta comme un 'négativisme'. C'est, selon Husserl, que le scepticisme antique a omis d'opérer une époque vraiment radicale, celle qui consiste à suspendre toute foi dans un monde d'êtres et de choses existant en soi. Husserl, lui, s'est attaché à démontrer, moyennant la 'réduction phénoménologique', que même ce monde d'êtres et de choses existant 'en soi' ne constitue qu'un certain mode d'apparition subjectif de ces êtres et de ces choses, correspondant, il est vrai, à une subjectivité très particulière, dite 'transcendantale' (se rapportant, à son tour, à des objets 'transcendants'). Dès ce moment-là, il n'y a plus lieu, ni de mépriser la valeur de vérité des phénomènes sous prétexte qu'ils ne contribuent rien à la connaissance d'un prétendu monde objectif existant en soi, ni même de 'nier toute possibilité d'une connaissance et science objectives' parce qu'il s'avère qu'elles encore ne relèvent que d'une 'réalisation' de la 'subjectivité' (d'une 'subjectivité transcendantale').

Il en résulte, dans la pensée husserlienne, une nouvelle conception du monde, de la réalité et de la vérité. Le monde ou la réalité ne se conçoivent plus comme la collection ni même comme l'ensemble des êtres et des choses existant en soi et produisant des effets les uns sur les autres qu'il faut distinguer de leur réalité en soi, effets parmi lesquels leurs apparitions dans la conscience des êtres que nous sommes nous-mêmes, selon notre réceptivité sensible. Le vrai monde réel, c'est le

monde phénoménal: un monde qui englobe les apparitions 'subjectives' des êtres et des choses, l'effet ou l' 'impression' qu'ils nous font, l'air qu'ils ont, apparitions sans lesquelles ils ne sauraient même pas accéder à leur réalité. (L'effet produit, par exemple, par une chose sur une autre, en dehors de nous, devant être conçu de la même manière.) La manière dont quelque chose ou quelqu'être m'apparaît, l'effet ou l'impression qu'il me fait, est avant tout une réalité, avant même que ne se pose une question relative à la vérité de cette apparition, de cet effet ou de cette impression, c'est-à-dire à leur conformité d'avec ce que cette chose ou cet être sont 'en soi' (ou, prétendument, 'en réalité'). Mais à la vérité, cette question peut-elle même se poser jamais, en toute rigueur? Sans doute, en un sens, on peut souvent constater avec raison qu'une chose m'apparaît autrement qu'elle n'est 'en réalité'. Mais en fait, cela peut-il vouloir dire autre chose qu'à une autre occasion, la chose peut m'apparaître autrement qu'en ce moment-ci et que cette autre apparition me fera une impression plus profonde parce que, pour l'une ou l'autre raison, j'y attacherai plus d'importance qu'à la précédente? Car il faut se résigner à l'évidence qu'un être ou une chose ne sauraient jamais apparaître tels qu'ils sont en soi, pour la simple raison qu'être, en soi, n'est précisément pas apparaître, pour un autre être (ou se manifester en quelque chose d'autre). (C'est même cela la plus grande leçon ontologique que nous n'avons pas fini à apprendre des considérations fondamentales qui sont à la base de la science moderne, celles qui ont donné lieu à la distinction des 'qualités primaires', 'secondaires' et 'tertiaires' des choses.)

Le monde réel ainsi conçu — 'le seul monde réel, le monde réellement donné à la perception, le seul à faire objet de notre expérience effective et possible' (*Die Krisis . . .*, § 9, h) —, Husserl l'a appelé, dès l'époque des leçons sur la 'Philosophie première' de 1923/24, le monde de la vie ou monde vécu. Caractéristiquement, dans 'La Crise . . .', il ouvre l'introduction systématique du concept du 'monde de la vie' par la simple remarque: 'Manifestement et de manière évidente, il se distingue le changement d'un objet perçu dans son contenu, comme une altération ou un mouvement perçu en lui-même, d'un changement des manières d'apparaître (comme par exemple des perspectives, des apparitions de près ou de loin) dans les quelles l'objectif en question se présente comme présent lui-même' ('La crise . . .', § 28). Le monde de la vie, ce seul monde réel, est celui qui est constitué par ce 'changement des manières d'apparaître' des êtres et des choses, alors qu'aucun

changement de ceux-ci 'en eux-mêmes' ne peut se manifester, c'est-à-dire avoir lieu, qu'à travers un tel 'changement des manières d'apparaître'. J'ai pris l'habitude d'en trouver une illustration élémentaire dans la structure d'un roman policier. Un tel roman contient toujours deux récits différents: le récit des faits qui ont conduit au meurtre, et celui de la découverte progressive (dans un autre ordre) de ces faits par le détective; seul le dernier étant raconté, le premier ne se révélant qu'à travers l'autre. On admettra que la popularité de ce genre de romans n'est certainement pas due au fait que nous tous aurions rêvé d'être des détectives, mais bien plutôt au fait que nous tous le sommes, détectives. Tout comme le détective, nous arrivons toujours trop tard sur la scène: au moment où nous sommes nés, toute sorte de choses, irrévocables et irréparables (comme le meurtre dans le roman policier), ont déjà eu lieu ou sont en train de s'accomplir indépendamment de nous, et nous passons une bonne part de notre vie à leur courir après et à les découvrir, et c'est par cela seulement qu'ils acquièrent une réalité effective pour notre vie consciente.

Le monde de la vie, le seul monde réel, n'est, si l'on veut, qu'un monde apparent, un monde d'apparences. Il est un monde romanesque ou romantique, où ce que nous 'imaginons' est plus réel qu'aucune réalité objective. Il est le monde historique où ce que représentent les traditions est plus réel qu'aucun fait historique objectivement établi. Ou encore, il est le monde politique où, selon l'enseignement de Machiavel que la phénoménologie, pour la première fois, nous a fait comprendre, l'effet qu'une action, voire un simple discours, fait sur les hommes est plus important que cette action elle-même ou le contenu objectif, voire l'intention 'vraie' du discours tenu.

Nous vivons tous, philosophes ou non, sur le sol de ce monde de la vie. Nous ne pouvons nous comporter que comme des êtres romantiques, des êtres historiques et surtout, sur le plan de nos actions conscientes (fût-il souvent, là encore, sans en être conscients, parce qu'il y a d'infinis degrés de conscience et non seulement une opposition du conscient et de l'inconscient), comme des êtres (des 'animaux') politiques.

II

Mais vaut-il la peine d'aller plus loin? Husserl ne nous a-t-il pas invité, dans son dernier écrit, à nous imposer une époque même à l'égard du monde de la vie et à nous 'surélever au dessus du sol du monde de la

vie` ('La crise . . .', § 41)? Mais pourquoi donc? Apparemment, afin de ne pas sombrer dans le relativisme d'une `vie des intérêts' qu'est la `vie naturelle au monde`, et parce que ce relativisme lui-même ne peut être mis en lumière que par l'exercice d'une époque qui nous engage à un survol de ce monde de la vie. En effet, ce qu'est pour nous le monde de la vie aussi longtemps que nous demeurons sur son sol, est de part en part constitué par un échange constant (parfois vif, parfois lent et à peine perceptible) entre ce qui, à chaque moment et pour chacun de nous, est thématique et non-thématique, échange correspondant à la fluctuation de nos intérêts et de nos désintéressements (comme Husserl l'a si bien décrit dans le § 28, déjà cité, de 'La crise . . .').

Mais ce relativisme caractéristique du monde de la vie, répétons-le, n'est mis en lumière, selon Husserl lui-même, que par un survol de ce monde ménagé par une époque qui nous fait décoller de son sol. Ne serait-il donc point lui-même une apparence qui n'apparaît que lorsqu'on se détache, moyennant une époque telle que Husserl la réclame, des intérêts constitutifs de notre vie au monde? Aussi longtemps que nous ne nous détachons pas de cette vie, ces intérêts n'offrent point le spectacle d'un va et vient confus et dépourvu de raisons saisissables, mais sont enracinés solidement dans le sol même sur lequel nous vivons, celui du monde de la vie. Notre intérêt à acquérir un savoir (et donc, d'abord, notre intérêt philosophique, et ensuite, notre intérêt scientifique) est motivé par (et, en ce sens, fondé en) nos intérêts techniques, économiques, politiques et moraux. A leur tour, ces intérêts ont pour racine nos besoins vitaux, effectivement sentis par chacun de nous. Ces besoins ou sentiments ont quelque chose d'absolu; il y en a qui, comme la faim et la soif, doivent absolument être satisfaits, sous peine de mort. S'il y a relativisme, c'est seulement que nos intérêts ne représentent que des choses dont nous pensons, à tort ou à raison, dépendre pour satisfaire nos besoins sentis, et qu'ils sont donc entièrement relatifs à ces derniers qui, eux, ne sont pas d'un ordre raisonnable et discutables mais de l'ordre sensible. Les sentiments que nous appelons nos besoins sont eux-mêmes de deux types différents, voire opposés. Il y a, d'une part, les besoins des vivants qu'on a coutume, non sans raison, d'appeler matériels. Ce sont nos besoins de survie que nous ressentons comme des êtres mortels. En eux est fondé, en premier lieu, notre intérêt technique, c'est-à-dire notre intérêt à savoir produire ce qu'il nous faut pour assurer notre survie. Il est clair que cet intérêt entraîne un intérêt économique, étant donné qu'il nous faut constam-

ment choisir entre la production de 'moyens de consommation' et de 'moyens de production', ou entre la jouissance et l'épargne. Mais il est aussi fondé dans nos besoins matériels notre intérêt politique, et cela non seulement, quoique également, en fonction de notre intérêt économique. En effet, au lieu de s'assurer de la satisfaction de ces besoins par le moyen de produire soi-même ce qu'il y faut, on peut aussi faire appel, à cette fin, à autrui; et nous le faisons tous constamment, dès notre naissance. C'est même parce que cela est largement indispensable, aussi dans le domaine de la technique et de l'économie, que l'homme a pu être appelé l'animal politique. (Ceux que nous appelons des 'hommes politiques' constituent un cas particulier: ce sont des hommes qui comme porte-paroles de tiers en appellent à d'autres pour pourvoir aux besoins matériels de ceux au nom desquels ils parlent et agissent.) Mais il y a aussi, d'autre part, des besoins vitaux des hommes qui ne sont pas d'un ordre matériel et qu'on a coutume d'appeler 'émotionnels' ou 'spirituels'. Il importe de ne pas les confondre, comme on fait trop souvent, avec des purs intérêts qui ne sont enracinés que dans nos besoins matériels, par exemple l'intérêt philosophique ou scientifique; quoique la philosophie ou la science, et même la technique et l'économie, pour ne rien dire de la politique, puissent être mises au service, et le sont trop souvent, de la satisfaction de cet autre type de besoin. Ce dont il s'agit, c'est le besoin que nous sentons comme êtres natifs (et naïfs) d'un sens de notre vie qui ne s'épuise pas à sauver notre survie elle-même. Sur ce besoin, se fonde surtout notre intérêt moral. Car pour satisfaire à ce besoin, il nous faut acquérir le sentiment que notre vie et survie est en quelque sorte nécessaire ou du moins utile, et elle ne peut l'être que pour d'autres hommes qui font appel à nous pour leur aider à satisfaire leurs propres besoins matériels, fût-il en leur apprenant une technique ou le savoir requis pour leur permettre d'y pourvoir eux-mêmes. (On voit par là que notre intérêt moral, enraciné dans notre besoin d'un sens de notre vie, implique à nouveau un intérêt technique, économique et politique et, par là, l'intérêt à acquérir le savoir qui y est indispensable.)

Il est remarquable que notre intérêt politique, d'abord enraciné dans nos propres besoins matériels, correspond aussi, exactement, au besoin senti par autrui d'un sens de sa vie et à son intérêt moral, issu de ce besoin. Autrui (et il va de soi que, pour autrui, nous sommes aussi nous-même cet autrui) a besoin qu'il soit fait appel à lui, politiquement, pour qu'il intervienne en faveur des besoins matériels ressentis par

nous; et il peut le comprendre s'il entend bien son propre intérêt moral. Inversément, si nous voulons répondre, non seulement aux besoins matériels d'autrui, mais aussi à son besoin de sentir que sa vie a un sens, il nous faut nous comporter, vis-à-vis de lui, politiquement. L'intérêt politique se trouve ainsi au coeur de la 'vie des intérêts' constitutive du monde de la vie, le seul monde réel.

C'est peut-être sous l'effet d'une terreur de la politique avec laquelle il fut brutalement confronté à son vieux âge et qui risquait s'approcher rapidement d'une question de vie et de mort, que Husserl a cherché refuge dans l'idée d'une époque exercée même à l'égard du monde de la vie. Car phénoménologiquement, cette 'nouvelle' époque est inadmissible. La 'première' époque, celle qui consista à suspendre toute foi dans un monde d'êtres et de choses existant en soi, était imposée par le 'principe de tous les principes' énoncé par Husserl en ces paroles: 'toute intuition qui nous offre (un phénomène) originairement est une source légitime de connaissance, et tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'intuition (dans sa réalité, pour ainsi dire en chair et en os) doit être admis simplement tel qu'il se présente, mais aussi seulement dans les limites dans lesquelles il s'offre ainsi' ('Idées pour une phénoménologie pure', I, §24). Mais le même Husserl dit du monde de la vie qu'il est 'le seul monde réel, le monde réellement donné à la perception, le seul à faire objet de notre expérience effective et possible' (voir plus haut). Comment donc ce monde de la vie peut-il faire l'objet d'une époque conforme au 'principe des principes' d'une phénoménologie?

Une telle 'seconde époque' au nom de laquelle on se refuserait à faire foi dans la réalité du monde de la vie, comme monde phénoménal, risque même de faire retomber la phénoménologie sur la position du scepticisme, celle d'un 'subjectivisme paradoxal, joueur, frivole qui nie toute possibilité d'une connaissance et science objectives', au lieu de le 'surmonter' en lui 'rendant sa vérité'; car cette 'seconde époque' revient à renier la 'première' dont l'omission fut précisément la cause pour laquelle l'antique scepticisme n'a pu s'approprier sa propre vérité.

On admettra facilement que nos intérêts, dérivés eux-mêmes de nos besoins, nous obligent souvent, et même constamment, à ajourner, à remettre à plus tard, à différer la satisfaction de nos besoins. (Toute consommation, par exemple, suppose une production, et celle-ci une technique, et celle-ci un savoir, et celui-ci une philosophie.) Cela aussi peut être appelé une époque, et c'est même là, probablement, la

signification la plus primitive et naturelle du mot. Mais ériger une telle 'différance' (Jacques Derrida) en idéal d'une attitude habituelle et permanente ou renouvelée constamment et sans fin, ce serait le débâcle de la phénoménologie, quoiqu'on ne puisse nier que Husserl lui-même ne l'ait risqué à la fin tragique de sa vie. Selon la 'Chronique' de Karl Schuhmann, Husserl parla la dernière fois de sa vie philosophie le 10 mars 1938, le jour de l'invasion de son pays, l'ancienne Autriche, par les troupes hitlériennes.

III

Les besoins sentis par chacun de nous impliquent ou entraînent aussi, lorsque pour les satisfaire nous nous adressons à autrui, notre intérêt à pouvoir exprimer de façon compréhensible pour autrui ce que nous sentons comme besoin, parce qu'un autre ne peut sentir ce que nous sentons, et ne peut que le comprendre. Cet intérêt à pouvoir s'exprimer se lie particulièrement à notre intérêt politique, celui à pouvoir faire appel à autrui pour intervenir — faveur de la satisfaction de nos besoins matériels. Ce pouvoir d'exprimer ses sentiments est un art si difficile qu'on a pu le confondre avec l'art en général, au sens des 'beaux arts'. (Ce qui implique que d'une manière générale, nous ne pouvons qu'emprunter ce pouvoir qu'à l'art expressif des artistes, ou qu'il incombe aux musiciens, aux poètes, aux peintres, sculpteurs et architectes à trouver une expression pour ce que nous tous sentons comme notre besoin.) Notre intérêt moral, à son tour, qui est de nous rendre utiles, voire nécessaires, au service d'autrui et de la satisfaction de ses besoins matériels (car répondre à l'autre type de besoins des hommes est une question de politique, et non de morale), implique ou entraîne un intérêt de compréhension ou un intérêt à pouvoir interpréter l'expression que trouve son besoin, afin de pouvoir savoir ce qu'il lui faut. L'ensemble des sciences herméneutiques ou humaines doit être issu de cet intérêt, et ce n'est pas en vain qu'on les appelait jadis les 'sciences morales'.

L'homme politique ou politicien (qui a été mentionné plus haut en parenthèse et qu'on appelle ainsi pour le distinguer de l'animal politique qu'est tout homme) partage aussi bien l'intérêt d'expression que l'intérêt de compréhension. Il agit en politique lorsqu'il fait appel à d'autres hommes pour venir en aide aux besoins matériels de tiers dont il se fait le porte-parole. Il lui importe alors de pouvoir donner une expression

adéquate à ce que sont les besoins sentis par ces derniers. Il le lui importe également pour être reconnu par ceux-ci comme leur porte-paroles, du fait qu'il trouvent adéquatement traduit en paroles, par lui, ce qu'ils éprouvent. Mais afin d'en être capable, il doit avant tout pouvoir comprendre et interpréter correctement les sentiments de ceux qu'il entend représenter sur la base de l'expression que ces sentiments trouvent chez ces derniers eux-mêmes. Cela fait partie de l'engagement moral de l'homme politique.

La philosophie, elle, n'a pas, à proprement parler, un domaine propre (j'ai donc parlé d'une manière impropre lorsque j'ai évoqué l'accès au 'domaine' de la phénoménologie), elle ne répond pas à un intérêt bien déterminé des hommes comme l'intérêt scientifique, l'intérêt technique, l'intérêt politique, l'intérêt moral et aussi l'intérêt artistique et l'intérêt herméneutique. Dans tous ces domaines, l'intérêt philosophique ne porte que sur les questions de principe, et il porte sur les questions de principes dans tous ces domaines. Pourtant, la situation du philosophe est en quelque manière comparable à celle de l'homme politique (comme aussi à celle de l'artiste). Le philosophe ne fait appel à personne, (mais) il a pour (seule) tâche de donner expression aux questions de principe qui se posent pour tous les hommes, dans tous les domaines (énumérés plus haut). Ou plutôt, il ne fait appel à tous les hommes qu'à se rendre compte du fait que telles sont les questions de principe. Mais pour qu'ils puissent s'en rendre compte, il faut y trouver une expression dans laquelle les hommes sont capables de reconnaître ce qu'ils sentent, ou leurs propres intérêts qui sont enracinés dans leurs sentiments; les hommes — et non seulement d'autres philosophes à qui trop souvent, à notre époque, les écrits des philosophes semblent résignés à s'adresser. Et pour pouvoir trouver une telle expression il faut d'abord aux philosophes pouvoir comprendre les sentiments de besoin sentis par tous les hommes, tels qu'ils s'expriment, confusément et difficilement, chez ceux-ci. Le philosophe si non seulement il veut mais s'il doit redevenir, selon l'expression de Husserl, 'fonctionnaire de l'humanité', doit aussi redevenir, disons pour une bonne part, homme politique. A mon sens, c'est là un des plus grands enseignements de la phénoménologie, fût-il imprévu par le grand penseur qui en fut le fondateur, Edmund Husserl.

De roman als bewijs

Over de leefwereld en de politieroman

1. De kritiek van Edmund Husserl op de moderne Westerse cultuur

Cultuurkritiek, als zelfkritiek, hoort bij elke beschaving. Zij die de dragers zijn van een bepaalde cultuur of eraan deelnemen, moeten zich geregeld buigen over de globale kosten- en batenanalyse van hun beschavingsmodel. Indien zo'n globale rekening negatief uitvalt is een kritisch onderzoek vereist naar de oorzaken van dit tekort. Een aanduiding van die oorzaken en een verantwoording van die aanduiding vormt de kern van een cultuurkritiek.

De meest populaire strekking in de hedendaagse Westerse cultuurkritiek is ongetwijfeld deze die de oorzaak voor de mislukking(en) van onze moderne wetenschappelijk-technologische beschaving zoekt in het antropocentrisme, het doorgedreven humanisme en het menselijk streven naar natuurbeheersing. Voor het eerst werd die kritiek reeds in 1938 verwoord door de Duitse filosoof Martin Heidegger. Dat was enkele weken na de dood van diens leermeester, Edmund Husserl, die er een heel andere kritiek op de moderne Westerse filosofie en wetenschap had op nagehouden. Volgens hem lag de fout van die moderne filosofie en wetenschap geenszins in haar vermeend "subjectivisme" maar inte-

gendeel in haar "objectivisme". Dit objectivisme van de moderne filosofie en wetenschap heeft Husserl uitvoerig beschreven en grondig bekritiseerd in zijn laatste werk, van 1936, getiteld "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie". "Objectivisme" noemt hij de veronderstelling dat de enig werkelijke wereld een wereld van objectieve gegevens is zoals die zich zouden voordoen (zelfs) indien er helemaal geen mensen bij betrokken waren, gegevens die men in alle objectiviteit wetenschappelijk kan vatten door stelselmatig elke subjectieve inbreng in onze visie op de wereld uit te schakelen.

Daartegenover stelde Husserl dat net "onze alledaagse leefwereld" (waar het objectivisme van onze wetenschappen een "mathematisch gesubstrueerde wereld van idealiteiten" heeft ondergeschoven) in feite "de enige werkelijke wereld" is, "de enige die werkelijk in onze waarneming gegeven is, de enige waarvan we ooit ervaring hebben opgedaan en zullen kunnen opdoen" (Gesammelte Werke, deel VI, Den Haag, 1954, p. 49). Ook "de moderne natuurwetenschap", merkt Husserl op, is toch "ontstaan uit het voorwetenschappelijk leven (van de mens) en zijn leefmilieu", en men kan die wetenschap enkel begrijpen vanuit haar

"uiteindelijk doel", een doel dat toch in dit leven zelf moest liggen en betrekking moest hebben op de leefwereld" (p. 50). Wat levert die moderne wetenschap dan in feite op, vraagt Husserl zich af, en hij antwoordt: niet meer en niet minder – of beter gezegd: niet minder, maar ook niet meer – dan "naar het oneindige toe uitgebreide voorspelbaarheid" (p. 51). Dat was het enig doel dat die moderne wetenschap zich vanuit het voorwetenschappelijk leven en zijn leefwereld kon stellen, en het enige wat ze werkelijk verregaande bereikt heeft. Op die manier zet Husserl "de gehele wetenschap" op haar "plaats binnen de – zogeheten louter "subjectief-relatieve" – leefwereld". En wat moeten we dan denken over de objectieve wereld zelf? Is deze hypothese niet enkel één van de talrijke praktische hypothesen en voornemens die het leven van de mensen in hun leefwereld met zich meebrengt, en behoren niet al deze doelstellingen ipso facto mede tot de eenheid van de leefwereld? (pp. 133-134). Edmund Husserl (1859-1938), stichter van de "fenomenologische" richting in de 20-eeuwse wijsbegeerte waaruit onder meer het "existentia-lisme" is voortgekomen, was een Duits-joodse filosoof, afkomstig uit het voormalig Oostenrijks Moravië. Zijn omvangrijke literaire nalatenschap die in Nazi-Duitsland met vernietiging bedreigd was, kon nog in 1938 door de Vlaamse Franciskaan en latere hoogleraar Herman Leo Van Breda naar België overgebracht worden, wat tot de oprichting van het "Husserl-archief" te Leuven heeft geleid.

Ondergetekende is voor het eerst (in 1952) naar België gekomen om in dit Archief mee te werken aan de kri-

tische uitgave van Husserls verzamelde werk. In die werkuitgave (waarvan hij sinds het overlijden van Van Breda de wetenschappelijke leiding waarneemt) zijn tot nog toe 28 delen verschenen.

2. Wat Husserl met de "leefwereld" bedoelde, toegelicht aan de hand van de politieroman

Om te kunnen oordelen over de juistheid of onjuistheid, of beter: de doeltreffendheid van Husserls cultuurkritische stelling over de oorzaak van wat hij een "crisis van het Europese mensdom" noemde (p. 1), is kennelijk een duidelijker inzicht vereist in wat hij bedoelde met de "leefwereld", waarvan hij beweerde dat ze "de enig werkelijke wereld" is. Mij komt voor dat men dit idee best kan aanschouwelijk maken – want ook de "verbeelding" is, volgens Husserl zelf, een vorm van "aanschouwing" – door een beroep te doen op de "structuur", de opbouw, de verteltrant van de politieroman.

Husserl zelf introduceert zijn begrip van de "leefwereld" uitgaande van de volgende eenvoudige beschrijving. We "ervaren de wereld" onder de vorm van "veelvoudige veranderingen".

Daarbij "treedt blijkbaar een evident verschil op tussen de inhoudelijke verandering van een waargenomen object, bv. als een wijziging of beweging die men bij het object zelf waarneemt, en een verandering van verschijningswijzen waar doorheen (eventueel) zo'n objectief gegeven zich voor ons tegenwoordig stelt, bv. van de perspectieven, van het van naderbij of van verderaf verschijnen" (p. 107). Welnu, dit "evident

verschil" is van fundamenteel belang voor de verteltrant van de politieroman en vormt er zelfs de basis van. Elke politieroman bevat eigenlijk twee verhalen: een feitenverhaal – het verhaal van de feiten die tot de misdaad hebben geleid – en de ontdekkingsgeschiedenis – het verhaal van de geleidelijke "ontdekking" of "detectie", door de "detective", van deze feiten. De politieroman "bevat" die twee verhalen, maar verteld wordt eigenlijk enkel het tweede verhaal; het feitenverhaal moet de lezer zelf, net als de detective, aan de hand van het ontdekkingsverhaal "reconstrueren". Want de "feiten" komen in de roman uitsluitend aan bod doordat ze of voorzover ze door de detective ontdekt worden. (Enkel Agatha Christie laat geregeld haar Hercule Poirot zelf aan het einde van het detectieverhaal ook het feitenverhaal nog eens omstandig herhalen). Zeker zijn die twee verhalen op menigvuldige wijze met elkaar verstrengeld. Bv. kan de ontdekking van een bepaald feit, door de detective, de misdadiger ertoe verleiden een tweede misdaad te begaan (als de misdadiger op zijn beurt ontdekt dat het feit in kwestie door de detective ontdekt is) en op die manier een nieuw feit te scheppen. Maar net door dit voorbeeld wordt nog eens aangetoond dat het zogenaamd objectieve feitenverhaal gewoon niet in staat is een volstrekt onafhankelijk eigen bestaan te leiden.

Het feitenverhaal of de geschiedenis van de feiten vormt als het ware de "kern" van het gehele verhaal (het detectie-verhaal); doch eerder zoals een holte de "kern" kan vormen van een of ander omhulsel en bijgevolg gewoon ophoudt te bestaan als dat omhulsel verwijderd wordt, of zoals

omgekeerd een figuur die een beeldhouwer zal scheppen uit een marmerblok kan verondersteld worden reeds "aanwezig" te zijn in het onbehouden blok maar toch geen bestaan heeft als figuur alvorens het er door de kunstenaar "uit gehaald" wordt.

Op die manier kan duidelijk worden hoe en waarom Husserl zo'n "wereldomvattende" betekenis kon toeschrijven aan zijn simpele beschrijving van het verschil én het verband tussen een "verandering die men bij een object zelf waarneemt" en de "verandering van de verschijningswijzen" waar doorheen een verandering bij het object zelf voor ons zichtbaar kan worden. Zijn idee van de "leefwereld" van ons mensen als "de enig werkelijke wereld" is kenmerkend de volgende: de manier waarop hetgeen we (al dan niet terecht) de "objectieve gegevens" noemen bij de mensen of in hun ervaring overkomt, hoort evenzeer bij de "volledige" werkelijkheid als bv. het feit dat de warmte van de zon het ijs doet smelten, de melk zuur laat worden, de planten laat groeien of verschroeien, of een kadaver laat rotten. De "objectieve wereld" is enkel een abstractie (daarom weliswaar nog geen "foute") voorstelling die, althans waar en zolang er mensen bestaan (op onze planeet), in feite niet kan bestaan. Husserls idee van de "leefwereld" is dan eigenlijk niets anders dan een "positieve" uitdrukking van wat een andere, in 't geheim met hem verwante denker, namelijk Nietzsche, als volgt "negatief" heeft geformuleerd:

"De veronderstelling dat de dingen een hoedanigheid op zichzelf hebben, los van alle interpretatie en van alle subjectiviteit, is eigenlijk een vol-

strekt nutteloze hypothese: want zo'n veronderstelling stelt op haar beurt voorop dat die interpretaties en dit subjectief-zijn onwezenlijk zouden zijn of dat een ding nog een ding zou zijn wanneer het van al die relaties losgemaakt wordt" (notities ter voorbereiding van "Der Wille zur Macht", nr. 30 in Nietzsches "register").

3. De populariteit van de politieroman als een soort bewijs voor Husserls stelling over de "leefwereld"

Terloops, zo blijkt nu, levert bovenstaande poging om aan de hand van de politieroman een filosofisch idee toe te lichten, ook nog een "theorie" van de politieroman zelf op. ("Theorie" is wel een groot woord. Eigenlijk gaat het over niet meer dan een beschrijving van de verteltrant van een politieroman in 't algemeen waarvan dan zou kunnen beweerd worden dat ze het "wezen" van dit soort literatuur aanduidt: wat geen politieroman kan missen en wat wellicht volstaat om van een stuk literatuur een politieroman te maken. Een literatuurwetenschappelijke "uitwerking" van zo'n "theorie" komt dan meestal op niets anders neer dan een herhaling van bedoelde beschrijving aan de hand van de inhoud van een min of meer groot aantal voorbeelden van politieromans). Maar niet enkel dat. Die geschetste theorie van de politieroman stelt ons ook nog in staat een poging te doen om de grote populariteit van de politieroman te verklaren en zodoende ook nog een bijdrage tot de literatuursociologie te leveren. En zoals we zullen zien zal die verklaring erop neerkomen dat die feitelijke populariteit van de politieroman een soort bewijs kan leveren voor

Husserls stelling over de "leefwereld" als "de enig werkelijke wereld"; zoals de gegeven beschrijving van de verteltrant van de politieroman kon dienen om Husserls "idee" van de "leefwereld" toe te lichten. (Want let wel: in het voorgaande werd enkel toegelicht wat Husserl bedoelde, niet bewezen dat hij gelijk had met wat hij stelde. De goed samenhangende en aanschouwelijke verwoording van één of ander idee oefent inderdaad steeds op zich al een zekere overtuigingskracht uit; toch is daarmee nog weinig gezegd over haar waarheid).

Waarom is de politieroman bij iedereen zo populair, van de meest bescheiden mensen tot de meest pretentieuze, van de dikste directeur-generaal tot de kleinste loopjongen, de vrouwen en de intellectuelen niet uitgezonderd? Waarom identificeren we ons allemaal zo gemakkelijk met de held van een politieroman, de detective? Bezwaarlijk omdat we er allemaal eens van zouden gedroomd hebben zelf detective te worden. Maar vermoedelijk wel om de eenvoudige reden dat we allemaal detectives zijn. De detective komt altijd te laat, namelijk wanneer een misdaad reeds gebeurd is. Dat soort laatkomer (in de taal van de historische wetenschap: "epigoon") zijn we allemaal. Wanneer we geboren worden en in deze wereld "ten tonele" gevoerd worden, bestaat er reeds een hele wereld, is oneindig veel reeds gebeurd, is evenveel volstrekt onafhankelijk van onszelf reeds aan de gang, bereiden zich reeds nog eens zovele dingen voor – zonder dat we daarvan, om te beginnen, ook maar weet zouden hebben. En zoals de taak van de detective erin bestaat na te gaan en op te helderen

wat er in feite gebeurd is, bestaat ons gehele leven voor een groot deel in niets anders dan een volgehouden inspanning om al die dingen die zich buiten ons om voorgedaan hebben en zich nog blijven voordoen op te sporen en te ontdekken — deels noodgedwongen (zoals de detective dat beroepshalve moet doen), deels uit eigen beslissing. (Let wel: ik heb niet gezegd dat daarin de "zin" van ons leven zou bestaan; het is eerder de nood van ons leven). Weliswaar slagen we daar veel minder goed in dan de detective, m.b.t. zijn geval. Voor ons allen is dat onze onophoudelijke levenservaring, tot aan onze laatste dag, wat voor de detective eindigt op de laatste pagina van een politieroman; maar weldra verschijnt de volgende roman, met liefst dezelfde detective als held, die van tevoren moet beginnen met zijn speurwerk.

Aan het begin van elke politieroman staat een onherroepelijk, onherstelbaar, noodlottig feit: de dood van een mens. Toch gaat het over iets dat niet had móéten gebeuren, niet over een natuurlijke dood (hoewel dat aanvankelijk soms nog niet kan worden uitgesloten), maar over een moord, d.w.z. een doodsgeval veroorzaakt door de willekeur van een andere mens en tot stand gekomen omdat niets en niemand de dader in de weg heeft gestaan. Op dezelfde manier ondervinden we allemaal de gevestigde orde waarin we op deze wereld terecht komen voor een groot stuk als de schuld van de mensen die vóór ons hebben geleefd en die voor een deel ook nú nog nàást ons leven: als iets dat niet zo had móéten zijn, maar wat nú (althans schijnbaar) onherroepelijk en onherstelbaar zo is als we het moeten ondervinden. Niet helemaal ten onrechte hebben we

daarom allemaal de neiging alle andere mensen als verantwoordelijk te beschouwen (zoals de detective iedereen als verdacht beschouwt), en onszelf als onschuldig slachtoffer van de omstandigheden.

Toch hoort het óók bij onze levenservaring dat noodlottige feiten spijs alles niet absoluut onherroepelijk en onherstelbaar zijn. Net doordat ze ontdekt, doordat hun oorzaken opgespoord worden en de verantwoordelijkheden vastgesteld worden, verandert op zijn minst iets aan de feiten, namelijk hun betekenis; zoals de detective door de misdadiger te ontmaskeren de situatie in zekere zin herstelt (naar men zegt, in een "morele" zin), hoewel hij het slachtoffer van de misdaad niet terug in leven roepen kan. Hoe dan ook, we weten dat geen enkel feitenverhaal móét eindigen als een louter feitenverhaal, maar dat de ontdekking van de feiten een nieuw feit schept waardoor "alles nog kan veranderen".

Onze belangrijkste levenservaring zou dan ook kúnnen zijn — hoewel voornamelijk de mannen, in tegenstelling tot de vrouwen, veel moeite hebben om die ervaring werkelijk op te doen —, dat de objectieve wereld en objectieve feiten uiteindelijk helemaal geen onafhankelijk bestaan bezitten voorzover ze niet door de mensen in hun leefwereld ondervonden worden (zoals het feitenverhaal in de politieroman enkel dank zij het ontdekkingsverhaal aan bod kan komen), en dat de manier waarop iets (al dan niet) bij de mensen overkomt eigenlijk veel meer "feitelijk" belang bezit dan het antwoord op de vraag of de mensen het nu — in termen van objectieve waarheid — juist of verkeerd voor hebben. — Een roman bewijst zijn waarheid doordat hij lezers

vindt die stilzwijgend bevestigend antwoorden op de onuitgesproken vraag van de schrijver: is het niet zo, gaat het niet zoals ik het in mijn roman beschrijf? De populariteit van de politieroman levert dat soort bewijs voor de waarheid van dat soort roman. Al wie verknocht is aan het lezen van politieromans bevestigt op zijn manier Husserls stelling over de "leefwereld" als "de enig werkelijke wereld, de enige die werkelijk in onze waarneming gegeven is, de enige waarvan we ooit ervaring hebben opgedaan en zullen kunnen opdoen" –.

Hier mag de volgende opmerking niet ontbreken. Dit opstel is de schriftelijke versie van een lezing die ik begin 1989 als titularis van de binnenlandse Francqui-leerstoel aan de Universiteit Antwerpen heb gehouden. In het januari-februari-nummer van 1987 van "De Vlaamse Gids" staat een bijdrage getiteld "Reflecties over het detective-verhaal" die eveneens gebaseerd is op een lezing gehouden in het kader van een (buitenlandse) Francqui-leerstoel aan de U.A. De auteur is W. Wolfgang Holdheim die, zoals ik, één jaar vroeger, geboren is te Berlijn, en die zoals ik naderhand Nederlands heeft geleerd. Zijn "Reflecties" gaan dezelfde richting uit als de mijne, enkel ga ik een stuk verder dan hij (wellicht zal hij menen: te ver). Holdheim beperkt zich tot de vraag waarom de politieroman óók op intellectuelen zo'n grote aantrekkingskracht uitoefent, maar in feite geeft hij op die vraag een antwoord dat volgens mij voor alle lezers van dit soort literatuur kan gelden: "Wat mij frappeert, is het element van de intellectuele ontdekking... Het wezen van het detectie-verhaal ... is epistemologisch. Het is

een uitgebreide metafoor van het begrijpen, een encscenering van het interpreteren, van het hermeneutische probleem..." (p. 26).

Alleen laat Holdheim zich nauwelijks in met het door mij aangeduide levensprobleem van alle mensen, waaruit ook zoets als een "hermeneutisch probleem" uiteindelijk voortvloeit. Eigenlijk spreekt hijzelf (afgezien van zijn taalgebruik) over de politieroman eerder zoals een niet-intellectuele lezer dat zal doen.

4. Husserls (of onze) "leefwereld" en de wereld van de roman in 't algemeen

Niet enkel de politieroman, maar ook en zelfs de "grote", de "echte" roman kan dienen, zowel om Husserls idee van de "leefwereld" van de mensen aanschouwelijk te maken (hoewel niet zo goed als de politieroman, waarvoor straks nog een verklaring zal moeten gegeven worden) alsook om een soort bewijs te leveren voor Husserls stelling over de "leefwereld" als "de enig werkelijke wereld". In dit geval kan ik dat enkel aantonen aan de hand van één voorbeeld, nl. een korte passage uit de "Recherche du temps perdu" van Marcel Proust. "Marcel", de held en ik-verteller van die roman, maakt ergens de volgende observatie:

Deux ou trois fois, pendant un instant, j'eus l'idée que le monde où étaient cette chambre et ces bibliothèques, et dans lequel Albertine était si peu de chose, était peut-être un monde intellectuel, qui était la seule réalité, et mon chagrin, quelque chose comme celui que donne la lecture d'un roman et dont un fou seul pourrait faire un chagrin durable et permanent et se prolongeant dans sa vie; qu'il suffirait peut-être d'un petit mouvement de ma vo-

de. Maar ook Husserls stelling dat onze "leefwereld" "de enig werkelijke wereld" is zegt, naar ik beweer, hetzelfde. Daar waar we het hebben over de roman, en op de eerste plaats de politieroman, als verduidelijking van Husserls idee van de "leefwereld", en over de populariteit van de roman, vooral de politieroman, als een soort "bewijs" voor Husserls stelling over de "leefwereld" als "de enig werkelijke wereld", hebben we het over die – door Stendhal bedoelde – "waarheid" van de roman, en niet enkel over een waarheid óver de roman.

Toch draaien we rond in een kringloop. De waarheid van de roman wordt "bewezen" doordat de roman de filosofische stelling over de "leefwereld" als "de enig werkelijke wereld" "bewijst". Maar de waarheid van die filosofische stelling zou dan zelf ervan afhangen of de roman zo'n bewijs daadwerkelijk kan leveren. We zochten dat "bewijs" in de populariteit van de roman in 't algemeen, en meer bepaald van de politieroman. Zeer vele mensen tonen belangstelling voor de politieroman, voor een verhaal over de ontdekking van een feitenverhaal, voor de voorstelling van een feitenverhaal als iets dat enkel binnen een ontdekkingsverhaal aan bod kan komen of kan plaatsvinden. Maar is die belangstelling van zoveel lezers, met hoeveren ze ook mogen zijn, gerechtvaardigd? Of is hun passie voor de politieroman niet soms eerder een ziekelijk verschijnsel? Zou het niet gezonder zijn al de verwarringen van een ontdekkingsverhaal zo vlug mogelijk te vergeten en zich te houden aan de objectieve feiten die aan het einde van zo'n verhaal "uit de bus komen" – zoals dat trouwens, in een politiero-

man, de detective zelf doet, indien hij tenminste niet aangetast is door het narcisme van een Hercule Poirot? En de obsessie van zoveel mensen met hun bestaan als epigonen, is dat de goede ingesteldheid? Is niet de ingesteldheid van de wetenschapper verstandiger die berust in de uiteindelijke objectieve bevindingen van zijn wetenschap en zich nauwelijks nog interesseert voor de geschiedenis van de wetenschappelijke ontdekkingen? En zou niet ook de Marcel van Proust er wellicht beter aan hebben gedaan zich los te maken van zijn onzinnige obsessie met "wat Albertine had gedaan" door "terug te keren naar de werkelijke wereld", namelijk "de wereld waar zich deze kamer en deze boekenrekken bevonden en waarin Albertine zo weinig plaats innam"? (Het komt ook bijna zover, luidens een parallele passage, "Bibliothèque de la Pléiade", III, p. 359-60).

Blijkt niet op die manier dat alle vermeende "waarheid" zich herleidt tot de vraag waarvoor zich (de) mensen in feite – "terecht" of "ten onrechte" – interesseren, waarin ze nu eens belang stellen? Husserl zelf lijkt dat te bevestigen. De "objectieve wereld" waarover de moderne wetenschap het heeft noemt hij "één van de talrijke praktische hypothesen en voornemens die het leven van de mensen in hun leefwereld met zich meebrengt" (zie boven). Die "leefwereld" wordt volgens hem gekenmerkt door een onophoudelijke "verandering van de verschijningswijzen waar doorheen (eventueel een) objectief gegeven zich voor ons tegenwoordig stelt" (zie boven), en die verandering wordt bepaald door ons "interessenleven" (l.c., p. 108). Dit lijkt het laatste te zijn waartoe we alles kunnen en moeten herleiden: de

menigvuldigheid en wisselvalligheid van de belangstelling of van de interessen van de mensen, waardoor hun leefwereld wordt bepaald. Husserl zelf beschrijft ons leven in onze leefwereld dan ook als volgt: "Wij die leven in de wereld in een wakker bewustzijn van deze wereld, zijn bestendig actief op basis van een passief "hebben" van deze wereld, van daaruit worden we getroffen door objecten die ons voorgegeven zijn in het veld van ons bewustzijn, geleid door onze interessen stellen we in die of gene objecten belang en houden ons met hen op die of gene manier actief bezig; deze zijn het dan die het "thema" van onze acten vormen" (p. 110).

In feite verwoordt Husserl daarmee een inzicht dat aan de basis ligt van het heden alom heersend relativisme. In feite lijkt de roman, sinds lang reeds, niets anders te zijn dan een uitbeelding van die relativistische wereld. Als men zegt dat de wereld van de roman eigenlijk "de enig werkelijke wereld" (de "leefwereld") is, bevestigt men, blijkbaar, enkel dit relativisme, en dit in die mate dat zelfs de uitspraak dat die "leefwereld" "de enig werkelijke wereld" zou zijn, moet gerelativeerd worden. Ook het gezegde van Stendhal: "on ne peut plus atteindre au vrai (il n'y a plus de vérité), que dans le roman" lijkt dan gewoon niet méér te kunnen betekenen dan eenvoudigweg: "on ne peut plus atteindre au vrai, il n'y a plus de vérité", punt. De enige mogelijke conclusie ware dan: "Niets is waar, alles is toegelaten", volgens Nietzsche ("Was bedeuten asketische Ideale?", 1887, § 24) de geheime leuze van de Assassijnen, "les assassins", de "hasjiesjeters", een fanatieke secte waarmee ooit de kruisvaar-

ders in Palestina geconfronteerd werden.

De enige uitweg, die men ook bij Husserl niet aangeduid vindt, zou hierin te vinden zijn, dat óók belangen waar of onwaar kunnen zijn, en dat er ernstig kan gesproken worden van de "ware belangen" van de mensen.

6. Cultuur is geen luxe

Onze menselijke belangen of interessen vallen niet uit de lucht. Ze zijn geworteld in onze menselijke behoeften, waarvan ze weliswaar moeten worden onderscheiden. Behoeften zijn "aan den lijve" aangevoelde afhankelijkheden; belangen zijn – goed of slecht, juist of verkeerd – begrepen afhankelijkheden die uit onze behoeften voortvloeien. Bv. hebben we behoefte aan voedsel; daarom hebben we er belang bij voedsel met de daarvoor vereiste technieken te kunnen produceren, en daarvoor is het belangrijk, zelfs noodzakelijk, om over één of andere natuurwetenschap te beschikken. Een ander belangrijk middel om deze behoeften te kunnen bevredigen is de kunst om daarvoor een beroep te kunnen doen op anderen (in het Grieks: politiké téchnè), en om dit te kunnen is het belangrijk om over het nodige uitdrukkingsvermogen te beschikken; wellicht is dit de wortel van alle "kunst". We voelen ook de behoefte een zin aan ons leven te geven; daaruit vloeit ons moreel belang voort, indien het waar is dat we enkel een zin voor ons leven kunnen vinden door ons in dienst van anderen te stellen; om dit op doeltreffende wijze te kunnen doen is het vooral belangrijk de noden van anderen zoals die in hun gedragingen tot uitdrukking komen

te kunnen begrijpen, wat wellicht de wortel van alle interpretatiekunst (hermeneutiké téchnè) vormt. In al die gevallen valt te beproeven, te beledeneren en te bespreken op welke manier we onze belangen het best kunnen behartigen, het best, d.w.z. overeenkomstig onze werkelijk aanvoelde behoeften.

Cultuur is niets anders dan het geheel van inspanningen van de mensen om op een doeltreffende manier (d.w.z. overeenkomstig hun behoeften) hun belangen te behartigen. Alle cultuur is bijgevolg in wezen "antropocentrisch". En cultuur is geen luxe: zonder cultuur kunnen de mensen hun behoeften niet bevredigen en niet eens overleven. Maar zoals belangenkwesties bespreekbaar zijn, zijn er in de loop van de geschiedenis van de mensheid verschillende culturen opgetreden, en bestaan er ook nu nog verschillende culturen, die op verschillende manieren hebben getracht en nog trachten de belangen van de mensen – op kortere of langere termijn – te behartigen. Een bepaalde cultuur kan met haar inspanning – op kortere of langere termijn – slagen, of mislukken en tenonder gaan.

De meest populaire "cultuurkritiek" die in onze tijd is opgetreden is er eigenlijk één die, door het "antropocentrisme" van "onze" cultuur aan te klagen, vijandig staat t.o.v. elke cultuur, van de cultuur als dusdanig: ze is barbaars. Ze ziet de noodzaak van één (of andere) cultuur voor de mensen volstrekt over 't hoofd. In feite beschouwt ze cultuur als een luxe. Net daarmee blijft ze de gevangene van een opvatting over cultuur die in feite kenmerkend is voor onze gehele mislukte moderne beschaving: nl. de opvatting dat voor het eigenbelang

van de mensen niets belangrijker en nuttiger ware dan een belangeloos bedrijf van cultuur, kunst, wetenschap, technologische en economische ontwikkeling; dat "nut" ziet die populaire "cultuurkritiek" wel, terecht, niet langer in, en toch blijft ze cultuur als dusdanig vereenzelvigen met zo'n luxebedrijf.

Het is niet de cultuur als dusdanig waartegen we ons kritisch moeten opstellen, maar onze specifieke moderne Westerse beschaving, onze wetenschappelijk-technologische beschaving. Want zij is het die er niet in geslaagd is de menselijke belangen op een doeltreffende manier te behartigen en op zijn minst de "materiële" behoeften van de nu levende mensheid te bevredigen. Ze dreigt integendeel de materiële basis van alle levensverschijnselen op deze aarde, het menselijk leven inclusief, te vernietigen.

Die wetenschappelijk-technologische cultuur heeft bovendien zware schade berokkend aan onze politiek en onze moraal en aan het menselijk uitdrukkings- en begripsvermogen dat onmisbaar is voor een doeltreffende politiek en moraal. Ze vormt een ernstige bedreiging voor onze menselijke leefwereld. Daarom de cultuurkritiek die door Husserl op gang werd gebracht.

Architectuur als onderdak

1.

Architectuur is een onderdeel van de menselijke cultuur. Als zodanig staat ze steeds in een gespannen verhouding tot de natuur, want alle cultuur heeft tot taak en tot doel de niet-menselijke natuur om te vormen tot een voor de mensen herbergzame leefwereld.

Onder invloed van een populaire en naïeve 'milieufilosofie' is het in onze tijd gebruikelijk geworden aan alles en nog wat de eis te stellen dat het 'milieuvriendelijk' is; men zal dat zeker verwachten van de cultuur in het algemeen, en meer in het bijzonder van de architectuur. In feite is architectuur het meest zichtbare voorbeeld van het feit dat alle cultuur een uitdrukking is van de strijd tussen mens en natuur. Ten eerste ontleent alle architectuur haar bouw-materiaal aan de natuur (aan bossen, steengroeven, mijnen enzovoort) en verandert zij er de natuurlijke verschijningsvorm van (door mechanische of scheikundige processen). Ten tweede verdringt, vervormt, onderdrukt of vernietigt elk bouwwerk een 'stuk' natuur. Dat geldt voornamelijk voor elke grotere verzameling bouwwerken (dorpen, steden en gewesten). Het 'behoud van een stuk natuur' of het 'aanleggen van groenzones' kan daar maar weinig aan veranderen. Het kost moeite zich voor te stellen hoe een gebouw in het algemeen 'milieuvriendelijk' zou kunnen zijn – als men onder 'milieu' ongerepte natuur verstaat. Ten hoogste kan men de eis begrijpen dat bouwwerken aan de natuur moeten worden aangepast, of daarin ingepast. Maar zelfs dit kan men eigenlijk alleen van kleine of alleenstaande bouwwerken verwachten. De tempels van Paestum, die we vandaag de dag zo mooi in het open landschap zien staan, vormden ooit het centrum van een dicht bewoonde stad. Wat Heidegger, denkende aan deze tempels, over de verhouding van dergelijke bouwwerken tot de natuur vertelt, is gewoon een sprookje: 'Der Glanz und das Leuchten des

Gesteins ... bringt doch erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vor-schein. Das sichere Ragen macht den unsichtbaren Raum der Luft sichtbar. Das Uner-schütterte des Werkes steht ab gegen das Wogen der Meerflut und lässt aus seiner Ruhe deren Toben erscheinen. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind." Overigens kan zelfs Heidegger zijn ge-dachte dat een architectonisch werk eigenlijk pas de natuur tot verschijning brengt, enkel overbrengen door te verwijzen naar contrasten. Door elk gebouw dat de mensen optrekken, grenzen en scheiden de mensen zich van de natuur af, met het dak naar boven toe, met de zijmuren naar de omgeving toe, met het funda-ment naar de grond toe; hoewel die afscheiding soms verder doorgedreven wordt dan nodig is, en een volledige afscheiding van de natuur in een gebouw weer niet leefbaar is.

Iets analoogs geldt echter ook voor alle andere cultuurver-schijnselen, en geenszins alleen voor die waarvan de betrokken-heid op het nut door niemand wordt ontkend. Alle beeldende kunsten ontlene hun materiaal aan de natuur en vormen het naar hun eigen behoeften om. De muziek is de enige schijnbaar louter immateriële kunstvorm, terwijl literatuur en dichtkunst hun mate-riaal (hun 'stof') slechts in overdrachtelijke zin aan de natuur lijken te ontlene. Niettemin wordt in alle kunsten de natuur op een of andere manier vervormd, zelfs in de muziek, die de stilte van de natuur vernietigt of de natuurlijke geluiden verdringt. Slechts één enkel cultuurfenomeen lijkt daarop een uitzondering te vormen: de wetenschap, voorzover ze zich inspant en erin slaagt, niets anders te zijn dan een volstrekt objectieve 'weergave' van de natuur, of van de 'natuur der dingen'. (Dit gaat zeker ook op voor de filosofie die aan de basis ligt van een dergelijke weten-schap.) Dus uitgerekend de wetenschap lijkt, ondanks de ver-schrikkelijke gevolgen van haar toepassing voor ons leefmilieu, het meest 'milieuvriendelijke' fenomeen van onze cultuur te zijn! Maar hoe weinig is het wat dat soort wetenschap als objectieve hoedanigheid van de natuur heeft weten te ontdekken! Men kan

zich afvragen of het 'leefmilieu' dat door de andere vormen van de cultuur wordt vervormd wel zoveel met de 'natuur' te maken heeft; een vraag waarop hier niet verder kan worden ingegaan.

2.

In tegenstelling tot de meest gangbare moderne opvattingen is cultuur geen luxe, geen bovenbouw en geen bekroning van het menselijke. Cultuur is in al haar takken noodzakelijk om te voorzien in menselijke behoeften; deels in de materiële behoeften van de mensen die moeten worden bevredigd om hen in staat te stellen te overleven, deels in de behoefte aan een zinvol leven, die slechts in een samen-leving kan worden bevredigd. Overigens, als die tweede behoefte niet bij de (andere) mensen zou bestaan, zouden de mensen geen beroep op elkaar kunnen doen en zou ook de bevrediging van hun materiële behoeften in het gedrang komen.

Deze stelling richt zich tegen de heden ten dage – sinds hoelang? – overheersende tendens om cultuur in het algemeen, maar voornamelijk de 'ware' ('hogere') cultuur te beschouwen als een mooie, hoewel (positief) overbodige en volstrekt nutteloze opsmuk van het menselijke leven. Weliswaar ontkomt men er niet aan de ontbeerlijkheid en letterlijke levensnoodzakelijkheid van de 'lagere', 'technische' verschijningsvormen van een cultuur, zoals landbouw, veeteelt, mijnbouw, werktuigontwikkeling en huisvesting, te erkennen. Juist daarom beschouwt men uitsluitend het volgende als de 'eigenlijke' cultuur: de (vermeend) 'nutteloze' kunsten (zoals architectuur die niet enkel de huisvesting dient), de 'filosofie' zoals ze traditioneel wordt bedreven, en wetenschappen voor zover ze weliswaar verschillende nuttige toepassingen kunnen vinden, maar niet omwille van die toepassingen worden beoefend.

De omgekeerde stelling, die hier wordt verdedigd, namelijk dat alle cultuur noodzakelijk of althans nuttig is voor het leven (nuttigheid is enkel een afgezwakte noodzakelijkheid), wordt ge-

makkelijk gezien als 'materialistisch' en als een uitdrukking van een schromelijke miskenning of ontkenning van de hogere waarde van de ware cultuur. Als men deze stelling echter als 'materialistisch' wil bestempelen, moet men rekenschap afleggen van het feit dat ze ook het tegendeel inhoudt van de opvatting van het marxistische materialisme. Want ook Marx en Engels beschouwen alle cultuur (onder de benaming 'ideologie') als 'bovenbouw' op een 'materiële basis' die ook zonder die bovenbouw zou kunnen bestaan, terwijl er geen cultuur zou kunnen bestaan zonder de materiële basis waarvan ze alleszins een 'uitdrukking' vormt. Wie is nu de 'materialist', en wie miskent het belang van de cultuur? Kan men de waarde van de cultuur hoger inschatten dan wanneer men haar in al haar takken, ook in haar 'hoogste' en (naar men meent) meest nodeloze en nutteloze verschijningsvormen, als onontbeerlijk beschouwt voor het 'louter materieel' overleven van de mens of voor een zinvol menselijk leven?

Geenszins wordt met deze laatste toevoeging – dat cultuur onontbeerlijk is voor een zinvol menselijk leven – toegegeven dat voor zo'n zinvol leven juist de 'nutteloze' cultuurverschijnselen die met de 'hogere' cultuurvormen overeen zouden komen onontbeerlijk zouden zijn. Want enerzijds: door wat anders kan een leven zinvol zijn dan doordat het noodzakelijk 'goed' of 'nuttig' voor 'iets' anders is; en moet dat 'iets' niet in feite steeds 'iemand' anders (een mens of mensen, een god of goden) zijn; en hoe kan een leven voor anderen nodig en daardoor zinvol zijn zonder in dienst te staan, hetzij van de bevrediging van de materiële behoeften van die anderen, hetzij van de bevrediging van hùn behoefte aan een zinvol leven, bevrediging die op haar beurt enkel kan voortvloeien uit het feit dat ook hùn leven levensnoodzakelijk is voor anderen? En anderzijds: om zelf te kunnen overleven, is het voor de mensen noodzakelijk, of althans 'goed', om een beroep op anderen te kunnen doen om hen te helpen te overleven; en daarvoor moeten die anderen op hun beurt aanvoelen dat ze alleen een zinvol leven kunnen leiden door aan die oproep gehoor te geven.

Zo komt alles telkens weer neer op de vraag van het 'louter' overleven, hetzij ons eigen overleven, hetzij het overleven van de anderen. Men kan hier nog aan toevoegen: indien 'politiek' de kunst is om in het belang van de eigen materiële behoeften een beroep op anderen te doen, dan heeft de cultuur, naast haar onontbeerlijkheid voor het louter overleven van de mensen, ook een 'politieke' kant: een oproep gericht tot de mensen om in het belang van de zinvolheid van hun eigen leven, te aanvaarden dat ze zich voor de materiële noden, en zodoende voor het overleven, van anderen inzetten.

3.

De bouwkunst dient eerst en vooral om de mensen een onderdak te verschaffen (*to tegos*, het dak); ze voorziet dus in een materiële behoefte van de mensen, dat wil zeggen een behoefte die terwille van het overleven moet worden bevredigd. Het moderne onderscheid tussen 'schone kunsten' en andere ('technieken') is niet van toepassing op de architectuur. De Grieken noemden trouwens beide 'technai', de Romeinen 'artes', en kenden dit onderscheid niet.

Deze stelling richt zich meer bepaald tegen het heden alom gehanteerde onderscheid tussen 'kunst' (zonder meer) en (loutere) 'techniek'. Deze grove tegenstelling gaat verder dan het verschil dat vroeger – zij het pas sinds de eerste eeuwen van de Moderne Tijden – gemaakt werd tussen de 'schone' en andere kunsten. Daarbij werd tenminste nog een algemeen begrip 'kunst' of 'kunsten' gehandhaafd waarbinnen de 'schone kunsten' één bepaalde vorm vertegenwoordigen. In de Griekse en Romeinse oudheid en ook nog in de middeleeuwen – we bewonderen nog altijd de 'kunst' uit deze tijden – werd zo'n soortelijk onderscheid helemaal niet gemaakt. Bouwkunst, schilderkunst, beeldhouwkunst, krijgskunst, stuurmanskunst, kookkunst, enzovoort stonden allemaal op één en hetzelfde niveau. Waar wij verschil maken tussen een echte 'kunstenaar' en een loutere 'technicus', waardeerde men toen al-

leen de meester die één van al die kunsten volmaakt beheerste, in tegenstelling tot al de anderen die ze alleen maar beoefenden. Iets van deze 'klassieke' manier van denken vindt men nog terug in de beschouwing van Goethe 'dass es eben schön sei, zu bemerken, wie Kunst und Technik sich immer gleichsam die Waage halten und so nahe verwandt immer eine zu der andern sich hinneigt, so dass die Kunst nicht sinken kann, ohne in löbliches Handwerk überzugehen, das Handwerk sich nicht steigern, ohne kunstreich zu werden'.²

Het is een oud 'probleem' – vermoedelijk even oud als de Moderne Tijden – hoe men meer bepaald de architectuur kan onderbrengen bij de 'schone kunsten'. Kan men twee soorten gebouwen onderscheiden, namelijk gebouwen die zuivere 'kunstwerken' zijn en andere die 'slechts' noodzakelijk of althans nuttig zijn? Mag of moet men alleen een volstrekt nutteloos bouwwerk (bijvoorbeeld een oud bouwwerk dat overbodig is geworden – tenzij het nog als 'cultureel centrum' dienst kan doen!) als een echt kunstwerk beschouwen, en kan een gebouw dat 'ook' een nuttige functie vervult, onmogelijk als een werk van kunst worden gezien? Indien dit laatste mogelijk is, zal men zich ertoe genoodzaakt zien de 'schoonheid' van zo'n nuttig gebouw louter als een uiterlijke opsmuk te beschouwen die eigenlijk geen verband houdt met het gebouw als zodanig. Een bouwwerk zonder enig nut zou wel eens niet langer voor een architectonisch werk kunnen doorgaan (tenzij als een zuiver beeldhouwwerk).

Het bouwen, wie zou het loochenen, dient hoe dan ook eerst en vooral om de mensen het onderdak te verschaffen dat ze nodig hebben om zich tegen de natuurmachten te beschermen; een soort 'dak' – een afdekking – vormen zelfs de 'muren' die het dak dragen en het 'fundament' waarop de muren rusten. Heidegger heeft beweerd: 'Te voorschijn brengen heet in het Grieks *tikto*. Tot de stam *tec* van dit werkwoord hoort het woord *technē*, techniek. Dit betekent voor de Grieken evenmin kunst als ambacht, maar wel iets als dit of dat, zus of zo in het aanwezige laten verschijnen. (...) De aldus te denken *technē* verbergt zich van oudsher in het tektonische van de architectuur.'³ In feite valt etymologisch geen enkel

verband vast te stellen tussen *tikto*, dat eigenlijk 'verwekken' betekent, en *technē* of architectuur. *Tektoon* is in het Grieks gewoon een bouwvakker, meer bepaald een dakdekker (*tegos* is dak); *architektoon*, waarvan 'architectuur' (een Latijnse vorm) is afgeleid, is enkel de bouwmeester, de 'eerste' van een ploeg bouwvakkers. Als er een verband zou bestaan tussen *tegos* (en *tektoon*) en *technē*, dan zou men dit enkel kunnen vermoeden terwille van het feit dat onder *technē* meer bepaald een 'verborgen' kunst, een 'verdoken', een 'bedekte' vaardigheid werd begrepen. (Het werkwoord dat hiervoor in aanmerking komt is dan *teucho*, dat 'maken' en meer in het bijzonder 'timmeren' betekent.)

4.

Gebouwen zijn niet alleen nodig om de mensen onderdak te bieden; ze zijn evenzeer nodig, of tenminste nuttig, als onderdak voor de gereedschappen en voorraden waarop de mensen zijn aangewezen om in hun materiële behoeften te voorzien. Zo gezien is de bouwkunst wellicht de eerste onder alle menselijke kunsten (of 'technieken').

Deze stelling wil voornamelijk op het volgende attent maken: als men moet toegeven dat architectuur, die men als 'ware' ('schone') kunst wil beschouwen, niet enkel tot een bepaald soort gebouwen kan worden beperkt, dan leidt dit reeds tot het vermoeden dat althans één 'ware' of 'schone' kunst, namelijk de bouwkunst, zelf noodzakelijk is voor het overleven van de mensen of om de bevrediging van hun louter materiële behoeften mogelijk te maken. Want de mens is een produktiewezen: 'geen consumptie zonder produktie'; de natuur reikt hem niet zonder meer aan wat hij voor zijn overleven nodig heeft; hij moet het zelf voortbrengen, uitgaande van het 'materiaal' dat hij in de natuur kan vinden. Om dit te kunnen moet hij echter, alvorens datgene te produceren waarmee hij daadwerkelijk zijn behoeften kan bevredigen, werktuigen maken waarmee hij het eerste soort produkten kan vervaardigen. Welnu, ook deze werktuigen moeten kunnen worden opgeborgen en hebben een onderdak nodig. (Sommige bouwwerken,

zoals bruggen en wegen, kunnen zelf heel goed als werktuigen worden omschreven die overigens op hun beurt geen behoefte aan een onderdak hebben.) Bovendien moeten de mensen om hun overleven veilig te stellen voorraden opslaan die eveneens om een onderdak vragen. Zo verschijnt de architectuur, deze 'schoone kunst', bijna als de eerste en als de meest noodzakelijke 'techniek' voor het materieel overleven van de mensen.

Omgekeerd wordt een gebouw eigenlijk pas een woongebouw – waardoor de aarde zelf voor de mensen bewoonbaar wordt – als het niet enkel dient om de mensen zelf een onderdak te verschaffen, maar als bergplaats waarin gereedschappen, werktuigen, voorraden enzovoort kunnen worden verzameld, die de mensen nodig hebben om te overleven. Zo'n woning vormt dan een bijna zelfgenoegzame 'kleine wereld' waarin men alles verzameld vindt wat men voor zijn dagelijks leven (en elk leven is dagelijks leven) nodig heeft. Er zijn natuurlijk ook gereedschappen en voorraden die zeer wel door groepen mensen gemeenschappelijk kunnen worden opgeslagen (of zelfs niet anders kunnen worden opgeslagen) en die bijgevolg een onderdak buiten de woonhuizen zullen vinden in andersoortige gebouwen (bijvoorbeeld graanschuren, smederijen, molens en andere werkplaatsen). De bescheiden zelfgenoegzaamheid van een woning neemt aanzienlijk toe met de omvang van hele woongebieden (dorpen, steden, gewesten). Architectuur is natuurlijk ook de kunst om hele dorpen, steden en gewesten bewoonbaar te maken en op die manier de natuur voor de mensen herbergzaam en leefbaar.

5.

Naast gebouwen die dienen om te worden bewoond door individuele mensen of leefgemeenschappen, zijn er ook gebouwen nodig, of althans nuttig, waar gemeenschappelijke activiteiten van de mensen of de menselijke samenleving kunnen plaatsvinden, zoals politieke vergaderingen. Dit soort gebouwen moet noodzakelijk meer plaats bieden dan woongebouwen, maar ze kunnen ook dakloos zijn juist omdat ze niet worden bewoond; een vergade-

ring hoeft men enkel bij te wonen.

Er zijn inderdaad ook gebouwen – en er is behoefte aan – die niet rechtstreeks in dienst staan van de bevrediging van materiële behoeften, niet eens op de onrechtstreekse manier waarop voorraadden werkgebouwen daartoe bijdragen. Naar deze zogezegd ‘monumentale’ bouwwerken verwijst men doorgaans als men de architectuur dan toch als (‘schone’) ‘kunst’ (enkel) wil terugvinden in een bepaald soort gebouwen. Men denkt erbij aan fora, kerken, raadzaalen, schouwburgen, paleizen en kastelen. In feite vormen al die gebouwen in de eerste plaats vergaderruimten voor kleinere of grotere gemeenschappen van mensen (zij het in het geval van paleizen en kastelen verbonden met woonvertrekken) en staan ze zodoende in dienst van het ‘politieke’ leven van de mensen. De mensen voelen dan wel geen onmiddellijke behoefte aan politiek, toch is zij – de kunst immers om op anderen een beroep te kunnen doen – voor de mensen uiterst belangrijk: zonder de mogelijkheid op anderen een beroep te doen, zouden de mensen niet eens, of althans moeilijk, in hun eigen materiële behoeften kunnen voorzien. Op die manier staat de politiek uiteindelijk in dienst van de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen. Hetzelfde geldt voor het soort architectuur dat vereist, nodig of althans nuttig is om zo’n gemeenschapsleven te kunnen laten plaatsvinden.

Weliswaar beantwoordt de politiek, en daarmee de ‘monumentale’ architectuur, tegelijk aan een andere, niet-materiële behoefte van de mensen: de behoefte aan een zinvol leven, wat neerkomt op het verlangen opgeroepen te worden om voor andere mensen (of goden) een belangrijke ‘rol’ te spelen. De kunst van de politiek moet juist op dit verlangen van de mensen weten in te spelen en erop steunen om op hen een beroep te kunnen doen, al was het alleen maar om mee op te komen voor de materiële noden van anderen. Deze politieke kunst hoort eigenlijk essentieel bij alle ‘monumentale’ bouwkunst.

Een gebouw dat zo’n politieke functie wil vervullen, moet de mensen die er bijeenkomen oproepen deel te nemen aan een

gemeenschapsleven door hun het gevoel te geven dat zij (ieder van hen) belangrijk zijn voor de anderen en voor de samenleving als geheel. In het geval van kastelen en paleizen geldt dat dan slechts voor de weinigen die er bijeenkomen of er zelfs vertoeven, zoals een prins of heerser. Zo'n gebouw moet in ieder geval ruimte scheppen voor de uitoefening van andere politieke kunsten die de mensen een gevoel van eigen belangrijkheid geven: met (gesproken of geschreven) woorden, klanken, kleuren, beelden en voorbeelden.

6.

Gebouwen bieden ook aan alle (andere) zogenaamde 'schone kunsten' het nodige (of althans wenselijke) onderdak, en niet enkel als opbergplaats (zoals een museum). Alle architectuur is onafscheidelijk vergroeid (concretum) met schilderkunst en beeldhouwkunst. Zoals geen voedsel louter voedsel is dat er alleen voor dient de honger te stillen, maar altijd 'concreet' is: brood of rijst, varkensvlees of mosselen, is geen gebouw louter onderdak maar 'concreet': gebouwd met die en die materialen, in die of die bewerking en vormgeving, zus of zo gekleurd (al dan niet geverfd); zoals omgekeerd alle schilderkunst in de eerste plaats muurschilderingen voortbrengt en alle beeldhouwkunst in de eerste plaats bouwelementen. Een concreet gebouw is nooit louter 'functioneel'.

Deze stelling kant zich tegen de wijdverspreide gedachte dat er een louter 'functionele' architectuur zou kunnen bestaan die zou zijn gespeend van elk 'decoratief' (en eigenlijk van elk overbodig) toevoegsel; alsmede tegen de analoge voorstelling dat architectuur alleen dankzij dergelijke toevoegsels het peil van 'ware' of 'schone' kunst zou bereiken. Zulke voorstellingen zijn het gevolg van de misleiding door een oppervlakkige metafysica die, bij alle dingen, een verschil wil maken tussen enerzijds een onontbeerlijke 'substantie' en anderzijds haar meer of minder toevallige, bijkomstige en wisselvallige 'attributen' of 'accidentiën'. In feite kan geen

enkel ding, dus ook geen bouwwerk, zich concretiseren of concreet voorkomen zonder bepaalde eigenschappen aan te nemen; de meeste van deze eigenschappen hoeft het ding of het bouwwerk weliswaar niet noodzakelijk aan te nemen (zoals een steen onvermijdelijk zwaar is), maar noodzakelijk krijgt het onder vele opzichten de ene òf de andere eigenschap (het hoeft niet wit of rood te zijn, maar wel moet het een of andere kleur hebben). Een architect die er de voorkeur aan zou geven zich op geen enkele manier in te laten met de keuze of bepaling van de eigenschappen van zijn gebouw, kan het toch niet vrijwaren van dergelijke eigenschappen, maar laat de bepaling daarvan over aan de toevallige hoedanigheid (bijvoorbeeld de kleur) van zijn materiaal of aan de 'louter technisch' vereiste vormgeving van zijn bouwelementen. (Zoals men op een gestelde vraag een nietszeggend antwoord kan geven, wat meestal nog veelzeggend is ook.) Omgekeerd zullen louter 'decoratieve' bewerkingen van bouwelementen waarbij geen rekening wordt gehouden met de eigen hoedanigheden van het materiaal van die elementen, door dit materiaal op termijn afgestoten worden.

Iets vergelijkbaars geldt voor het gebruik dat van een gebouw wordt gemaakt; ook dit is een onderdeel van de concretisering van het bouwwerk zonder welke het niet kan bestaan. De architect moet bij het ontwerpen en bouwen van bijvoorbeeld een vergaderzaal de vergaderingen van de mensen die erin moeten plaatsvinden voor ogen hebben. (De architecten van onze oude kerken hadden voor de binnenruimte geen stoelen of banken voorzien die nu het uitzicht van deze ruimten bederven; het idee was dat de mensen bij de beoefening van hun godsdienst rechtop zouden staan of zouden knielen.)

Omgekeerd was schilderkunst oorspronkelijk beperkt tot het – 'abstract' of 'figuratief' – beschilderen van muren, tot aan de opkomst van het paneelschilderij (op hout of linnen), in verband met het ontstaan van de moderne markteconomie; deze paneelschilderijen worden echter nog steeds – al dan niet verplaatsbaar – op muren aangebracht. In dezelfde zin diende de beeldhouwkunst oorspronkelijk vooral voor de – al dan niet figuratieve – vorm-

geving van bouwelementen. En zelfs een vrijstaand standbeeld moet nog steeds architectonisch worden geplaatst: op een sokkel, tegen een achtergrond, op een plein.

7.

Het feit dat architectuur steeds concreet is verbonden met schilder- en beeldhouwkunst mag er niet toe verleiden te vergeten of te ontkennen dat architectuur in de eerste plaats de mensen een onderdak moet verschaffen; zoals het feit dat voedsel concreet niet anders dan lekker of niet lekker kan zijn, er niet toe mag verleiden te miskennen dat we zonder voedsel zouden verhongeren. Het idee van architectuur als 'schone kunst' verwacht de architectuur met de schilder- of beeldhouwkunst waarmee ze samengaat. De twee laatstgenoemde kunsten beantwoorden aan andere dan de materiële behoeften van de mensen, zoals lekker voedsel beantwoordt aan onze cultureel gevormde smaak.

Deze stelling poogt de verhouding tussen architectuur enerzijds en schilder- en beeldhouwkunst anderzijds waarmee de architectuur onafscheidelijk is verbonden en waarvan ze toch verscheiden blijft, te preciseren. Als men meent verschil te kunnen maken tussen een 'louter technische' architectuur die enkel dienstbaar is aan de materiële behoeften van de mensen, en een 'hogere' bouwkunst die een 'schone kunst' zou zijn, dan verwisselt men (vooral wat de laatste betreft) de architectuur zelf met haar concrete verschijningsvorm die met schilder- en beeldhouwkunst verbonden is. Deze laatste treden voornamelijk – hoewel niet uitsluitend – op in gebouwen die ervoor bestemd zijn onderdak (of gewoon plaats) te bieden aan het gemeenschapsleven. De 'opsmuk' van dergelijke gebouwen dient weliswaar niet (rechtstreeks) de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen (zomin als die gebouwen zelf er rechtstreeks voor dienen), maar hij dient evenmin alleen de schoonheid of de verheffing van de architectuur tot een 'hogere' kunst. De inlijving in zo'n bouwwerk van (geschilderde of gebeeldhouwde) beelden, afbeeldingen, voorbeel-

den of zinnebeelden maakt er een 'monument' van (dat wil zeggen een 'gedenkteken') dat de mensen oproept tot deelname aan het gemeenschapsleven, door hun (bijvoorbeeld door te herinneren aan voorbeelden uit het verleden) het gevoel te geven dat ze (enkel) op die manier een zin aan hun leven kunnen geven. Een zelfde rol kunnen ook 'abstracte' tekens (bijvoorbeeld in een kerk een kruis zonder corpus) of zelfs loutere kleuren, lijnen, vlakken en vormen vervullen. Iets daarvan valt zelfs waar te nemen in woningen, omdat zich ook daar een klein gemeenschapsleven afspeelt. Schilderwerk, behang en schilderijtjes roepen de inwonenden en de gasten op tot 'gezellige', 'beleefde' of 'intieme' gedragingen.

8.

Zelfs (abstract) beschouwd als louter onderdak is architectuur een uitdrukkingsverschijnsel: eerst en vooral brengt elk gebouw tot uitdrukking dat de mensen behoefte hebben aan onderdak, en verder, aan welke eisen dit – werkelijk of volgens hun voorstelling – 'minimaal' moet voldoen of wat er 'maximaal' voor kan worden gedaan. Doordat een gebouw altijd concreet in verbinding met schilder- en beeldhouwkunst optreedt, brengt de architectuur steeds ook de menselijke behoefte aan een zinvol leven tot uitdrukking, en meer bepaald de voorstellingen van de mensen van de inhoud van een zinvol leven.

Deze stelling richt zich tegen het zinloos opschroeven van de 'uitdrukkingsfunctie' die enkel eigen zou zijn aan een bepaald soort bouwwerken die men als enige als ware en 'schone' kunst wenst te beschouwen. In feite brengt élk gebouw onvermijdelijk 'iets' tot uitdrukking: weliswaar niet in de eerste plaats (wat men soms meent) de idee, het genie of de innerlijkheid van de bouwmeester, maar de (ware of vermeende) behoeften en belangen van zijn opdrachtgever. Want de architect krijgt zijn opdracht alleen als zijn ontwerp (of het voorbeeld van zijn eerdere bouwwerken) beantwoordt aan de behoeften en belangen van de opdrachtgever

en deze adequaat tot uitdrukking brengt. (Hij krijgt zijn opdracht ook niet omdat hij de behoeften en belangen van de opdrachtgever adequaat tot uitdrukking brengt; hij moet aan die behoeften en belangen zelf beantwoorden, waardoor hij ze dan ook tot uitdrukking brengt.)

Het gewoonste gebouw brengt de armoede of bescheidenheid van zijn bewoners tot uitdrukking, maar ook dat wat de meest bescheiden mensen zich als het 'minimum' van wonen voorstellen; als een bouwwerk zelfs aan dit 'minimum' niet voldoet, kan men niet meer van architectuur spreken. Het rijkste bouwwerk brengt een 'maximum' aan maatschappelijke aanspraken of aanmatiging tot uitdrukking die eigen zijn aan de leden van een heersende klasse; maar het kan evengoed tot uitdrukking brengen wat onder de gewone mensen als voorstelling van zo'n 'maximum' leeft. Want de opdrachtgevers van grote en rijke bouwwerken, uiteraard leden van een heersende klasse, kunnen alleen de middelen vinden om dergelijke bouwwerken op te trekken, als het gedrag en de bedrijvigheid van die klasse beantwoorden aan wat de grote massa van de maatschappij als noodzakelijk of wenselijk ervaart of – terecht of ten onrechte – aanvaardt (als tenminste de bewering van Hegel juist is dat elk volk de grondwet heeft die het verdient). Het bouwwerk kan niet anders dan ook dit tot uitdrukking brengen. (Men kan niet alles terugbrengen tot de uitdrukking van de macht van een heersende klasse; men moet begrijpen hoe zo'n klasse tot stand kan komen en de macht kan verwerven. De 'uitbeelding' van de macht vormt zelf een onderdeel van haar 'uitbouw' en zelfs, reeds, van haar opbouw.)

9.

Zoals alle kunsten (en niet alleen de zogenaamde 'schone kunsten') bezit ook de architectuur een 'esthetische' dimensie. Deze komt naar voren in het feit dat een concreet gebouw (bijvoorbeeld een villa van Palladio) heel mooi tot uitdrukking kan brengen hoe de mensen hun behoefte aan onderdak en aan een zinvol leven hebben gemeend vorm te moeten geven, ook al ben je het zelf met

die vormgeving wellicht niet eens, terwijl je het gebouw wel 'graag ziet' zonder het echter te willen bewonen.

Deze stelling bedoelt tegemoet te komen aan de ervaring dat een concreet architectonisch werk heel mooi kan worden gevonden, los van het nut of het doel dat het moest of moet dienen, of aan Kants begrippen 'belangeloos welgevallen', als de stemming die past bij een mooi kunstwerk, en 'doelmatigheid zonder doel' van een mooi kunstwerk, die ten grondslag ligt aan een dergelijk 'belangeloos welgevallen'. Weliswaar houdt dit verband met het wezen van het 'schone', maar dat het niet mag worden aangezien voor het wezen van de kunst, blijkt al uit het feit dat ook louter natuurlijke fenomenen, zoals een mooie appel of een mooi dier, een dergelijk 'belangeloos welgevallen' kunnen oproepen. Dit zou wellicht ook verband kunnen houden met bijvoorbeeld de 'doelmatigheid' van de lichaamsbouw van een tijger, zonder dat men zich rekenschap geeft van het 'doel' van die doelmatige lichaamsbouw.

Toch komt aan een dergelijke 'esthetische' ervaring in het geval van de kunst een bijzonder belang toe, omdat zij de bevestiging vormt van een 'tragisch levensgevoel' dat een grote gevoeligheid voor de vergankelijkheid behelst. Concreet gezegd: de ruïne van een oud gebouw beantwoordt aan geen enkele behoefte en dient geen enkel doel meer. Zij heeft geen enkel nut meer, zij biedt niemand nog onderdak en belooft niemand nog een zinvol leven. Toch blijft zij steeds – of alleen nog maar – ontroerend mooi.

Dit verschijnsel schenkt ons nog een laatste weemoedige troost, meer in het bijzonder daar waar *alles* zich zinloos en nutteloos begint voor te doen, zoals aan het einde van een tijdperk, ten tijde van de ondergang van een bepaalde beschaving. Als men echter zo'n 'doelmatigheid zonder doel' tot *ideaal* (al was het slechts tot ideaal van schoonheid) wil verheffen dan kan dat alleen gezien worden als een uitdrukking van het diepste nihilisme.

10.

Mooi is een gebouw (of een ander kunstwerk) als het duidelijk tot uitdrukking brengt in welke behoefte het voorziet (of ooit heeft voorzien), en aan welke voorstelling van de mensen over de manier waarop in hun behoefte kan of moet worden voorzien, het beantwoordt. Als een gebouw dat niet duidelijk en zinstrelend tot uitdrukking brengt, is het hoogstens alleen interessant, en is er een interpretatie nodig om er iets in te kunnen zien. Dat iemand de betekenis van zo'n werk niet duidelijk is, kan natuurlijk zijn eigen 'schuld' zijn, maar een gebouw (of een ander kunstwerk) dat aan geen enkele werkelijk aanvoelbare behoefte beantwoordt (bijvoorbeeld een 'automobiel') kan onmogelijk mooi zijn.

Deze stelling brengt een begrip 'schoonheid' naar voren dat aansluit bij een gezegde van Lessing: 'De grootste duidelijkheid vond ik steeds de grootste schoonheid' (een uitspraak die Heidegger heeft overgenomen in het door hem aan Husserl opgedragen exemplaar van *Sein und Zeit*). Deze stelling richt zich tegen een heden ten dage wijd verbreide tendens om de kunst en de noodzaak tot interpretatie nutteloos te idealiseren. Interpretaties zijn enkel noodzakelijk waar een kunstwerk niet duidelijk en mooi uit zichzelf te zien geeft waarvoor het dient, of waar een kunstwerk uit verre tijden of landen ons niet langer duidelijk zijn betekenis toont. Een interpretatie kan of moet er dan toe dienen die duidelijkheid en schoonheid van het werk opnieuw zichtbaar te maken. Het gemis aan schoonheid verschaft de interpreet zijn werk. Hoe mooi zijn bijvoorbeeld niet de (weinige nog overgebleven) eenvoudige vissershuisjes aan de Westvlaamse kust. Hoeveel uitleg is daarentegen niet vereist om bijvoorbeeld nog iets in de Gentse stadsschouwburg te zien? Duidelijkheid verschaffen over wat op een bepaald moment de belangrijkste vragen van het leven en voor een samenleving zijn, is de voornaamste taak van alle intelligentie. En daarvoor is ongetwijfeld steeds interpretatie vereist. Maar als zo'n interpretatie enkel daar lukt waar ze duidelijkheid kan ver-

schaffen, moet de inspanning van de intelligentie haar voltooiing vinden in de gedaante van schone kunstwerken.

1. Martin Heidegger, 'Der Ursprung des Kunstwerkes' (1936), in: *Holzwege*. Frankfurt (Vittorio Klosterman) 1980⁶, pp. 27-28.
2. J.W. von Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (vanaf 1795), deel 3, derde hoofdstuk.
3. M. Heidegger, 'Bouwen Wonen Denken', in: *Over denken, bouwen, wonen*. Nijmegen (SUN) 1991, p. 62.

