

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in

Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. VIII, No. 2 / December 2016

Husserl and Kant: The Transcendental-
Phenomenological Project

Guest Editor: Iulian Apostolescu

“Al. I. Cuza” University Press

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. VIII, No. 2 / December 2016

Topic: Husserl and Kant:
The Transcendental-Phenomenological Project
Guest Editor: Iulian Apostolescu

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. VIII, No. 2 / December 2016

Topic: Husserl and Kant: The Transcendental-Phenomenological Project

Guest Editor: Iulian Apostolescu

Editors

Stefan Afloroaei, Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Corneliu Bilba, Lecturer Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

George Bondor, Assoc. Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Publisher

Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, Romania

Str. Pinului nr. 1A, cod 700109, Iasi, Romania

Tel.: (+) 40 232 314947; Fax: (+) 40 232 314947

Email: editura@uaic.ro; Web: www.editura.uaic.ro

Contact person: Dana Lungu

Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy is an online, open access journal.

Edited by

the Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy,

Department of Philosophy and Social and Political Sciences,

Al.I. Cuza University of Iasi, Romania.

Frequency

2 issues per year, published:

June 15 and December 15

Contact

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Department of Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154

Email: [editors\[at\]metajournal.org](mailto:editors[at]metajournal.org)

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial Board

Arnaud François, Assoc. Prof. Dr., Univ. of Toulouse II - Le Mirail, France
Valeriu Gherghel, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Gim Grecu, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Lucian Ionel, PhD Candidate, Albert Ludwig University of Freiburg
Ciprian Jeler, Researcher Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Vladimir Milisavljevic, Researcher Dr., Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, Serbia
Emilian Margarit, Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Moisuc, Assist. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Nae, Lect. Dr., George Enescu University of Arts, Iasi, Romania
Radu Neculau, Assist. Prof. Dr., University of Windsor, Ontario, Canada
Sergiu Sava, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Guillaume Sibertin-Blanc, Lect. Dr., Univ. of Toulouse II-Le Mirail, France
Ondřej Švec, Assoc. Prof. Dr., University of Hradec Králové, Czech Republic
Ioan Alexandru Tofan, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Iulian Vamanu, Lecturer, Rutgers, The State University of New Jersey, USA
Andrea Vestrucci, Assoc. Professor Dr., Federal University of Ceará (Brazil)

Advisory Board

Sorin Alexandrescu, Prof. Dr., University of Bucharest, Romania
Jeffrey Andrew Barash, Prof. Dr., Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France
Christian Berner, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Patrice Canivez, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Aurel Codoban, Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Ion Copoeru, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Vladimir Gradev, Prof. Dr., St. Kliment Ohridski University of Sofia, Bulgaria
Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. Dr., Albert Ludwig University of Freiburg, Germany
Oscar Loureda Lamas, Prof. Dr., University of Heidelberg, Germany
Ciprian Mihali, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Jürgen Mittelstraß, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany
Alexander Schnell, Prof. Dr., Université Paris IV Sorbonne, France
Dieter Teichert, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany
Stelios Virvidakis, Prof. Dr., National and Kapodistrian Univ. of Athens, Greece
Héctor Wittwer, Lecturer Dr., University of Hannover, Germany
Frederic Worms, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France

Table of contents

HUSSERL AND KANT: THE TRANSCENDENTAL- PHENOMENOLOGICAL PROJECT

Editor's Notes (Iulian Apostolescu)

Y a-t-il une « révolution copernicienne » ou « anticopernicienne » en
phénoménologie (en partant du débat entre Husserl et Kant) ?
ALEXANDER SCHNELL

Pages: 257-279

Subjectivity as the Foundation for Objectivity in Kant and Husserl:
On Two Types of Transcendental Idealism
CHRISTIAN KRIJNEN

Pages: 280-303

Subjekt und Erfahrung. Grundlagen und Implikationen von Husserls
Kritik an der transzendentalen Methode Kants
VITTORIO DE PALMA

Pages: 304-325

Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and
the Question of Subjectivity
SEBASTIAN LUFT

Pages: 326-370

Ist eine Synthesis a priori noch möglich? Zur heutigen Bedeutung der
Lehren Kants und Husserls von der transzendentalen Synthesis
ANDREI PATKUL

Pages: 371-395

Internal and External Experience: From Husserl to Kant
CLAUDIA SERBAN

Pages: 396-418

Kant and Husserl on bringing perception to judgment
CORIJN VAN MAZIJK

Pages: 419-441

Critique phénoménologique de l'éthique kantienne
DOMINIQUE PRADELLE

Pages: 442-481

Affektion und Zeitlichkeit bei Kant und Husserl

ALICE MARA SERRA

Pages: 482-501

Imagination et temporalisation chez Kant, Husserl et Richir

ISTVAN FAZAKAS

Pages: 502-521

Le transcendantal et l'empirique : une 'insociable sociabilité'.

L'épreuve de la surprise d'un transcendantal à l'autre

NATALIE DEPRAZ

Pages: 522-545

L'esthétique, l'intuitif et l'empirique.

La refonte husserlienne de l'esthétique transcendantale

JULIEN FARGES

Pages: 546-570

« L'ego hors de soi » : sur la naissance,

le sommeil et la mort. De l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*
aux *Textes tardifs sur la constitution du temps*

VINCENT GÉRARD

Pages: 571-595

**Husserl and Kant:
The Transcendental-Phenomenological
Project**

Editor's Notes

This special issue would not have been possible without the help of many scholars. First of all, I owe a special debt to each of the contributors to this project, not only for accepting the invitation, but also because of their great interest in the relevance of Husserl's phenomenology of transcendental constituting consciousness for future phenomenological thought. I am extremely grateful to all of the authors not only for agreeing to participate, but also for accommodating themselves to the tight schedule the project required. It is by virtue of the singular merits of each of these articles that we are able to offer in this special issue a contribution to the larger task of questioning the transcendental character of phenomenology. I would also like to thank Prof. Dr. Ilie Pârvu, without whom I hardly would have ever *initiated* this project. A special word of thanks goes to George Bondor and Corneliu Bilbă for their patience and high professionalism in carrying the project forward at *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*.

Ilulian Apostolescu
(University of Bucharest / Phenomenological Reviews)
December 2016

Y a-t-il une « révolution copernicienne » ou « anticopernicienne » en phénoménologie (en partant du débat entre Husserl et Kant) ?

Alexander Schnell
Université de Wuppertal

Abstract

**Is there a « Copernican » or an « anti-Copernican »
Revolution in Phenomenology (starting from
the Discussion between Husserl and Kant)?**

This paper raises the question – based on the works of Marc Richir and Dominique Pradelle (in particular) – if and how phenomenology deals with an “anti-Copernican” revolution, considering that the motif (which is initially Kantian) of a “Copernican” revolution seems to have gone through some modifications that reflect a certain deposition of the constitutive role of the subject. Its fundamental thesis is that a certain dimension “beyond” the Copernican revolution does not reestablish a “Ptolemaic” realism but rather opens a dimension “beneath”: beneath the subject and the object where can take place a mutual relationship between an a-subjective constitutive power and a pre-empirical foundational being. This dimension “beneath” means that the alternative does not concern a “pre-Copernican” realism on the one hand and an “idealism” leaving in the shadows the relationship between the transcendental method and an ontological perspective on the other, but rather puts forward a constructive circularity between the transcendental constitution and an ontological foundation. It follows that “normativity” is not achieved on the basis of pre-given objectivity – because it would mean a petition principia – but draws upon the “pre-immanent generativity”.

Keywords: being, constitution, Copernican revolution, foundation, generativity, idealism, normativity, realism, transcendental

Peu avant sa mort, Hegel affirmait, en guise de testament de l'héritage de la philosophie classique allemande, que « l'idéalisme fichtéen [...] devrait pour toujours avoir l'effet sur le philosophe de rendre inéluctable la monstration (*Aufzeigen*) de la nécessité ». (Hegel 1986, 485 *et sq.*; c'est nous qui soulignons) La réflexion sur la nécessité et son rapport à une compréhension

précise de l'« *a priori* »¹ se poursuit dans le débat entre l'idéalisme transcendantal kantien et l'idéalisme phénoménologique husserlien. Cette interrogation est en particulier au cœur d'une considération sur le statut de la « révolution copernicienne ». Comme on sait, celle-ci cherche à rendre compte de la connaissance *a priori*, en inversant le rapport de priorité constitutive entre les objets à connaître et le sujet connaissant. Dans ce qui suit, nous aimerions soulever la question – induite par des travaux antérieurs (Richir 1976) ou contemporains² – de savoir si et dans quelle mesure on peut parler en phénoménologie d'une révolution « anticopernicienne », compte tenu du fait que le motif, kantien à l'origine, d'une révolution « copernicienne » y semble avoir connu des modifications qui reflètent un certain détronement du rôle constitutif du sujet (et, en particulier, de son rôle instaurateur de « normes » nécessaires). Rappelons, dans un premier temps, le sens de cette dernière chez Kant.

1. La « révolution copernicienne » dans le criticisme de Kant et l'« idéalisme transcendantal » dans la phénoménologie de Husserl

La « révolution copernicienne » telle qu'elle est exposée dans la *Critique de la raison pure* consiste dans l'idée que le projet – éminemment *gnoséologique* – d'une fondation de la connaissance *a priori* exige, sur le plan *ontologique*, de ne faire porter cette connaissance non pas sur des « choses » telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais sur des « objets » compris comme phénomènes, c'est-à-dire en tant qu'ils apparaissent grâce aux formes pures de la sensibilité et en tant qu'ils sont synthétisés (unifiés) par les catégories de l'entendement. Ces « objets » sont tributaires du « sujet transcendantal » que Kant analyse eu égard à ses facultés, parmi lesquelles la sensibilité, l'entendement et l'imagination jouent un rôle prépondérant pour rendre compte des conditions de possibilité de toute connaissance.

Or, si, parfois, Husserl affirme rester fidèle à l'auteur de la *Critique de la raison pure* eu égard aux points essentiels³, il n'exprime pas moins des critiques vis-à-vis du projet kantien. Dans quelle mesure ces dernières affectent-elles le projet d'une « révolution copernicienne » ? La phénoménologie husserlienne prolonge-t-il ce dernier ou s'inscrit-il en faux par rapport à lui ?

Classiquement, Husserl (et à sa suite Heidegger) insistent sur l'idée que la phénoménologie est caractérisée par une *méthode* spécifique. Au cœur de celle-ci sont l'*epochè* et la réduction phénoménologique. Dans le cadre d'une réflexion sur le rapport entre le Moi et le monde, Husserl précise à propos de ces outils méthodologiques :

[La] mise en suspens de toute prise de position à l'égard du monde objectif que nous appelons l'*epochè phénoménologique* [est] le moyen méthodologique grâce auquel je me saisis purement comme Moi et comme vie conscientielle dans et à travers lesquels le monde objectif entier est pour moi, et est précisément tel qu'il est pour moi. Tout ce qui relève du monde, tout ce qui relève de l'être spatio-temporel est pour moi dans la mesure où j'en fais l'expérience, le perçois, le remémore, y pense, le juge, l'évalue, le désire, etc. Descartes désigne tout cela, on le sait, à travers l'expression *cogito*. Le monde n'est autre pour moi que le monde conscient dans de telles *cogitationes*, et valant pour moi comme tel. *Tout son sens et sa validité, il le puise dans de telles cogitationes.* (*Husserliana* I, 8; c'est nous qui soulignons)

Le Moi n'est pas simplement *face* au monde – ce qui, par ailleurs, pose la question (cartésienne) du statut de ce dernier – mais c'est le *rapport intentionnel*, ici désigné comme « *cogitatio* », qui met originellement en rapport le Moi et son corrélat objectif. L'objet, et par extension le monde, ne sauraient être considéré « en dehors », voire même « avant » cette dimension qui lui confère « sens » et « validité ».

Or, qu'est-ce qu'il faut exactement entendre ici par « pôle subjectif » (face à son corrélat objectif) ? Le *cogito* n'est pas le Moi empirique, mais le pôle autour duquel est centrée la constitution du sens de l'apparaissant en régime d'*epochè* et réduction phénoménologique. La description de ce pôle requiert un changement d'attitude vis-à-vis de la réalité prédonnée et préétablie. En tenant ferme l'*epochè* et la réduction s'ouvre le champ de recherche de la phénoménologie que Husserl appelle la « subjectivité », constitutive précisément du sens et du sens d'être de l'apparaissant. Quelle est l'acception de l'*idéalisme transcendantal* qu'implique cette méthode ?

Si je m'assigne pour tâche de rendre compréhensible comment, en ma subjectivité, j'en viens à avoir sans cesse prédonné et donné « le » monde, cela ne revient encore à aucun « idéalisme de conscience ». Je n'affirme pas ici que le monde tient tout son être de l'être-pour-moi. Je pars simplement de l'idée que ce qui est donné pour moi sous le

titre « le monde » obtient en moi tout son sens et sa validité en tant qu'étant. Je ne dis pas que le monde serait quelque part en moi, voire qu'il serait un produit de matériaux de mon être transcendantal propre et, par conséquent, une formation subjective, comme un produit en pierre est une formation dans la nature, lui appartenant comme partie. Je ne dis strictement rien de tel ; j'essaie simplement de clarifier comment, en moi, cela même qui, sous le titre « nature et monde », survient comme étant, comme ce qui peut être expérimenté, jugé, etc., mais aussi comme effectivité confirmée ou comme apparence, comme certitude ou, le cas échéant, comme non certitude, comme question, comme conjecture, etc. – comment, [c'est-à-dire] à partir de quelles sources de la conscience, cela tire tout ce sens, et <comment on en vient> à sa position éventuellement évidente [...]. (*Husserliana* XXXIV, 114)

L'idéalisme transcendantal phénoménologique se propose ainsi de rendre compte de la façon dont l'être et l'étant tirent leur sens et leur validité des sources de la conscience transcendantale. Husserl le dit sans ambages :

Mais avoir-en-validité signifie par essence avoir-un-champ-d'intérêts, un champ d'une thématique universelle de vie, un horizon de possibilités du Moi ; [cela signifie par essence] pouvoir vivre ou agir [*hineinwirken*] au-dedans de lui, pouvoir s'auto-conserver en lui. L'épochè est la *réduction phénoménologique* au Moi⁴ dans l'être absolu, c'est-à-dire dans l'être qui englobe toutes les possibilités d'être, donc tous les champs d'intérêts possibles en tant qu'accessibles au Moi, en tant qu'ils sont à constituer librement à partir de lui et pour lui. (*Husserliana* XXXIV, 224)

Que signifie exactement cette *libre constitution à partir du Moi et pour le Moi* ? Quel est le statut de la subjectivité et que peut la vie transcendantale ?

Notons d'abord que les deux concepts fondamentaux des citations précédentes – le *sens* de l'être (*Seinssinn*) et la *validité* de l'être (*Seinsgeltung*) – ne coïncident pas purement et simplement, même si Husserl les évoque souvent dans un seul et même contexte ; aussi convient-il de procéder ici à des distinctions qui permettront précisément de clarifier le statut de la révolution copernicienne (ou anticopernicienne ?) en phénoménologie. Un tel travail a été effectué de façon fort utile par Dominique Pradelle dans *Par-delà la révolution copernicienne* (2012).

2. La révolution copernicienne (ou anticopernicienne ?) en phénoménologie

Selon Dominique Pradelle, il y a des raisons plaçant en faveur de l'idée qu'il y a une « révolution anticopernicienne » dans la phénoménologie transcendantale. Qu'est-ce qui justifie cette thèse ? Pour y répondre, il faut rappeler dans quelle mesure la phénoménologie s'inscrit d'abord dans la *continuité* de la révolution copernicienne kantienne.

Qu'un rapprochement se justifie entre la perspective husserlienne et la révolution copernicienne de Kant, cela apparaît entre autres dans la *Krisis* (*Husserliana* VI, 202) et dans ses révisions tardives (*Husserliana Dok.* III, 227 ; Pradelle 2012, 351). De fait, il s'agit ici d'une *radicalisation* de cette « révolution copernicienne ». D'après cette radicalisation, le « sujet transcendantal » ne se restreint pas, comme c'est encore le cas, selon Husserl, dans la première *Critique*, à un dispositif *gnoséologique* (s'orientant par rapport aux facultés de connaître) – caractérisé par le fait, en particulier, de ne jamais livrer que les *conditions de possibilité* de la connaissance –, mais à dévoiler son statut *ontologique* en vertu d'une « expérience transcendantale » ouvrant au « nouveau monde de la subjectivité pure ». (*Husserliana* VI, 260) Quelle est plus précisément la position ontologique s'exprimant ici chez Husserl ?

Tout sens concevable, tout être concevable, qu'il soit appelé immanent ou transcendant, tombe dans le domaine de la subjectivité transcendantale en tant que subjectivité constituant le sens et l'être. (*Husserliana* I, 116-117)

La portée ontologique de la révolution copernicienne en phénoménologie concerne le fait que ce domaine est une « nouvelle région de l'être (*Seinsregion*)⁵ qui n'a pas été délimitée, jusqu'à présent, dans sa spécificité ». (*Husserliana* III-I, 67) Il s'agira alors de clarifier comment il faut concevoir en particulier le rapport entre cette nouvelle « dimension » et le pouvoir constitutif de la subjectivité transcendantale.

Dominique Pradelle détermine la notion d'une « révolution anticopernicienne » en trois temps : d'abord, il la caractérise négativement, ensuite, il en propose plusieurs déterminations positives et enfin, il répond à une difficulté fondamentale permettant d'exposer en particulier la nature du « champ de conscience » au centre de cette réponse à Kant (et à

Husserl). La détermination négative de la révolution anticopernicienne s'opère à deux niveaux – eu égard à la méthode et relativement à des présupposés qu'il s'agit d'écarter.

Sur le plan méthodologique, d'abord, Dominique Pradelle insiste sur la nécessité de substituer la *description* et la *réflexion* à la *construction*. Par « construction », il entend en réalité la *reconstruction* d'un sujet idéal de la connaissance en tant qu'il possède une validité objective (ou est en mesure d'y satisfaire)⁶. La démarche phénoménologique opère en revanche par une élucidation descriptive s'appuyant sur la « réflexion transcendante ». Ensuite, il s'agit de contrer un double présupposé kantien : celui d'une *substantialisation* et d'une *anthropologisation* du sujet. Concernant la substantialisation, Dominique Pradelle affirme que Husserl dénonce l'assimilation kantienne de l'unité du Je ou de l'*ego* à celle d'une chose mondaine, c'est-à-dire à un porteur ou substrat auquel seraient attribués des qualités ou propriétés. Le présupposé psychologisant ou anthropologisant renvoie à l'idée que les structures *a priori* de l'objet sont fondées sur les formes *a priori* des facultés de connaître du sujet que Dominique Pradelle caractérise comme « invariants anthropologiques de tout sujet fini (espace, temps, catégories) ». (Pradelle 2012, 359) Il s'agit là d'une « facticité originaire » et irréductible qui fait glisser Kant vers l'anthropologisme (comme Husserl le souligne notamment dans *Philosophie première*). (*Husserliana* VII, 401 et sq.)

La stratégie permettant d'invalidier ces deux présupposés consiste alors pour Dominique Pradelle à faire valoir que ce Je ou cet *ego* est plutôt un *ego pur*, « indescriptible » et sans teneur explicable – bref : « sans qualités » (à l'instar de « l'homme sans qualités » de R. Musil). Ou selon la célèbre formule de Husserl : un « Moi pur et rien de plus (*reines Ich und nichts weiter*)⁷ ». (*Husserliana* III-I, 179) Ce Moi ne doit pas être atteint par une conscience interne au sens psychologique ou empiriste du terme (c'est là-dessus que porte la critique adressée par Husserl à Kant), mais par une perception interne au sens de l'expérience transcendante⁸, laquelle seule serait capable de fournir un « sol universel » dans une évidence apodictique. Dominique Pradelle lit ici Husserl – d'une manière convaincante parce que cela donne à la position husserlienne une teneur concrète – à travers l'exégèse heideggerienne de l'aperception transcendante :

l'action synthétique de cette dernière est interprétée en termes d'« effectivité d'un comportement découvrant » ou d'un « pouvoir-rendre-évident » s'étendant à la totalité du flux immanent de la conscience. (Pradelle 2012, 357 *et sq.*)

Pour Dominique Pradelle, la détermination de l'aperception transcendantale comme « pouvoir-rendre-évident » ou comme « effectivité d'un comportement découvrant » propre à la totalité du flux de la conscience comporte cependant un risque. Il semble craindre, à la suite de J.-T. Desanti, une dérive idéaliste : « L'accessibilité de tout vécu d'un même flux au pouvoir égoïque de rendre évident ne relève-t-elle pas d'un idéal-type constructif, d'un présupposé idéalisant ou d'une fiction méthodologique, plutôt que d'une possibilité effective ? Dès lors, le caractère intuitif du sujet ainsi atteint n'est-il pas une illusion de transparence qui se heurte à l'opacité des vécus non remémorables ? » (Pradelle 2012, 358) La solution, visant à contourner le repli sur un « sujet », consiste à caractériser l'« aperception transcendantale » non plus comme « ego », mais, en empruntant l'expression à A. Gurwitsch et surtout à Sartre, comme « champ de conscience ». Quel en est le sens et le statut ?

Tout d'abord, pour répondre à ce qui a été affirmé dans un premier temps sur le plan méthodologique, il faut, selon Dominique Pradelle, procéder à une « *inversion méthodique du geste de renversement copernicien* » : « mettons hors circuit toute faculté⁹ ! » Cela se traduit précisément comme suit : « le décryptage des actes noétiques, des structures de la réceptivité et de l'activité subjective doit s'effectuer au fil conducteur des *types d'objets* accessibles au sujet. *Chaque catégorie d'objets* (tempo-objet, objet spatial, chose matérielle, être animé, personne, société, idéalité...) *prescrit au sujet la légalité de ses modes d'apparition*, ainsi que le style des actes subjectifs nécessaires à l'effectivité de son apparaître. » (Pradelle 2012, 363 ; c'est nous qui soulignons) En d'autres termes : « vu que la conscience est par essence intentionnelle, les structures de ce sujet concret ne préexistent pas comme une nature en soi de la sphère immanente (pensée sur le modèle de tout objet transcendant), mais ne se laissent élucider réflexivement *qu'à l'occasion* de l'orientation intentionnelle sur un *objet* d'une catégorie déterminée. » (Pradelle 2012, 364 ; c'est nous qui soulignons) Si jamais il y a une révolution « anticopernicienne »

dans la phénoménologie de Husserl, elle ne peut être identifiée qu'au niveau de cette « inversion » qui fait des objets, des types d'objet, des catégories d'objet, etc. le fil conducteur de toute constitution subjective.

Deux conséquences essentielles découlent de cette précision méthodologique. Dominique Pradelle voit dans ce geste anticopernicien, cherchant à éviter le risque d'anthropologisation du sujet, la possibilité d'une « refondation systématique de la doctrine des facultés ». Cela implique de ne plus considérer ces dernières comme des pouvoirs invariants d'un sujet fini, mais comme des « structures eidétiques du sujet prescrites selon une légalité d'essence par les différentes catégories d'objet ». (Pradelle 2012, 365) L'implication ontologique de cette refondation est de taille : les structures constitutives de la subjectivité transcendantale ont dès lors leur « *ratio essendi* » « dans les catégories d'objets, et dans l'ordre de stratification (*Schichtung*) ou de fondation (*Fundierung*) », dans la mesure où l'on peut précisément faire valoir une hiérarchie au niveau des corrélats noématiques de la structure intentionnelle, hiérarchie entre objets « fondateurs » et « fondés », « mono-stratifiés » et « pluri-stratifiés ». Pour Dominique Pradelle, le statut du sujet se limite alors à celui, quasi-oxymorique (ou du moins hautement paradoxal¹⁰), d'un « miroir transcendantal de ses corrélats transcendants ». (Pradelle 2012, 365)

La deuxième¹¹ conséquence a trait à une redéfinition de l'*a priori* qui revient, comme Heidegger l'a remarqué de façon perspicace (Heidegger GA 20, 101; cité par Pradelle 2012, 367), à une radicale désobjectivation de ce dernier. L'aprioricité n'est pas rattachée à la subjectivité, et encore moins à sa prétendue origine en elle, mais elle correspond à *ce qui peut être donné dans une intuition d'essence*¹². Dominique Pradelle peut ainsi distinguer entre la « constitution » et l'« instauration » des lois d'essence par le sujet : « Que les lois d'essence soient constituées par le sujet, cela ne signifie nullement qu'elles soient *instaurées* par ce dernier, mais simplement qu'elles n'ont de validité que dans la mesure où elles peuvent être rendues évidentes à un sujet ; l'analyse constitutive consiste précisément à actualiser ce procès du rendre-évident, afin d'en élucider les modalités spécifiques ». (Pradelle 2012, 368)

La conclusion – provisoire – de ce développement visant à verrouiller le geste anticopernicien réside alors dans l'identification du « véritable absolu phénoménologique » : Dominique Pradelle renonce à l'idée d'un sujet transcendantal auto-fondateur et constitutif – au sens d'« instaurateur » – de tout sens de l'étant et lui substitue « l'ensemble des structures anonymes et eidétiques de l'apparaître ou de la donation, qui déclinent la diversité des types d'objets d'expérience possible et s'imposent à tout sujet ». (Pradelle 2012, 387) Or, toute la question est de savoir s'il faut effectivement y voir la quintessence d'une révolution *anticopernicienne* ou si l'accès à cet « absolu » ne revient pas à l'ouverture d'un champ en deçà à *la fois* du sujet *et* de l'objet (nous y reviendrons).

Quoi qu'il en soit, pour Dominique Pradelle, cette absolutisation de *l'a priori* de la corrélation conduit à une difficulté centrale au sein de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. Celle-ci réside dans l'opposition entre deux thèses – la thèse ontologique selon laquelle le sujet transcendantal est à l'origine du *Seinssinn* et de la *Seingeltung* – et la thèse (propre au geste anticopernicien) à la fois ontologique et gnoséologique, exprimant une médiation réciproque (ou une « circularité ») entre le sujet et l'objet, plus exactement l'idée que le sujet est la *ratio essendi* de l'objet et l'objet la *ratio cognoscendi* et *essendi* du sujet. Cette opposition est, aux yeux de Dominique Pradelle, aporétique et reprend pour l'essentiel l'alternative fallacieuse entre une version insatisfaisante de l'idéalisme et une version non moins insatisfaisante du réalisme (critiquées déjà par Fichte dès les premières versions de la *Wissenschaftslehre*).

Trois solutions se présenteraient pour éviter cette aporie. La première, anti-lévinassienne en quelque sorte (nous verrons tout de suite ce qui justifie ce qualificatif), consiste à distribuer de manière tranchée les *rationes essendi* et *cognoscendi* entre le sujet transcendantal, d'une part, et le sens et l'être du monde ainsi que de tout étant intra-mondain, d'autre part. Cette solution n'est pourtant pas husserlienne (et ne permet pas de sortir du cercle) : Husserl ne souscrirait pas au partage entre la méthode phénoménologique et ses implications ontologiques idéalistes ; et, d'une manière plus générale, sa phénoménologie ouvre à un domaine

d'investigation qui se situe précisément en deçà du clivage entre gnoséologie et ontologie.

La deuxième solution est proprement lévinassienne : elle assigne à l'étant un primat ontologique et relègue le pouvoir constitutif au sujet (c'est donc la position inverse par rapport à la solution précédente – d'où sa caractérisation comme « anti-lévinassienne »). Même si Levinas se réfère, ce qui légitime à ses yeux de s'y autoriser, au § 20 des *Méditations cartésiennes*, cette solution n'est guère davantage husserlienne : en effet, il ne faut pas confondre l'excès du visé sur l'intuitionné (thèse proprement husserlienne) avec celui de l'être sur la conscience (thèse lévinassienne ou encore marionnienne¹³). Or, si Dominique Pradelle critique à juste titre le relent subjectiviste de la position husserlienne, force est de constater qu'une telle critique ne saurait viser Levinas (qui l'exprime à son tour). Cette réfutation de la deuxième solution ne rate-t-elle pas alors sa cible ?

Aussi peut-on se demander si la « troisième voie » empruntée par Dominique Pradelle qui consiste à exploiter l'opposition entre *Seinssinn* (« sens d'être », il traduit cette expression par « sens ontique ») et *Seinsgeltung* (« validité de l'être », il propose comme traduction « validité ontologique ») ne revient pas à un aspect fondamental déjà entrevu dans la deuxième solution¹⁴. Cet aspect n'est rien de moins que ce que Dominique Pradelle avait déjà identifié antérieurement comme le « geste anticopernicien » :

la donation de sens qui ouvre la possibilité de l'apparition [c'est-à-dire le *Seinssinn*] est *subjective*, tandis que la validation intuitive de ce sens [donc la *Seinsgeltung*] – qui lui confère le statut de quelque chose de véritablement étant –, bien que subjective en tant que succession d'actes noétiques, possède une *structure anonyme et universelle*, imposée au sujet et non instaurée par lui [...].¹⁵ (Pradelle 2012, 374)

Que peut-on dire alors à propos de la thèse (voire la « solution ») défendue par Dominique Pradelle ? Il faut à ce propos revenir, en le précisant, sur le sens de la « circularité » contenue dans cette solution. Dominique Pradelle envisage deux interprétations possibles. Soit on y voit une *petitio principii* ; soit on y reconnaît « une situation essentielle de la pensée » qu'il faut maintenir et « chercher à [...] penser – geste heideggérien par excellence ». (Pradelle 2012, 374 *et sq.*) Il opte pour le second volet de l'alternative, en spécifiant la nature de

la « région » ou du « champ » de conscience au cœur de cette situation : celle-ci doit être assimilée à un « champ d'apparition a-subjectif » et entendue comme un « domaine *normé* de donation de sens et d'apparition d'objets ». (Pradelle 2012, 375 *et sq.*) Or, en raison de la circularité inhérente à ce champ a-subjectif, ne faut-il pas voir, dans cette solution, un *glissement* de la thèse d'une révolution « anticopernicienne » vers l'idée d'un déplacement de la révolution copernicienne (où un rôle fondamental incombe précisément au champ de conscience), relativisant le « anti » en faveur précisément d'un « par-delà » ou d'un « au-delà » ? Dominique Pradelle semble s'en être rendu compte à la fin de son essai :

Au-delà du renversement copernicien [et non pas : en effectuant un 'renversement *anticopernicien*'] : cette expression ne consiste donc pas à opérer une révolution ptolémaïque afin de restaurer le réalisme pré-copernicien propre à l'attitude naturelle, mais à admettre qu'*un eidos structurel du champ de conscience – c'est-à-dire de la dimension transcendante infra-égoïque – précède tout sujet et tout objet*. Plus vieille que le sujet, et lui imposant ses normes, se trouve être l'essence structurale d'un champ de conscience anonyme. (Pradelle 2012, 385)

3. Réflexions sur la *Déduction transcendante des catégories* (1787)

Il s'agit à présent de rendre compte, précisément, de cette « absoluité de l'*a priori* de la corrélation au sein d'un champ transcendantal anonyme » permettant de tenir les deux bouts d'une *légitimation de la connaissance* et d'une fondation *ontologique* à la fois de ce qui est connu et des outils méthodologiques au soubassement de ce dernier. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps : en revenant d'abord à Kant, nous voudrions montrer dans quelle mesure la seconde édition de la déduction transcendante des catégories répond déjà efficacement au reproche de l'« anthropologisation » ou de la « psychologisation » ; et ensuite, nous esquisserons en quelques traits comment les trois « genres » de construction phénoménologique, dans le cadre d'une phénoménologie « générative », réconcilient la perspective kantienne et la perspective husserlienne sans que cela implique toutefois de confondre l'instance transcendante (constitutive et s'auto-constituant) et l'ensemble des structures régulatrices anonymes

et universelles prescrites au sujet transcendantal par les objets constituables. (Pradelle 2012, 378)

On sait que Kant a jugé nécessaire de réécrire le cœur du chapitre de la déduction transcendantale des catégories dans la *Critique de la raison pure* afin de contrecarrer les reproches de « psychologisme » et d'« anthropologisme » qui lui ont été adressés immédiatement après la parution de la première édition de l'ouvrage (notamment relativement au rôle des « trois synthèses » dans la déduction dite « subjective »). Or, Kant était lui-même persuadé d'avoir répondu de façon satisfaisante à cette critique. Que contient exactement cette réponse ?

Dans la déduction transcendantale des catégories de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, Kant élabore trois moments principaux. Mais avant de les exposer en détail, il faut procéder, à notre avis, à une modification de l'ordre qu'il a donné à ces trois moments, à savoir l'unité de la conscience de l'objet, la « *synthèse figurée* » et les *lois* de la liaison des objets rendant possible le fait que les objets de l'expérience soient à leur tour soumis à une légalité.

Cet ordre se justifie certes architectoniquement parce qu'il suit celui de la première déduction où, sur un plan empirique, Kant a d'abord distingué entre la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, la synthèse de la reproduction dans l'imagination et la synthèse de la reconnaissance dans le concept. Ensuite, il a mis en évidence, pour ces trois synthèses empiriques, une synthèse transcendantale correspondante, dont la triple opérativité assure cette déduction « subjective ». Or, pour éviter tout reproche d'empirisme, Kant se garde désormais de mettre en avant l'idée de trois « synthèses », mais, au fond, la configuration reste la même. Le fait de conserver ce même ordre dans la deuxième édition ne lui permet pas pour autant d'échapper une nouvelle fois à un reproche d'empirisme : Kant s'oriente toujours par rapport aux trois facultés de connaître (sensibilité, imagination et entendement) et c'est l'ordre des synthèses empiriques qui commande celui des synthèses transcendantales correspondantes.

Sur un plan *systématique*, en revanche, cet ordre ne se justifie plus¹⁶. Si l'on tient compte des opérations transcendantales réellement effectuées, force est de constater que l'établissement de l'unité de la conscience de l'intuition

succède à la figuration du cadre spatial et surtout temporel ouvert par les intuitions pures. Ne peut être unifié dans un objet que ce qui s'est d'abord déployé dans la matrice formelle rendant possible l'apparition de cet objet¹⁷. Pour mieux démarquer les opérations ou effectuations spécifiques des synthèses transcendantales, Kant aurait effectivement mieux fait de suivre cet ordre systématique. L'établissement de la « validité objective des catégories » ou, transposé sur un terrain phénoménologique, celui du pouvoir constitutif de la dimension de la phénoménalité pure, nécessite donc de procéder dans l'ordre suivant : eu égard à la « *synthèse figurée* » d'abord, à l'institution de l'*unité* de la conscience de l'objet ensuite et à l'instauration de la *légalité* des objets de l'expérience en dernier lieu.

L'objectif fondamental d'une déduction transcendentale des catégories réside dans la nécessité – avant de comprendre comment l'expérience peut être unifiée et harmonieuse *pour nous* et avant de montrer ce qui rattache ces catégories à leur « point suprême » – d'établir le bien-fondé de l'application de ces catégories aux intuitions. Autrement dit, il faut mettre en évidence la condition ultime du fait que les catégories puissent avoir une vertu constitutive de la teneur d'une connaissance. C'est là le premier but, le *desideratum* primordial, d'une investigation visant à établir la validité objective des catégories.

À ce dessein, Kant procède, dans le § 24, à une *véritable génétisation* qui est au cœur de sa déduction transcendentale. Le chemin argumentatif est le suivant. Le problème est de savoir, nous insistons, comment les catégories (en tant que fonctions *unitaires* de l'entendement) peuvent s'appliquer à des intuitions (caractérisées par un divers *multiple*). La réponse est donnée en deux temps. Premièrement, il s'agit de comprendre comment il peut y avoir une « conformité (*Gemäßheit*) » grâce à laquelle le « divers de représentations données » peut être déterminé « *conformément* » à l'unité synthétique de l'aperception. Réponse : cela est possible grâce au fait qu'il y a une harmonie et une concordance entre le sens interne (= le temps comme forme *a priori* de la sensibilité) et la spontanéité (*a priori* à son tour) de l'entendement. Et qu'est-ce qui constitue cette harmonie et cette concordance ? C'est le cas, deuxièmement, en vertu d'une synthèse tout à fait spécifique qui permet de penser *a priori* « l'unité synthétique de

l'aperception du divers de l'intuition sensible ». Quelle est cette synthèse qui, visiblement, est d'une importance absolument cruciale dans la déduction transcendantale des catégories ? C'est la « *synthesis speciosa* » (que Kant caractérise d'ailleurs comme « possible *a priori* et nécessaire »), une synthèse *originellement figurée* qui relève de l'*imagination productrice*. La génétisation consiste dans le renvoi circulaire (mais nullement vicieux !) entre l'harmonie *a priori* entre le temps et la spontanéité intellectuelle, d'un côté, et l'unité synthétique de l'aperception du divers, de l'autre. La synthèse figurée « flotte » entre les deux (tout comme, plus tard, l'imagination « flottera » (*schweben*) », chez Fichte, entre la sensibilité et l'entendement).

Or, l'imagination productrice ne garantit pas à elle seule le rapport à l'objet, elle n'instaure donc pas une « réalité objective ». En effet, pour que ce rapport circulaire ne flotte pas dans le vide, une unité est nécessaire assurant que cette « production » ne soit pas simplement imaginaire ou fictive. Dans les paragraphes 16 et 17 de la déduction des catégories de 1787, Kant cherche ainsi à montrer que le caractère permanent (*durchgängig*) et accordé (*einstimmig*) de l'expérience exige la conscience de la synthèse de mes représentations relatives à cette même expérience. Or, cette unification synthétique suppose l'unité de cette conscience. « Par conséquent », conclut-il, « l'unité de la conscience est *ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet*, donc leur validité objective [...] ». (Kant 1980, B 137 ; c'est nous qui soulignons) Cette synthèse concerne seulement le divers multiple dans l'intuition. Si « [l']unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance », à laquelle toute intuition doit être soumise « pour devenir un objet pour moi, puisque d'une autre manière et sans cette synthèse le divers ne s'unirait pas en une conscience » (Kant 1980, B 138), il s'agit alors de la condition assurant précisément l'unité de la conscience de l'objet (s'appuyant, on le voit, sur l'unité de la conscience elle-même).

Nous en venons enfin au troisième moment. La déduction transcendantale ne doit pas seulement expliquer comment la teneur de l'expérience peut être déterminée par les catégories et ce qui assure le rapport à l'objet, mais elle doit encore rendre compte de la manière dont les objets peuvent être connus *a priori* d'après les lois constitutives de leur liaison. Il en va ainsi de la

légalité de la connaissance des objets. La solution (livrée dans le § 26) ne réserve pas de surprise, elle reprend le même principe que pour la synthèse de l'imagination : « C'est une seule et même spontanéité, qui là sous le nom d'imagination, ici sous celui d'entendement, introduit la liaison dans le divers de l'intuition ». (Kant 1980, B 162)

4. La légitimation de la connaissance – perspective relevant de la « phénoménologie générative »

Comment cette triade conceptuelle « figurativité – unité – légalité » peut-elle maintenant être rendue fructueuse pour la problématique de la légitimation de la connaissance dans une perspective phénoménologique ? Dans son excellent ouvrage sur le concept de vérité chez Husserl et Heidegger, Ernst Tugendhat, lorsqu'il réfléchit sur le sens et les limites de la légitimation ultime dans le cadre d'une phénoménologie constitutive, exprime un doute dont nous nous permettons de reproduire ici l'expression complète :

[O]n pourrait ici émettre un doute à propos de la question de savoir si, dans l'intuition (*Schau*) réflexive, les multiplicités d'actes constitutives qui appartiennent à une objectité déterminée sont réellement données, dans leur être-déterminé, de façon aussi univoque que Husserl le prétend (*cf.* par exemple *Ideen II*, p. 90 *sq.*). Même si toute vérité objective n'a de sens que relativement aux possibilités d'attestation subjectives, le fait que ces possibilités d'attestation soient à leur tour censées être transparentes et ultimement connaissables dans une analyse immanente n'est que la conséquence d'un certain dogmatisme de Husserl [...], c'est-à-dire de sa conviction que tout ce qui est immanent est *eo ipso* donné de façon adéquate. On peut se demander – notamment dans les couches profondes de la constitution – si ce qui est ici donné est accessible dans une simple réflexion, et si Husserl n'est pas, en réalité, en train de *construire* plutôt que de *décrire* des états de fait [*Befunde*] phénoménologiques [...]. Mais Husserl lui-même faisait à ce point confiance en l'intuition immanente que cette problématique n'existât point pour lui. (Tugendhat 1970, 216 *et sq.*; c'est nous qui soulignons)

Tugendhat demande ici si, au niveau ultimement constitutif de toute constitution, le « donné » se laisse véritablement exhiber dans une évidence intuitive, s'il est donc accessible dans une réflexion (fût-elle « transcendantale »). Il a certes raison d'exprimer de telles réserves ; mais au lieu de stigmatiser une construction induite, il faut faire de nécessité

vertu et apercevoir le bien-fondé et la légitimité phénoménologique d'un procédé constructif – c'est-à-dire d'une construction ni hypothético-déductive, ni spéculative, mais proprement *phénoménologique*.

La perspective de la phénoménologie « constructive » ou « générative » peut être clarifiée en procédant à une mise en rapport du résultat fondamental de la seconde déduction des catégories (Kant), de la descente dans la sphère « pré-immanente » de la conscience (Husserl) et de la découverte de la « réflexibilité » (Fichte). Chez Kant, nous l'avons vu, apparaissait le triplet conceptuel « figuration – unité – légalité » dans la mesure où tout établissement d'une connaissance requiert une figuration phénoménalisante, une fixation unifiante et la mise en jeu d'une légalisation. Cette triade se croise avec la nécessité de ne pas s'en tenir à l'apparaissant, donc au champ *immanent* de la conscience, mais d'exhiber dans une « expérience transcendantale » (ou dans une « réflexion transcendantale ») l'opérativité du champ transcendantal en deçà de ce qui est descriptible et donné intuitivement. Et la question finale – absolument capitale – est alors de savoir comment conférer à ces effectuations un pouvoir « normatif » si tant est que celui-ci ne saurait être puisé dans la sphère immanente elle-même ? La réponse contient à son tour trois moments : premièrement, une phénoménalisation-schématisation qui constitue l'accomplissement concret de la conscience transcendantale constitutive du sens ; deuxièmement, le fait (entrevu magistralement par Levinas) de s'installer dans la médiation réciproque entre la fondation ontologique et la constitution transcendantale, laquelle médiation dote le pouvoir constitutif d'une étoffe ontologique¹⁸ ; et, troisièmement, l'exploitation du caractère fondamental du transcendantal qui consiste à se redoubler en pouvoir possible (autrement dit, à fonder la réflexion dans ce qui la rend elle-même possible (= réflexibilité)). Nous nous contenterons ici d'esquisser les outils méthodologiques d'une telle démarche. Il s'agit des différents « genres » de la construction phénoménologique.

La construction phénoménologique – nous l'avons amplement développé ailleurs (voir Schnell (2015)) – est l'outil méthodologique permettant de s'orienter dans la sphère pré-immanente qui n'est pas *a priori* normée par les déterminations

objectives se constituant dans la sphère immanente. La construction phénoménologique rend service lorsque les limites de l'intuition (et de la « réflexion transcendante ») sont atteintes ; et elle empêche que les opérations et effectuations de l'imagination transcendante (productrice) basculent dans l'imaginaire. Nous en distinguons trois « genres ».

D'une façon générale, les constructions phénoménologiques du premier genre correspondent à une *phénoménalisation-schématisation originaire du sens*. Si ce terme s'oriente par rapport à l'idée fichtéenne d'une « construction génétique », c'est l'idée de « genèse » (ou plutôt : de « générativité » (parce que le terme de « genèse » a un autre sens chez Husserl)) qui prime sur l'idée de « construction » (laquelle a l'inconvénient de rappeler les constructions hypothético-déductives ou spéculatives dont nous nous démarquons fermement). Plus particulièrement, ces constructions phénoménologiques du premier genre sont requises lorsque, au sein de la sphère immanente de la conscience, différents *facta* s'opposent et rendent nécessaire une construction – s'effectuant dans la sphère *pré-immanente* de la conscience – et permettant de résoudre un problème *précis*, relatif à un champ d'objet *déterminé*. Nous avons essayé de montrer, dans une tentative antérieure (Schnell 2007), comment s'effectuent concrètement ces constructions phénoménologiques eu égard à la phénoménologie du *temps*, de l'*intersubjectivité* et de la *pulsion*. D'autres constructions sont envisageables, par exemple dans la phénoménologie de la logique et des mathématiques ; mais quel que soit le domaine considéré, elles seront à chaque fois tributaires d'un phénomène particulier et ne livrent pas de méthode à chaque fois identique qu'il suffirait d'appliquer purement et simplement à l'objet en question.

La construction phénoménologique du deuxième genre s'inscrit dans l'horizon de ce que Catherine Malabou appelle la « plasticité » (voir Malabou 2011, 44 et sq.). Celle-ci exprime à la fois un *anéantissement* et un *engendrement*. La construction phénoménologique du deuxième genre « condense » la question de l'émergence du sens vers *une* « dimension » ou *un*¹⁹ « horizon » de la phénoménalisation caractérisé par la « virtualité » (au sens de Richir), ce qui implique ici un double mouvement entre, d'une part, cette « dimension » ou ce « horizon » qu'il est impossible de

fixer ou de saisir et, d'autre part, le phénomène se présentant dans la sphère immanente de la conscience. L'essentiel est qu'il s'agit ici d'un principe *unique* de la phénoménalisation s'opposant massivement à la pluralité des *constructa* caractérisant la construction phénoménologique du premier genre. La construction phénoménologique du deuxième genre réinterprète la « plasticité » en termes de « moment » d'éclosion de la genèse et constitue par là un « pont » entre la génétisation des « *facta* » et la construction « possibilisante ».

Les constructions phénoménologiques du troisième genre réalisent justement des *possibilisations* (« *Ermöglichungen* ») et visent à rendre compte de ces dernières²⁰. Une possibilisation désigne non pas le simple fait de rendre possible... (l'expérience, la connaissance, etc.), mais ce qui rend possible cela même qui rend possible – donc la loi d'un *redoublement* possibilisant. Une telle possibilisation ne consiste pas en un simple retour sur... (donc elle n'est pas équivalente en quelque sorte à un redoublement de la construction phénoménologique du deuxième genre), mais *elle dévoile la légalité du redoublement qui appartient essentiellement à tout conditionnement transcendantal*. C'est cette même possibilisation qui répond à la question de la source et de l'origine de l'attitude transcendantale. Or, cette construction phénoménologique du troisième genre, si elle se rapporte elle aussi à un phénomène *unique*, n'en donne pas moins lieu à trois moments : à un moment de la « phénoménalisation », à un moment de la « plasticité » et à un moment de la « possibilisation » proprement dite. Aussi cette construction phénoménologique du troisième genre intègre-t-elle les principes des trois genres de construction, de même que chaque genre de construction fait écho à l'un des trois termes de la triade conceptuelle mise en évidence dans la deuxième déduction transcendantale des catégories.

5. Conclusion

La « révolution » accomplie en phénoménologie est-elle alors « copernicienne » ou « anticopernicienne » ? L'« au-delà » ou le « par-delà » de la révolution copernicienne ne restaure pas un réalisme « ptolémaïque » mais ouvre plutôt à un « en-deçà » : un en-deçà du sujet et de l'objet où peut s'effectuer la relation réciproque entre un pouvoir constitutif a-subjectif et un être

fondationnel pré-empirique. Cet « en-deçà » signifie que l'alternative n'est pas celle entre un réalisme « pré-copernicien » et un « idéalisme » laissant dans l'ombre le rapport entre la méthode transcendantale et la perspective ontologique, mais met en avant une circularité constructive (entrevue d'abord par Levinas) entre la constitution transcendantale et la fondation ontologique. Il s'ensuit en particulier que la « normativité » ne s'obtient pas par emprunt à l'objectivité prédonnée – car cela reviendrait à une pétition de principe et anéantirait toute constitution – mais puise dans la générativité pré-immanente.

NOTES

¹ Une référence explicite à ce rapport se trouve par exemple dans l'importante *Beilage XVI* de *Philosophie première* (*Husserliana* VII, 357 sq.).

² A ce sujet voir le chapitre « Une révolution anticopernicienne : le monde de la vie », le dernier du livre *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Romano 2010). Voir aussi Pradelle (2012).

³ Par exemple, Husserl écrit en 1924 : « [...] dans les grandes lignes, nous nous voyons être en accord avec Kant dans les résultats essentiels de notre travail s'élevant de façon systématique à partir des sources absolument ultimes de toute connaissance [...] » (*Husserliana* VII, 235; « Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie »).

⁴ Husserl écrit dans le chapitre 3, intitulé « L'activité de la conscience de la vie naturelle du Moi et la réduction à la subjectivité pure », de la troisième section de la seconde partie de *Philosophie première* à propos de cette reconduction au Moi : « Dans la vie [i.e. l'attitude] naturelle [...], tout un chacun sait qu'il a sa vie du Moi et ses rapports que le Moi entretient avec les multiples objectités réales et idéelles. Il le sait grâce à la réflexion naturelle. Mais celle-ci ne peut jamais livrer un savoir de la subjectivité pure, elle ne permet même pas de simplement deviner cette dernière. En effet, il est dans la nature de la réflexion naturelle que d'avoir sans cesse des objectivités – grâce à un savoir objectif préalable et retenu – et de rapporter à partir de là le Moi, en tant que sujet de l'acte, saisi de façon réflexive, à ces objectivités [...]. Dans cette réflexion naturelle, il est impossible de voir (tant qu'elle domine exclusivement) que tout 'avoir' des objets et toute détermination de l'expérience et de la pensée avec lesquelles ils sont là pour le Moi sont à leur tour déjà une effectuation [*Leistung*] du Moi et de sa vie conscientielle, et que le Moi établit [*zustande bringt*] en permanence, en lui-même et pour lui-même, dans sa vie et son faire essentiels et propres [...], l'apparition et la validité des objets. Donc, la conscience elle-même, la vie intentionnelle – telle qu'elle vit en elle-même, telle que, en elle, à partir de motivations purement essentielles et propres, naissent [*erwachsen*] telles et telles aperceptions subjectives avec des caractères d'une validité subjective qui y appartiennent – reste nécessairement cachée ; toute

cette vie à travers laquelle, pour moi, mon monde respectif, les choses, les humains, les valeurs, les œuvres, les actes humains, les sociétés, etc. sont là d'un seul et même coup ». (*Husserliana* VIII, 120 et sq.)

⁵ Dans la *Krisis*, il parle à ce propos d'une « nouvelle sphère de l'être (*neue Seinssphäre*) » (*Husserliana* VI, 118).

⁶ Il ne faut donc pas confondre cette acception de la « construction », reposant sur une méthode hypothético-déductive, et celle que Fink et Husserl ont mise en avant au titre d'une « construction phénoménologique » (cf. *infra*).

⁷ Notons toutefois que Dominique Pradelle reconnaît lui-même que cette idée peut être conciliée avec certains développements de la dialectique transcendante dans la première *Critique* (Pradelle 2012, 360 et sq.).

⁸ Dans la *Krisis*, Husserl l'appelle une « perception interne apodictique » (*Husserliana* VI, p. 119).

⁹ « *Schalten wir alle, Vermögen [...] aus* » (*Husserliana* VII, 387).

¹⁰ En effet, faire du sujet un simple « miroir (transcendantal) », cela ne revient-il pas à ôter le sujet de son pouvoir constitutif ?

¹¹ D. Pradelle en énumère encore deux autres : l'une eu égard à l'opposition entre passivité et activité dans nos facultés de connaître (Pradelle 2012, 366) et l'autre concernant l'élaboration husserlienne d'une théorie purement transcendante de la raison (*ibid.*, 366-367).

¹² Sans le savoir, Husserl redécouvre ainsi une idée développée d'abord par Hegel.

¹³ Voir, par exemple, Marion (1989, 294 et sq. ; 1997, 366 et sq.).

¹⁴ Et même davantage, car D. Pradelle revient ici autant à la solution lévinassienne qu'à la thèse ontologique (c'est-à-dire au premier terme de la tension mise en évidence plus haut).

¹⁵ « Imposée au sujet » signifiant, bien entendu, « par un étant 'fondant (*fundierend*)' ».

¹⁶ Cette modification de l'ordre concerne tout particulièrement la deuxième synthèse (de l'imagination). Alors que la synthèse *empirique* de l'imagination doit nécessairement *succéder* à la synthèse empirique de l'appréhension dans l'intuition, étant donné que ne peut être reproduit ce qui a d'abord été appréhendé, la synthèse *transcendante* de l'imagination qui n'est pas reproductrice mais *productrice*, *précède* les autres synthèses – de cette façon, du moins, il est possible de conférer à l'imagination transcendante et à la synthèse qui lui correspond la place architectonique qui leur est due.

¹⁷ C'est cela la spécificité du rapport entre le temps comme forme pure de la sensibilité et les catégories comme formes pures de l'entendement : tandis que, pour ce qui est de la liaison caractérisant l'*entendement seul* (§ 15), la synthèse précède l'analyse, ici, lorsqu'il s'agit de comprendre comment les synthèses au niveau de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement s'articulent entre elles, la synthèse « intellectuelle » ne peut s'effectuer que sur la base d'un acte de synthèse d'une tout autre nature (c'est-à-dire sur la base de la synthèse « figurée »), ce qui inverse alors le rapport entre unité et multiplicité.

¹⁸ Nous avons approfondi ce point dans l'étude « La 'nouvelle ontologie' de la phénoménologie. Approches phénoménologiques et transcendantales du 'réel' » (Schnell 2016).

¹⁹ D'où le renvoi au moment de l'*unité* (cf. *supra*).

²⁰ Heidegger en a tenté différentes ébauches, notamment celle relative à l'angoisse comme *Grundstimmung* ouvrant l'accès au monde (dans *Sein und Zeit*), le projet de soi de la *temporalité* originaire (dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*) ou encore le projet de soi du monde (dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*) (cf. Schnell 2013).

REFERENCES

Dans le texte, les citations des œuvres de Husserl sont faites d'après *Husserliana : Gesammelte Werke* (en abrégé *Hua*) et *Husserliana Dokumente* (en abrégé, *Hua-Dok.*), indiquées dans la liste des références.

Hegel, G.W.F. 1986 (1831). *Ohlert-Rezension*. In *G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, Michel (éd.), vol. 11 (Berliner Schriften 1818-1831). Frankfurt Suhrkamp Verlag.

Heidegger, Martin. 1979. „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“. In *Gesamtausgabe* Band 20 [GA 20], Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt: Klostermann.

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Bde. 1-41. Haag: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); Haag: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012).

_____. 1950. [*Hua* I]. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1976. [*Hua* III-1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III.1, hrsg. von Karl Schuhmann Karl Schuhmann. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1954. [*Hua* VI]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1956. [Hua VII]. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1959. [Hua VIII]. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1994. [Hua-Dok. III/VII] *Briefwechsel. Bd. VII: Wissenschaftler-korrespondenz*. In *Husserliana Dokumente: Bd. 3, Verbindung mit Elisabeth Schuhmann* hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.

_____. 2002. [Hua XXXIV]. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Sebastian Luft. Haag: Haag: Kluwer Academic Publishers.

Kant, Emmanuel. 1980. „Critique de la raison pure”, In *Œuvres philosophiques. Tome I. Des premiers écrits à la „Critique de la raison pure”*, dir. F. Alquié. Paris: Gallimard [La Pleiade].

Malabou, C. 2011. *Que faire de notre cerveau ?* Paris: Bayard.

Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.

Marion, Jean-Luc. 1997. *Etant donné*. Paris: PUF.

Richir, M. 1976. *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haye : M. Nijhoff [Phaenomenologica, n° 73].

Romano, C. 2010. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris : Gallimard.

Pradelle, D. 2012. *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: PUF.

Tugendhat, E. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: W. de Gruyter.

Schnell, Alexander. 2015. *La déhiscence du sens*. Paris: Hermann.

_____. 2016. « La ‘nouvelle ontologie’ de la phénoménologie. Approches phénoménologiques et transcendantales du ‘réel’ ». *Annales de Phénoménologie* 15: 119-132.

_____. 2007. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Millon.

_____. 2013. *En voie du réel*. Paris: Hermann.

Alexander Schnell est professeur de philosophie théorique et phénoménologie à l'Université de Wuppertal. Ses recherches principales portent sur la phénoménologie allemande et française, ainsi que sur la philosophie allemande classique. Ses publications les plus importantes sont : *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930* (2005), *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (2007), *Réflexion et spéculation. Le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling* (2009), *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande* (2010), *Le sens se faisant* (2011), *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie* (2011), *En voie du réel* (2013), *L'effondrement de la nécessité* (2015), *La déhiscence du sens* (2015) et *Wirklichkeitsbilder* (2015).

Address:

Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Philosophisches Seminar
Gaußstr. 20
42119 Wuppertal, Deutschland
E-mail: alex.schnell@gmail.com

Subjectivity as the Foundation for Objectivity in Kant and Husserl: On Two Types of Transcendental Idealism

Christian Krijnen
Vrije Universiteit of Amsterdam

Abstract

The idea that subjectivity makes up the foundation or source of all objectivity applies to all transcendental idealists. Nevertheless, Husserl conceives of this relationship between subjectivity and objectivity in a radically different fashion than Kant. Husserl's conception leads to a primacy of the noetic dimension of sense (*Sinn*) at the expense of the noematic dimension. In order to render this explicit, not only a closer look at Kant's transcendental deduction is illuminating but also taking into account neo-Kantianism. In contrast to Husserl, Kant and the neo-Kantians grant primacy to the objective or noematic within the correlation between subject and object or noesis and noema.

Keywords: Husserl, Kant, neo-Kantianism, Rickert, transcendental idealism, subjectivity, noema, noesis

Within phenomenological discourse, it is a widespread conviction that Husserl's phenomenology is the point of culmination of the Kantian tradition of transcendental philosophy. The phrase 'subjectivity is the foundation for objectivity', for good reasons, has turned out to be a correct and common description for the transcendental style of philosophy. That subjectivity makes up the foundation or source of all objectivity, or in other words, that the transcendental logically precedes the empirical, applies to all transcendental idealists. An in-depth analysis, however, shows that Husserl, in an influential way, turns upside down basic foundational relations between subjectivity and objectivity, in particular relations as elaborated on by Kant in the transcendental deduction of the *Kritik der reinen Vernunft*. Husserl's conception of the basic

thesis of transcendental idealism—subjectivity is the foundation for objectivity—leads to a primacy of the noetic dimension of sense (*Sinn*) at the expense of the noematic dimension. In order to render this explicit, I shall also take into consideration neo-Kantianism, as within this field there has been a fierce debate on the relationship between an objective and a subjective logic. The neo-Kantians take the Kantian route, granting primacy to the objective or noematic within the correlation between subject and object or noesis and noema.¹ Finally, it transpires that differences on the level of the idea of subjectivity in general lead to a different conception of concrete subjectivity in Husserl and Kant.

I. Transcendental Foundations and the Noetic

Husserl's position within the tradition of Kantian transcendental philosophy is at issue. In the first decades of the 20th century, phenomenology appeared to be a philosophical approach that according to its self-perception as well as in the eyes of subsequent philosophers managed to turn the concrete subject into a philosophical theme of prime importance. For this reason, Husserl's significance within the tradition of transcendental philosophy is thought to be primarily of a *noetic*, or to put it in logical terms, of a *subjective-logical* nature. Hans Wagner's elaborations on Husserl are a fine and influential example of this view (Wagner 1980a; 1980b; 1980c). This assessment, however, needs to be complemented, since doing so would result in a more differentiated view on Husserl's conception of subjectivity and its problems from a transcendental idealist perspective.

According to the deficient view, it is typical of classical transcendental philosophy from Kant to neo-Kantianism that its philosophical approach excludes the topic of 'performance' (*Vollzug*), or the noetic dimension, from the idea of transcendental foundations. As a consequence, it fails to incorporate the moment of the empirical, or the concreteness of the subject, into the concept of the transcendental subject. The transcendental subject qua entirety of grounds of validity and the concrete subject as an empirical entity remain opposed to each other merely externally instead of the transcendental

subject and the empirical subject being conceptualized in their mutual relatedness. The concrete subject as an empirical subject is handed over to psychology as an empirical discipline. Therefore, classical transcendental philosophy neglects the transcendental status of the acts of the subject, as it is called, its act-life (*Aktleben*). Husserl, to the contrary, conceives of the pure (transcendental) and empirical (actual, concrete, *faktisch*) subjectivity, of objective validity and performance, in their logical interrelatedness within the transcendental realm. Hence, Husserl manages to deal philosophically with the accomplishment, that is to say the coming about of the noema, of objectivity in a truly transcendental manner. In a departure from the tradition of transcendental philosophy, Husserl elucidates how the concrete, actual subject is a philosophical object, that is to say an issue of philosophy.

II. Husserl's Subjective Logic and Objective Logic

As indicated, this view does not do justice to the systematics and history of transcendental philosophy as we know it from Kant and neo-Kantianism.² First, however, I shall address Husserl's logical position on the relationship between subjectivity and objectivity, before delving into Kant's distinction in the *Kritik der reinen Vernunft* between an objective and a subjective deduction, which has been adopted innovatively and influentially by the South-West neo-Kantian Heinrich Rickert in his elaborations on 'two routes of the philosophy of knowledge'.

Taking Husserl's conception into closer consideration, it becomes clear that he conceives of pure logic as the science of the essence *science as such* (mathesis universalis), that is as a formal and universal philosophy of science. This science inquires into the ideal structures that make up the foundation of any science.³ More precisely, pure logic deals with two different logical objects: with the theory formation of science – concepts, signification (meaning), etc. – as well as with the objects to which theory formation refers. As a formal apophantic logic, logic investigates the general determinations of the essence 'sense as such' (*Bedeutung überhaupt*), and as a formal ontology, logic investigates the essence 'object as such'

(*Gegenstand überhaupt*).⁴ Differing from Kant yet typical of Husserl's phenomenology is that Husserl conceives of pure or formal logic as an *objective* logic whose *foundations* have to be clarified by a *subjective* logic, that is by a so called transcendental logic of the subjective acts of knowledge. Hence, a subject-oriented theory of knowledge establishes the foundations of an object-oriented logic. The subjective-logical clarification of objective logic justifies, as Husserl says, its "idealizing presuppositions" (*Hua* XVII, 191). Such a theory of knowledge directed to the subjective (*subjektive Logik*) establishes the foundations for a logic directed to the objective (*objektive Logik*). No surprise, then, that Husserl favors the first edition of the *Kritik der reinen Vernunft*!

Although the thought that a 'noetic' or 'logic directed to the subjective' functions as the foundation for a pure or objective logic is already prefigured in Husserl *Logische Untersuchungen*,⁵ a paradigmatic and precise determination of the relationship between subjective and objective logic can be found in Husserl's *Formale und transzendente Logik*. According to this treatise, logic deals with endeavors of reason always in a "double" sense: as a logic directed to the subjective, it deals with the "*performing activities*" (*leistende Tätigkeiten*)—as a logic directed to the objective, it deals with the "theme," the 'what' of thought and hence with the 'performed' "*results*" (*Hua* XVII, 36-37). For Husserl, "*reason in its actuality*", in its "*actual performance*" of "*intentionality*" is the "origin" of objective formations (*Hua* XVII, 38). This subjective-logical origin refers to transcendental subjectivity as the "only absolute being." "Absolute justification of knowledge" is only possible subjective logically, that is by means of a "universal science of transcendental subjectivity." (*Hua* XVII, § 103)

In the sketched sense, the noetic or subjective logic obtains a *primacy* regarding the noematic or objective logic. This primacy is what distinguishes phenomenology. Phenomenology finally boils down to, as Husserl formulates it (*Hua* XVII, 280), "*self-explication of the subjectivity that considers its transcendental functions*," going back to this "*primal logos*, from which all other 'logical'" originates.⁶ This philosophical interest in the subjective dimension of knowledge

accompanies Husserl from the *Philosophie der Arithmetik* through to *Formale und transzendente Logik*. His phenomenology is a science of *activities*, as Husserl also puts it, of the subjective ‘origins’. At all times it aims to capture the noeses that make up the foundation of objective endeavors; the determinations and the being of real objects are to be comprehended from the performance of proper acts of thinking—in short, Husserl’s project is that of the subjective foundations of validity.

III. Kant’s Subjective and Objective Deduction as a Criticism of Husserl

Concerning the structure of radical foundational relationships, Husserl turns upside down the relationship between subjective and objective logic as we find it in Kant’s philosophy. It is of no surprise, then, that Husserl (as later Heidegger (1951) too) favors the first edition of the *Kritik der reinen Vernunft*. He is of the opinion that Kant made a serious mistake by giving up the subjective deduction of the first edition (*Hua* VII, 280ff.). For Husserl, Kant’s transcendental logic truly is in need of a phenomenological clarification of its foundations. Neither Kant nor his neo-Kantian successors, Husserl writes, are able to come up with a “genuine” transcendental philosophy (*Hua* XVII, 272, cf. § 100). Husserl’s transcendental phenomenology of subjectivity is supposed to be “completely different” from Kant’s idea of a transcendental logic (*Hua* XVII, 265). This statement of Husserl regarding his relationship to Kant seems correct. He does indeed offer a radically different approach to Kant, perverting the foundational relations characteristic for Kant’s conception of the objectivity of knowledge.

According to what is historically known as Kant’s Copernican turn, and what is called from a philosophical point of view his transcendental turn of the foundational project of philosophy, certainty with regard to the validity of human endeavors can only be reached by the transcendental route. On this route, to use the common (though non-Kantian) term, ‘subjectivity’ turns out to be the principle of ‘objectivity’, of possible relations to objects and hence the ground for validity.

Subjectivity here stands for the entirety of faculties of the subject. It is an entirety of faculties that can neither be naturalized nor culturalized in the sense of a mere multicultural plurality. This philosophy of subjectivity is therefore also not to be confused with a kind of egology: subjectivity as a set of principles of validity is conceived of as a 'general' or 'pure' subjectivity, binding all 'human subjects' as it defines what it means to be human. Transcendental knowledge of human endeavors leads to a set of grounds for validity, which cannot be understood by referring to something *outside* the structure of these endeavors themselves, i.e. by reference to some kind of a being as in metaphysics or empiricism. It can only be understood by reference to the validity claim and validity structure of human endeavors themselves. With respect to knowledge this means by reference to the cognitive relation itself, that is the relation of intuition and thought. The objective validity of concrete, paradigmatically direct-intentional endeavors of the knowing subject is based upon an entirety of principles of validity. The objective validity of these validity principles is made plausible by showing in an indirect, reflexive procedure that they are the validity conditions of knowledge, of phenomena of theoretical meaning. That such subjectivity is a foundation for objectivity by no means transforms validity into something 'merely' subjective. The punchline of the transcendental turn in philosophy is quite the opposite: subjectivity functions as an *objective* condition for the possibility of knowledge. It is a condition that founds any objectivity. Hence, objectivity from the start is constrained by the condition of subjectivity.

This implies for the determination of the concept of concrete subjectivity that the concept of the concrete subject has to result from the course of the philosophical validity reflection. In this way, the foundational determination of the concrete subject and its place in the system of philosophy, and with that its initial determinacy, is revealed *critically*. On the basis of this concept of concrete subjectivity, a starting point is reached for a material doctrine of the determinations of the concrete subject. Hence, a philosophy of concrete subjectivity has its origins in the problem that distinguishes philosophy as

such: the problem of, as Kant would put it, ‘objective validity’, or as Hegel would put it, ‘what truly is’. The concept of the concrete subject results from the concept of philosophy itself.

Although Kant has not developed a philosophy of the concrete subject significant for the foundations of his system of philosophy, he offers a “systematic treatise of the knowledge of man” from a “pragmatic point of view” (AA VII, 119). This pragmatic treatise does not determine the principles of reason in their *validity* but elaborates on the *actualization* of reason by humans as free acting beings. Hence, the concrete subject is conceived of as an instance that *individuates* validity and in this sense is a factor that *actualizes* (*verwirklicht*) or *performs* validity. The same applies to Kant’s considerations in the context of his philosophy of culture and history. In any event, Kant does not deal with the issue of concrete subjectivity beyond its validity qualification.

Nevertheless, dealing with concrete subjectivity philosophically as a validity function is only one important feature. Another one is the undertaking to treat humans as the instance that actualizes validity needs itself to be justified properly, that is to say, it must have its foundations within philosophy as a *pure* theory of validity. Indeed Kant offers such a foundation. More precisely, he presents it in the heart of his critical project on the foundations of knowledge: in the *transcendental deduction*. A philosophy that, subsequently, develops a doctrine of concrete subjectivity on this critical basis, surely would no longer be a mere treatise “from a pragmatic point of view.” On the contrary, it would further elaborate the content of the system of philosophy as a system of foundations.

For the topic under discussion, it is, to start with, very interesting that in the course of Kant’s transcendental determination of the foundations of knowledge it turns out that a philosophical justification of knowledge involves two themes that mutually imply each other: the theme of *objectivity* in the sense of an ‘analysis of the object’ (*Gegenstandsanalyse*) and the theme of *subjectivity* in the sense of an ‘analysis of the act’ (*Aktanalyse*). Hence, Kant’s foundation of objectivity by subjectivity involves an objective-logical and a subjective-logical dimension. It therefore also includes the theme of the subject as

a knowing subject, of the *Aktleben*, of intentionality. Moreover, it does so, as indicated, in the heart of Kant's critical justification of knowledge: in the 'transcendental deduction' of the *Kritik der reinen Vernunft*.

That the theme of intentionality has its foundation within transcendental deduction is important in understanding the philosophical relationship between Husserl and Kant. The *Kritik der reinen Vernunft*, as a critique of knowledge, functions as Kant's theory of the ultimate foundations of the system of transcendental philosophy (Krijnen 2015). It discusses, in Kant's words, (only) the possibility of synthetic knowledge a priori. On top of this, within his conception of transcendental justification, and hence, intra-gnoselologically, Kant distinguishes two aspects: a subjective-logical aspect and an objective-logical aspect (Krijnen 2008).

The *objective-logical* aspect of knowledge concerns the synthesis as a relation between pure understanding and pure sensibility. Their cooperation constitutes the *object* of knowledge. It transpires that with respect to its form or objectivity the object of knowledge is constituted by rules, that is to say, governed by rules of thought or the functions of synthesis. The so called 'subjective' conditions ground the objectivity of thought, to be more precise, the *objective* character of the object within thought: the objectivity of the object.

In Kant's conception, this objective-logical issue also contains a *subjective-logical* issue, for Kant addresses the validity-functional accomplishment of the constitution of the object by "powers of cognition" (*Erkenntniskräfte*), and hence, considers "understanding" (*Verstand*) "from a subjective point of view" (*KrV*, A XVI-XVII). The subjective-logical theme of knowledge concerns knowledge as performance (*Vollzug*). It does not concern the objectivity of the object but the *directedness* of thought (thinking) towards the object. The subject proves to be the intentional ground of knowledge. This subjective-logical dimension of knowledge is for Kant only of secondary interest. Accordingly, it plays a significantly stronger role in the first edition of the *Kritik der reinen Vernunft*. Here, Kant discusses in-depth different forms of synthesis (*KrV*, A 97ff.). With the "synthesis of apprehension in intuition", the

“synthesis of reproduction in imagination,” and the “synthesis of recognition in a concept” (*KrV*, A 105) Kant determines the logical structure of performing knowledge. Performing knowledge makes “all experience as an *empirical* product of understanding possible” (*KrV*, A 97-98, my italics). Apparently, the *reality* (*Wirklichkeit*) of knowledge (not its determinacy) is achieved through the forms of synthesis qua moments of the structure of performing knowledge.

Kant is not so much interested in determining the structure of knowledge performance but all the more in justifying the objective validity of the concepts which govern this performance as knowledge of objects, and hence govern the knowing subject. As these concepts are the foundation for the objectivity of knowledge, Kant designates the so called *objective* deduction, which is the deduction which ought to solve this problem (*KrV*, A XVI, 111, 128), as “essential” for his task— notwithstanding the fact that the subjective side is for Kant of “great importance” (*KrV*, A XVI-XVII). In the course of the so called subjective deduction, Kant ascends with the mentioned forms of synthesis level by level from the subjective sources to the consciousness of the unity of the synthesis, that is the consciousness of the concept qua knowledge of the object (*KrV*, A 103). As a consequence, from the subjective deduction Kant finally reaches the objective deduction. This is another way of saying that by considering the intentional dimension of subjectivity in the “powers of cognition”, Kant arrives at the dimension of objectivity. What is significant here for Kant, and relevant for his relationship to Husserl, is that the intentional, subjective activity is not to be performed “at random or arbitrary.” On the contrary, it should be objective (related to an object). Therefore, the performance of the subject requires the *object* as the instance that stands “against” (*dawider*) any hegemony of subjective arbitrariness (*KrV*, A 104, cf. 105).

This leads to results that are important for understanding Husserl’s position concerning subjectivity. Apparently, the issue of subjectivity as the dimension of performing knowledge, of intentionality, is important for Kant though not essential in solving the problem of the objective deduction, that is, to justify the objective validity of the

concepts of pure understanding. This insight also entails that the relationship between the subjective and the objective dimension is by no means a relationship of equivalent moments of the validity structure of knowledge. The subjective, performative dimension of knowledge obtains its objective value and validity only *on the basis* of the objective transcendental conditions. Without the unity that “makes up the concept of an object” (*KrV*, A 105), anything but a concept of an object has been produced. According to Kant, the subjective performance of knowledge by the power of ‘understanding’ *presupposes* objective lawfulness of judgements, whereby pure understanding itself (in the objective sense) functions as the law of synthetic unity. Without doubt, Kant’s consideration takes the subjective sources of knowledge in their ‘transcendental quality’ and ascends from the ‘subjective’ to the ‘objective’ conditions. This consideration, however, presupposes from the start the objective conditions as the point of reference of the subjective performance. That is to say that the concept itself as the factor in which the subjective ascent culminates and in which both preceding forms of synthesis are included, makes this ascent possible. From the subjective point of view, the concept as consciousness of the synthetic unity unites the “manifoldness ... in a representation” (*KrV*, A 103), but seen objectively, without the concept there is no “knowledge of objects” possible (*KrV*, A 104). As long as the ‘object’ does not stand ‘against’ them, in their *mere* subjectivity, that is in their mere noematic constitutive performance, subjective functions of knowledge could still be conducted ‘at random or arbitrary’. The consciousness of the concept leads to the concept of the object, the subjective dimension ascent to the objective dimension: to the concept not in its function of *uniting* but in its function of being the concept of an *object* that governs the unifying performance.⁷ ‘Understanding’ in its *objective* meaning is the grounds of the possibility of the *subjective* ‘usage’ of its powers. Seen from the subject matter at issue, Kant’s transcendental deduction of the concepts of pure understanding is ‘in essence’ an objective deduction that co-deduces the moment of subjectivity of knowledge. Although in the second edition of the *Kritik der reinen Vernunft*, the importance of the theme of

objectivity becomes more apparent, both editions have the same gist: both concern the objective validity of the pure concepts of understanding, and hence the concept in its objective significance.

This implies that, first, both sides of the deduction belong together in the concept of cognition. Concept and object mutually depend on each other. Secondly, although Kant holds the subjective side of the deduction not to be essential for his purposes, taken as a whole, the subjective side is undoubtedly of essential relevance. This is the case because Kant's *objective* deduction not only contains the aspect of a pure logic of determinacy of the object by the apparatus of categories. At the same time, it contains a pointed emphasis on the aspect of *apperception*. This leads to a *noetic* co-sense of the determination function of the judgment, resulting from the spontaneity involved in determining the object. Therefore, the theme of (performing) subjectivity is itself part of the objective deduction. The emphasis on the aspect of apperception in laying the foundations of objectivity concerns the competence of determining objects by the 'I think' that the cognizing subject claims for itself. For Kant, this claimed competence belongs to the validity structure of cognition. By establishing this competence, from the perspective of a theory of validity, Kant establishes with the principle of synthetic unity of apperception at the same time the *concrete subject*. By performing judgments, it apperceives itself as competent to determine objects, and hence as a theoretical subject. As such a theoretical subject, the empirical subject is qualified by a relationship to both the manifoldness of intuition and, as Kant formulates it, the "*I think* that must be *able* to accompany all my representations" (*KrV*, B 131). The manifoldness of intuition and thought come together in a particular concrete subject, and both are subjected to the condition of transcendental unity of self-consciousness as the fundamental and pervasive principle of validity of knowledge. Cognition is determining objects by a thinking subject. To determine the determinacy of this subject, that is the individuating factor of cognition, as performing or actualizing instance of cognition would be the genuine task of a

philosophy of concrete subjectivity. It would pursue, in Kant's (KrV, A XVI-XVII) parlance, the 'subjective deduction'.

IV. Rickert's Two Routes of the Philosophy of Knowledge as a Kantian Criticism of Husserl

The distinction between *what* is thought and *by what* it is thought is not only common in Kant's or Husserl's philosophy but in neo-Kantianism too. In particular within South-West neo-Kantianism, there has been a fierce debate on the relationship between an objective and a subjective logic. The neo-Kantians take the Kantian route, granting the primacy to the objective or noematic within the correlation between subject and object or noesis and noema. More explicit and elaborated than in Kant, it becomes clear that a primacy of the noetic is only possible on the basis of a *petitio principii*. In a noetics that is supposed to function as the ultimate foundation, in the parlance of Kant, the 'objective deduction' is smudged by the 'subjective deduction'. Heinrich Rickert's essay *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik* (1909) is an argumentative climax of the debate.⁸ I use it to address the significant issues for getting a more thorough grip on Husserl and Kant in this respect.

As for Husserl subjective and objective logic are *philosophical* disciplines, for Rickert too *both* routes of the theory of knowledge are "transcendental philosophical (Rickert 1909, 174). The theory of the validity of knowledge, in general, the logic, has a twofold character: it consists of an "objective and a subjective sphere" (Rickert 1914, 186). Although the theory of knowledge for Rickert is always concerned with the 'object of knowledge', that is to say for Rickert, the *measure* or criterion for knowledge or the grounds of theoretical validity, this 'object' is thematized in two directions.

On the one hand, the grounds of validity are determined with regard to the aspect that knowledge is cognition of an *object*: the objectivity of cognition is at issue here. This concerns validity as an entirety of principles that guarantee the objectivity of cognitive performances. Knowledge is thematic regarding the *foundation* of its objectivity, hence, the objective logic, which could be called a validity noematics, determines the

objectivity of the object. On the other hand, knowledge is determined with regard to the aspect that knowledge is cognition of a *subject*: the subjectivity of knowledge is at issue here. This concerns validity in its logical *performance*. Knowledge is thematic regarding the dimension that objectivity is *achieved* by the performing subject, hence, the subjective logic, which could be called a validity noetics, determines the directedness of the subject towards the object. Within the realm of cognition, that *'what'* is thought as an objective configuration has to be distinguished logically from that *'through which'* it is thought as a subjective configuration. From a validity noematic perspective, the object is conceived "as it would exist for itself, without being an object for an I-subject," (Rickert 1928, 224, 273; Rickert 1924, 10) and hence determined *without a conceptual reference to the subject*: the relationship to the subject is conceptually detached. By contrast, from a validity noetic perspective, the relationship of the subject *towards* validity is at issue, hence the relationship of the subject to the object is *not* detached (Rickert 1928, 224, 228, 273).

Like Husserl, Rickert too holds that a mere objective logic does not supply a sufficient determination of the validity determinacy of knowledge (Rickert 1909, 217; Rickert 1928, 289). The validity noematic dimension and the validity noetic dimension mutually relate to each other. More in particular, the transcendental deduction of the subjectivity of knowledge shows—as in Kant's transcendental deduction—that the subject is that factor of cognition that enables it to know itself as a determination. For this reason, the theme of the *'object of cognition'* is intrinsically related to the theme of *'cognizing the object'*. Both themes mutually imply each other *within* the logical sphere.

Yet, validity noetics and validity noematics do not only imply each other. Their relationship is also characterized by an *internal* order. Differing from Husserl and in accordance with Kant, Rickert defends a primacy of validity noematics (Rickert 1928, 292; Rickert 1909, 218 with 220; Rickert 1914, 186; Rickert 1930, 36)—the validity noetic reflection contains the defect of a *petitio principii*. The reason for this is that the validity noetic reflection deals with the *Aktleben* of the

performing subject not as a mere real or natural (for instance psychological) entity but as a phenomenon of *sense* (*Sinnphänomen*). This implies that the *Aktleben* of the subject is conceived of *from the start* in its significance for the objectivity of cognition. Therefore, validity noetics *presupposes* objectivity. Without this presupposition of objectivity as the *point of reference* of the cognitional act, it would not be possible for the validity noetic reflection to distinguish the act as a phenomenon of sense from mere phenomena of reality and to determine the *sense* of the act. Validity noetics is conducted *from the start* in relation to objectivity and explicates its concept *constantly* with relation to objectivity. With the help of this presupposition of objectivity it determines the cognizing act. However, validity noetics *as* noetics is incapable of justifying this presupposition.

Certainly, the *petitio principii* of a validity noetic reflection does not consist in applying all kinds of validity noematic factors (for instance principles like identity, difference, etc.), as the same would be the case for any validity noematics. The difference between both disciplines is that only validity noematics is able to *justify* the presupposition of objectivity. This does not imply that validity noematics is completely independent of subjectivity. It remains impossible to develop a theory of the foundations of objectivity without any reference to subjectivity. The relation to an 'I-subject' is a necessary definitional moment of objectivity as such. In its entirety, the object of cognition has to be conceived of in a way that the object can be cognized. It is the object *itself* that requires the relation to a subject (Rickert 1928, 279ff.). In this respect, Rickert's parlance of 'two routes of the theory of knowledge' gives rise to misunderstanding. Strictly speaking, there is only one route. It starts with validity noematics and then, *finally*, transitions into validity noetics.

V. Husserl's Noetication and the Doctrine of Evidence

Husserl's transcendental-phenomenological analysis of intentionality models the foundations of the noematical noetically, that is to say, it leads to subjectivity as the

performing ground of the noema. By contrast, for Kant and Rickert grounding objectivity transcendently is in essence a task of noematics, integrating the noetic dimension. As a consequence, Husserl's concepts of subjectivity and objectivity are shaped differently than those of Kant and Rickert. Neither Kant nor Rickert identify subjectivity as foundational instance with intentionality, and neither of them conceives of the objectivity that correlates with subjectivity, taken in itself, as *intentio prima et recta*, thinking in direct relation to an object or thinking from naïve evidence. From the perspective of Kant and Rickert, Husserl *noetices the noematic*. Husserl's phenomenological approach lacks a concept of validity that can do justice to the validity-noematic, objective-logical aspects of the foundations of knowledge.⁹ Nothing reveals this omission as clearly as Husserl's solution for the validity-noematic problem of foundations. Husserl offers a validity-noetic option—the doctrine of evidence.

This noetication already has repercussions for the *task* of a philosophical analysis of acts. Whereas Rickert's noetics, for instance, is about the validity-functional structure of the act in its significance for objectivity, Husserl's transcendental-phenomenological analysis of intentionality concerns, in contrast, the manifoldness of the particular noeses that establish the noema, and hence the noema as a *mere result of a process of constitution* or the noema as a mere content.¹⁰ Moreover, for Husserl, the determinacies of the act make up a new *field of experience*. They are pure yet concrete noeses that can be experienced. Their experience is characterized by apodictic evidence as the ultimate instance of justification. In conformity with the transcendental philosophical standards of Kant, just as for Rickert, the conditions of the possibility of experience themselves are not experienceable but should be comprehended as 'conditions of the possibility' (validity principles) of experience. Accordingly, Rickert's noetics concerns a sphere of grounds of validity for 'achieving objectivity'; they obtain their validity from this function for objectivity. Hence, it is not about the ontic of an irrelative, absolute being that is 'pure subjectivity', as for Husserl.

Husserl's theorem of evidence finally, that is to say regarding the reduction of the noema to the noeses that constitute it, comes up with noeses in which *validity* and *performance* coincide, and hence with the pure ego cogito and its cogitations. They are qualified by so called 'apodictic evidence'.¹¹ Despite several modifications of the theorem of evidence in the course of Husserl's development, the intuitive, experienceable character of principles remains *presupposed*, and with that the objectivity of the 'eidetical'. The essence or eidos, as the given of seeing an essence (*Wesensschau*), is an 'object' too.¹² Because the structure of experience or intuition encroaches upon both the realm of essences and the realm of reality, the relation of implication between the foundation or the grounds and what is founded or grounded on it is depraved. The *same* grounds of validity are assigned to either of them. As a consequence, the true grounds of *validity* of subjective performances remain unexplained. The noetic-noematic conflation of *Aktleben* and validity principles contaminates, in Kant's parlance, the objective with the subjective deduction. Husserl's transcendental-phenomenological reflection on the subject presupposes objectivity as the ultimate foundation for subjective performances, without being able to account for this presupposition in the mode of a strict philosophical reflection.

VI. From *Cartesiansche Meditationen* to *Kantische Meditationen*

As said above, Husserl's noetication has repercussions on what an act-analysis should aim at. Let me conclude with some remarks regarding Husserl's *Cartesiansche Meditationen*. Kant's conception of transcendental philosophy deals with the problem of validity in the sense of an entirety of principles not of acts and intentions but of objective structures and criteria that form the validity grounds for such acts and intentions too. In this respect, Husserl stands not so much in the *validity-theoretical* tradition of Kant, Hegel, and neo-Kantianism but in the tradition of the philosophy of *consciousness* (mind) established by Descartes and successively developed in Empiricism.¹³ Husserl intends to give this tradition a turn towards a transcendental theory of consciousness. His

transcendental-phenomenological analysis of intentionality characterizes this turn. In the course of its development, Husserl brings to light numerous intentional-theoretical determinations of subjectivity, like its temporality, historicity, monadic and intersubjective determinacy, more in general, the concreteness of pure subjectivity. Yet he is also confronted with fundamental problems affiliated with it. I do not mean here the methodological issue of justifying philosophical knowledge discussed above but a ‘material’ issue: the problem of ‘intersubjectivity’. This is an appropriate example for marking a distinguishing feature of Husserl’s transcendental idealism.

As we have seen, the problem of subjectivity as performing grounds for objectivity is dealt with by Kant in his transcendental deduction of pure concepts of understanding, in particular in the context of his doctrine of apperception. As a consequence, Kant does not identify radical philosophical validity reflection with intentional analysis. In contrast, he brings about an objective logical structure of subjectivity. The neo-Kantians go along with Kant here. Husserl’s route in the *Cartesianische Meditationen* follows another direction. From the start, in the ‘introduction’ and ‘first meditation’, Husserl celebrates on the one hand Descartes’ intellectual revolution of the *ego cogito* as the “prototype” (*Hua* I, § 1) of philosophical reflection, “inaugurating” a turn towards “transcendental subjectivity” (*Hua* I, 46), while on the other hand immediately taking distance from Descartes too. In the strict sense, Descartes misses the “transcendental turn” (*Hua* I, § 10) of philosophy. Husserl conceives of the transcendental ego as the “ground of validity” of objectivity (*Hua* I, 65). The ‘second meditation’ pursues the Cartesian discovery of the transcendental ego and lays open the “field of transcendental experience concerning its universal structures,” an “infinite realm of being of a new kind, as the realm of a new kind of experience: transcendental experience” (*Hua* I, 66), transcendental experience of a “universal apodictic structure of experience of the I [ego]” (*Hua* I, 67). The ‘third meditation’ elaborates the general conception of constitution of an intentional object as it resulted from the ‘second meditation’. The ‘fourth meditation’, then, scrutinizes the constitutive

structure of the “transcendental ego itself” (*Hua* I, 99). From this, the central problem of the ‘fifth meditation’ arises: intersubjectivity.

The ego is an ego and as an ego not only an “identical pole of the subjective processes” (*Hua* I, § 31) and a “substrate of habitualities” (*Hua* I, § 32) but in “full concretion” a “monad” (*Hua* I, § 33). Explicating this monadic ego phenomenologically comprises “*all constitutive problems as such*,” with the consequence that phenomenology as such coincides with this “self-constitution” of the ego (*Hua* I, 102-103, cf. 105-106, § 41). Hence, Husserl’s type of “transcendental idealism” as a “phenomenological self-explication of the ‘ego cogito’” (*Hua* I, § 41) faces the problem of ‘intersubjectivity’ and certainly the problem of intersubjectivity as a constitutive factor for objectivity. Due to Husserl’s phenomenological approach, also “other egos” have to be constituted “in me, as transcendental ego,” constituting, as a subjective-intersubjective result, an “objective world common to all” (*Hua* I, 117, cf. 120). The ‘fifth meditation’ deals with uncovering this sphere of “transcendental being as monadological intersubjectivity” (*Hua* I, 121).

For Kant, in contrast, there is no such problem of constituting intersubjectivity. In his *Kritik der reinen Vernunft*, he conceives of objectivity as being founded in an entirety of principles that determine the objectivity of objects of thought. They range from a noematic-basic level of constitution of the cognitive relation itself to the constitutive forms of intuitions, concepts, and judgments, up to ideas as methodological regulators of concrete object determination. Hence, Kant reveals an entirety of noematic principles as principles of objective thought from its origins to its concreteness. These objective-logical principles make up the foundation of the objective common world, as well as of any objectivity. Husserl’s transcendental-phenomenological analysis of intentionality differs from this type of transcendental idealism. Husserl elucidates, in conformity with its subjective-logical, noetic orientation, how the experience of ‘the other’, or its noematic content, intentionally comes about. He aims to obtain insight into the “intentionality wherein the alter ego becomes evinced and verified in the realm of our transcendental ego” (*Hua* I, 122).

The right to use the concept of the other at all philosophically remains *presupposed* for a doctrine dealing with the intentional accomplishment of the experience of the other.

Kant (as well as neo-Kantianism) offers an approach for integrating the dimension of intentionality or performing subjectivity in an encompassing philosophy of validity under the aegis of the noematic. Husserl offers an impressive doctrine of subjectivity. Due to his ego or consciousness-theoretical orientation, however, Husserl corrupts the Kantian approach, notwithstanding the material richness and importance of his analysis of intentionality. Subjectivity and objectivity have to be coordinated properly according to the requirements of reason. Therefore, future Husserlian phenomenology should go for a synthesis—a transformation of the *Cartesianische Meditationen* into *Kantische Meditationen*.

NOTES

¹ This also applies also to later developments within a Kantian type of transcendental philosophy. See Flach (1994; 1997) and Wagner (1980c).

² It underestimates Hegel's speculative transformation of Kant's transcendental philosophy too, in particular the contribution of his philosophy of 'subjective spirit' to the philosophy of concrete subjectivity (Hegel 1991, §§ 387-481).

³ See for Husserl's idea of pure logic Bernet, Kern, and Marbach (1996, 41ff.).

⁴ See for the correlation between (formal) apophantics and (formal) ontology especially *Hua* XVII, §§ 37-46, 25, 27; see also *Hua* XVIII, §§ 67-70 or Husserl 1948, § 1. See Heffernan (1989) for Husserl's concept of logic in *Formale und transzendente Logik*.

⁵ Cf. *Hua* VIII, §§ 65-66 with 32 and *Hua* XIX/1, 5ff. The subjective-objective orientation of logic comes to force here throughout (although not yet in the ripe form of the noesis-noema correlation and the 'phenomenological reduction'). Therefore, the noematic focus is colored noetically; objects are what they are only through the "acts of intending (*Vermeinen*)," hence, for the "phenomenological perspective" there is nothing but a "fabrics of such intentional acts" (*Hua* XIX/1, 48).

⁶ See, for instance, also the emphatic formulations Husserl applies in the section on "Genuine phenomenological self-explication of the 'ego cogito' as 'transcendental idealism'" of *Cartesianische Meditationen* (*Hua* I, § 41), in particular the statements on a "genuine" theory of knowledge as analysis of intentionality and phenomenology as "transcendental idealism."

⁷ Kant writes that the subjective deduction is "as it were an inquiry into the cause of a given effect" and in this sense seems to be merely hypothetical. Kant, however, adds that this is not the case (*KrV*, A XVII). On the one hand,

the reason for this seems rather trivial: the subjective deduction is a transcendental inquiry, not an empirical one; hence, it does not deal with an empirical relationship of conditions. On the other hand, the reason is less trivial: intra-gnoseologically the presupposition of the subjective deduction—the given effect, and hence objectivity as the whereat of the subjective syntheses qua causes—is *justified* in the course of the objective deduction. Insofar both deductions are ‘two sides’ of the transcendental deduction, Kant holds a logical primacy of the objective deduction. Therefore, the subjective inquiry strips off its hypothetical character.

⁸ For Rickert’s theory of the ‘two ways’ see Rickert (1909; 1912; 1928). See on this issue Krijnen (2001a; 2001b).

⁹ Of course, like it is for Kant or Rickert, for Husserl too the constitution of an object is governed by rules; objects relate to “a *structure of rules* of the *transcendental ego*” (Hua I, 90).

¹⁰ Husserl, and, despite his critical remarks on Husserl’s interpretation of Rickert, Kern (1964) too do not really figure out the relationship between validity noetics and validity noematics in Rickert (see Krijnen 2001b, 352, note 102).

¹¹ From the *Logische Untersuchungen* (Hua XIX/2, §§ 36ff.) up to the *Ideen I* (Hua III/1, §§ 136-145) and the *Cartesianische Meditationen* (Hua I, §§ 5ff.) the theorem of apodictic evidence is central to Husserl. (His attempt to found predicative in pre-predicative evidence is not relevant for the present issue, as the basic relationship of dependence between noema and noesis remains intact.)

¹² Cf. Hua III/1, 51 with Hua I, 12, 65ff., 112; Hua III/1, 14, cf. 46; Hua V, 142ff.; Husserl 1948, 421.

¹³ See on Husserl and classical German idealism recently Krijnen (2014). For a recent presentation of Husserl’s critique of Kant, see Pradelle (2015). Pradelle immediately takes Kant to be as a philosopher of consciousness (mind). According to him, Kant’s Copernican turn answers the question ‘how is a subject (‘consciousness’) able to know an object (world) that is independent of it?’ (cf. Pradelle 2015, 27). This question, however, characterizes not so much Kant as the tradition of rationalists like Descartes and empiricists like Hume. It presupposes that subject and object are originally separated. Kant’s philosophy is primarily not a philosophy of consciousness but of *validity*. As a result, the distinctions between validity noetics and validity noematics, subjective and objective deduction do not play a role for Pradelle. He rather focuses on Husserl’s interpretation of Kant in order to highlight the differences between Husserl and Kant.

REFERENCES

Husserl’s works are cited in conformity with *Husserliana* listed below, abbreviated Hua I-XLI; all translations are mine. References to Kant’s works are done from *Gesammelte Schriften* in *Akademie Ausgabe* (AA, original pagination), with *Kritik der reinen Vernunft* abbreviated KrV; all translations are mine.

Bernet, Rudolf, Iso Kern, and Eduard Marbach. 1996. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. 2. verb. Aufl. Hamburg: Meiner.

Flach, Werner. 1994. "Die Bedeutung des Neukantianismus für die Wissenschaftstheorie." In *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, edited by Helmut Holzhey and Ernst W. Orth, 174–84. Würzburg: Königshausen & Neumann.

———. 1997. *Grundzüge der Ideenlehre: Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Heffernan, George. 1989. *Isagoge in die phänomenologische Apophantik: Eine Einführung in die phänomenologische Urteilslogik durch die Auslegung des Textes der Formalen und transzendentalen Logik von Edmund Husserl*. Dordrecht, Boston: Kluwer.

Hegel, Georg W. F. 1991. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. 8th ed. Edited by Friedhelm Nicolin and Otto Pöggeler. Hamburg (= PhB Bd. 33): Meiner.

Heidegger, Martin. 1951. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, Edmund. 1948. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Edited by Ludwig Landgrebe. Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Bde. 1-41. Haag: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); Haag: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012). [Abbreviated *Hua*].

———. 1950. [*Hua* I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Haag: Martinus Nijhoff.

———. 1953. [*Hua* V]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1956. [Hua VII]. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1959. [Hua VIII]. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1974. [Hua XVII]. *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. In *Husserliana*, Bd. XVII, hrsg. von Paul Janssen. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1975. [Hua XVIII]. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. In *Husserliana*, Bd. XVIII, hrsg. von Elmar Holenstein. Haag: Martinus Nijhoff. [Text der 1. und der 2. Auflage, Halle, 1900, 1913].

_____. 1976. [Hua III-1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III.1, hrsg. von Karl Schuhmann Karl Schuhmann. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1984. [Hua XIX]. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In *Husserliana*, Bd. XIX, hrsg. von Ursula Panzer. Haag: Martinus Nijhoff. [Text der 1. und der 2. Auflage, Halle, 1901, 1922]

Kant, Immanuel. 1900 -. [Akademie Ausgabe]. *Gesammelte Schriften*. Bde. I-XXIII. Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer. [Abbreviated AA].

_____. 1903. [AA IV]. „Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)“. In *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV: Hrsg. von Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as KrV, A].

_____. 1907. [AA VII]. „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798). In *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII: *Der Streit*

der Fakultäten; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hrsg. von Oswald Külpe, 119–333. Berlin: Reimer.

Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.

Krijnen, Christian. 2001a. “Fehlt die konkrete Subjektivität im Neukantianismus? Zur systematischen Bedeutung von H. Rickerts 'Zwei Wege der Erkenntnistheorie'.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55: 409–30.

———. 2001b. *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

———. 2008. “Kants Subjektstheorie und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 62: 254–73.

———. 2014. “Gegenstandskonstitution bei Husserl und in der klassischen deutschen Philosophie: Eine problemgeschichtliche Deutungslinie.” In *Husserl und die klassische deutsche Philosophie: Husserl and Classical German Philosophy*, edited by Faustino Fabbianelli and Sebastian Luft, 115–31. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.

———. 2015. “Kritik.” In *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, edited by Christian Bermes, Ulrich Dierse, and Monika Hand, 267–82. Hamburg: Meiner.

Pradelle, Dominique. 2015. “Husserls Kritik an Kants transzendentelem Idealismus: Erörterung des phänomenologischen Idealismus.” *Horizon* 4: 25–53.

Rickert, Heinrich. 1909. “Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik.” *Kant-Studien* 14: 169–228.

———. 1912. “Urteil und Urteilen.” *Logos* 3: 230–45.

———. 1914. “Über logische und ethische Geltung.” *Kant-Studien* 19: 182–221.

———. 1924. *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. 2. umg. Aufl. Tübingen: Mohr.

———. 1928. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen: Mohr.

———. 1930. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg: Winter.

Wagner, Hans. 1980a. “Die absolute Reflexion und das Thema der Metaphysik.” In *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*, edited by Karl Bärthlein and Werner Flach, 49–56. Würzburg: Königshausen & Neumann.

———. 1980b. “Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass (1953).” In *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*, edited by Karl Bärthlein and Werner Flach, 363–96. Würzburg: Königshausen & Neumann.

———. 1980c. *Philosophie und Reflexion*. 3rd ed. Würzburg: Reinhardt.

Christian Krijnen, Ph.D. 2001, habilitation 2006, is Associate Professor of Philosophy at the Vrije Universiteit Amsterdam. In his numerous monographs and articles, including *Philosophie als System* (2008), *Recognition – German Idealism as an Ongoing Challenge* (2014), and *The Very Idea of Organization* (2015), Kant, Hegel, neo-Kantianism, Husserl, and contemporary transcendental philosophy play a major role.

Address:

Prof. dr. Christian Krijnen
Department of Philosophy
Vrije Universiteit of Amsterdam
De Boelelaan 1105
NL-1081 HV Amsterdam
E-mail: c.h.krijnen@vu.nl

Subjekt und Erfahrung. Grundlagen und Implikationen von Husserls Kritik an der transzendentalen Methode Kants

Vittorio De Palma

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Napoli

Abstract

Subject and Experience: Foundations and Implications of Husserl's critique of Kant's transcendental method

The paper analyses Husserl's critique of Kant's regressive transcendental method while trying to show that at the basis of it is an opposite conception of the conditions of possibility of experience: whereas for Kant experience is structured by the subject through intellectual forms, for Husserl it has a structure before the intervention of the subject. Therefore—contrary to Iso Kern's opinion—the contrast between Kant and Husserl cannot be traced back to mere methodical divergences.

Keywords: Husserl, Kant, phenomenological Method, transcendental Method, Constitution, Experience

1. Einleitung

In seinem Buch über *Husserl und Kant* führt Iso Kern den Unterschied zwischen Husserls und Kants Denken auf „*methodische* Divergenzen“ zurück, die in Husserls Kritik an Kants konstruktivem Verfahren wurzeln (Kern 1964, 423). Dieser These liegt eine unzulässige Begrenzung der Tragweite solcher Kritik zugrunde (Boehm 1968, 56-7 Anm. 3). Dasselbe gilt für die Ansicht von Sebastian Luft, der neuerdings in ähnlicher Weise

* Danksagung Ich danke dem Direktor des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Dr. Ullrich Melle, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Francesco Armezzani, Emanuele Caminada und Wolfgang Kaltenbacher für die hilfreichen Kommentare zur Verbesserung des Textes.

versucht hat, den Belang von Husserls Ablehnung der regressiven Methode zu verharmlosen, indem er behauptet, dass Husserl zufolge solche Methode nicht „in sich falsch sei, sondern abstrakt und vorurteilsbehaftet“ (Luft 2014, 44).

Entgegen diesen Interpretationen werde ich versuchen zu zeigen, dass es bei Husserls Ablehnung von Kants transzendentaler Methode keineswegs um bloß methodische Divergenzen geht, da solcher Ablehnung eine entgegengesetzte Auffassung der Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zugrunde liegt. Wie Eley (1962, 6 ff.) bemerkt, liegt nämlich in Husserls Gedanken des transzendentalen Enthüllens als eines anschaulichen und unmittelbaren Beschreibens ein empiristisches Motiv, das zur Negation des Transzendentalen führt.¹ *Die Ablehnung des regressiven-konstruktiven Verfahrens zugunsten der Erfahrbarkeit von Prinzipien besagt nämlich in der Tat die Ablehnung der Transzendentalphilosophie zugunsten der Ontologie.*²

2. Konstruierendes und beschreibendes Verfahren

Husserl zufolge hat Kants Transzendentalphilosophie „einen durchaus teleologischen Charakter und ist [...] von einem axiologischen Gesichtspunkt geleitet“ (Hua XXX, 306). Denn er legt auf die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis einen hohen Wert und fragt sich, wie die Natur sich darstellen muss, damit sie die „außerordentliche theoretische Tugendhaftigkeit hat, dass sie den höchsten Erkenntnisinteressen gemäß ist“ (ibid., 307), und „uns den Gefallen [tut], dass sich ihre Dinge unter empirische Gattungsbegriffe bringen lassen“, also dass sie „messbar“ und „miteinander vergleichbar“ sind (ibid., 309). Kants regressive Methode hat nämlich ihre historische Quelle in der rekonstruierenden Versöhnungsmetaphysik, wobei es darum geht, die positive und die theologische Wahrheit, die Weltanschauung der objektiven Wissenschaften und die Weltanschauung der Religion zu versöhnen, und die Frage ist also, wie wir uns die naturale Welt zurechtlegen müssen, damit sie eine gottgewirkte bzw. teleologisch verständliche Welt werden kann.

Aber was der Theologie zugebilligt werden kann, steht noch nicht der Philosophie zu. Sie darf kein vorausgehendes Dogma, keine wie immer geartete Vorüberzeugung haben. [...] Prinzipiell kann sie nur von absolut einsichtigen Urgründen ausgehen und in einem absolut vorurteilslosen, in jedem Schritte aus evidenten Prinzipien sich rechtfertigenden Begründungswege emporsteigen. Ihr Verfahren kann und darf nur progressiv sein (*Hua* VII, 190-1).

Daraus ergibt sich der Gegensatz zwischen dem Vorgehen der Transzendentalphilosophie und dem der Phänomenologie. Die transzendental-logische Methode nimmt ihren Ausgang nicht vom gegebenen Ding unserer Natur, sondern von einer allgemeineren Idee eines Objektes an sich überhaupt, und fragt, was für Objekte gelten muss, damit sie wissenschaftlich erkennbar sind (Ms. B IV 1/93b-94a).

Hier gehe ich nicht von den Dingen als solchen, für welche die ontologischen Gesetze gelten, sondern ich gehe von einem allgemeinen Begriff von Dingen aus, die an sich seien sollen, [...] und suche für diesen allgemeinen Denkbegriff zu zeigen, dass, wenn Erfahrbarkeit gewährleistet sein soll in einem gewissen Sinn, dass dann die ontologischen Gesetze für sie gelten müssen [...]. Die Bedingungen der Möglichkeit, diese an sich seienden Objekte durch Erfahrung zu bestimmen, wissenschaftlich zu erkennen, schreiben dann den Gegenständen selbst gewisse Formen und Gesetze vor (ibid., 96b).

Es ist dabei ein ideales Erkenntniskriterium, das als Leitfaden fungiert und eine maßgebende Rolle spielt für die realen Gegenstände, die es erfüllen sollen, weshalb die Erkenntnis die Struktur der Wirklichkeit bestimmt. Der Gegenstand richtet sich nach der Erkenntnis, weil die *Erkenntnis den Dingen* die Formen und Gesetze *vorschreibt*, die die Dingerkenntnis ermöglichen.

Die phänomenologische Methode nimmt hingegen ihren Ausgang von der ontologischen Struktur der faktisch gegebenen Dinge und bestimmt, was für Aktarten so geartete Dinge zur Gegebenheit bringen. „Phänomenologisch gehe ich von den Dingen aus im Sinne der ontologischen Gesetze und stelle fest, dass nur Akte der und der Artung und Bildung [...] ihrem Wesen nach solche Objekte vorstellig machen und das Sein solcher Objekte [...] begründen können“ (ibid.). Es ist dabei der reale Gegenstand, der als Leitfaden fungiert und eine maßgebende Rolle spielt für die Erkenntnisakte, weshalb

die Struktur der Wirklichkeit die Weisen bestimmt, wie sie erfahren und erkannt wird. Die Erkenntnis richtet sich nach dem Gegenstand, weil die *Dinge der Erkenntnis* die Akte *vorschreiben*, die die Dingerkenntnis ermöglichen.

Nach der Transzendentalphilosophie sind die sinnlichen Dinge so beschaffen, wie sie beschaffen sein sollen, um erkennbar zu sein, da das Subjekt die Struktur der Dinge herstellt. Das Prinzip der Erfahrung liegt daher *außer der Erfahrung* und, um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu gewinnen, muss man *von oben her* vorgehen. Husserl zufolge sind die sinnlichen Dinge so beschaffen, wie sie sachlich beschaffen sind, da die Struktur der Dinge in der Wesenseigenart der Dinge selbst gründet. Das Prinzip der Erfahrung liegt daher *in der Erfahrung selbst* und, um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu gewinnen, muss man *von unten her* vorgehen. Denn die materialen Kategorien, die die Struktur der realen Welt bestimmen, können nur insofern erfasst werden, als sie durch ihre Vereinzelungen sinnlich vorgegeben sind (*Hua* XXXVI, 147-8). Demzufolge sind sie nicht einem Prinzip zu entnehmen, sondern in der Erfahrung selbst zu finden (*Hua* V, 25). Dem phänomenologischen Ansatz liegt gerade das „Prinzip der Rückführung aller Erkenntnis auf ‚Impressionen‘“ zugrunde, womit Hume „den Weg aller Ursprungsforschung angedeutet hatte“ (*Hua* XXXVII, 224). Husserl versteht den Rückgang auf die Ursprünge eben als einen Rückgang auf die Impressionen im Sinne Humes (Ricoeur 2004, 301-2) und die phänomenologische Methode als

die letzte Erfüllung der alten Intentionen, insbesondere der englischen empiristischen Philosophie, auf Erforschung des letzten Sinnes der Geltung der Erkenntnis durch Rückgang auf die „Ursprünge“. [...] Von dieser Methode haben Kant und der ganze von ihm abhängige Neukantianismus und Neuidealismus keine Ahnung gehabt (*Hua* VII, 382; cf. 182).

Aus diesem Grund übernimmt Husserl – genauso wie Brentano und Stumpf – Lockes Gedanken einer empirischen Folgerung der Kategorien (ibid. 97 ff.; *Hua* XXXV, 289) und lehnt Kants Idee der transzendentalen Deduktion ab: Sie „ist ein *Musterstück einer transzendentalen Beweisführung von oben*

her. Von allen phänomenologischen Analysen hält sie sich fern“ (*Hua* XXXVII, 212).

3. Sinnliche Erfahrung und wissenschaftliche Erkenntnis

Der Sinn der Gegenüberstellung von phänomenologischer und transzendentaler Methode wird in den Vorlesungen von 1927 über *Natur und Geist* herausgefasst. Die dort durchgeführte Kritik an Rickerts Methodologie hat eine über ihr unmittelbares Ziel hinausgehende Tragweite, indem sie den prinzipiellen Gegensatz der Phänomenologie zur idealistischen Auflösung der Erfahrungswelt in formale Denkbestimmungen exemplarisch erhellt.

Den Scheinevidenzen der formalen Konstruktionen stellt Husserl die phänomenologische Fundamentierung gegenüber, die auf die intuitiven Ursprünge der Abstraktionen zurückgeht (*Hua* XXXII, 90). Ein Denken, das sich im rein Formalen bzw. in apriorischer Abstraktion bewegt, ohne beständig auf die Erfahrung zurückzublicken, ist nämlich bodenlos (*ibid.*, 239). Husserl tadelt Rickert gerade wegen seines Vermengens mathematisch-formaler und sachhaltiger Methode: Inwiefern die gegebene Welt der Idee einer logisch-mathematischen Mannigfaltigkeit entspricht und die eindeutige Bestimmung alles weltlichen Seienden aus endlichen Gegebenheiten zulässt, kann nicht rein formal festgesetzt werden (*ibid.*, 249). Denn die reale Mannigfaltigkeitsform der Welt ist eine „im sachhaltigen Apriori einer möglichen Welt erfüllte Form“ und, um zu bestimmen, wann eine mathematische Mannigfaltigkeit real sein kann, muss man auf anschauliche Exempel rekurren, da „Reales nur aus der Anschauung zu ziehen ist“ (*ibid.*, 120).

Rickerts Methode besteht aus „Scheindeduktionen [...], durch die man schließlich alles deduzieren kann, was sich aus ansprechenden, aber ungeklärten Vorurteilen her uns empfiehlt“ (*ibid.*, 123). Obwohl nämlich sich Rickerts formale Konstruktionen auf die Erfahrungswelt *nominell* beziehen, „bleibt Welterfahrung ein leeres Wort“, weil die Welt der Erfahrung in ihrer Seinssinn unbefragt bleibt und nie *als* Welt der Erfahrung erforscht wird, d.h. weil „eben dies, dass es die

Welt möglicher Erfahrung ist, nicht konkret aus der Erfahrung selbst geschöpft ist“ (ibid., 99-100).

Die *Wesensart der Erfahrung* und des auf sie zu beziehenden Denkens, durch die die Welt diejenige ist, die für uns den konkret bestimmten Sinn hat, durch die sie für uns nicht eine leere unendliche Mannigfaltigkeit ist, sondern die für uns allein sinnvolle Welt von den und den a priori ihr zugehörigen Sinnesstrukturen, bleibt in den systematischen Deduktionen Rickerts eigentlich *ganz außer Frage*. Von physischer und psychophysischer Natur, von Raum, Zeit, Kausalität ist zwar die Rede, ebenso von Dingen in ihrer Unendlichkeit fortschreitender qualitativer und quantitativer Erfahrung, von ihrer Beschreibung, von exakter Begriffsbildung und Gesetzesforschung – aber das alles in einer leer formalen Sachferne (ibid., 101).

Dem regressiven „Weg von oben“ der transzendentalen Deduktion, der die Struktur der Erfahrung von der formalen Logik herleitet, stellt Husserl seinen progressiven „Weg von unten“ gegenüber, der von der sinnlichen Erfahrung ausgeht und die apriorische Struktur der Welt durch Wesensvariation herausfasst. Konstruiert man Methodenideen für die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt ohne eine vorübergehende Analyse der Erfahrung, kann man nämlich nicht wissen, ob die Wesensartung der Welt sie nicht ausschließt (ibid., 225). Um an die Welt apriorisch gültige Erkenntnisforderungen zu stellen, muss man aufweisen, dass solche Forderungen zunächst von der vorwissenschaftlichen Erfahrungswelt selbst an die Erkenntnis gestellt werden (ibid., 247). Denn die Erfahrungswelt ist kein Inbegriff formloser Inhalte, der durch formale Maßstäbe ergreifbar ist und eine verschiedene Struktur annimmt, je nach dem Begriffschema, das vom Subjekt angewandt wird, sondern hat „gewisse intuitiv aufweisbare Strukturen [...], die uns binden, die an unser prädikatives Denken also Forderungen stellen“ (ibid., 101). Daraus folgt,

dass eine unendliche Mannigfaltigkeit dieser Wesensart Welt sich als „wahrhaft“ und im „objektiven Sinn“ seiende erkenntnismäßig nur verwirklichen kann in den und den Erkenntnisformen, in Wissenschaften der und der methodischen Formen. Dann sind die an ein vernünftiges Erkennen zu stellenden Forderungen nicht solche, die wir leer formal deduzieren, etwa weil wir uns in den Kopf gesetzt haben, unendliche Mannigfaltigkeiten zu überwinden

– ohne zu fragen, ob sie durch ihren Sinn solche Überwindung zulassen –, sondern es sind dann die zu stellenden Forderungen solche, die *die Welt selbst*, die zunächst sinnliche, *an uns stellt* durch den ihr eigenen Sinn, sofern dieser ursprüngliche und erste Sinn (sinnliche Welt) in sich Möglichkeiten und Tendenzen zur Idealisierung als „objektiv“ in sich hat (ibid., 101-2).

Gegen Rickerts Auffassung der Begriffe und Gesetze als Mittel, um die Unendlichkeit der Erfahrung erkennbar zu machen, als ob die unendliche Welt „uns den Gefallen tun [müsste], sich unseren Denkerzeugnissen zu fügen, durch Begriffe und Gesetze erkennbar zu sein“ (ibid., 91), bemerkt Husserl: „erkennen wir begrifflich denkend und einsehend Gesetze, so sind wir nicht Gesetzgeber und die Dinge an sich ohne Gesetze, sondern der Welt selbst als seiender gehören die Gesetze zu, von ihr in ihrem Sein unabtrennbar“ (ibid., 92). Erfahrung kann nur insofern in logisch-begrifflicher Weise erfasst werden und „ein Feld [...] für eine mögliche Wissenschaft“ sein (Ms. B I 13/58b-59a), als in ihren Gegebenheiten schon „Rationalität“ liegt (*Hua* Mat IX, 439), d.h. als sie *eine selbständige Wesensstruktur* hat. In diesem Sinn *ist Erfahrung schon Methode*.³ Beständen keine standhaltenden Dinge, wären nämlich Logik und Mathematik nicht auf Erfahrung anwendbar (Ms. B IV 1/98b). Denn alles und jedes kann unabhängig von seiner sachlichen Besonderheit begrifflich bestimmt, verbunden, gezählt werden, aber das Bestimmen, Verbinden, Zählen setzt voraus, dass das Bestimmte, Verbundene, Gezählte als dasselbe identifizierbar ist, d.h. dass es nicht zerstäubt und eins bleibt – sie setzen demzufolge die *Wirklichkeit* des Seienden und der Welt voraus (Ms. A VII 20/43a). Erst materiale Kategorien können der Erfahrung eine sachliche Gestaltung verleihen, welche die Anwendung formaler Denkbestimmungen auf Erfahrung ermöglicht: Das sinnlich Gegebene kann nur dadurch denk- bzw. urteilsmäßig bestimmt werden, dass es eine Struktur unabhängig von der Denk- bzw. Urteilstätigkeit aufweist.

Wäre keine Welt schon durch Erfahrung gegeben und wäre dieses Gegebensein nicht eine ursprüngliche [...] Rechtsleistung, so hätte keine prädikative Erkenntnis und somit auch keine Wissenschaft einen Rechtsboden, oder was dasselbe, keine rechtmäßig seiende

Welt wäre für uns da als bewusstseinsmäßiges Substrat für weitere Leistungen und für weitere Fragestellungen (*Hua* XXXII, 142).

Die sinnliche Alltagswelt soll „tragfähig für das wissenschaftliche Denken“ bzw. „logifizierbar“ sein, also eine „rechtmäßige Antizipation“ einer exakt wahren Welt darstellen (ibid., 97, 100-1). Hätte nämlich Erfahrung vor der Denkformung keine sachliche Gesetzmäßigkeit und wäre nicht eine einheitliche, in sich zusammenhängende und standhaltende Welt schon durch sinnliche Erfahrung – d.h. vor allem Bereden, Bedenken, Begründen und Theoretisieren – anschaulich gegeben, dann wäre keine Erkenntnis und Wissenschaft der Welt möglich, da sie keinen Boden für ihre höheren Objektivationen hätte (ibid., 15, 116; *Hua* XLI, 289; *Hua* IX, 56). Insofern der Vernünftige die seiende Welt nur aus Erfahrung hat und alle vernünftigen Bewährungen auf die Einstimmigkeiten der Erfahrung zurücklaufen, kann es nicht erst die Vernunftkenntnis sein, die die objektive Wahrheit herauszuarbeiten hat: Die Natur kann nicht dieselbe sein, wenn die Erfahrungen ganz anders laufen, da alle Naturgesetze ihre faktische Gestalt aus dem faktischen Verlauf der Erfahrung in Beobachtungen und Experimenten haben (*Hua* XXXIX, 654 Anm. 2). Die Praxis des Lebens liefert der Physik eine objektiv durchgehaltene sinnliche Welt, die die Grundlage bildet für die theoretische Konstruktion einer in der Sinnenwelt erscheinenden höheren Seinswelt (*Hua* XXXII, 223). Da also sie „Motive in sich trägt, die zum Ziel einer naturwissenschaftlichen Exaktheit hindrängen“, eignet sich Erfahrung für die Idealisierung, „die ihr nicht willkürlich aufgezwungen wird, sondern die sie selbst nahe legt“ (ibid., 74). Obwohl nämlich im „Erfahren vor allem begrifflichen Denken“ (ibid., 233) die Idee einer an sich seienden Welt fehlt, ist solche Idee die Enthüllung der „in der Erfahrung liegende[n] Präsumtion der Erfahrungswelt“ (ibid., 235).

Die sachhaltige Struktur der sinnlichen Erfahrung stellt demnach die Möglichkeitsbedingung der Idealisierung und exakten Bestimmung der Natur dar. Dieser Analyse liegt die Unterscheidung zwischen exakter und morphologischer Gesetzmäßigkeit zugrunde, die durch eine nicht mathematische, sondern „ästhetische[] Logifizierung“ herausgefasst wird,

wodurch die Typen logifiziert werden, „ohne dass eine ‚exakte‘ Idealisierung miterfolgt“ (Ms. B I 32/15b). Die Welt hat nämlich eine „ästhetische‘ Wesensform“ (*Hua* XXXIX, 685), die von der exakten Form verschieden ist, und damit „ein doppeltes Apriori“ (*Hua* XXXII, 120), da „über das formale Apriori hinaus eine apriorische Form für alle mögliche Realität besteht“ (*Hua* XLI, 319). Untersucht wird dieses sachhaltige Apriori in einer nicht exakten, sondern morphologischen „apriorische[n] Wissenschaft von der Wesensgestalt einer Welt überhaupt“ und von den in ihr beschlossenen „Sondergestalten“ (Zeit, Raum, Kausalität) (ibid., 262).

Es gilt also nicht, die Ontologie durch eine Analytik des Verstandes zu ersetzen und die Erfahrung auf unerfahrbare *subjektive* Möglichkeitsbedingungen zurückzuführen, sondern ganz im Gegenteil die *sachliche* Wesensstruktur herauszugreifen, die das sinnlich Gegebene vor jeder Denktätigkeit besitzt, indem man auf die „Welt vortheoretischer Anschauung“ zurückgeht (*Hua* IX, 56), d.h. auf die Welt, so wie sie vor aller Wissenschaft gegeben ist. Das ist Husserl zufolge die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik, die von der Gegenüberstellung von Erfahren und theoretischem Bestimmen ausgeht und nach der apriorischen Erfahrungsgestalt einer Welt überhaupt fragt, die jedem Denken und Auffassen vorangeht (*Hua* XXXIX, 259 ff.). Sinnliche Gegenstände und Erfahrungswelt konstituieren sich „vor den kategorialen Aktionen“ (*Hua* XVII, 297) und, obwohl dem sinnlich Gegebenen Niederschläge von Denktätigkeiten anhaften, kann man immer zwischen dem passiv Erfahrenen einerseits und dem daran geübten Denken und den darin sich bildenden Gedanken andererseits unterscheiden (*Hua* IX, 57). Die „Ästhetik der Natur“ – d.h. die Herausstellung des „Ontische[n] in seiner ont<ischen> Wesensart, wie es in der Erfahrung selbst beschlossen ist“ – ist also „das Erste“ (*Hua* XLI, 346; cf. *Hua* XXXIV, 260).⁴

Die Struktur *der Erfahrung* kann als solche fungieren, nur sofern sie *erfahrbar*, d.h. in der Erfahrung selbst *gegeben* ist, weshalb sie nicht aus logischen Urteils- bzw. Verstandesformen, sondern aus sinnlichen Formen besteht.

Demnach ist sie nicht durch formale bzw. exakte Begriffe ergreifbar, unter die kein Bestand der anschaulichen Welt, so genommen, wie er in der Anschauung gegeben ist, direkt fällt, sondern durch sachhaltige bzw. sinnliche Begriffe, die aus der Erfahrung selbst geschöpft sind und in ihr gefasst werden können (*Hua* XLI, 59; *Hua* XXXII, 197-8).

4. Die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer objektiven Welt

Bei der transzendentalen Frage geht es Husserl zufolge darum, „wie eine Welt als Natur sein kann ‚an sich‘, wie ‚bloße Dinge‘ in einer Natur im Voraus bestimmt sein können durch Erfahrung und Denken“ (*Hua* XLI, 301). Raumzeitliche Form und Kausalgesetzlichkeit gelten als die „universale Formstruktur“ der Welt und in diesem Sinn als ein „transzendentes Apriori“ (*Hua* XXXII, 66). Solche apriorische Struktur stellt die Bedingung der Möglichkeit der Welt dar, aber ist auf die sachliche Wesensbeschaffenheit der faktisch gegebenen Inhalte, nicht auf die sie erfahrende Subjektivität zurückzuführen. Denn die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind eidetisch und liegen in der Erfahrung selbst, da sie nicht in den Denktätigkeiten des Subjekts, sondern in der Wesenseigenart der Wesenhalte gründen (*Hua* XVI, 141-2; *Hua* VII, 385; *Hua* XVII, 456). Die von Kant gesuchten „apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung“ sind demgemäß nichts anderes als diejenigen „ontisch-apriorische[n] Wesensstrukturen, ohne die eine Welt als Welt möglicher Erfahrung undenkbar wäre“ und die durch die „Methode der Wesensvariation der universalen Erfahrung und Erfahrungswelt“ zu gewinnen sind (*Hua* XXXII, 118).⁵

Raum und Zeit betrachtet Husserl nicht als Formen des Bewusstseins oder der Sinnlichkeit, sondern als Formen der individuellen Gegenstände: Sie sind Eigenschaften des Dinges, nicht des Subjekts (*Hua* XXIV, 273-4; Ms. B IV 1/33a-b). Die Unmöglichkeit, dass ich sinnliches Material unräumlich hätte, besagt nämlich nicht wie bei Kant „die Unfähigkeit, eine abweichende Anschauung zu bilden“, die darin gründet, „dass es eine Ureigenheit der menschlichen Subjektivität ist, alles

sinnliche Material in eine Raumform einordnen zu müssen“, und „dass ich eben eine Anschauung vom reinen, d.i. aus dieser [...] Subjektivität entsprungenen Raum habe“; sie besagt vielmehr eine „wesensmäßige Unmöglichkeit“, die im Wesen des Dings gründet, so dass „nicht sinnliches Material notwendig räumlich geformt ist“, sondern „sinnliche Eigenschaften eines sinnlich gegebenen Dinges notwendig [...] räumlich <gegeben> sein müssen [...]; aber nur, wenn ich von Dingen ausgehe, nicht aber von Empfindungsdaten“ (*Hua* VII, 357-8).

Dasselbe gilt für die Kausalität. Würden die Dinge keine „Natur“ aufweisen und ihre Veränderungen gesetzlos bzw. ohne einen „Stil“ statthaben, könnte ihre Identität weder gegenüber dem objektiven Wandeln noch gegenüber den wechselnden Erscheinungen durchgehalten werden (Ms. D 13 II/174; Ms. B IV 1/95b). Dann wäre das Bewusstsein einer seienden Welt unmöglich, wie das im Traum öfters der Fall ist, wo Dinge keine feste Bestimmung und keine Identität besitzen. Die Konstitution eines realen Dinges setzt voraus, dass die Folge der Erscheinungen einer Regel untersteht, nach der die künftigen Erscheinungen von den vergangenen vorgezeichnet werden, derart dass der weitere Lauf der Erfahrung von dem bisherigen induzierbar ist. Deshalb sind Substantialität und Kausalität Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, aber entstammen nicht dem Subjekt.

Als Bedingung der Erkenntnis gilt demgemäß die „Homogenitätsstruktur“ der Welt (*Hua* XXXII, 249), die den Vorgriff der künftigen Erfahrung und die Induktion des Nichtgegebenen aus dem Gegebenen ermöglicht. Um die Erkenntnis zuzulassen, muss Erfahrung eine *sachliche* Gesetzmäßigkeit besitzen, die nicht gedacht und in die Erscheinungen hineingelegt wird, sondern erfahren und damit sinnlich gegeben ist. Denn weder die Denkspontaneität noch der Wille können „den Inhalt des unendlichen Laufes bestimmen oder gar ein erst Ungeordnetes geordnet machen“; sie setzen vielmehr „eine einheitliche Gesetzmäßigkeit gegebener Inhalte“ und ihrer „möglichen Änderungen“ voraus (Ms. B I 4/4b). Wenn sich nämlich *Lauf und Inhalt der Erscheinungen* so verwandeln, dass keine Regel in der Folge der

Erscheinungen fassbar ist, kann das *Bewusstsein* in seinen Leistungen keine objektive Welt konstituieren.

Die Erkenntnis individueller Gegenständlichkeiten setzt ihre Identität voraus, die nur dadurch möglich ist, dass „eine Ordnungsform im Voraus durch den Sinn solcher Gegenständlichkeiten vorgezeichnet ist als eine Form systematischer Zugänglichkeit“, die „im Voraus vom Gegebenen her und seinen Elementarrelationen der Ordnung konstruierbar ist“ (*Hua* XXXII, 60). Bedingung einer Dingwelt ist darum, dass das ganze System unerfahrener Möglichkeiten homogen und damit konstruierbar ist (*ibid.*, 212, 64). Ohne eine messbare raumzeitliche Ordnung kann es keine an sich seiende individuelle Welt geben (*ibid.*, 62), weil diese

unter einer einheitlichen, auf Raumzeitlichkeit bezogenen kausalen Gesetzlichkeit stehen muss, die ihrerseits selbst eine erkennbare sein muss und die es ermöglichen kann, vom aktuell Erfahrenen aus [...] das Unerfahrene im Voraus zu konstruieren, es zu konstruieren als ein solches, das hätte erfahren sein können oder eventuell erfahren sein wird, aber auch wofern es das nicht ist, seinen Gehalt möglicher Erfahrung hat als Sein-an-sich (*ibid.*, 63).

Die homogene raumzeitliche und kausale Struktur der Welt stellt demzufolge die Möglichkeitsbedingung ihres wahrhaften Seins dar, das nichts anderes ist als ihre prinzipielle Erkennbarkeit (*ibid.*, 92, 104).

Hier geht Husserl in regressiver Weise vor, indem er fragt, wie Dinge beschaffen sein müssen, um erkennbar zu sein. Aber im Gegensatz zu Kant scheidet er die Frage nach der Struktur, die die Gegenstände faktisch aufweisen, und die Frage nach der Struktur, die die Gegenstände aufweisen müssen, um *a priori* erkannt werden zu können. Zudem geht es dabei nicht um Verstandesformen, die das Subjekt in die Erscheinungen hineinlegt, sondern um sinnliche Formen, die den Erscheinungen als Erscheinungen anhaften. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer objektiven Welt lautet nämlich bei Husserl nicht wie bei Kant: durch welche begriffliche bzw. urteilsmäßige Verstandesformen muss das Subjekt die Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können? Sondern umgekehrt: „welche Formen muss Erfahrung selbst hinsichtlich der in ihr anschaulich erfahrenen Dingwelt haben, um begrifflich,

urteilsmäßig, wissenschaftlich-wahrheitsmäßig erfassbar zu sein [...]?“ (ibid., 97). Kant meint zu Recht, dass eine Erfahrung ohne Gesetzmäßigkeit nicht erkennbar ist, aber er führt zu Unrecht die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung auf das Subjekt zurück. Denn die Erfahrungswelt verdankt ihre Gesetzmäßigkeit nicht subjektiven Formen, sondern sachlichen Zusammenhängen. Deshalb hat die von Kern (1964, 164 ff.) herausgehobene Anwendung der regressiven Methode bei Husserl keineswegs dieselbe Bedeutung wie bei Kant.

5. Das Konstitutionsproblem

Gegenständliche Regionen unterscheiden sich „nach der Artung der Gehalte und des inneren Aufbaus“ (*Hua* IX, 67). Jede hat darum ihre eigene Gegebenheits- bzw. Konstitutionsweise, die im Wesen ihrer Gegenstände gründet und dem Bewusstsein vorgegeben ist: Gegenstände konstituieren sich bewusstseinsmäßig, aber die jeweilige Gegenstandsart bestimmt die jeweilige Konstitutions- bzw. Auffassungsart, indem sie den „Mannigfaltigkeiten von Erscheinungen Regeln“ und somit „eine bestimmte Organisation ihrer Verläufe“ vorschreibt (*Hua* III, 350; cf. 330, 346). Demzufolge bleiben die Bewusstseinsweisen eines Gegenstandes von einer bestimmten Kategorie „stets gebunden an eine Strukturtypik“ (*Hua* I, 88). Insofern die Weise, wie Gegenstände dem Bewusstsein gegeben sind, je nach der Gegenstandskategorie wesensverschieden ist, gründet solche Weise nicht im Bewusstsein, sondern in der Natur der Gegenstände. Denn die „Konstitution eines Gegenstandes als Sinnes ist [...] eine Bewusstseinsleistung, die für jede Grundart von Gegenständen eine prinzipiell eigenartige ist“ (*Hua* XI, 19), da sie der „Besonderheit“ des jeweiligen Seienden zugehörig ist (*Hua* XVII, 251). „Jeder Region entspricht eine neuartige Affektion als das die konstitutive Dimension bestimmende Objekt“ (*Hua* Mat VIII, 336). Nicht die subjektive Leistung bestimmt also die ontologische Besonderheit, sondern es ist diese, die jene bestimmt. Daraus ergibt sich die richtige Weise, die Subjekt-Objekt-Korrelation zu verstehen: Das Objekt *in specie* legt die

zugehörigen subjektiven Akte und Bewusstseins-synthesen fest, die notwendig sind, um es zur Gegebenheit zu bringen.

Husserls Konstitutionsbegriff ist also *eidetisch* (Tugendhat 1967, 173 ff., 216 ff.) und das transzendente Ich hat „lediglich den Sinn [...], letzte jeweilige Stätte aller Geltung und Ausweisung zu sein, aber nicht ein letztes Prinzip einer Begründung“ (ibid., 199). Denn es „enthält keinerlei Prinzip, aus dem sich seine *cogitata* oder deren Wesensstrukturen ergeben könnten“, und ist Geltungsgrund „nur in dem formalen Sinn, dass es der letzte Ort aller Ausweisung ist“ (ibid., 212), d.h. dass „es alles, was ihm rechtmäßig gelten soll, im Vollzug seiner Akte [...] zur Ausweisung bringen muss. Das Wie dieser konstituierenden Akte aber ist vom transzendentalen Ich nur *hinzunehmen* und daher auch in der philosophischen Reflexion nur analytisch-deskriptiv zu *konstatieren*“ (ibid., 217). Demgemäß ist es nicht zu begründen, „dass die Konstitution jeweils gerade so verläuft wie sie verläuft und nicht anders“ (ibid., 216).

Eine seiende Welt ist das Korrelat der einstimmigen und einstimmig *in infinitum* fortlaufenden Erfahrung (*Hua* VIII, 457) und konstituiert sich zwar im Bewusstsein, aber ergibt sich nicht aus ihm. Die Einstimmigkeit der Erfahrung wird nämlich nicht vom Subjekt herstellt und in die Erscheinungen hineingelegt. Sie ist vielmehr in der Erfahrung gegeben, da sie am faktischen Inhalt und Verlauf der Erscheinungen hängt. Daraus stammt die Hypothese einer Weltvernichtung, d.h. einer Auflösung der Welt in ein Gewühl von Erscheinungen durch Entfallen des kausalen Stils der Erfahrung, der die Antizipation des Künftigen und damit die gegenständliche Apperzeption ermöglicht (ibid., 48-9, 406, 453). Solche Hypothese beruht darauf, dass die Konstitution der Welt *aus objektiven Gründen* verunmöglicht werden könnte, die freilich in der Erfahrung selbst liegen. Dass Bewusstsein existieren kann, ohne dass eine transzendente Realität ist, besagt nämlich nur, dass wir die immanente Zeit willkürlich besetzen können, so dass keine Natur konstituiert wäre (*Hua* XXXVI, 78-9). Denn das Bewusstsein als einheitlicher Strom von Erlebnissen bleibt bestehen, auch wenn die die Zeitform erfüllenden Inhalte sachlich

zusammenhangslos sind, so dass ihr Lauf keine Ding- und Weltapperzeption ermöglicht. Die Konstitution einer objektiven Welt ist demnach auf die *inhaltliche Besetzung der Zeitform* angewiesen, d.h. auf etwas, das keineswegs vom Bewusstsein abhängt. Dass Bewusstsein ohne Welt bestehen kann, heißt also bloß, dass formal-zeitliche Synthesen (die unabhängig vom Inhalt sind) auch ohne sachlich-assoziative Synthesen (die vom Inhalt bedingt werden) bestehen können.⁶ Im diesem Fall gäbe es eine bewusste Sukzession von Erscheinungen, aber die Konstitution von Apperzeptionen und damit einer Welt wären unmöglich, denn eine „einstimmig setzbare, also seiende Welt“ (*Hua* III, 497) kann sich nur durch sachliche Synthesen konstituieren, die nicht im Bewusstsein, sondern im Inhalt gründen.⁷

Was eine objektive Welt ergibt, ist letzten Endes die sachliche Wesensgesetzmäßigkeit des vorgegebenen sinnlichen Stoffs. Das Subjekt kann nämlich Gegenstände in seinen *Akten* fassen, nur wenn die faktisch gegebenen *Inhalte* eine sachliche Kongruenz aufweisen, da keine subjektive Leistung *sinnliche* Zusammenhänge erzeugen und so bewirken kann, dass eine sachlich zusammenhangslose Folge von Erscheinungen gegenständlich *erfahren* wird. Durch seine Leistungen kann das Subjekt die sachliche Struktur der Erfahrungswelt nicht herstellen, sondern bloß erfassen und mittels kategorialer Formen denken. Deshalb sind in der Naturkonstitution die Seite der erkennenden Wesen und die der Natur selbst auseinander zu halten (*Hua* XXX, 309) und neben einer „Ichverrücktheit“ ist eine „Weltverrücktheit“ anzusetzen (*Hua* XXXIX, 479).

Insofern sie am faktischen Inhalt und Lauf der Erscheinungen hängt, d.h. an etwas, das vom Bewusstsein nicht bestimmt werden kann, hat die Konstitution einer wirklichen Welt nicht nur subjektive bzw. bewusstseinsmäßige, sondern auch objektive bzw. sachliche Bedingungen der Möglichkeit: Sie erfordert nicht nur, dass das Subjekt das Vermögen hat, eine Apperzeption in seinen Akten zu konstituieren, sondern auch, dass der vorgegebene Erscheinungstoff es zulässt. Denn das *Bewusstsein* könnte vollständig ausgestattet sein, um vernünftig erkennen zu

können, aber sein faktischer *Inhalt* könnte nicht rationalisierbar sein, weil „ein ‚sinnloses Gewühl‘ da ist, das in sich keine Natur zu erkennen gestattet“ (Ms. D 13 II/200b), d.h. weil aufgrund von „nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten“ die Dingsetzungen nicht einstimmig durchzuhalten sind (*Hua* III, 103). Insofern also die Konstitution einer objektiven Welt an das „Faktum“ gebunden ist, „dass das Urmaterial gerade so verläuft in einer Einheitsform“ (*Hua* XV, 385), ist die Welt „ihrer Existenz und ihrem Sosein nach ein irrationales Faktum“ (*Hua* XVI, 289).

Die in §§ 32 und 65-66 der *Prolegomena zur reinen Logik* in Bezug auf die logische Erkenntnis formulierte Unterscheidung zwischen noetischen bzw. in den Akten gegründeten und objektiven bzw. im Inhalt gegründeten Bedingungen der Möglichkeit ist demnach selbst auf die Konstitution der Welt anzuwenden.

6. Schluss

Dem transzendentalen Ansatz liegt die These zugrunde, dass das Mannigfaltige der Anschauung keineswegs durch die Sinnlichkeit selbst verbunden werden kann und somit *das Prinzip der Synthesis keineswegs im sinnlichen Inhalt liegen kann*.⁸ Denn Kant sträubt sich, das sinnlich Gegebene maßgebend werden zu lassen, indem er verkennt, dass die ausschlaggebenden Gründe der Synthesen im gegebenen Erscheinungstoff liegen (Stumpf 1891, 479). Demgegenüber hält Husserl das sinnlich Gegebene für maßgebend, indem er erkennt, dass die Eigenart des jeweiligen sinnlichen Inhalts dessen Wesenszusammenhänge mit anderen sinnlichen Inhalten bestimmt. Er behauptet geradezu, dass es Vernunftwahrheiten gibt, die „auf sinnlichen Vorstellungen“ beruhen (*Hua* XXVIII, 403), und kritisiert insofern Kant, als dieser leugnet, dass selbst in der Sinnlichkeit apriorische Gesetze walten, weshalb sie eine Sphäre echter Vernunft ist (*Hua* XXXVII, 220 ff.). Denn zur Vernunft gehören nicht nur Wesensgesetze, „die die Vernunft selbst zum Thema haben, nämlich nach ihren möglichen Aktionen“, sondern auch Wesensgesetze, die „Sinnlichkeit zum

Thema haben. Beiderseits sind Theorien von kantischem Typus [...] widersinnig“ (ibid., 225-6). Anders als Kant meint, sind nämlich alle apriorischen Gesetze Ideenrelationen und gründen rein im Wesen betreffender Inhalte.⁹

In Husserls Rede von „intuitiv aufweisbare[n] Strukturen“ der Erfahrungswelt, „die uns binden, die an unser prädikatives Denken also Forderungen stellen“, liegt, dass die Erfahrungswelt durch ihre ästhetische Wesensform die Weisen bestimmt, wie sie erfahren und erkannt werden kann. Man muss demzufolge nicht von oben, d.h. von dem Subjekt und dessen Verstandesformen, sondern von unten, d.h. von den faktisch gegebenen sinnlichen Wasgehalten und den auf ihnen beruhenden sachlichen Wesensstrukturen ausgehen. Darin wurzelt Husserls Ablehnung der transzendental-regressiven Methode: Ihm zufolge ist das Prinzip der Weltkonstitution kein subjektives bzw. formales, sondern ein objektives bzw. inhaltliches, weil Erfahrung ihre apriorische Struktur nicht der Subjektivität, sondern dem Bestehen sachhaltiger Wesenszusammenhänge zwischen den Erscheinungsinhalten verdankt. Die *methodischen* Divergenzen zwischen Husserl und Kant beruhen daher auf *sachlichen bzw. ontologischen* Divergenzen.

NOTES

¹ Neuerdings hat Krijnen Ähnliches bemerkt, ohne aber zu Eleys Schluss zu kommen: Bei Husserl „bleibt stets die Anschaulichkeit, Erfahrbarkeit von Prinzipien *vorausgesetzt*“ und dadurch „wird das Implikationsverhältnis von Grund und Begründetem depraviert: im Geltungsgrund verschwindet der Unterschied zwischen Grund und Begründetem, Bedingung und Bedingtem“ (Krijnen 2014, 125).

² „Nach einer Transzendentalphilosophie richtet sich das Erkennen nicht nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand nach dem Erkennen. Anders gewendet: Die Transzendentalphilosophie stellt nur *die* Thesen auf, die sie selber *konstruktiv*, d.h. durch eine *Darstellung* aufzeigt. Die transzendente Apperzeption ihrerseits noch einmal beschreiben zu wollen, hieße, die Darstellung darstellen zu wollen; an die Stelle der Transzendentalphilosophie ist dann eine *Ontologie* der Subjektivität getreten. Husserl hat auf weiten Strecken seiner Arbeit statt einer Transzendentalphilosophie eine Ontologie der Subjektivität entwickelt“ (Eley 1982, 948).

³ Cf. *Hua* XV, 98; *Hua* XXXIV, 234; *Hua* XXXIX, 81 ff.; Ms. B I 13/37a; Ms. A VII 20/19a.

⁴ Die in der *Krisis* entworfene Ontologie oder Wesenslehre der Lebenswelt (*Hua* VI, 144, 176) fällt tatsächlich mit der transzendentalen Ästhetik zusammen. Cf. *Hua* XXXIX, 268, 692; *Hua* XLI, 346.

⁵ Dass Husserl das Wort „transzendental“ im Sinne der Eidetik zu verstehen neigt, ergibt sich auch aus einer Stelle, wo er sagt, dass „formalistische Deduktionen, die überall Voraussetzungen hereinziehen, die nicht wirklich *transzendental*, also aus der *Wesensintuition* möglicher Welt *geschöpft* sind, uns nichts helfen können“ (*Hua* XXXII, 123. Hervorhebungen von mir).

⁶ Der bloß formale Charakter der zeitlichen Synthesis beruht darauf, dass Zeitbewusstsein „nur ein eine allgemeine Form herstellendes Bewusstsein“ ist (Husserl 1972, 76, 207; cf. *Hua* XI, 138, 333-4; *Hua* Mat VIII, 295 ff.). Da also die intentionale Analyse des Zeitbewusstseins „von dem Inhaltlichen abstrahiert“, kann sie nicht sagen, „was dem jeweiligen Gegenstand inhaltliche Einheit gibt, was Unterschiede des einen und anderen inhaltlich ausmacht“ (*Hua* XI, 128).

⁷ Die Auflösung der objektiven Welt führt die Auflösung des personalen Ich mit sich, wie das Gedankenexperiment von einem „durch Abbau der assoziativen Erfahrungskonstitution“ begangenen „personalen Selbstmord“ (Ms. A VI 30/52b) nachweist, das selbst auf der Unterscheidung von formalen und sachlichen Synthesen beruht. Denn das Ich hat „Einheit durch die Welt, wenn sie Titel für ein Reich der Wahrheiten an sich ist“ (ibid., 38b), und Bedingung der Konstitution meines personalen Ich ist also, dass eine einstimmig bestimmbare „Objektwelt für mich beständig erhalten bleibt“ (ibid., 54b) bzw. eine „Natur an sich“ besteht (ibid., 49a). „Ohne Objekt bin ich nicht Ich“ (ibid. 54a). Wenn nämlich die Dinge und ihre Bestimmungen gesetzlos wechselten, könnten für mich wahre Objekte nicht bestehen und ich wäre kein identisches Subjekt meiner Akte, sondern „ein ‚vielfärbiges‘ Selbst“, d.h. ein Ich-Pol, der „keinen personalen habituellen Sinn hat“ und „weltlos“ ist, obwohl ich „die Einheit meines Lebens, die Mannigfaltigkeit meiner Empfindungsdaten in der Einheit der immanenten Zeit“ erhalten würde (ibid., 52b).

⁸ Cf. Kant 1781/1787, A 120 Anm., B 129 ff., B 134-5, B 201-2 Anm.; Martin 1969, 115 ff.

⁹ Cf. *Hua* XXXVII, 224; *Hua* VII, 235, 350 ff., 358 ff., 402 ff.; De Palma 2014.

BIBLIOGRAPHIE

Die Bände der Reihen *Husserliana* (Den Haag: Nijhoff, 1950-1987; Dordrecht: Kluwer, 1988-2004; Dordrecht: Springer, 2005-) bzw. *Husserliana Materialien* (Dordrecht: Kluwer, 2001-2003; Dordrecht: Springer, 2005-) werden mit den Abkürzungen „*Hua*“, Bandzahl, Seitenzahl bzw. „*Hua* Mat“, Bandzahl, Seitenzahl zitiert.

Im Text werden folgende unveröffentlichte Manuskripte Husserls zitiert: Ms. A VI 30; Ms. A VII 20; Ms. B I 4; Ms. B I 13; Ms. B IV 1; Ms. D 13 II.

Boehm, Rudolf. 1968. „Husserl und der klassische Idealismus“. In *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, 18–71. Den Haag: Nijhoff.

De Palma, Vittorio. 2014. „Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori“. *Husserl Studies* 30 (3): 195–223.

Eley, Lothar. 1962. *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff.

Eley, Lothar. 1982. „Sinn und Funktion einer phänomenologischen Kritik der Transzendentalphilosophie (Kant und Husserl)“. In *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981. Teil I. 2*, hrsg. von Gerhard Funke et al., 944–954. Bonn: Bouvier.

Husserl, Edmund. 1950. [Hua I]. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. von Stephan Strasser. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1953. [Hua V]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von Marly Biemel. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1954. [Hua VI]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1956. [Hua VII]. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1959. [Hua VIII]. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1962. [Hua IX]. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. In *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1966. [Hua XI]. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. In *Husserliana*, Bd. XI, hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1972. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. hrsg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Meiner.

_____. 1973. [Hua XV]. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. In *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1973. [Hua XVI]. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. In *Husserliana*, Bd. XVI, hrsg. von Ulrich Claesges. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1974. [Hua XVII]. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. In *Husserliana*, Bd. XVII, hrsg. von Paul Janssen. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1976. [Hua III]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III, hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1984. [Hua XXIV]. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. In *Husserliana*, Bd. XXIV, hrsg. von U. Melle. Den Haag: Nijhoff.

_____. 1988. [Hua XXVIII]. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. hrsg. von Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer.

_____. 1995. [Hua XXX]. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*. In *Husserliana*, Bd. XXX, hrsg. von Ursula Panzer. Dordrecht: Kluwer.

_____. 2001. [Hua XXXII]. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. In *Husserliana*, Bd. XXXII, hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer.

_____. 2002. [Hua XXXIV]. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. In

Husserliana, Bd. XXXIV, hrsg. von Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer.

_____. 2002. [Hua XXXV]. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. In *Husserliana*, Bd. XXXV, hrsg. von Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer.

_____. 2003. [Hua XXXVI]. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. In *Husserliana*, Bd. XXXVI, hrsg. von Robin D. Rollinger und Rochus Sowa. Dordrecht: Kluwer.

_____. 2004. [Hua XXXVII]. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. In *Husserliana*, Bd. XXXVII, hrsg. von H. Peucker. Dordrecht: Kluwer.

_____. 2006. [Hua Mat VIII]. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. In *Husserliana: Materialien*, Bd. VIII, hrsg. von Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer.

_____. 2008. [Hua XXXIX]. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. In *Husserliana*, Bd. XXXIX, hrsg. von Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.

_____. 2012. [Hua XLI]. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. In *Husserliana*, Bd. XLI, hrsg. von Dirk Fonfara. Dordrecht: Springer.

_____. 2012. [Hua Mat IX]. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*. In *Husserliana: Materialien*, Bd. IX, hrsg. von Hanne Jacobs. Dordrecht: Springer.

Kant, Immanuel. 1781/1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.

Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.

Krijnen, Christian. 2014. „Gegenstandskonstitution bei Husserl und in der klassischen deutschen Philosophie: eine problemgeschichtliche Deutungslinie“. In *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, hrsg. von Faustino Fabbianelli

und Sebastian Luft, 115–131. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.

Luft, Sebastian. 2014. „Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten? Zur ‚wahren Gestalt‘ der Philosophie bei Husserl und seinen Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus“. In *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, hrsg. von Faustino Fabbianelli und Sebastian Luft, 29–47. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.

Martin, Gottfried. 1969. *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: De Gruyter.

Ricoeur, Paul. 2004. „Kant et Husserl“. In *A l'école de la phénoménologie*, 273–313. Paris: Vrin.

Stumpf, Carl. 1879. „Psychologie und Erkenntnistheorie“. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I* Kl. XIX Bd. II Abt.: 465–516.

Tugendhat, Ernst. 1967. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.

Vittorio De Palma. Forschungsinteressen: Phänomenologie, Ontologie, Erkenntnistheorie. Publikationen: „Eine peinliche Verwechslung. Zu Husserls Transzendentalismus“, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue „On the Transcendental“, ed. by A. Altobrando (2015), 13-45. „Phänomenologie und Transzendentalphilosophie. Review-Essay zu Faustino Fabbianelli, Sebastian Luft (hg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*“, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 3 (2015), N° 1, 291-312. „Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution“, *Husserl Studies* 31 (2015), 189-212. „Phänomenologie–Psychologie oder Ontologie?“, *Bulletin d'analyse phénoménologique* 12 (2016), N° 8, 1-28. „Phänomenologie und Realismus. Die Frage nach der Wirklichkeit im Streit zwischen Husserl und Ingarden“, erscheint in *Husserl Studies*.

Address:

Vittorio De Palma
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Via Monte di Dio 14
80132 Naples, Italy
E-mail: vittdepalma@hotmail.com

Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity¹

Sebastian Luft
Marquette University

Abstract

In this article, I argue that Husserl received important cues from Natorp and his project of a transcendental psychology. I also trace the entire relationship both thinkers had over the course of their lifetime and show how there were important cross-fertilizations on both sides. In particular, Natorp's project of a reconstructive psychology proved crucial, I argue, for Husserl's development of genetic phenomenology. Allowing for a reconstruction of subjective-intentional processes makes Husserl see the possibility of breaking with the paradigm of direct intuition as the sole method of phenomenology. However, Natorp's psychology was also seriously flawed, to Husserl. While exploiting the fruitful elements of Natorp's reconstructive psychology, Husserl maintained that they could only come to actual fruition in a transcendental phenomenology.

Keywords: phenomenology, transcendental philosophy, Marburg School, psychology, Husserl, Natorp

Paul Natorp's influence on the development of Edmund Husserl's phenomenology, especially on the transcendental reduction and genetic method in Husserl, has been vastly underestimated. Husserl's contemporary, Natorp (1854-1924) was an exact observer and critic of Husserl's philosophical development from before the publication of his *Logical Investigations* (1900/1901, hereafter *LI*) and up to Natorp's death. Moreover, Natorp was the single contemporary philosopher with whom Husserl had the most intimate contact, as is witnessed to by their extensive correspondence.² Natorp provided the "interface" through which Husserl came into

contact with the Neo-Kantianism that was then prevalent in Germany philosophy, as well as with Kant himself.³ As Husserl acknowledged after his transcendental turn, it was his discussions with representatives of the transcendental tradition – i.e., the Neo-Kantians – that aided him in developing a full-fledged *transcendental* phenomenology. His closest ally among these erstwhile opponents was undoubtedly Natorp.⁴

The relation between phenomenology and Neo-Kantianism remains to a large extent an untold story, though the intersections between both schools are extensive. But telling this story will prove decisive for the development of twentieth-century philosophy and beyond, and disentangling the many strands of these interactions has more than just historical merit. The present essay can only be the beginning of this story, and will focus on the relation between Natorp and Husserl and the most important issue that fueled their discussion. This issue is that of the status of transcendental philosophy, especially as it purports to be the method proper for the analysis of *concrete subjectivity*. The original impulse to undertake such an endeavor came, interestingly, from Natorp, whose philosophical psychology – in contradistinction to other brands of psychology, such as Brentano's "descriptive psychology" – intended to carry out such an analysis within the framework of the "Marburg" transcendental method inaugurated by his teacher Hermann Cohen. In so doing, however, Natorp was already in a sense going beyond Cohen's methodological confines. He found in Husserl a kindred spirit in such an attempt, as shall be shown.

While Husserl was striving to develop his own philosophical method and school – this tendency called the "phenomenological movement" is akin to what was frequently called the "movement back to Kant" – he nevertheless with one eye, and competitively, peered at the Neo-Kantians. Husserl's philosophical method of phenomenological reduction and his turn to transcendental phenomenology were developed in close discussion with Natorp. This was so much the case that many of Husserl's followers believed, upon reading *Ideas I* (1913), that he had become a Kantian himself and had thereby fallen back into the naïve or speculative idealism that phenomenology

had supposedly overcome once and for all.⁵ However, it is more appropriate to say that the influence that representatives of the Neo-Kantian tradition exerted on Husserl helped him come into his own. Natorp's influence on Husserl also extends to the very way phenomenological description should be carried out. As has been argued by Iso Kern in his *Husserl und Kant* – the first study to address this topic (1964) – and again more recently by Donn Welton in *The Other Husserl* (2000, 443, n. 38) the development of Husserl's later genetic phenomenological method is inspired by Natorp's concept of a “reconstructive” analysis of consciousness. Put more strongly – Husserl would have been unable to attain this late stage without Natorp's influence.

Hence, this paper will claim that Natorp was the decisive factor that led Husserl to develop both the phenomenological reduction and his later genetic phenomenology. Although their philosophical presuppositions and education, as well as their understanding of the nature of philosophy, were quite different from the outset,⁶ Natorp and Husserl were working on parallel problems and in close proximity, which enabled them to benefit from each other. For his part, Natorp was attempting to draft a philosophical psychology that intended to counter the “objectifying” tendency of the transcendental method developed by his teacher Hermann Cohen. This was called for, according to Natorp, in order to recapture the concrete life of the subject. And indeed, the same philosophical motivation lay behind Husserl's phenomenology and its call to the “things themselves.” Yet it was, ironically, Husserl who exploited and executed the project for which Natorp strove but himself later abandoned (and the many attempts on the part of Neo-Kantians to “overcome” their original positions would be another, perhaps final, chapter of the story that is only begun here). Thus, the relation between Natorp and Husserl does not point to a simple one-sided “learning” of one from the other; instead, it bespeaks a genuine *symphilosophiein* on issues which were commonly held to be vital for doing transcendental philosophy. Especially in the light of Husserl's later self-interpretation, phenomenology is conceived (in line with Natorp) as critical philosophy and is committed to transcendental idealism – as the ultimate scope of his

philosophical project demonstrates, when it finally does justice to the concrete subject and its lifeworld – i.e., a world of culture.

Husserl knew what he owed to the Neo-Kantians: “After having learned to see Kant from my own perspective, I am now able, and especially in the last years, to receive rich instructions from Kant and the true Kantians,” Husserl writes to Ernst Cassirer in 1925 (*Hua-Dok.* III/V, 4).⁷ By the time Husserl composes the *Crisis* in 1936, however, he again obfuscates most traces of contemporary influence and mentions only the most outstanding philosophers in the modern Western tradition (Descartes, Kant, British Empiricists) as having had any significant impact on him.⁸ One reason for this omission may have been the historical fact that after Natorp's death and the emigration of many German philosophers of Jewish descent after 1933 – Cassirer among them – the Neo-Kantian movement had all but died off in Germany. Nevertheless, as of 1913 Husserl had shared with the Neo-Kantians an agreement on the fundamental issues of philosophy – points of convergence which Husserl's first presentation of phenomenology in the *Logical Investigations* of 1900/1901 had explicitly shunned. There are certainly immanent reasons for Husserl to widen his philosophy from a descriptive psychology to a full-fledged transcendental phenomenology – first in a static, and then in a genetic register. But there is a somewhat unhealthy tendency in Husserl scholarship to ignore, or at least downplay, the influences Husserl was exposed to early in his career, especially if they issued from thinkers outside of the Brentano School. Exposing the intersections between Natorp and Husserl will help to rectify a skewed view of Husserl and the influences he incorporated into his mature system. But this paper is not just about Husserl; instead, we shall focus on the philosophical issues *common* to Husserl and Natorp. Rather than playing one off against the other, this discussion will demonstrate how the accommodation of certain theoretical elements in both thinkers led to a richer account and philosophically more satisfying theory of subjectivity in its “concreteness,” within the framework of transcendental philosophy.

Hence, in this paper Natorp's and Husserl's theories of subjectivity and their respective methods for analyzing it shall

be compared. Their philosophical disciplines are termed, respectively, psychology (Natorp) and phenomenology (Husserl). I would like to point out differences and also draw out commonalities, but most importantly to show how both are working on the same project – namely, an attempt to analyze subjectivity in its most *original concreteness*. Both Natorp's method of reconstruction and Husserl's method of reduction add decisive elements to such a theory. Although Natorp rejects any experience of the life of the subject through reflection (or “introspection”), Husserl takes over, in a modified way, the former's idea of a reconstructive method which he employs for a *genetic* account of subjectivity. Hence, this debate is also about the methodological principle of *phenomenology* – which, as it turns out, cannot restrict itself to pure intuition alone. For a phenomenological account of subjectivity, this is an insight of the highest importance.

While Natorp is critical toward his own method and in the last step of his philosophical development moves toward a “general unifying logic” – a doctrine of categories that unifies both “objectifying” and “subjectifying” tendencies – it is, ironically, Husserl who actually carries out Natorp's “grand vision” of a truly philosophical psychology. Natorp's method and conception of psychology proved a dead end for Natorp himself, but had a lasting importance for Husserl's late conception of subjectivity, which needed to be framed in a genetic register in order to capture subjectivity's “full concretion.” Husserl's mature phenomenology, thus, can rightfully be considered phenomenological *as well as* Neo-Kantian. Husserl thus recasts the method for analyzing subjectivity in a way that cannot remain strictly phenomenological in the traditional sense of pure description. His mature method goes beyond the common scope of phenomenology with the help of the methodological tools that he took over from Natorp. Husserl was able to adopt Natorpian elements because both shared in principle the same goal – to analyze the concreteness of subjectivity *without* succumbing to a pre-transcendental, naïve philosophy of “existence.”

The following sections will develop these issues by following the historical order in which Husserl and Natorp interacted with each other between the 1890s and 1924 – the year of Natorp's death – though Natorp's influence can be discerned up until Husserl's death in 1938.

I. Natorp's Theory of Reconstruction and Husserl's Method of Reduction

1. Natorp's Position: Subjectivation versus Objectivation

Since Natorp's position was already well established by the time Husserl developed his phenomenology, it deserves to be discussed first. Natorp drew the conclusion of the Marburg reading of Kant, especially for the discipline of psychology. He presented his theory in an article of 1887, “Ueber subjective und objective Begründung der Erkenntniss” (On the Subjective and Objective Grounding of Cognition) as well as in his short book *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (Introduction to Psychology According to Critical Method, hereafter *EP*) of 1888. This concept of psychology was further developed in the completely reworked *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (General Psychology According to Critical Method, hereafter *AP*) of 1912.⁹ As mentioned, the problems with this conception later led Natorp to abandon his psychology altogether and to develop, in his late work, what he called a “general logic.” In this late conception of logic – which was sketched in his posthumously published lecture-courses, *Vorlesungen über praktische Philosophie* (Lectures on Practical Philosophy, 1924) and *Philosophische Systematik* (Philosophical Systematic, 1954) – Natorp comes close to Cassirer's conception in the *Philosophy of Symbolic Forms*. One could even make the claim that Cassirer's philosophy was but the execution – with some important modifications – of Natorp's sketch of a philosophical systematics; and that, in this respect, both Natorp and Cassirer moved beyond the Neo-Kantian project of a science which lays ultimate foundations, the *Grundlegungswissenschaft* inaugurated by Hermann Cohen.

The Marburg Neo-Kantian position can be best characterized by the so-called *transcendental method*.¹⁰ This method, first explicated by Cohen in his interpretations of Kant's *Critique of Pure Reason*, was further developed by Natorp and exploited for the discipline of philosophical psychology. Natorp's early work defined this task as filling a gap in the framework of Cohen's transcendental method. This is to say, what Natorp means by "psychology" is not an empirical discipline but a sub-discipline under the rubric of transcendental philosophy. Husserl understands it, quite correctly, as "aprioric psychology."¹¹ How does this fit in with the transcendental method, and what is the transcendental method about?

The starting point of philosophy, for Cohen, is the given reality as a *factum*. However, the *factum* – Cohen claims--is primarily the *factum* of the positive sciences (*das Faktum der Wissenschaften*). The *factum* is not a *factum brutum*, but itself cognition (cf. Holzhey 2009). After all, Neo-Kantianism arose in the midst of the scientism of the second half of the nineteenth century, when there was seemingly nothing left for philosophy to do apart from providing a foundation or explanatory basis for the activities of the positive sciences. However, Natorp insists – and this is where his own thinking sets in – that the *factum* is in effect a *fieri*, i.e. something that is *made* through cognizing acts in the sciences: What is ascertained in the sciences is the product of theoretical activities. Through these activities the scientist explains the world as governed by *a priori* laws. The world is in this sense *constructed* through cognizing activities. We shall see, however, that the scope of Natorp's epistemology already goes beyond this limitation to scientific cognition. The term Natorp uses is *Erkenntnis*, which has the known ambivalence of meaning both explicit, specifically scientific or philosophical "cognizing," as well as simply "knowledge" as that *which is known* – and it is *both* meanings that Natorp wants to grasp.¹²

Hence, the transcendental method is about giving a logical justification regarding the conditions that govern the construction of reality through subjective, cognizing acts. The construction of reality is the deed of the scientist, but the philosopher thematizes the *a priori* conditions that factor into

this construction of reality. Insofar as these cognizing acts ascertain something *lawful* through their activity, these laws can be called “objective.” In short, the transcendental method of constructing reality can also be called “objectifying”: It is about constructing objective reality through subjective acts, insofar as they cognize something objective, something with the character of a *law*. The law is a subjective production but, as objective and “fixed,” is *no longer* subjective. Subjectivity thus becomes *objectified*; it is *in* objectifications that we find subjectivity. The method of objectivation – i.e., the transcendental method – is about the objective founding and constructing of knowledge. Knowledge, insofar as it can be called scientific knowledge, has the character of lawfulness. Laws, in turn, are not fleeting or dynamic, but static and abstract vis-à-vis their appearances in the subject. This is precisely what makes them “objective.”

Natorp goes on to argue, however, that not just cognizing ascertainties with the character of laws are objectifying: Subjective life as such is objectifying, although it may not always be lawful. This becomes most visible in utterances. All judgments are objectifying insofar as they claim *something*. This is the character of “objectifying cognizing (*Erkenntnis*), scientific *as well as* prescientific: [. . .] to make objects out of appearances (*Erscheinungen*).” (*AP*, 193; emphasis added).¹³ In other words, the transcendental method can and in fact must be expanded to cover not only objectifying acts in the sciences, but all activities of a subject which are objectifying *in one way or another*, and of which lawful cognizing in the *emphatic* sense of *Erkenntnis* is the highest (and thus the norm for all other judgments). In this respect, Natorp claims that his constructive method proceeds teleologically – beginning *genetically* with the lowest form of objectifications in everyday utterances (which have no explicit truth-claims), up to the highest forms of objectifications in scientific discourse.¹⁴ Thus, to sum up: The transcendental method of constructing reality in *Natorp's* interpretation is about ascertaining objectifications and their conditions by means of subjective acts, precisely by *objectifying* them. With this turn to the subjective, however, Natorp is already

departing from Cohen's transcendental method, for which the objective laws alone are of interest.

What then, asks Natorp, about the subjective “side” of things? Where do subjectivity and its study, psychology, stand in regard to this project? The method or process of objectivation raises a significant question: If all subjective acts *objectify* in a given way, then what about the specifically *subjective* character of these acts? What happens with subjectivity? If subjectivity is objectified in the construction of reality, and if all subjective activities are objectifying, what about those pertaining to subjectivity itself? Obviously they, too, will be objectifying.¹⁵ The result of this objectification is that subjectivity will be treated in the same, constructive way – the result is psychology as a scientific discipline, which in this sense is not different from biology, which objectifies biological affairs. However, in so doing, that element which precisely makes for the subjectivity of the subject – its dynamic, fleeting, concrete life – is lost. There can be, according to Natorp, *no direct description* of the subject in its genuine state of living, since every thematization is objectifying. As Natorp adds dramatically, that which makes the subject a subject is “killed.” (AP, 191) In thematizing the subject one thus deals, metaphorically speaking, with a corpse instead of a living being. *All* traditional psychology supposedly proceeds in this way: It ascertains *facts* about subjectivity, and in this process loses the subject. The “spirit” of the subject vanishes in thematizing it, for thematization is objectivation. Thus it seems that psychology, at least in the sense of a description of psychic states of affairs, is rendered impossible from the outset. That is indeed Natorp's answer, *unless* one construes psychology as a philosophical discipline which pays heed to the special character of subjectivity: This is the task that Natorp set for “transcendental psychology.”

What is needed, then, for a philosophical psychology is a method which allows for a thematization of subjectivity that is *not* objectifying or constructive. This method is now the opposite of construction; rather, it is reconstructive. The method which is opposed to objectivation – namely subjectivation – is that of a *reconstruction* of subjectivity by going back, regressively, from its objectifications. Whereas the

objective method focuses on the relation between an opaque subject which constructs objectivity and this objectivity itself, the subjective method turns 180 degrees and looks at the relation to the subject. As such, it is the *inverse method* of objectivation, and Natorp also speaks of it as a “turning inside out” (*Umstülpung*) of objectification. Whereas construction proceeds teleologically toward objective laws, which are abstract and unifying, the reconstructive method is genetic: It goes back to that which has constructed reality – the dynamic structures of consciousness, subjectivity’s concrete life. Whereas objective laws are always mediated through constructions, the method of reconstruction goes back to the *immediateness* of subjective appearances, to conscious phenomena. It is about a “reconstruction of the immediate in consciousness.” (*AP*, 199) Natorp also calls these conscious givennesses “phenomena.” Thus, quite phenomenologically, the reconstructive method is about a recovery of the phenomena of consciousness which are otherwise only objectified. In *EP* of 1888, Natorp even uses the term “reduction” for this move: “Thus for all spheres” of consciousness, he writes – for instance, “scientific representations as well as unscientific representations such as phantasy, but also the regions of feeling, desiring, willing” – “the same task is posed, [namely,] that of a reduction of the always already and in some way or other objectified representation to the immediate of consciousness.” (*EP*, 89)

Before asserting critical questions, one should point out the valid philosophical motivation for this move: In his insistence on the difference between objectifying (constructive) and subjectifying (reconstructive) methods, Natorp clearly intends to preserve the radically different character of subjectivity vis-à-vis the sphere of objectivity. The distinction between subjectivity and objectivity is so strong that it can almost be considered an “ontological difference.” It is about doing justice methodologically to “subjective *qualia*” which, if one were to treat them in an objectifying manner, would vanish precisely *in* their qualitative character as the dynamic, concrete life of the subject.¹⁶ It is not so much that Natorp denies *any* access to subjectivity; rather, he merely warns that in *describing* consciousness one is already objectifying it. But this

does not mean that consciousness, in its genuine character, cannot be *thematized* altogether; this thematization simply cannot be a *direct* description, but rather must be a reconstruction. It is not descriptive as such, but explanatory: It retroactively explains subjectivity in going back from its objectivations and explaining the specifically subjective moments which were involved in a given objectivation. Whereas objectification is teleological, subjectification is a “reverse teleology”: It is a *causal* reconstruction of objectifications.

Hence, “objectivating” and “subjectivating” methods are nothing but opposite movements on an identical line.¹⁷ One can proceed positively and reach the objectivations in construction, or move in the opposite, negative direction in order to “undo” the objectivations into subjective structures. The method of subjectivation is about regaining the dynamic, flowing subjective life *from which* fixed, crystallized objectivations have been constructed. Thus, on the side of objectivation there are *laws*, which are unified and abstract. On the side of subjectivation there are *phenomena*, which are plural and manifold and concrete because they have not been objectified – and these must be preserved as such by the subjective method. Subjective life cannot be directly described but only reconstructively explained. The only “positive” and irreducible structure of consciousness (*Bewusstsein*) that one can discern is the *fact that it has (something) conscious* (*Bewusstheit*: “conscious-ity”).¹⁸ This having (something) conscious, Natorp calls subjectivity's fundamental character of “relation” (*Verbindung* or *Relation*). Thus, the fundamental trait of subjectivity is *having (something) conscious*, yet this “something” has always already been objectified. The pure relation of *being-conscious-of*, however, is the original structure of subjectivity into which one cannot further inquire.¹⁹

2. *Husserl's Critique: Natorp's Reconstructive Method is Blind to Intentionality*

Husserl first discusses Natorp's position in the first edition of the *Logical Investigations*. Here he is critical of several points in Natorp's account, most famously that of the “pure ego” – of which, however, Husserl later says that he “has

learned to find it.” (*Hua* XIX/2, 374n) Hence Husserl's rejection of Natorp's notion of the pure ego is a moot point for the Husserl of the *Ideas* of 1913. As he adds in the second edition of the *Logical Investigations* (also 1913), Husserl left this passage (§ 8 of the Fifth Investigation) nearly unchanged for the sake of documenting a historical and (according to him, at least) dated debate – because Husserl, being originally “metaphysics shy” with regard to the question of a pure ego, had allegedly moved on in the intervening years. Thus, what Husserl calls “pure” ego in his early critique of Natorp is nothing but the latter's concept of *Bewusstheit*. The fact of having (something) conscious, Husserl holds (in full agreement with Natorp), has a necessary relation *to whom* something is conscious. Hence, the concept of *Bewusstheit* implies a pure ego as “unifying referential point.”²⁰ This is the only positive discernable moment of subjectivity, but as such, it is empty or indescribable for the reasons mentioned above. Hence it is “pure” of any kind of descriptive content – it is a mere *center* of any conscious relation. In Husserl's reading, this center is nothing that can be “seen” (intuited), but it must be assumed as an idea. If it cannot be intuited, however, its status is highly problematic. Yet, Husserl suggests, if we leave these “metaphysical” questions aside we *can* describe subjective acts – “lived-experiences” (*Erlebnisse*) – regardless of how we may *characterize* them. No matter how we determine them within a putative philosophical “system,” the fact is we *have* subjective lived-experiences and experienced phenomena. Thus, Husserl already at this stage presupposes a certain methodological *epoché*, which leaves aside questions regarding a pure ego (as well as the question of the object of experience) and focuses on that which we experience and describe, the “in-between” – i.e., intentional acts in their *relation* to their fulfillments. The “relation” of *Bewusstheit* that Natorp exposes is, to Husserl, none other than that of *intentionality* – intentional acts and their *fulfillments*.

Hence, Natorp holds that consciousness is fundamentally a relation, while Husserl fleshes out this relation. The fact that relation is the basic character of consciousness does not mean that this relational character cannot be described. To say that consciousness is a relation is

far too general; thus Husserl writes in the margin of his copy of Natorp's *Allgemeine Psychologie*:

Consciousness is not, as in Natorp, as such relation. The fact that all relating occurs *consciously* is not to say that all relation is *within* consciousness. And further, the ego's relating itself to the object is not to say that consciousness itself is a relation, as if the ego would posit itself in relation to the object, as if it would posit "right" in relation to "left." (BQ 342, 27)

Thus, Husserl's point is that relation is not merely a structure *within* (rather than of) consciousness as always intending *something*. The character of intentional consciousness is that it relates itself to something, no matter how one wishes to characterize that something (as a meant object, a meaning, a content, etc.); and this relation is not something immediately and evidently seen but can only be known by reflection *on* this relation: "What the *relation* between ego and intentional object (as objective [*gegenständliche*] relation) presupposes, as fundamentally relative, is reflection on the lived-experience and reflection with identification of ego and object" (ibid., 26). Thus, precisely *in* the process of objectification there are experienced phenomena or appearances and corresponding lived-experiences which can be reflectively described *in* the process of experiencing them.

Accordingly, Husserl notes beside a passage in Natorp's *Einleitung in die Psychologie*: "The appearances *before* objectivation are [supposedly] the problem? No, the appearances *of* the objectivations, I would say, are the problem, maybe even the appearances *before*, but first and foremost, especially the appearances *in* the objectivation." (K II 4/104a; Husserl's excerpts from 1904 or, more likely, 1909) In other words, no matter how one characterizes objectivation and its difference vis-à-vis subjectivation, the fact is that even in objectivations there are lived-experiences that "have" phenomena, and these can be described, *not* just reconstructively but reflectively precisely *in* the process of constructing objectivity. Thus, Husserl disregards these supposedly "metaphysical" questions of the fundamental character of subjectivity as "relation" and as pure ego, and simply focuses on the phenomena that are seen in reflection.

However, in “simply” focusing on the realm of intentionality, Husserl implicitly criticizes the relation to the pure ego as a pointless addition. Instead of reflecting on the relation between *Bewusstheit* and ego – which Natorp himself says cannot be described, and which is therefore an empty notion – Husserl focuses on the relation of *Bewusstheit* itself, i.e., on that which is conscious. The ego is hence to be found “in the object” it intends and, on the level of description, there is nothing wrong with this.

As Konrad Cramer claims, Husserl was very well aware of the theoretical problems with Natorp's construction, and *not* going along with Natorp in this respect was therefore a deliberate decision: “If there should be difficulties with Natorp's theory that cannot be alleviated by means of his own approach; if, furthermore, the reasons for the emergence of these difficulties are representative of a whole tradition of theories of consciousness, then this will protect Husserl's objective conception of ego at least from *that* suspicion that he was theoretically naïve.” (Cramer 1974, 548) Husserl purports to be “naïve” in a “positive” sense of focusing on the “things themselves” given in *Bewusstheit*, regardless of any “interpretations” of their ontological or “metaphysical” status.

By thus leaving aside the question of the pure ego – the subjective, essentially opaque “side” of the constructive process – Husserl at the same time avoids the problem of having to describe this subjective side or in general of having to take a position on it. To express it in his later terminology, in the *Logical Investigations* Husserl focuses only on the *progressive* side of the constitutive process (in Natorp's terminology, “construction”) of world constitution. And “within” the noetic side there is no place for a pure ego other than perhaps as an idea – a “unitary ego” corresponding to the “unity of the object.” But more importantly, this is also about the methodological tools to be employed for describing consciousness – a concept which, at this point in Husserl's development (and as a legacy of Brentano), can be called “consciousness without a subject.” The method Husserl employs is that of phenomenological description based on direct evidence: Again, in his later terminology, it is a static description of lived-experiences in their intentional “functioning.”

This method, Husserl claims, is in no way speculative or indirect (i.e., reconstructive), but is directly based on evidence in phenomenological introspection or reflection. This is to say, Husserl goes along with Natorp's method of construction in his analyses of intentionality, only that Natorp was blind to this very intentionality *in* this process, due to the restriction Natorp placed on describing subjectivity *as* objectifying. Husserl rather focuses on the intentional elements precisely *in* the process of objectification. This description is in no way especially difficult or mysterious: One merely has to avert one's eyes from objects as transcendent and focus on the acts in which objects are given in psychic immanence. This description tacitly employs an *epoché* from the object as transcendent, as well as from a pure ego from which these acts supposedly come forth. In fact, it is in this context that Husserl first introduces the phenomenological reduction, in 1907: The reduction means primarily going back to pure immanence, into a sphere that can be described purely and in evident intuition.²¹

3. *Metaphysical Implications of Natorp's Transcendental Method for Husserl's Transcendental Turn*

The “pure ego” that Husserl was able to “find” by 1913 due to his transcendental turn was, of course, the “transcendental subject.”²² This is not the place to reconstruct Husserl's development between 1901 and 1913.²³ But here one can point out some metaphysical implications in Natorp's method to which Husserl was receptive, once he opened up toward “transcendental questions.” Natorp's method of construction was, after all, a *transcendental* method in the sense of tracing the conditions of possibility of the construction of cognition in subjective “deeds.” Natorp tried to emphasize this transcendental aspect by directly opposing the methods of objectivation and subjectivation. This move suggested a critique of Cohen's method, as well as implying that not only were the two methods (supposedly) radically opposed, but so were the *domains* or *spheres* to which they pertained – namely, objectivity and subjectivity. We have called this Natorp's “ontological difference.” This could be seen by the fact that Natorp denies any direct access and description of subjectivity,

because any such description would *nolens volens* revert to the method(s) of objectification. Another way of phrasing this is that the “objectifying” language pertaining to reality and its cognition cannot be applied to a sphere that is utterly different from reality. If subjectivity, in a manner which is indescribable for us, *constructs* reality, then it cannot be of the same *ontological kind* as reality itself. The subject that constructs objectivity is not itself objective but – *transcendental*. Because it is transcendental, it cannot be *described* by means and methods of objectivity. Although Natorp's actual *execution* of a subjectifying method may have serious problems, as Husserl will point out, one can retain the metaphysical implication of his theory. It was this implication that Husserl was shying away from in his first draft of phenomenology as “descriptive psychology.”

It is clear that Husserl would be critical of the term “construction.” Already in the *Logical Investigations*, however, he does use the term “constitution” to refer to the activities in the sphere of intentional life. One can understand this use of constitution entirely free of metaphysically loaded implications: Objectivities constitute themselves in intentional acts; objects are intended in certain (types of) acts and have their ways of giving themselves or appearing in certain ways of experience. However, a “metaphysical” overtone is inevitable if one *generalizes* this structure – as Husserl indeed does later – to say: Reality *in general* or *as such* (and not just its cognition) is constituted in intentional acts, in the immanence of subjective life. In other words, subjectivity *constitutes* objectivity – and this relation is, furthermore, a *correlation* that is valid for all types of subjective experience: The correlation is *a priori*. This at the same time marks a “fundamental essential difference” between “*being as lived-experience* and *being as object*,”²⁴ (Hua III/1, 87) and can be termed (as we have also termed it for Natorp) an “ontological” difference. Thus, if one posits a “correlational *a priori*” between constituting subjectivity and constituted objectivity (as the world in which I am also an object), then the question as to the “ontological” status of this “primal” subjectivity arises: That which constitutes the world cannot in itself be a worldly entity. Husserl's transcendental

turn can also be interpreted as *admitting* this “metaphysical” consequence of the theory of constitution. To be sure, (Husserlian) *constitution* is not (Natorpian) *construction*, but both share the idea that the two “regions” – i.e., the constituting and the constituted, the subjective and the objective – are radically different in nature, whether or not one wants to label this difference “ontological.” While there are certainly more motives that factor into Husserl’s transcendental turn, it is safe to say that it is this “metaphysical” implication that Husserl embraced as he came to characterize his phenomenology as “transcendental idealism.” Transcendental idealism means, in the phenomenological sense (which Husserl also calls “constitutive idealism”), that being is only being insofar as it is experienced by a real or ideal subject – and that this subject, insofar as it constitutes being, cannot in itself *be* in the sense of worldly being. This state of affairs is later, in the *Crisis*, treated as the famous “paradox of subjectivity.”

4. *Husserl’s Method of the Transcendental Reduction as a Reconstruction of the Natural Attitude*

Seen from this perspective, it is conceivable that Natorp’s idea of methods that are specific to objectivity and subjectivity, respectively, becomes attractive again for the transcendental Husserl. One element of subjective (intentional) analysis that Husserl deems fundamental to this analysis – and which Natorp flatly denies – is *reflection* in order to access this intentional life. This presupposes, however, a primal way of subjective life prior to reflection – a life that is “straightforward” (*geradehin*), that experiences the world and as such constitutes it. The latter is certainly in line with Natorp’s idea of the method of objectivating being through construction: The scientist, like any normally living human being – Natorp also speaks of “natural consciousness”²⁵ (*AP*, 194) – “constructs” reality, yet without any explicit knowledge of the transcendental elements which make this constructing possible, as conditions of possibility *of* construction. In Natorp, all normal execution of life (and not just science, as Cohen would construe it) is objectifying, and thus knows nothing of

subjectivity's constructing deeds which would have to be reconstructed. For Husserl, however, simple reflection is already capable of accessing this constructing subjective life in intentional acts. That means, however, that normal life is directed at *objects* and not at the intentional life that *constitutes* them: It lives in a state of blindness with regards to intentional life. As of *Ideas I*, Husserl calls this way of life the *natural attitude*. It is characterized as being unaware of the subjective life that intentionally constitutes reality as it is experienced. This sphere of intentional life can, consequently, only be accessed by a *radical break with the natural attitude*.²⁶ This break is one key element of the phenomenological reduction. What emerges, hence, is a new attitude – namely, the phenomenological attitude of the philosopher who has broken with the natural attitude. The natural and phenomenological attitudes are thus two absolutely distinct ways of viewing the world: The natural attitude lives in a state of naïveté with regard to constituting intentional life; the phenomenological attitude thematizes precisely this life, and studies how it constitutes the world in which the human being lives *in* the natural attitude.

In short, the transcendental reduction as a break with the natural attitude can be interpreted as a *reconstruction* of how the natural attitude has come to be constituted through intentional life. It reconstructs how it has “happened” that normal human beings encounter the world as “fixed” and “complete” *after* a process in which it has been constituted – a process which, significantly, is never actually brought to a halt but is merely “bracketed” for the sake of investigation. It is clear, however, that this philosophical method must be fundamentally different from the natural attitude. The latter is guided by a certain “metaphysical” belief, namely that the world exists independently of any experiencing subjectivity (and as such, it is “naïve metaphysics”). Husserl calls this the “general thesis” of the natural attitude. Life in the natural attitude is not itself a method, like the method of a given science. However, it is Husserl's claim that the positive sciences themselves rest on this tacit base of the general thesis – they are “sciences of the natural attitude.” That is, they have developed certain “objectifying” methods, but they share with

the natural attitude of everyday life a belief in the subject-independent existence of the world. This echoes Natorp's levels of objectification, which begins genetically with everyday quotidian utterance and culminates in the objectifications of scientific judgments. Furthermore, Husserl also sees the need of a wholly different "method" of inquiry into subjectivity after a break with the natural attitude. On the one hand, the thematization of intentional life that has constituted the world – now we can say, the world of the natural attitude – is about describing how precisely this world *in* the natural attitude has arisen *in* and *through* these intentional acts. On the other hand, the term Husserl uses to access this sphere of immanence – namely, "reduction" – already implies that there must also be a genuine method that is adequate to what he also calls the "depth sphere of transcendental life."

It is thus from here that Husserl, after *Ideas*, is in general attracted to Natorp's method of reconstruction. As we shall see, however, Husserl is also critical of a crucial aspect of it, due to the theory of transcendental constitution that he developed in the meantime.

5. *The Reduction Overcomes the Problem of Natorp's Method of Reconstruction*

Let us turn back to Natorp briefly. So far, his theory of reconstruction as the method for an *a priori* psychology has remained a sketch. His psychology reconstructs subjectivity by going back from "fixed" and static objectifications to the dynamic, flowing life that has constructed the former. The method of reconstruction, thus, goes the *opposite* way of construction; it is its simple inversion. But so far this is mere theory. How is it actually carried out, and what new element does this *a priori* psychology *add* to the transcendental method? If it is merely reconstructive and, as such, comes *after* the accomplished work of construction, is there anything significant that this subjectifying method can add to the transcendental method? The answer is negative. Natorp's *Allgemeine Psychologie* is, as he points out, at least in the presentation of 1912, merely a sketch – a "foundation of the foundation" of psychology (see *AP*, vi).²⁷ But this psychology is never actually

carried out, and for a simple reason – there *remains* essentially nothing to be done. What can it mean to follow the same constructive path in a negative, reconstructive direction? And what can it mean to “undo” constructions, other than to point out that subjective life is radically different – namely, in its dynamic and flowing character – from its objectivations?²⁸ Indeed, Natorp conceived of his psychology as “philosophy's last word” (see Natorp 1913, 202)²⁹ – but his attempts to enunciate this last word lead him to completely modify his method.³⁰

As Husserl sees it, however, Natorp's reconstructive attempt is not fundamentally flawed; rather, Natorp's mistake is that he does not carry it through to the end. It is, as we have seen, Natorp himself who tries to make a case for the radical difference between the spheres of objectivity and subjectivity. However, the “panmethodist,” as Natorp has been called,³¹ does not transfer this substantive difference to the methodological level. Natorp is rather a “methodological monist”: The methods of construction and reconstruction are, for him, essentially the same and differ merely in their direction. Had Natorp acknowledged the *ontological* difference he emphasizes so strongly, and then accounted for it on the *methodological* level, then the thematic *object* of investigation would also by necessity have had to be different as well. In other words, an ontological dualism stands here against a methodological monism, and this methodological monism was then translated into an ontological monism, regardless of the fact that Natorp himself insisted on the radical difference between subject and object.

Husserl's theory of the phenomenological reduction can now be seen to solve Natorp's dilemma. Instead of presenting a method of subjectivation and, then, claiming any analysis of its very subject-matter (namely, subjectivity) as a “no-go,” Husserl precisely accounts for the difference between objectivity and subjectivity on the *methodological* level. This allows Husserl to avoid the *problem* altogether by shifting to a different level of reflection – from the natural to the transcendental attitude. If one concedes that a different method of analysis is possible – one which does not take the existence of the world for granted but studies its constitution in subjective acts – *then* one can acknowledge that the “structure” (to avoid the term “object”) to

be studied also is by necessity radically different. However, in keeping with this radical difference, this structure is to be analyzed by a method which is, in equal measure, radically different. Thus Husserl writes in the margin of his copy of Natorp's *Allgemeine Psychologie*:

The opposition of object-subject that is at play here finds its comprehensive resolution only through the phenomenological reduction, viz., in contrasting the natural attitude – which has givennesses, entities, objects as pregiven – with the transcendental attitude, which goes back to the *ego cogito*, i.e., which passes over to absolute reflection, which posits primal facts and primal cognition, i.e., absolute cognition of possible cognition that has nothing pregiven but that is purely self-having cognition (*sich selbst habendes Erkennen*).³² (BQ 342, 22)

Thus, the distinction between the natural attitude as objectifying intentional tendency *and* the reflective, transcendental attitude which studies the constitution precisely *of* the natural attitude, is Husserl's solution to the problem that Natorp had posed but was himself unable to solve. Acknowledging this difference, however, makes way for a genuine study of subjectivity *as* constituting intentional life. Husserl also calls the way the reduction pursues a “regressive analysis” (or simply “regression,” *Rückgang*) since it goes back from the “finished,” constituted world as it is experienced in the natural attitude to constituting, subjective life (see, e.g., *Hua VII*, 382).

Let us look at an example of how this works in Husserl, in contrast to Natorp. In Natorp, the objectifying method proceeds teleologically in constructing reality; the reconstructive method, since it is a mere inversion of the former, proceeds causally (although Natorp points out that subjectivity itself is not causally determined). (*AP*, 209) Nevertheless, since both methods are essentially the same, there is no other way in which to reconstruct subjective data than such a causal manner. To Husserl, however, causality is but one way of explaining processes in the world: It is a naturalistic type of explanation in accordance with the methods of the positive sciences (in the “naturalistic attitude”). However, if one concedes that subjective life, seen in its own domain and with the adequate “attitude,” is not objective, then one can also

apply a different method of analyzing it, the “personalistic attitude”: This is where the classical phenomenological distinction between causality and motivation comes into play. Motivation is that type of “causality” which applies specifically to subjective life.³³ A “reduction” to this subjective life by means of attaining a different level of reflection and a subsequent regression into this life allows for an investigation of subjectivity in its true way of functioning, for instance, by using motivational structures as guiding clues.

Consequently, subjectivity is conceived of as a sphere of experience that can only be accessed in its genuine nature by a *break* with the natural attitude, and this entails a break with the *methods* of the natural attitude. Indeed, this break opens up a whole new region of experience in which nothing of the natural attitude is lost, but merely comes to be seen from a radically new perspective: Not the world, but that consciousness which *has* world as its intentional *relatum*, is absolute being. This makes possible what Husserl envisions, with phenomenology, as a universal “transcendental empiricism.” Although this would be a *contradictio in adiecto* for a Kantian, it was, ironically, Natorp who first envisioned it, though from his standpoint he was unable to take advantage of its discovery. Whereas the very consequence of Natorp's psychology is to render such a study impossible, it is Husserl who exploits it in his transcendental phenomenology. Interestingly, in his reflections on the idea of a “universal empirical science of consciousness” in 1926 – when he had already reached his mature, genetic standpoint--Husserl mentions Natorp's “grand premonition” of such a universal psychology as a laudable exception vis-à-vis all other (!) imperfect attempts at a “pure psychology.” (*Hua* XXXIV, 4) Yet Natorp's sketch of a psychology proper--unlike the interesting epistemological reflections that accompanying it--has not, for essential reasons, been able to contribute to any actual psychologically valid insights, while Husserl's has. As Helmut Holzhey sums up his comparison, “Natorp's groundwork of a philosophical psychology supplies us only with modest contributions to a theory of subjectivity, contributions that are oriented to traditional psychological dispositions. Husserl's

phenomenological analyses present incomparably richer material and have accordingly, also in the positive science, been more intensely received.” (Holzhey 1991, 18)

II. Natorp's Epistemology and Husserl's Phenomenology Form a Correlation

At the outset it was suggested that Husserl's and Natorp's ideas together can yield a richer insight into the nature of subjectivity. With regard to Natorp's psychology, however, we have seen that it is ultimately flawed. The only reason it was worth acknowledging *seemed to be* that it aided Husserl in developing first his concept of transcendental phenomenology as the science of transcendental subjectivity, and then (as we shall see later) in his draft of a genetic phenomenology. One can nevertheless retain an aspect of Natorp's theory which in fact complements Husserl's – a feature which is, indeed, for the most part lacking in Husserl. It is this aspect that can potentially *enhance* Husserl's phenomenology – and it was, in fact, taken up by the late Husserl. (It is worth mentioning that Cassirer took a similar and very fruitful path in his draft of a “philosophy of symbolic forms,” in which Natorp's theory was his explicit point of departure.³⁴) This aspect is, curiously, Natorp's interpretation of the transcendental method – i.e., the method of objectivation.

As has been shown in preceding sections, the methods of objectivation and subjectivation (or epistemology and psychology) form a correlation. As correlative methods, what they have in common is that they are both to be carried out in a transcendental register. They are both about the “grounding of cognition” in objective and subjective senses, respectively. Given that the psychological method has nothing substantial to contribute to an account of the subject and that, consequently, any “hint” of the subject is only to be found (according to Natorp) *in* its objectivations, then it might be appropriate to call Natorp's objectivating epistemology a “psychology in disguise.” After all, it *does* thematize subjectivity – albeit only *ex negativo*, as objectivated in its constructing activities, and primarily with regard to the logical justification of the

conditions of possibility of not only scientific but also everyday cognitions.³⁵ Transcendental epistemology identifies the logical and functional principles at work in cognizing activities and thought-contents³⁶ of the thinking subject. As mentioned, it is about *fixed* laws of cognition vis-à-vis the *dynamic* life of the subject, or more precisely, the lawfulnesses *in* subjective cognitions. This is why epistemology's task (namely, discerning these laws in the acts of cognition) is primarily linked to construction in the positive sciences and only secondarily to "natural consciousness." But indeed, it is also about the "structures" – which can be called "logical" or "lawful" only in a vague sense – that govern everyday judgments and thoughts. Still very much in the tradition of a formal conception of the *a priori*, Natorp's epistemology thematizes the forms of thinking rather than the actual (intentional) thought processes that phenomenology analyzes – what Scheler famously termed the "material *a priori*."

In this sense one can say that what Natorp provides is, however mediated, nevertheless an account of subjectivity – to be sure, one lacks the concreteness of a direct description of subjectivity that the phenomenological account is capable of. Yet his epistemology thematizes – to use Natorp's term *Bewusstheit* – the basic relational character of consciousness *with regard to the object of cognition*. The relation as such and in its "inner functioning" are not analyzed – that would be an account of intentionality – rather, this objectively oriented epistemology discerns the *a priori* preconditions of the processes in intentional acts *in* their objectifying activities, i.e., in their relation to the object. As such, this epistemology takes place within a transcendental framework and remains close to Kant's objective deduction in the B-edition of the *Critique of Pure Reason*.³⁷ It is a transcendental account of consciousness with regard to the *object* of cognition (and of experience in general), and this object can only be grasped as a fixed entity – the constructed object or law that is constructed by subjective activity. Psychology goes backward, inverting this objectivating tendency, but stops short of delving into the depths of subjectivity – the subject is a pure *a priori* principle and as such an eternally distant, ideal point.³⁸

Husserl, however, has shown that it *is* possible to trespass this threshold when one practices the reduction and attains a different perspective from which to analyze subjectivity in its proper nature. In *this* sense, both accounts form a correlation insofar as – in Husserl's terminology – Natorp thematizes the transcendental-*noematic*, Husserl the transcendental-*noetic* aspect of subjectivity. In other words, Natorp's epistemology is not only about a construction or constitution of objectivity in general; it is also a *formal genetic account* of how objectivity has become “constituted” from simple acts up to the highest forms of judgment. Furthermore, this objectivity differentiates itself into distinctive spheres of objectivity; following Kant, it is not only about the constitution of theoretical and scientific cognition, but of “all other regions of objectivation: ethical, aesthetical, and religious.”³⁹ (*AP*, 198)

Although Natorp never carried through with his program, this “noematic” account of the “objectifying” tendency of subjectivity was the starting point for Cassirer's account of the different symbolic forms. It might have also been an inspiration for Husserl's later draft of an ontology of the lifeworld with its different sub-forms (the so-called “special worlds”) as ways in which transcendental subjectivity “enworlds” itself – the “worlds” of science, of everyday life, of art, etc. Thus, Husserl also looks at the noematic side of constitution. The transcendental-noetic account proper, on the other hand, is represented in the phenomenological psychology which Husserl also calls “egology,” meaning the specifically egoic structures of the acts of the *ego*. It is also concerned with the *cogitatum*, but this *cogitatum* is always already embedded in a sphere of objectivity or, more simply speaking, a sphere of “meaning” – a “world.” Constitution is ultimately a constitution of worlds as horizons of meaning, and instead of focusing on the constituting process that forms the world, one can look at the world as a *product* of constitution, and that means, as something that *always already has been* and *is always and at every moment* in time being-constituted. Although Husserl's transcendental method is primarily interested in world-constitution and more specifically in different “spaces of meaning,” it is an insight of his late theory of passive genesis

that these meaningful contexts have not been constituted by a self; rather they are worlds which a self has been endowed with, and can only be taken-over as given horizons of objectivities. This is to say, “world” is something that is constituted by transcendental subjectivity, but this subjectivity is properly speaking an intersubjectivity embedded in a history of world-constitution.

The methods of Husserl and Natorp thus form a correlation insofar as, on the one hand, Husserl thematizes subjective, constituting activities as the accomplishments (*Leistungen*) of transcendental subjectivity. As constituting intentional acts, they constitute *something*. This something, however, is ultimately a world, which is not something a single subject does by itself but rather an intentional activity that has always already been carried out by a community of subjects, and to which the individual merely contributes. On the other hand, Natorp's method thematizes the objective forms *into which* these accomplishments flow as they construct reality. As objectified constructs, however, they have already formed and become differentiated into spaces of meaning – the spheres of science, ethics, aesthetics, and religion (here Cassirer would add myth and language). These in turn have formed specific formal conditions that need to be adhered to when carrying out specific acts – acts of (scientific) knowledge, ethical acts, etc. These would be transcendental-noematic questions – in a manuscript where Husserl takes this Neo-Kantian position, he calls them “*a posteriori* questions of a 'transcendental' kind” – such as: “What would a *world* have to be like in order for it to be accessible for human cognition?” (*Hua* VII, 383)

The Husserlian account can thus be called phenomenal or even dynamic, whereas the Natorpian account is structural or “functional” (as Cassirer has called it) – both present *two sides* of one coin. Whereas the Husserlian account takes place within egology as a “first philosophy,” Natorp's account can be considered (as Husserl would have it) as a “last philosophy.” (*Hua* VII, 385) This indicates that such a “last philosophy” is not at all excluded from the horizon of Husserl's philosophy. Rather, Natorp's “last philosophy” points to a sphere of questions which Husserl sensed would have to be answered at

some point – spheres which he clearly anticipated.⁴⁰ To pursue such a “correlative” transcendental inquiry, then, seems to be a fruitful path of further research, and it shows how Husserl's phenomenological and Natorp's critical accounts can be reconciled, yet also stimulate each other.

1. *Husserl as the Executor of Natorp's Reconstructive Method in Genetic Phenomenology*

Let us focus now on the Husserlian method, i.e., on the transcendental-noetic analysis of subjectivity in its intentional process of world-constitution: What has been thematized thus far is an account of subjectivity *insofar as it constitutes world*. As directed at the world, Husserl also calls this type of intentional analysis “progressive.” This method as investigating the world-constituting activities of subjective accomplishments is the first and foremost task of phenomenological (as intentional) analysis.

However, it was Natorp who criticized this method as remaining on the level of a “static Platonism,” in his review of *Ideas I*.⁴¹ Natorp believed that in this method the transcendental ego was treated like a Platonic, i.e., *static and unchanging* idea, and that Husserl did not consider the human subject in its dynamic and ever-changing character. Instead, Natorp insists that world-constitution is a *genetic* process that proceeds in essential “levels of consciousness” (*AP*, 229ff.). Put on the defensive, Husserl replies to Natorp in a letter of June 1918 to the effect that “already for more than a decade,” (*Hua-Dok.* III/V, 137) he has “overcome the level of static Platonism” and has posed “the idea of transcendental genesis” as the main theme of phenomenology.⁴² Indeed, Husserl asserts that analysis of subjective intentional acts – purely in their “progressive” tendency of constituting – grasps merely the uppermost stratum of this intentional life. Subjectivity, however, when seen in its fullest dimensions is a “thick” and dynamic structure, of which a purely static description catches merely an “abstract” layer and not its full “concretion.” Although, methodologically, static analysis is the first,⁴³ one cannot remain there; it is first *for us* but not *for itself*, to employ the Aristotelian distinction. Rather, the phenomenological

observer has to delve into the dynamic, genetic depths of subjective life in a *regressive* analysis.

Since this regression is not to be understood in a causal or any other “mundane” manner, it proceeds backward according to the genuine structures of transcendental subjective life. And as such, Husserl's regressive analysis actually goes the “subjectifying” way, and thereby fulfills Natorp's original idea – namely, to actually observe subjective *genesis* from a new standpoint (after the reduction). Husserl himself refers to the Neo-Kantian transcendental method interchangeably as “regressive” and “reconstructive,” and claims that the Neo-Kantians (and he means mainly Natorp) never truly understood their own project correctly: “All regressive, 'transcendental' method in the specific sense of regressive – often used by Kant and most prominently preferred in Neo-Kantianism – operates with presuppositions that were never systematically sought for, never scientifically established and, especially, that were not grounded on a pure, transcendental basis.”⁴⁴ (*Hua* VII, 370)

This regressive move is a “regression to origins, namely a transcendental phenomenological inquiry into the constitution,” that is, into the “*origins of objectivity in transcendental subjectivity*, of relative being of objects out of the absolute [...] in the sense of consciousness” (*ibid.*). This regression, however, is a move back to dimensions of transcendental life that lie – genetically as well as logically – *prior* to the acts in the “here and now” viewed in static analysis. It is not simply a regression back to subjective life as such (something that Natorp would reject). Rather, it goes further back and *beyond current* subjective life as witnessed in the “lived present,” and back into the passive (“hidden”) dimensions of subjectivity – dimensions for which Husserl uses different notions such as latency, the unconscious, “sleeping” subjectivity, etc.⁴⁵ This implies that a regressive analysis regresses into spheres that *cannot* be made intuitively evident in the lived present of the subject (for instance, certain past primal institutings). There can be, accordingly, no *direct description* of these spheres, but only a certain explanation or “interpretation.” Structurally, one can discern certain eidetic “laws of genesis,” but sedimented phenomena *in* this genetic process can only be retroactively

explained and consequently interpreted. The phenomenological *Urmethode* of intuition finds its limits in the realm of “passivity.” In a remarkable passage, Husserl concedes that actually *all* genetic analysis is based on interpretation; the passage concludes as follows: “This [type of genetic inquiry] is ‘interpretation,’ but obviously it is not arbitrary, but an unfolding (*Auseinanderwicklung*) of an explicable intentionality. Or rather, such unwrapping (*Aufwicklung*) is *from the very start* interpretation; and all intentional analysis, all self-clarification (*Selbstverständigung*) of consciousness that finds its expression in ‘description,’ is interpretation.”⁴⁶ (*Hua* XXXIX, 2)

What kind of original evidence can this interpretation be based on? If these “depth structures” of subjectivity cannot be accessed directly, but only regressively, and hence cannot be described but only explained or interpreted, then the method of making such structures evident can only be a *reconstruction*. Although Husserl prefers the terms “regression” or (as just cited) “interpretation,” there can be no doubt that this type of consideration might equally be called a “reconstruction”: and Husserl at certain places does indeed use this term.⁴⁷ What is at stake, however, is more than a merely terminological issue (to whatever extent Husserl may have adopted a Natorpian term). It is about a *significant modification or transformation* of the very principle of phenomenology: It is a tacit acknowledgment that the conception of intuition is too narrow, so that Husserl broadens the scope of phenomenological descriptive analysis by allowing the use of reconstructive or regressive analysis as an interpretation rather than a direct description of intuitively evident phenomena. This is called for because these phenomena in genetic analysis *are* not and cannot be *made* evident in direct intuition. This insight would have been quite foreign to the Husserl of *Ideas I* with its “principle of all principles”: “that every originary presentative intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originary (so to speak, in its ‘personal’ actuality) offered to us in ‘intuition’ is to be accepted simply as what it is presented as being, *but also only within the limits in which it is presented there.*” (*Hua* III/1, 43-44; Kersten translation, emphasis added)

As Kern states, this “type of phenomenology” – namely, the type employed in genetic analysis – “Husserl also calls ‘explanatory’ in opposition to the descriptive character of static [analysis]. ‘Explanatory’ science to Husserl essentially goes beyond the realm of the intuitive. In this sense, he concedes explicitly a non-intuitive, constructive element for *genetic* phenomenology.” (Kern 1964, 370) To allow “genetic” dimensions to become at all thematic for phenomenological analysis requires a modification of the phenomenological method from a purely descriptive account of static intentionality to a *genetic* dimension of subjectivity based on reconstruction or interpretation. Thus, it was again Husserl who saw the “hidden truth” in Natorp’s method, and it was this that he exploited after his turn to genetic phenomenology. Indeed, the regressive or reconstructive method with which Husserl was familiar was *proposed* by Natorp already in texts of the 1880s. Though this proposal was *opposed* by Husserl at the time, it is fair to say that he came to know of this option through Natorp, and that it heightened his awareness of the possibility of a genetic dimension of transcendental analysis - a possibility that Natorp proposed in his draft of an *a priori* psychology from the very start.

Husserl did not admit to this methodological shift, and instead presented it as a flowing development. Yet, given his original resistance to Natorp’s regressive psychology, this seamless development is not as continuous as Husserl himself presents it. It is no exaggeration to say that Husserl’s mature form of philosophy as genetic phenomenology would not have been possible without Natorp’s interventions. Husserl might have stayed true to the “letter” of phenomenology in his later work, but in the actual execution of his analyses he overstepped the boundaries which he had previously set himself.

III. Conclusion

This paper attempted to reconstruct parallels between Natorp’s psychology and Husserl’s phenomenology with the intent of showing how each influenced the other’s attempts to produce a method that would yield a rich account of subjectivity. Husserl and Natorp were on parallel tracks and

dealt with similar issues, despite coming from different traditions. Following their philosophical instincts, they were each attempting to reach the “primal concreteness” of the subject. At a certain stage in this continuing discussion, Natorp had a view that was superior in certain respects to Husserl's, because he was willing to consider “metaphysical” questions regarding the ego that Husserl refused to broach. However, as of Husserl's transcendental stage – which was influenced by Natorp – Husserl in turn went beyond Natorp in overcoming the restrictions imposed by Natorp. Indeed, it was the transcendental reduction that “cashed in” on Natorp's wish to have direct access to the life of the subject – a wish which Natorp deemed unrealizable. Moreover, elements of this continual *Auseinandersetzung* then factored into Husserl's late recasting of phenomenology as a genetic analysis of transcendental consciousness. Hence, this comparison should help to highlight some of the important features of each thinker's views and how they influenced one another in their concrete work. It also shows that many insights taken to be “possessions” of phenomenology proper have been inspired in decisive ways by Neo-Kantianism.⁴⁸

Finally, what is at stake in this discussion between Natorp and Husserl – and which still is at the heart of the discussion concerning *phenomenology itself* – is the question of what method is to be employed for an analysis of subjectivity. The deepening of the intuitive by a “reconstructive” method – largely unacknowledged by Husserl – breaks with the methodological paradigm of self-giving evidence which is sometimes believed to be the “holy grail” of phenomenology. Indeed, one can hardly underestimate the importance that this discovery had for Husserl's method, as well as for a reassessment of his phenomenology as a whole. But its importance is also due to the fact that Husserl strove, in the 1920s, to develop a philosophical system inspired by the idealistic thinkers of the first half of the nineteenth century. Whether openly admitted or not, Husserl's genetic phenomenology is influenced by the idea of a “history of self-consciousness” as professed by the German Idealists – a kinship which he dimly felt through his interaction with the Neo-

Kantians. And since Husserl came into contact with the *latter* tradition by way of Natorp, a tradition so different from the one in which he came of age philosophically, the present essay intends to contribute no less to reopening a philosophical dialogue between phenomenology and Kantianism in general, than to recovering the dialogue between Husserl and Marburg Neo-Kantianism in particular. If the sketch of a Natorp-Husserl relationship which is provided here is in any way convincing, it should be clear that there are intricately connected and provocative dialogues which philosophers, particularly since the Second World War, have wrongly considered to be concluded.

Appendix: Works of Natorp Studied by Husserl

“Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss.” *Philosophische Monatshefte* 23 (1887): 257-286.

Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg: Mohr, 1888. (In Husserl's library under the signature: BQ 326.)

Both texts, which appeared at nearly the same time, deal with the same issue of the possibility of a “subjective grounding” of cognition, vis-à-vis Hermann Cohen's critical (constructive) epistemology (the “Transcendental Method”). The 1887 essay is a programmatic text which emphasizes the possibility of a “subjective” direction of transcendental-philosophical research – a possibility that Cohen ruled out.

Husserl studied both texts in the course of composing *Logical Investigations* (cf. esp. *Hua* XIX/2, 372-376). New excerpts in 1904 (?) and October 1909 on EP, on the occasion of Natorp's visit to Husserl in Göttingen on 17 October 1909. (Archive signature: K II 4/98-110.)

Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie (hereafter AP). Tübingen: Mohr/Siebeck, 1912. (Archive signature: BQ 342.)

“Philosophie und Psychologie.” *Logos* 4 (1913): 176-202. (Archive signature: SQ 111.)

Originally intended as a new edition of EP (1888), the AP is rather a new work that is roughly three times the length of EP. Some sections, however, are taken over *verbatim* from EP; Husserl marks these passages in the margins of his copy of AP. Again, Natorp's book and article appeared at nearly the same time. His article lays out again the project of a philosophical psychology – a topic with which the AP deals explicitly – in programmatic terms.

Both texts were studied by Husserl in August and September 1918, in Bernau.⁴⁹ In the winter semester of 1922-1923, Husserl held a seminar on Natorp's AP (cf. Archive signature N I 26, class notes by the Dutch philosopher H. J. Pos). At this time, Husserl also reread sections of the EP from 1888, in order to compare Natorp's earlier and later positions on a transcendental psychology. H. J. Pos wrote an article in reaction to Husserl's seminar, on "the methodological difference between Natorp and Husserl concerning subjectivity": "Het methodisch verschil tusschen Natorp en Husserl inzake der subjectiviteit," *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 19 (1925): 313–330.

NOTES

I would like to extend my gratitude to Christopher Arroyo, Thane M. Naberhaus, and Donn Welton for their valuable comments on earlier versions of this text. A shorter version of this essay was presented at the 33rd Annual Meeting of the International Husserl Circle, Fordham University, New York, June 2003. I would like to thank the conference organizer, John J. Drummond, for giving me the opportunity to present my ideas on that occasion, and all the participants of the meeting who provided me with important feedback. I would also like to thank Ullrich Melle in his capacity as the director of the Husserl Archives in Leuven (Louvain), Belgium, for granting me permission to quote from unpublished material in Husserl's Nachlass. Finally, thanks to Celeste Harvey for her help with grammar and style.

¹ This article was initially published in: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, edited by Rudolf A. Makkreel & Sebastian Luft, 59-91. Bloomington: Indiana University Press. Courtesy of Indiana University Press. All rights reserved.

² See his correspondence with Husserl, published in *Hua-Dok*. III/V. Husserl and Natorp as well as their families were on friendly terms. Their later correspondence seemed to center primarily around university business, especially hiring affairs, where both more than once asked for, and trusted, the other's good judgment. For example: One of the reasons for Heidegger's call to Marburg was Husserl's recommendation to Natorp and Natorp's high opinion of what later has been called the "Natorp-Bericht," Heidegger's excerpt on his (never published) work on Aristotle. (Heidegger's "Natorp report" is published as "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)," in *Dilthey-Jahrbuch* 6 (Heidegger 1989). Natorp and Husserl viewed each other as the most distinguished representatives of the Neo-Kantian and phenomenological movements, respectively. At least up to 1923, Husserl read Natorp's writings time and again (cf. the appendix at the end of this paper) and remembers Natorp's "grand vision" of a philosophical psychology in a manuscript from 1926 (cf. *Hua* XXXIV, 4). Also, Natorp was an engaged reader of Husserl's publications, wrote penetrating reviews (of *Logical Investigations* and *Ideas I*) and quoted

them in his own writings. For an account of Natorp's discussion of Husserl's philosophy, cf. Sieg (1994, esp. 413-416).

³ Regarding the relationship between Husserl and Kant as well as Neo-Kantianism, see the extensive study dedicated to this topic by Kern (1964).

⁴ Though Husserl felt, especially in his late Göttingen and Freiburg years, somewhat closer to the Southwest School of Neo-Kantianism – especially to Rickert, whom Husserl succeeded in Freiburg in 1916 (cf. Hua XXXII; Weiler 2001; the introduction by Weiler is highly instructive) – he was nevertheless over the entire Halle, Göttingen, and Freiburg periods in closest contact with Paul Natorp. It should also be noted that it is striking that Husserl never mentions Hermann Cohen (1842-1918), the perceived head and founder of the Marburg School of Neo-Kantianism and arguably one of the most renowned philosophers in Germany at the turn of the century. This is most likely due to a biographical fact: In his later philosophy, especially after the turn of the century, Cohen had turned to an exploration of the Jewish roots of modern moral philosophy and was an ardent proponent of the project of a Jewish state and the question of preserving the Jewish identity. After his retirement from Marburg, Cohen moved to Berlin where he worked at the Center for the Study of Judaism, where Theodor Herzl also worked (cf. Ollig 1979, 32-34). An irritable man, Cohen despised Jewish converts such as Husserl, who together with his wife was baptized – like many Jews in the (nonetheless quite secular) German Reich. Cohen's disdain for Husserl is revealed in a letter to Natorp of 23 August 1914, where he writes: “Der oesterreichische Konvertit ist auch so eine geschwollene Eitelkeitsfigur, ohne Aufrichtigkeit & Wahrhaftigkeit.” “The Austrian convert is also a blown-up figure of vanity, without a sense of honesty and truthfulness.” (Quoted in Holzhey 1986, 430). Cohen makes this statement in the context of his fight against anti-Semitism within the Jewish community, which has to become, he believes, more “positive” (ibid.), instead of denying its Jewish origins – as the Husserls had done. According to the late Karl Schuhmann, with whom the author corresponded about this passage, there can be “no doubt” that it is Husserl that Cohen is referring to here. Cf. also Cohen's letter to Natorp of December 1908 (Holzhey 1986, 369-370), where he warns Natorp of Husserl, and suggests “einige Reserve und nicht vollkommene Vertrauensseligkeit”: “some reservation and not complete gullibility.”

⁵ See the account of this split within the phenomenological movement in Landgrebe (1978, 27-28). See also the note on Natorp (ibid., n22). In 1929 Heidegger, during the Davos debate with Cassirer, claims that Husserl had “in a certain sense fallen into the arms of the Neo-Kantians between 1900 and 1910.” It is interesting that Heidegger dates this influence in the *first* decade of the twentieth century, i.e., before the publication of Husserl's *Ideas I* in 1913, which is usually seen as inaugurating Husserl's transcendental turn. See Heidegger (1973, 247). Although one could think that Heidegger's phrasing “falling into the arms” is a bit strong, it is the intention of the present paper to show that Husserl in fact not only came close to Neo-Kantian (or simply Kantian) thought by 1910, but that by 1913 he explicitly embraced this philosophical tendency and came to more and more disregard, sometimes even belittle, his origins in the Brentano circle.

⁶ Husserl's background was, of course, in mathematics, and he slowly worked his way into philosophy by way of Brentano's psychology. Natorp's background was partly in mathematics as well, but besides being formally trained as a philosopher, he also held a degree in classics. His scholarship with respect to Greek philosophy, especially Plato, is considered solid and careful, although not unproblematic in respect to its philosophical claims. See the second edition (1921) of Natorp's influential *Plato's Theory of Ideas: In Introduction to Idealism* (originally published in 1902), with its famous "Metacritical appendix" (Natorp 2004).

⁷ See also Husserl's letter to Natorp from June 1918 (*Hua-Dok.* III/V, 135-138, esp. 137, ll. 9-39).

⁸ In Husserl's late manuscripts, he deals less and less with any other philosophers and, by the 1930s, with literally none of his contemporaries, except for (as with Heidegger and Scheler) in a polemical context. Another reason for Husserl not mentioning any Neo-Kantians (e.g., in the *Crisis* of 1936) might be due to the fact that by the mid-1930s Neo-Kantianism can be said to have nearly vanished from the European continent. In terms of influence, the movement had seen its final day as a philosophical school of any importance after 1918 (the end of World War I and the year of Cohen's death) and even more so by 1924 (the year of Natorp's death). For instance, Windelband and Rickert are mentioned in passing in a manuscript of the *Crisis* period, but here in the framework of a dated debate (cf. *Hua* VI, 344). In the letter quoted in note 7 (above), from 1925, Husserl calls Neo-Kantianism "totgesagt" (moribund), but indicates that Cassirer (and not Nicolai Hartmann, who had inherited Natorp's chair) is one of the only ones that has kept this heritage alive.

⁹ Cf. the appendix to this essay for an overview of the relevant publications of Natorp's in Husserl's research.

¹⁰ For a comparison of the transcendental and the phenomenological methods, esp. Natorp and Husserl, see Holzhey (2009).

¹¹ Cf. BQ 326, Husserl's copy of *Einleitung in die Psychologie*, title page. Here Husserl writes: "Apriorische Psychologie Korrelat der apriorischen Erkenntnistheorie." The latter is what is discussed above as the method of "objectivation."

¹² In including also pre-scientific cognizing as part of constructing activity (of the *fieri* of consciousness), Natorp already goes significantly beyond Cohen's "Marburg paradigm" (cf. Sieg 1994, 414): "Vielmehr gelte es [for Natorp], den subjektiven Charakter aller seelischen Phänomene hinreichend zu berücksichtigen. Dies bedeutet eine entscheidende Erweiterung des philosophischen Konzepts der 'Marburger Schule,' die sich bislang ausschliesslich mit der objektiven Begründung bereits vorhandener wissenschaftlicher Erkenntnis beschäftigt hatte."

¹³ See also *ibid.*: "Dass nun diese Rekonstruktion eine wirkliche und nicht ganz leichte Aufgabe ist, wird gerade dann besonders klar, wenn man sich vergegenwärtigt, wie unmittelbar und unvermerkt die Objektivierung alles [!] Subjektiven sich zu vollziehen pflegt. Schon jede Benennung, jede Fixierung des Blicks, man möchte sagen jeder Fingerzeig, jede noch so entfernt auf ein

Erkennen gerichtete Funktion schliesst wenigstens den Ansatz, den Versuch einer Objektivierung ein.”

¹⁴ See *AP* (chap. 10, 229ff.), where Natorp presents a first “sketch” of this genetic account. The operative term for the levels of *Erkenntnis* is, interestingly, “*Potenz*” (potency), the central notion Schelling uses in his (“reconstructive”) history of self-consciousness in, for instance, the *System des transzendentalen Idealismus*. See Husserl’s reflections on *Potenz* in the manuscript pages (BQ 342, 244-245).

¹⁵ This has led Cramer (1974, 537-603, esp. 556-569) to argue that Natorp’s theory renders self-consciousness essentially impossible. However, the way the argument proceeds in the present essay hopes to show that the reconstructive method for subjectivity does not *want* to claim any such accessibility. To *accuse* Natorp of this omission, as Cramer does, is thus to misunderstand his intentions. Rather, Natorp claims that self-consciousness “takes place,” “occurs,” on a level deeper than that of explicit, objectifying knowledge. What Natorp wants to *preserve*, precisely through this methodological *caveat*, is something like pre-reflexive self-awareness, which is close to Husserl’s paradigm of intuition as foundation for the phenomenological method. For an account of pre-reflexive self-awareness from a phenomenological point of view, and a critique of the so-called “Heidelberg School” of which Cramer was part (see Zahavi 1999, esp. 31-37).

¹⁶ It seems that Nagel’s arguments against the “various forms of reductionism – behavioristic, causal, or functionalist,” aim at the same intention that Natorp is pursuing in his philosophical psychology (Nagel 1986, 15). This lead cannot be pursued here. For a comparison between Husserl and Nagel (see Ratcliffe 2002).

¹⁷ See *AP* (200): “Der zweifache, gleichsam Plus- und Minussinn des Erkenntnisweges, vom Subjektiven zum Objektiven und zurück, entspricht der zweiseitigen Bedingtheit der Erkenntnis, durch die Erscheinung einerseits, den ‘Gesichtspunkt’ der Einheit des Mannigfaltigen andererseits. Die subjektivierende Erkenntnis deckt sich demnach mit der objektivierenden nach dem ganzen Umfang des zu Erforschenden, aber ist der Richtung nach ihr diametral entgegengesetzt.”

¹⁸ This is how Moran translates this term in his *Husserl’s Phenomenology: An Introduction* (2006).

¹⁹ See *AP* (24), where Natorp names the three “moments” of subjectivity: (1) the content of consciousness, (2) the *ego* which *has* the consciousness, and (3) the *relation* between both, i.e., the *Bewusstheit*, which can best be rendered as “the fact of having (something) conscious,” or literally, “conscious-ity.” Only this last, however, is the “irreducible” moment in consciousness – and this is the topic of psychology (cf. *AP*, § 3, 27ff.).

²⁰ See *Hua* XIX/2 (372): “einheitlicher Beziehungspunkt.” One can question already at this point whether this is a fair reading of Natorp. The pure ego is something Natorp mentions, however, it does not play a significant role in his account. Whereas Husserl’s argument shuns any concept of a “pure” ego and focuses instead on what he calls the “empirical” ego, i.e., the ego’s actual life as (intentional) experience-of-(something).

²¹ See *Hua II* (IV, 44). See also the 5th „Lecture” in Hardy translation (63): “That which is transcendent (not really [reell] immanent) I may not use. For that reason [!] I must perform the *phenomenological reduction*; I must *exclude all that is posited as transcendent*”.

²² The pure ego is not coextensive with the transcendental ego. In his analysis of the constitution of the ego as person in *Ideas II*, the “pure ego” is the lowest level of egoity in its pure function as “ego pole” and as “radiating center” (*Ausstrahlungszentrum*) of acts (see *Hua IV*, 97). However, from the way the transcendental ego is introduced in *Ideas I* (cf. *Hua III/1*, § 33, 66ff.), it is clear that Husserl in this period uses “pure” and “transcendental” ego nearly interchangeably. See also the insightful passage in *ibid.* (124), where Husserl mentions the difficulties with the “pure ego” and makes a reference to *Ideas II*. It is precisely in this passage where, in the footnote, Husserl makes reference to the discussion with Natorp on the issue of the pure ego. For a support of this reading of pure and transcendental ego, see Welton (2000, 230).

²³ A full-scale study has been devoted to this reconstruction by Lavigne (2002).

²⁴ It is in this context that Husserl also uses the term “constitution.”

²⁵ The way Natorp describes this “natural consciousness” is incidentally quite similar to Husserl’s account of the natural attitude: “Dem natürlichen Bewusstsein gilt es [. . .] als selbstverständlich, dass die Gegenstände zuerst da und gegeben, das Wahrgenommenwerden oder Erscheinen sekundär sei.” – “It is a matter of course for natural consciousness that firstly objects are there and given, whereas the being-perceived and the appearing are secondary.”

²⁶ I am leaving aside here the question of “normal” and “phenomenological” reflection. When I mention earlier in this passage that “simple reflection” suffices to access intentional life, it certainly does not mean that it suffices in order to thematize subjectivity in its universal dimension after the transcendental reduction. For the latter, a radical reflection and a break with the natural attitude are necessary. For a discussion of this distinction see *Hua I* (§ 15, 71ff).

²⁷ The published work of 1912 is volume one of a projected two-volume series and as such merely a “*Grundlegung der Grundlegung*” (“grounding of a grounding”). The planned but never completed second volume was to contain the actual execution of psychology under the title “General Phenomenology,” although Natorp concedes that he is not sure if he can also lay out the “systematic of the unities of lived-experience” (*Systematik der Erlebniseinheiten*) (*AP*, vii) in this second part. It is, in other words, the most crucial part of his psychology that he leaves open at this point- and eventually abandons! In general, the *Allgemeine Psychologie* was considered a work of remarkable density, originality, and acumen. It was discussed, apart from members of the Marburg School (for instance, by Cassirer in his *Philosophy of Symbolic Forms*), by representatives of phenomenology and experiential psychology. A. Reinach and L. Binswanger applauded its philosophical quality, though they also pointed out the problematic elements of Natorp’s sketch (see Sieg 1994, 416-417).

²⁸ It is not in itself a critique to point out that re-construction is itself a form of construction, as Heidegger seems to suggest in his critical discussion of Natorp's psychology, in his lecture from the *Kriegsnotsemester* 1919 (Heidegger 1987, 107; see also the whole of § 19c, 107-109). Natorp would immediately concede that reconstruction is constructive, albeit negatively. What is more problematic is what this further implies, i.e., that there is no real difference *on the methodological level* for Natorp's insistence on the difference between subjectivity and objectivity. But this is not Heidegger's point, which is moot for Natorp.

²⁹ This formulation already indicates a shift of perspective away from psychology being a mere "parallel" discipline of epistemology.

³⁰ This modification was not so much a giving up of the reconstructive method as it was Natorp abandoning the notion of an invertedness of constructive and reconstructive methods. This led him to a radicalization of the reconstructive method. The change in Natorp's method can already be seen in his review of Bauch's Kant-book (Natorp 1918, n. 13), and is further carried out in his lectures on "Allgemeine Logik" of 1920 (Natorp 1980; partially published), and in his posthumous works (Natorp 1925; Natorp 1958). See also the fine introduction to *Philosophische Systematik* (1958) by H.-G. Gadamer (1958, xi-xvii), who was after all a student of Natorp. Natorp's late development clearly distanced him from Neo-Kantianism in the "classic" sense; for an account of this development see Stolzenberg (1995); see also Wolzogen (1985), and, finally, Ferrari (2009).

³¹ Gadamer has also called him "the most rigorous method fanatic and logicist of the Marburg school," in his introduction to Natorp's *Philosophische Systematik* (Gadamer 1958, xiii).

³² "Der Gegensatz Objekt-Subjekt, der hier überall spielt, findet erst seine verständliche Aufklärung durch die phänomenologische Reduktion bzw. in der Kontrastierung der natürlichen Einstellung, aus der natürlichen Reflexion, die Vorgegebenheiten, Seiendes, Objekte im Voraus hat, und der transzendentalen Einstellung, die auf das Ego cogito zurückgeht, also in die absoluten Reflexion übergeht, die die Urtatsachen setzt und Urerkenntnis, also absolute Erkenntnis von möglicher Erkenntnis, die nichts vorgegeben hat, sondern sich selbst habendes Erkennen ist." (BQ 342, 22)

³³ For Husserl's account of motivation as "fundamental law of the spiritual world," see *Hua* IV (§§ 54-61, 211ff.).

³⁴ I have tried to show this in greater detail in Luft (2004).

³⁵ As Welton has suggested to me (in our electronic correspondence), this may be an interesting application of Kant's principle that the unity of the subject is to be found in the unity of the object (cf. Kant AA III, B 136ff).

³⁶ See the Natorp quotation in Holzhey's (1991, 11), as well as his discussion (11-12).

³⁷ Cf. Kant AA III, B 129ff. In his penetrating review of Husserl's *Ideas I*, Natorp himself points out that this distinction is the decisive difference between his own and Husserl's position (Noack 1973, 41; see also Sieg 1994, 414-415).

³⁸ "Unendlich ferner Punkt" ("infinitely distant point") says Natorp (AP, 199).

³⁹ In his famous review of Bauch's Kant-book, Natorp defines philosophy as follows: "Ist doch Philosophie überhaupt nichts anderes als das Bewusstsein der zentral begründeten *Einheit, der unzerstückten, nie zu zerstückenden Ganzheit* des Kulturlebens." – "I indeed, philosophy is nothing but the consciousness of the centrally founded *unity, of the unsevered, never to be severed unity* of cultural life." (Natorp 1918, 426; emphasis added).

⁴⁰ In Husserl's discussion of the transcendental and phenomenological methods, he himself presents the two as correlative or at least compatible, although the phenomenological method goes deeper. In this account, the transcendental method as regressing to "logical origins [. . .], leading back to logical beginnings and principles" (*Hua* VII, 382), is presented as comparable to the eidetic reduction that calls for a deeper inquiry into the origins of these origins – i.e., the *transcendental* reduction. Thus, he goes on: "These origins of cognition, the logical ones, call for a further regress to origins, namely a transcendental phenomenological inquiry into the constitution of that which is referred to as objective in these principles: the *origins of objectivity in transcendental subjectivity*" (ibid.). Cf. also the discussion of this passage in the following section of the present essay.

⁴¹ Natorp compares his and Husserl's methods esp. in his review of *Ideas I* (see Natorp 1973, 37-38 and 54ff).

⁴² As both Kern (1964, 348) and Welton (2000, 198ff.) argue, what Husserl had in mind with this retrospective self-interpretation were most likely his analyses of inner time-consciousness, which Husserl first presented in his lecture course of 1904/1905 (published in *Hua* X). This discussion is not crucial for the above train of thought, and hence need not be broached here.

⁴³ See Husserl's reflections in his text (*Hua* XI, 336-345) on "static and genetic phenomenological method," especially with regard to the question of *Leitfäden* (guiding clues).

⁴⁴ See also the subsequent passage where Husserl reflects on the relation between (his own) progressive and regressive methods.

⁴⁵ These concepts are familiar from Husserl's late reflections on the problems of passive genesis (see *Hua* XI and XV).

⁴⁶ I am indebted to R. Sowa of the Husserl Archives in Leuven for bringing this passage to my attention.

⁴⁷ For a list of these and more passages see Kern (1964, 370-372).

⁴⁸ To be sure, there are still many other areas of philosophy where Husserl drew heavily from the Neo-Kantians – and not exclusively from the Marburg School, though I have focused on them here. One would also have to mention Husserl's reflections on the philosophy and theory of science; reflections that he carried out mostly in conversation with the Southwest School of Neo-Kantianism, especially Windelband and Rickert (cf. *Hua* XXXII). Finally, Husserl was also heavily influenced by volume 2 of Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*, which deals with mythical thought.

⁴⁹ This was – *nota bene* – after Husserl penned his *Bernau Manuscripts* on time. The latter were written on the occasion of two visits to Bernau in the Black Forest, in the late summer of 1917 and the spring of 1918 (see the editors' elucidations, *Hua* XXXIII, xx).

REFERENCES

The edition of Husserl's critical writings, the *Husserliana* (The Hague: Kluwer, 1950ff.), is cited in text as "*Hua*", with volume numbers in Roman and page numbers in Arabic numerals. The documents published in *Husserliana Dokumente* (The Hague: Kluwer, 1981ff.) are cited „*Hua-Dok.*” Husserl's manuscripts (listed below) are cited as BQ 326, BQ 342, and KII 4. Natorp's *Einleitung in die Psychologie* (1888) and *Allgemeine Psychologie* (1912) are cited *EP* and *AP* respectively. All translations in essay and notes, unless otherwise noted, are the author's.

Cassirer, Ernst, and Martin Heidegger. 1973. "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger." In *Kant und das Problem der Metaphysik*, by M. Heidegger, 274-296. Frankfurt: Klostermann. (4th ed.).

Cramer, K. 1974. "Erlebnis.' Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie." In *Hegel-Studien* 11: 537-630.

Ferrari, Massimo. 2009. "Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically Speaking?" In *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, edited by Rudolf A. Makkreel & Sebastian Luft, 293-314. Bloomington: Indiana University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1958. „Die philosophische Bedeutung Paul Natorps". In *Philosophische Systematik*, edited from the *Nachlass* by H. Natorp, xi-xvii. Hamburg: Meiner.

Hardy, Lee (transl.) 1999. *The idea of Phenomenology: A translation of Die Idee der Phänomenologie; Husserliana II*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Heidegger, Martin. 1973. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4th ed. Frankfurt: Klostermann.

_____. 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt: Klostermann. [GA 56/57].

_____. 1989. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)". *Dilthey-Jahrbuch* 6: 235-269.

Holzhey, H. 1986. *Cohen und Natorp. Vol. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel and Stuttgart: Schwabe.

_____. 1991. "Zu den Sachen selbst!" Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus." In *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, edited by M. Herzog & C. F. Graumann, 3-21. Heidelberg: Springer.

_____. 2009. "Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition." In *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, edited by Rudolf A. Makkreel & Sebastian Luft, 25-40. Bloomington: Indiana University Press.

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Bde. 1-41. The Hague: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); The Hague: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012). [Abbreviated *Hua*].

_____. 1950. [*Hua* II]. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. In *Husserliana*, Bd. II, hrsg. von Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1952. [*Hua* IV]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. In *Husserliana*, Bd. IV, hrsg. von Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1953. [*Hua* V]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1956. [*Hua* VII]. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. von Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1966. [*Hua* XI]. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. In *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. von Margot Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1976. [*Hua* III-1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes*

Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In *Husserliana*, Bd. III.1, hrsg. von Karl Schuhmann Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1984. [Hua XIX]. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* In *Husserliana*, Bd. XIX, hrsg. von Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff. [Text der 1. und der 2. Auflage, Halle, 1901, 1922].

_____. 1994. [Hua-Dok. III/V]. *Briefwechsel. Bd. V: Die Neukantianer.* In *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente*, Bd. 3, hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.

_____. 2001. [Hua XXXII]. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927.* In *Husserliana*, Bd. XXXII, hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer Academic.

_____. 2001. [Hua XXXIII]. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18).* In *Husserliana*, Bd. XXXIII, hrsg. von Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic.

_____. 2002. [Hua XXXIV]. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* In *Husserliana*, Bd. XXXIV, hrsg. von Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer Academic.

_____. 2008. [Hua XXXIX]. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937).* In *Husserliana*, Bd. XXXIX, hrsg. Von Rochus Sowa. New York: Springer.

_____. [BQ 326]. Husserl's copy & annotations of Paul Natorp's *Einleitung in die Psychologie*: signature BQ 326. Leuven: Husserl-Archives.

_____. [BQ 342]. Husserl's copy & annotations of Paul Natorp's *Allgemeine Psychologie*: signature BQ 342. Leuven: Husserl-Archives.

_____. K II 4/98-110 [manuscript]. Husserl's excerpts on Paul Natorp's *Einleitung in die Psychologie*, from 1904 (?) or/and 1909. Leuven: Husserl-Archives.

Kant, Immanuel. 1903. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). In *Akademie Ausgabe*, Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III: Hrsg. Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as AA III, B].

Kern, I. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. [Phaenomenologica 16]. The Hague: Nijhoff.

Kersten, Fred (transl.). 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Landgrebe, L. 1978. "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung." In *Der Weg der Phänomenologie*, 9-39. Gütersloh: Mohn.

Lavigne, J.-F. 2002. *Husserl et la Naissance de la Phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Luft, Sebastian. 2004. "A Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl and Cassirer." *New Yearbook for Phenomenology* IV: 209-248.

Moran, Dermot. 2006. *Husserl's Phenomenology: An Introduction*. London and New York: Routledge.

Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Natorp, Paul. 1888. [EP]. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: Mohr. [In Husserl's library under the signature: BQ 326]

_____. 1912. [AP]. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck. [Husserl's archive signature: BQ 342].

_____. 1913. "Philosophie und Psychologie." *Logos* 4: 176-202. [Husserl's Archive signature: SQ 111].

_____. 1918. "Bruno Bauchs 'Immanuel Kant' und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus." *Kant Studien* 22: 426-459.

_____. 1925. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Philosophischen Akademie.

_____. 1958. *Philosophische Systematik*. Edited from the *Nachlass* by H. Natorp. Hamburg: Meiner.

_____. 1973. "Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie'". In *Husserl*, vol. XL of *Wege der Forschung* (coll.), ed. By Noack, 36-60. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (First published in 1913, then reprinted in 1917/1918, in *Logos* VII: 224-246).

_____. 1980. "Allgemeine Logik" (1920). In *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, eds. W. Flach and H. Holzhey, 226—269. Olms: Hildesheim.

_____. 2004. *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism*. [Text of] second edition (1921). Edited with an introduction by V. Politis. Trans. by V. Politis and J. Connolly. Sankt Augustin: Academia. (Originally published in 1902).

Noack, H. (ed.). 1973. *Husserl*. Vol XL of *Wege der Forschung* (coll.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ollig, H.-L. 1979. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: Metzler.

Ratcliffe, M. 2002. "Husserl and Nagel on Subjectivity and the Limits of Physical Objectivity." *Continental Philosophy Review* 35: 353-377.

Sieg, U. 1994. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Stolzenberg, J. 1995. *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weiler, M. 2001. "Inhalt." In *Husserliana*, Band XXXII, hrsg. von M. Weiler, xi et sq. Dordrecht: Kluwer Academic.

Welton, D. 2000. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Wolzogen, C. v. 1985. *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zahavi, D. 1999. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern.

Sebastian Luft works in in phenomenology, transcendental philosophy and the philosophy of culture. His latest publications are *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture* (OUP, 2015) and he is the editor of *The Neo-Kantian Reader* (Routledge, 2015).

Address:

Sebastian Luft
Department of Philosophy
Marquette University
Coughlin Hall, Suite 141
Milwaukee, WI 53201-1881
E-mail: Sebastian.Luft@marquette.edu

Ist eine Synthesis a priori noch möglich? Zur heutigen Bedeutung der Lehren Kants und Husserls von der transzendentalen Synthesis

Andrei Patkul
St. Petersburg State University

Abstract

Is an A Priori Synthesis Still Possible? On the Contemporary Significance of the Kant's and Husserl's Doctrines of Transcendental Synthesis

Basing on the Michel Foucault's description of the philosophical modernity given by him in his famous book *Words and Things* (1966), I found that there is the compliance between the beginning of the Modern philosophy and the Kant's discovery of the a priori synthesis. It is also well known that Husserl uses the term "synthesis" in his phenomenology. Thus, the Husserl's phenomenology could belong to the same branch of philosophy as the Kant's philosophy. To verify this hypothesis, I analyze the views on synthesis a priori of both thinkers, Kant and Husserl, and then I compare them. One ought to say that Husserl widens the Kant's view of the synthesis a priori through his notion of material a priori as well as through his differentiation of active and passive kinds of synthesis. As conclusion, I pose the question of the possibility of a priori synthesis after Kant and Husserl, taking into account the Moritz Schlick's criticism of the synthetic propositions a priori.

Keywords: synthesis a priori, representations, active and passive syntheses, formal and material a priori, Kant, Husserl

1. Einleitung: Das Zeitalter der Synthesis

In seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ versucht Michel Foucault das Zeitalter der Moderne zu beschreiben. Dabei weißt er darauf hin, dass die Philosophie Kants den Anfang der Modernität im philosophischen Denken markiert. Der historische Grund, Kant als Urheber der philosophischen Modernität zu betrachten, liegt der Meinung Foucaults nach

darin, dass durch ihn die fundamentale Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit der Verbindung von Vorstellungen ermöglicht wurde. Kant erforscht nicht mehr die Vorstellungen als solche; er fragt nach den *Bedingungen* von diesen, insofern sie miteinander verbunden sind. Die Bedingungen der Vorstellungen sind ihrerseits nicht vorstellbar. Deshalb verlässt Kant letztendlich den Raum der Vorstellungen, innerhalb dessen die bisherige Philosophie sich entwickelte.

Diese metaphysische Wendung Kants ist selbst zweideutig. Einerseits hat Kant den Raum des bloßen Vorstellens unwiderruflich verlassen. Andererseits bedeutet dieses Verlassen nicht, dass er damit in irgendein Jenseits, welches dem, als Totalität der Vorstellungen verstandene, Diesseits widerstände, vorgestoßen ist. In dieser Hinsicht würden wir sagen: Kant hat die Dimension *eröffnet*, die seit ihm (sowie dank ihm) die Philosophie als solche in Bezug auf ihren Gegenstand, der sich weder auf die Immanenz der Vorstellungen, noch auf die Transzendenz des Unvorstellbaren reduzieren lässt, ermöglicht. Der Gegenstand der Philosophie ist seit Kant in diesem Sinne ein *transzendentaler*.¹

Foucault beschreibt die epochale Wende in der Geschichte der Philosophie bei Kant auf folgende Weise: „Statt die Verbindung zwischen den Repräsentationen durch eine Art inneren Aushöhlens zu begründen, gründet er sie auf die Bedingungen, die die allgemeingültige Form davon definieren. Indem er so seine Frage richtet, umgeht Kant die Repräsentation und was in ihr gegeben wird, um sich direkt an das zu wenden, von wo ausgehend jede beliebige Repräsentation gegeben werden kann,“ (Foucault 1974, 298) Somit muss jede nicht aus der Erfahrung gewonnene Verbindung, „wenn sie universal sein soll, sich jenseits jeder Erfahrung in dem sie ermöglichenden Apriori begründen“ (Foucault 1974, 298). Foucault betont dabei: „Es handelt sich nicht um eine andere Welt, sondern um die Bedingungen, unter denen jede Repräsentation der Welt im allgemeinen existieren kann.“ (Foucault 1974, 298)

Foucault behauptet, Kant sanktioniere mit seiner Kritik „den Rückzug des Denkens und des Wissens aus dem

Raum der Repräsentation“ (Foucault 1974, 299). Demnach geht es der Kritik – im Sinne Kants – darum, den Raum der Vorstellungen als Gegenstandsfeld der dogmatischen Metaphysik zu identifizieren und somit solche Metaphysik selbst zu überwinden. Der Raum der Repräsentation ist damit „in seinem Ursprung und seinen Grenzen in Frage gestellt.“ (Foucault 1974, 299)

Foucault denkt absolut rechtmäßig, Kant habe durch seine metaphysische Wendung nicht nur die bisherige, so genannte „dogmatische“ Metaphysik zerstört, sondern auch eine neue Metaphysik des modernen Zeitalters gestiftet. So Foucault: „Aber sie (d.h. die Kritik Kants – A.P.) eröffnet gleichzeitig die Möglichkeit einer anderen Metaphysik, die zum Gegenstand hat, außerhalb der Repräsentation alles das zu erforschen, was ihre Quelle und ihr Ursprung ist. Sie gestattet jene Lebensphilosophie, Willensphilosophie und Philosophie des göttlichen Worts, die das neunzehnte Jahrhundert im Sog der Kritik entfaltet wird.“ (Foucault 1974, 299) Eine solche Metaphysik ist Metaphysik des Transzendentalen, die der dogmatischen gegenübersteht, aber als solche immer noch eine Metaphysik bleibt. Sie fragt nach dem, was als solches in keiner Erfahrung erscheinen und somit vorgestellt werden kann, was jedoch nicht zur absoluten Transzendenz des Jenseitigen gehört. Sie kann dabei verschiedene Richtungen und Gestalten annehmen: von der Metaphysik des Ich im klassischen Deutschen Idealismus – abenteuerliche Metaphysik (M. Schlick) –, bis zur Metaphysik des Seins, welche in der Fundamentalontologie als Ermöglichung der Erfahrung des Seienden mündet. Metaphysiken solcher Art geht es darum, bestimmte Strukturen des Transzendentalen durchsichtig zu machen und zu explizieren. Vorbehaltlich wäre es zulässig zu sagen, dass die „transzendente Metaphysik“ den eigentlichen Inhalt des Transzendentalen festzustellen und zu begründen versucht.

Aber fragt die transzendente Metaphysik von Anfang an nicht bloß nach der Möglichkeit der Repräsentationen? Nach einer solchen Möglichkeit zu fragen bedeutet in erster Linie die Bedingungen der *Verbindbarkeit* der Repräsentationen zu untersuchen. Die Hauptfrage der Metaphysik ist seit Kant, mit

anderen Worten, die Frage nach der Verbindung selbst; und zwar, nach der nichtempirischen, nach der apriorischen und transzendentalen Verbindung. Diese Verbindung ist aber gleichbedeutend mit der Synthesis. *Die Hauptfrage der neuen transzendentalen Metaphysik wird dann dank Kant zur Frage nach der transzendentalen Synthesis.*

Foucault konstatiert in diesem Kontext, dass solches Denken „fragt nach den Bedingungen eines Verhältnisses zwischen den Repräsentationen dort, wo sie im allgemeinen möglich gemacht werden: sie deckt so ein transzendentales Feld auf, in dem das Subjekt, das nie in der Erfahrung gegeben wird (weil es nicht empirisch ist), das aber endlich ist (weil es keine intellektuelle Intuition gibt), in seinem Verhältnis zum Objekt X alle formalen Bedingungen der Erfahrungen im allgemeinen bestimmt. Die Analyse des transzendentalen Subjekts legt die Grundlage einer möglichen Synthese zwischen den Repräsentationen frei.“ (Foucault 1974, 300)

Somit fand das Zeitalter der bloßen Analyse von Vorstellungen in der Philosophie dank Kant schließlich sein Ende. Der zentrale Gedanke der Philosophie, in ihrer Modernität, ist seitdem der Gedanke der Synthesis. Diese Synthesis wird in der modernen Philosophie als eine *apriorische* betrachtet. Die Synthesis ist etwas, was schon im Voraus verwirklicht sein muss, um Vorstellungen in ihrer Verbundenheit überhaupt zu ermöglichen. Sie spielt seitdem die Rolle eines die Welt der Vorstellungen ermöglichenden Grundes. Dabei wird diese Synthesis dem *transzendentalen* Subjekt zugerechnet. Daraus folgen alle weiteren Entwicklungen der Philosophie, sofern sie bis heute fortwirkt.

Edmund Husserl ist ein anderer Philosoph, für den der Synthesegedanke offensichtlich von besonderer Bedeutung war. Vor allem spricht er von der Synthesis als universeller Form der Subjektivität. In seiner Phänomenologie ist der Begriff der Synthesis der Identifikation zweifellos von besonderer Bedeutung. Die Synthesis – im Sinne Husserls – hat auch apriorischen Charakter, da sie die Verknüpfung der Vorstellungen ermöglicht. Es scheint kaum möglich, die Phänomenologie Husserls ohne seinen Synthesegedanken adäquat zu verstehen. Daraus lässt sich schließen, dass der

Stifter der Phänomenologie auch zu den wichtigsten Philosophen der Moderne – im Sinne Foucaults – gehört. Das bedeutet natürlich nicht, dass man Husserl für einen Kantianer im engeren Sinne halten sollte. Die konkrete Ausprägung der Synthesis unterscheidet sich bei Kant und Husserl wesentlich. Es ist schließlich eine der Aufgaben dieses Artikels, die genaueren Unterschiede zwischen den Synthesegedanken Kants und Husserls festzustellen. Zum jetzigen Zeitpunkt soll es aber darum gehen herauszuarbeiten, ob überhaupt ein Zusammenhang zwischen Husserls Gedanken und der ‚transzendentalen Synthesis‘ besteht, und somit auch, ob er die Möglichkeit der Vorstellungen aus der Perspektive der Grenzlinie zwischen der Immanenz und der Transzendenz zu begründen beabsichtigt.

Wenn sowohl Kant, als auch Husserl, aufgrund ihres Synthesegedankens, zu dem von Foucault als Modernität beschriebenen Zeitalter der Philosophie gehören, müssen wir fragen, ob dieses Zeitalter vorbei ist oder noch dauert. Ist der Synthesegedanke, der von Kant und Husserl entwickelt wurde, noch lebendig und aktuell oder nicht? Kann unser heutiges Denken eine wirkliche Alternative zu dem Synthesegedanke bieten; so, dass es zulässig wäre zu sagen, dass die Philosophie der Moderne schon überwunden und somit der Vergangenheit angehört? Die Hauptaufgabe des vorliegenden Artikels ist es, diese Frage durch die Analyse des Synthesegedankens bei Kant und Husserl zu beantworten. Gewiss ist es unmöglich im Rahmen dieses Artikels eine mehr oder minder vollständige Rekonstruktion der Synthesegedanken Kants und Husserls zu unternehmen. Die Synthesegedanken werden hier nur hinsichtlich der Beantwortung der Ausgangsfrage rekonstruiert.

2. Der Synthesegedanke Kants: Synthesis als Verbindung

Die Wichtigkeit des Synthesegedankens für Kant kündigt sich schon in der Einleitung zur *KdRV* an, in der Kant die Syntheseproblematik mit dem Grundproblem der Möglichkeit von Urteilen bestimmter Art (*synthetischen Urteilen a priori*) verknüpft. Es ist offenkundig und braucht keine weitere Erläuterung, dass eine solche Verknüpfung keine

akzidentelle bei Kant ist; sie macht das Kernstück des philosophischen Fragens Kants aus. Er denkt, die „eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft“ lege überhaupt in der Frage: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ Die Möglichkeit der *synthetischen* Urteile a priori zu begründen, kommt dann der Rechtfertigung der Ansprüche der reinen Vernunft gleich.

Das Problematische dieser Urteile ist: Es gibt keinen zureichenden Grund, um in den Urteilen solcher Art ein Prädikat einem Subjekt zu zuschreiben. Es ist zu erwähnen, dass Kant die synthetischen Urteile als solche versteht, in denen ein Subjekt und ein Prädikat nicht auf notwendige Weise, aufgrund des Prinzips der Identität, miteinander verbunden sind, sondern sich zuerst getrennt voneinander befinden und dann erst im Akt des Urteilens miteinander verknüpft werden. Somit braucht man einen zureichenden *Grund*, der aus der Identität des Subjekts und des Prädikats *per se* nicht folgen kann, um diese Verknüpfung zu verwirklichen. So hat Martin Heidegger absolut recht, wenn er sagt: So hat *Kant* scheinbar dem „Satz vom Grunde“ ein geringes Interesse entgegengebracht, wenn er ihn auch sowohl am Beginn seines Philosophierens als auch gegen Ende ausdrücklich erörtert. Und doch steht er im Zentrum der Kritik der reinen Vernunft.“ (Heidegger 1996, 125)

Kants Erachten nach gibt es kein Problem, wenn die Erfahrung einen solchen Grund für die Synthesis des Prädikats mit dem Subjekt liefern kann. Dies geschieht im Fall der synthetischen Urteile *a posteriori*. Demnach sind Urteile solcher Art *in philosophischer Hinsicht* unbezweifelbar; es geht hier nur darum, den adäquaten Grund für die Synthesis innerhalb der Erfahrung zu finden. Das Problem taucht erst auf, wenn man es mit den synthetischen Urteilen *a priori* zu tun hat. Einerseits ist es, wie Kant meint, unmöglich, die Existenz solcher Urteile zu leugnen (vgl. Schlick 2008, 458). Im Gegensatz zu David Hume meint Kant, nur Urteile solcher Art können unserem *Wissen* Allgemeingültigkeit sowie Notwendigkeit gewähren. Andererseits ist es auch unmöglich einen zweifelslosen Grund des Urteilens innerhalb der Erfahrung zu finden. Um diesen Grund zu erreichen, muss man

den Boden der Erfahrung oder „den Raum der Repräsentationen“ (Foucault) verlassen. Wie kann man dann sicherstellen, dass der außerhalb der Erfahrung gefundene Grund der synthetischen Urteile nicht in einem absoluten Jenseits liegt und somit nicht ein bloß scheinbarer ist? Nun taucht die Frage auf, ob die Philosophie, indem sie einen Grund des Urteilens im nicht-analytischen Apriori sucht, zur *Mystik* wird.

Die Aufgabe Kants ist hier zu zeigen, dass es nicht so ist. Es geht ihm darum zu beweisen, dass ein zureichender Grund der Synthesis im strengen Sinne des Grundes außerhalb der Erfahrung, aber nicht absolut jenseits jener gefunden werden kann. Somit ist dieser Grund kein beliebiger. Die Philosophie muss diese Tatsache streng beweisen. Somit bahnt Kant erstmals den Weg für eine *Wissenschaft* neuer Art, die er als *Kritik* charakterisiert, zu deren eigentlichen Aufgaben es gehört, „Prinzipien der Synthesis a priori, als warum es uns nur zu tun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen.“ (Kant 1998, 63; A12/B25-26) Es ist aber noch festzustellen, dass *dieser Grund oder dieses Prinzip seinerseits auch eine Synthesis ist*.

Kant kommt auf die Synthesis in der transzendentalen Logik, in Zusammenhang mit dem Problem der Kategorien und deren Funktionen in der Erkenntnis, genauer zu sprechen.²

Es ist sehr merkwürdig, dass Kant den Begriff der Synthesis aufgrund des Begriffs der *Spontanität*, die im bestimmten Sinne der Mannigfaltigkeit der reinen Anschauungen vorausgeht, einzuleiten versucht. Und zwar behauptet er:

Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontanität unseres Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um durchaus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis. (Kant 1998, 116; A77/B102)

Von diesem Standpunkte aus gibt Kant folgende positive Definition der Synthesis:

Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. (Kant 1998, 116; A77/B103).

Falls die Mannigfaltigkeit nur *a priori* gegeben ist, nennt Kant solche Synthesis die *reine* Synthesis.

Es sind zwei Momente in dem Verstehen der Synthesis bei Kant besonders zu betonen. Zum einen denkt er die Synthesis prinzipiell als *Handlung*, was schon aus seinem Verständnis der Synthesis als Spontanität folgt. Der Begriff der Handlung konkretisiert den der Spontanität. Demnach ist die Synthesis ein spontaner Akt. *Die Synthesis ist für Kant immer die aktive. Andererseits ist die Synthesis als spontane aktive Handlung für Kant der Analyse vorgelagert.* Jede Analyse ist durch die ihr vorangehende Synthesis eingeleitet.

Ursprünglich schreibt Kant die Synthesis als Handlung „der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele“ (Kant 1998, 117; A78/B104) zu. Dennoch kann nur der Verstand diese Synthesis „auf Begriffe bringen“. Kant erörtert die Synthesis ausführlicher in Bezug auf den für ihn zentralen Begriff der *ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption*. Kant geht hierbei von folgendem Verständnis der Synthesis aus:

Allein die Verbindung (conjunctio), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontanität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewusst werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandshandlung, die wir mit der allgemein Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist. (Kant 1998, 134-135; B129-130)

Es ist nun offensichtlich, dass für Kant die Verbindung der Vorstellungen nicht aus diesen selbst entspringen kann,

sondern sie ein Ergebnis des *spontanen Akts der Selbsttätigkeit* des Subjekts ist. Dies belegt auch die oben erwähnte Hypothese Foucaults. Die Synthesis geht der Analyse voran, „*denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.*“ (Kant 1998, 135; B 130). Solche durch den Verstand vorher verwirklichte Verbindungen setzen die Einheit, die sich zur Einheit als einer der Kategorien der Quantität (und somit sich schon auf der Synthesis des Verstandes gründeten Einheit) nicht reduzieren lässt, voraus.

In dieser Hinsicht spricht Kant von der *reinen Apperzeption*, die er von der empirischen unterscheidet und als die *ursprüngliche Einheit* nennt, „*weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.*“ (Kant 1998, 136; B 132) Sie ist, so zu sagen, die Letztgrenze der Vorstellungen (vgl. auch die Foucault-Hypothese). Außerdem hat diese rein-ursprüngliche Einheit laut Kant *transzendentalen* Charakter, weil *nur sie eine Erkenntnis a priori in letzter Instanz ermöglicht*.

Diese Einheit der Apperzeption hat ihrerseits auch *synthetischen* Charakter. Also „*diese durchgängige Identität der Apperzeption, eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich.*“ (Kant 1998, 137; B 133) Der Autor der *KdRV* behauptet den Vorrang der synthetischen Einheit der Apperzeption vor der analytischen. Er schreibt: „*Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich*“ (Kant 1998, 137; B133). Kant pointiert auch: „*Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori*

allem meinem bestimmten Denken vorangehet.“ (Kant 1998, 137-138; B134)

Diese synthetische Einheit ist bei Kant das Vorbild und die Bedingung der Möglichkeit aller anderen Synthesen oder, wie Kant selbst sagt, der Grundsatz, *„der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.“* (Kant 1998, 138; B136) Dieser Grundsatz ist „der oberste“, weil nur er das Werden der Erscheinung zum Objekt gewährleisten kann oder, mit den Worten Kants, *„dadurch denn die Kategorien, als bloße Gedankenformen, objektive Realität, d.i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen...“* (Kant 1998, 148; B150-151) Es ist in diesem Kontext von Bedeutung, dass Kant die *figürliche* Synthesis (*synthesis speciosa*) von der Verstandesverbindung (*syntesis intellectualis*) unterscheidet und jene mit der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption verbindet. Die figürliche Synthesis ist nach Kant mit der Einbildungskraft verbunden, wie oben schon erwähnt. Sie ist „transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ überhaupt. Unseres Erachtens zeugt das davon, dass die Grundkonzeption der Synthesis bei Kant die fundamentale Zweideutigkeit von Intellektualität und Sinnlichkeit (weil die Einbildungskraft auch noch ein sinnliches Vermögen ist) in sich einschließt. Dieses Problem, sowie die für das Thema entscheidenden Erörterungen Kants über die Synthesen der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition und das Problem der Synthesis in den Grundsätzen, müssen wir hier leider außer Betracht lassen. Das Entscheidende in diesem Kontext ist, dass Kant in Wahrheit die Synthesis überhaupt als eine, dem Mannigfaltigen vorangehende (und somit transzendental-apriorische), spontane Handlung des reinen Verbindens versteht.

3. Der Synthesegedanke Husserls: Synthesis als Identifikation

Der Synthesebegriff ist, wie einleitend schon gesagt, ebenfalls einer der zentralen Begriffe in der Philosophie Husserls. Im Großen und Ganzen darf man behaupten, dass das Bewusstsein mit seiner intentionalen Struktur, die das

Hauptthema der Phänomenologie ausmacht, selbst eine Synthesis ist. Die Synthesis ist der Grundcharakter des konstituierenden Bewusstseins überhaupt.

So schreibt Dominique Pradelle mit Recht, dass „für Husserl die Synthese keine Funktion der Einbildungskraft oder des Verstandes mehr ist, sondern die „Urform des Bewusstseins“ überhaupt.“ (Pradelle 2015, 46) Sie ist „Grundform des Bewusstseins“ (Pradelle 2015, 46).

Das Bewusstsein ist ursprünglich synthetisch, weil die Erscheinungen im Bewusstsein phänomenologisch gesehen keine verbindungslose Folge von Erlebnissen sind, sondern zu einer Einheit, die durch das Bewusstsein selbst herausgebildet wird, im Voraus gehören. Die *Verbindung* ist demnach eine Fundamentalbedingung des Bewussten bei Husserl. In *Ideen I* beschreibt er diese synthetische Natur des Bewusstseins auf folgende Weise: „Bewusstsein und Bewusstsein bindet sich nicht nur überhaupt zusammen, es verbindet sich zu einem Bewusstsein, dessen Korrelat ein Noema ist, das seinerseits in den Noemen der verbundenen Noesen fundiert ist.“ (Husserl 1976, 273)

Die Synthesis als Verbindung hat aber bei Husserl einen noch konkreteren und vorzüglichen Sinn. Vielleicht ist die beispielhafteste Weise der Synthesis im Bewusstsein für Husserl die *Synthesis der Identifikation*. Es gibt eine solche, sofern schon in der Wahrnehmung eines Dinges durch das Bewusstsein dieses Ding als *dasselbe* dem Bewusstsein erscheint. Husserl spricht in dieser Hinsicht von der „*Auffassungseinheit*“ (Husserl 1976, 86) eines Dinges im Gegensatz zur Vielfältigkeit der Abschattungen, Projektionen und Perspektiven einzelner Seiten von diesem dem Bewusstsein erscheinenden Dinge. Die Synthesis der Identifikation im Bewusstsein besteht dann darin, dass es „für jederlei Bewusstsein überhaupt als Bewusstsein von etwas“ (Husserl 1973, 79) bleibt. „Dieses Etwas, der ihm jeweils *intentionale Gegenstand als solcher* ist bewusst als identische Einheit noetisch-noematischen wechselnder Bewusstseinsweisen, ob nun anschaulicher oder unanschaulicher.“ (Husserl 1973, 79) Auch hier ist die Verbindung von Erlebnissen das im gewissen Sinne

vorangehende Verbinden, welches die Vielfältigkeit dieser vereinheitlicht, indem es diese als ein und dasselbe Ding in dieser Vielfältigkeit identifiziert. Die Formel der Synthesis ist das berühmte phänomenologische „*Etwas als Etwas*“. *Also ist die Synthesis der Identifikation Husserls Erachten nach die Grundform der Synthesis überhaupt* (vgl. Husserl 1973, 79).

Husserl beschreibt die Einheit der Erscheinungen in solcher Synthesis auf folgende Weise: „Ihre Einheit ist Einheit der Synthesis, nicht überhaupt eine kontinuierliche Verbundenheit von *cogitationes* (gewissermaßen ein äußerliches Aneinandergeklebtsein), sondern Verbundenheit zu Einem Bewusstsein, in dem sich Einheit einer intentionalen Gegenständlichkeit als derselben mannigfaltiger Erscheinungsweisen *konstituiert*.“ (Husserl 1973, 79-80)

Diese Einheit der Synthesis wird nur durch die als Tätigkeit verstandene Intentionalität verwirklicht und gewährleistet. Namentlich Intentionalität als Akt des Bewusstseins macht das, was die Synthesis voraussetzt, zur Einheit, die dann als eine intentionale Gegenständlichkeit überhaupt ausgelegt wird. Daraus wird offensichtlich, dass die Intentionalität als Grundstruktur des Bewusstseins von besonderer Bedeutung für die Theorie der Synthesis bei Husserl ist. Die Identität wird dann von ihm als *eine Leistung*, und zwar als „intentionale Leistung der Bewusstseins-synthesis“ betrachtet. Dementsprechend bekommt der Gegenstand als der des intentional-konstituierenden Bewusstseins durch die Synthesis der Identifikation den Status des gegenständlichen *Sinnes*, und somit des (konstituierten) Sinnes überhaupt. Husserl schreibt: „Wieder ist es eine Synthesis, welche das Bewusstsein der Identität als einheitliches, diese gesonderten Erlebnisse übergreifendes Bewusstsein herstellt und damit jedes Wissen von Identität möglich macht.“ (Husserl 1973, 80)

Die Synthesis der Identifikation ist aber nicht die ausschließliche Form der Synthesis für Husserl. Der Philosoph unterscheidet kontinuierliche und gegliederte, die er auch als polythetische charakterisiert, Synthesen. Es gibt die Synthesen auch im Bereich des Willens oder des Fühlens. Diese sind höherstufige Synthesen, wie zum Beispiel die Synthesen „um

eines anderen willen“, „sich mit Rücksicht auf... freuen“ usw. Zur anderen Gruppe von Synthesen gehören Husserl nach die kolligierenden, disjungierenden, explizierenden, beziehenden usw. Synthesen. In der Tat haben alle diese Leistungen eine synthetische Natur, laut Husserl.

Da die Intentionalität als Grundstruktur des Bewusstseins die fundamentale Möglichkeit der Synthesis im Bewusstsein überhaupt bedingt, schließt die Synthesis in sich eine ursprüngliche Zweideutigkeit ein. Husserl selbst bemerkt, der Ausdruck „Synthesis“ sei in sich selbst zweideutig. Demzufolge bedeutet die Synthesis sowohl der intentionale Akt, durch den die Mannigfaltigkeit zur Einheit wird, als auch der identische Gegenstand selbst in seiner Einheit, zu dem die Mannigfaltigkeit geworden ist. Wir würden also den intentionalen Akt der Synthesis als *noetische* Seite und den intentionalen Gegenstand als *noematische* Seite einer und derselben Synthesis bezeichnen. Jede Synthesis trägt immer diese beiden Seiten in sich. Transzendental-phänomenologisch gesehen geht aber jene dieser voran. Diesen Unterschied der noetischen und noematischen Seiten derselben Synthesis würden wir so auslegen, dass in phänomenologischer Perspektive die Synthesis nicht nur eine *formelle* Tätigkeit des Verbindens ist, sondern auch einen immanenten *Inhalt*, der seiner Form jeweils entspricht und von ihr niemals völlig (nur in einer Abstraktion phänomenologischer Art) abtrennbar ist, in sich einschließt. Somit gestaltet die Synthesis, durch das formelle Verbinden, nicht nur eine bloße Form der Gegenständlichkeit überhaupt, sondern konstituiert sie auch jeweils als konkreten *Sinn* von *diesem* Gegenstand als identischen. Die Synthesis im phänomenologischen Sinne – wie Husserl es auch nennt – *sachlich*.

Unsere Hypothese ist, dass eine solche Unterscheidung zwischen der formellen Seite der Synthesis und der sachlichen mit der Anerkennung des *materialen oder eidetischen Apriori* bei Husserl in direktem Zusammenhang steht. Ein solches Apriori ermöglicht den Grund dafür, dass irgendein Etwas als Etwas bestimmtes (z.B. dieses Etwas als ein materielles Ding oder jenes Etwas als ein lebendiges Wesen) in der Synthesis der Identifikation erkannt werden kann. Um ein einzelnes Etwas

als ein dieser Art und dieser Gattung zugehöriges identifizierbar zu machen, müssen diese Art und Gattung von jedem Etwas als Eidos schon im Voraus erkannt und dem Bewusstsein in irgendeine Weise gegeben sein. Dieses „im Voraus“ heißt eigentlich, dass ein solches Eidos ein genuines *Apriori* ist. In dieser Hinsicht ist ein solches Apriori selbst synthetisch. Husserl spricht hier über „synthetische“ Wesenswahrheiten, d.h. solche, welche in ihm (d.h. im regionalen Wesen – A.P.) als diesem Gattungswesen gründen, nicht aber bloße Besonderungen formal-ontologischer Wahrheiten sind.“ (Husserl 1976, 36) Als solches begründet dieses Eidos die Möglichkeit der *sachlichen* Synthesis in der Identifikation. Mit Hilfe des eidetischen Apriori identifiziert das Bewusstsein ein Etwas nicht nur als etwas formelles, das als etwas überhaupt gedacht wird und nur die formellen Eigenschaften (wie z.B. Einheit, Identität, Substantialität usw.) hat, sondern als etwas bestimmtes und einen Inhalt habendes. Dieses materiale Apriori gehört zur noematischen Dimension der Subjektivität.

Jedoch erschöpft, nach Husserl, die genannte Inhaltlichkeit nicht die ganze synthetische Natur des Bewusstseins. Er zählt auch andere Fälle der Synthesen auf, u.a. Mehrheit, Relation, sowie die zuvor genannte Einheit, Identität, Substantialität usw., die auch eine konstitutiv-synthetische Natur haben, dabei aber nur formell sind. Die Synthesen solcher Art erfordern auch ein Apriori, um verwirklicht zu werden. Dessen Apriorität ist aber ganz formell. Husserl nennt die formellen Synthesen auch *syntaktische*. Der Begründer der Phänomenologie spricht in dieser Hinsicht auch über die syntaktischen Kategorien, die als Ergebnisse der formellen Synthesis im Bewusstsein betrachtet werden können. Sie haben den Bezug zu einem beliebigen Etwas überhaupt, zu dem Gegenstand als solchen, indem sie seine reine Gegenständlichkeit ausmachen. Die Kategorien als Formen dieser Synthesis haben im Gegensatz zu den inhaltlichen Synthesen universellen Charakter. Husserl selbst nennt gar ein solches Etwas überhaupt die „Quasi-Region ‚Gegenstand überhaupt.“ Solche Universalität wird in diesem Falle durch die apriorische Abgeschiedenheit von aller Sachlichkeit

gewährleistet. Die von dem materialen Apriori abhängigen Synthesen sind ausschließlich jeweils von regionaler Bedeutung. Da es kein universelles sachliches Gebiet gibt, gibt es auch keine sachliche oder materiale Kategorie von universeller Gültigkeit. Deshalb ist phänomenologisch gesehen eine universelle und gleichzeitig sachliche Ontologie von Anfang an unmöglich.

Es ist jedoch nun auch eine merkwürdige Zweideutigkeit in Husserls Deutung von der formellen syntaktischen Seite der Synthese zu betonen, ohne jene ausführlicher zu erörtern. Und zwar charakterisiert Husserl die syntaktischen Kategorien auch als die *analytischen*. Aber sie stellen eine Seite der Synthesis im Bewusstsein dar. Vielleicht könnte man diese Zweideutigkeit durch die Verschiedenheit der sinnlichen Perspektiven, in den die Termini „analytisch“ und „synthetisch“ verwendet werden, erklären. In der Tat erfordert sie eine detailliertere Untersuchung; wir werden uns hier hingegen mit der Vermutung begnügen, dass die materiale Synthesis phänomenologisch den Vorrang vor der formellen hat.

So oder so sind natürlich die formellen Strukturen im unmittelbaren Leben des Bewusstseins von den auf dem materialen Apriori gegründeten Synthesen nicht trennbar. In jedem Fall haben diese beiden Typen der Synthesen, ob zusammen oder getrennt verstanden, ihrerseits auch die allgemeine Form. Diese ist nach Husserl die des „kontinuierlichen inneren Zeitbewusstsein[s]“. Und zwar gewährleistet eben die Form des Zeitbewusstseins die Einheit aller wechselnden Erscheinungen. Das Bewusstsein der Zeit ist das, was die differenten Momente der Erscheinungen im Bewusstsein miteinander verknüpft und somit die Einheit dieser Momente synthetisiert. So Husserl: „Synthesis liegt aber nicht nur in allen einzelnen Bewusstseins-erlebnissen und verbindet nicht nur gelegentlich einzelne mit einzelnen; vielmehr ist das gesamte Bewusstseinsleben, wie wir schon vorweg gesagt haben, synthetisch vereinheitlicht.“ (Husserl 1973, 80) „Die Grundform dieser universalen Synthesis, die alle sonstigen Bewusstseins-synthesen möglich macht, ist das allumspannende innere Zeitbewusstsein.“ (Husserl 1973, 81) Dieses Bewusstsein ist seinerseits auf die universale, dem

Bewusstsein immanente Zeitlichkeit intentional gerichtet. Die immanente Zeit ist demnach das gegenständliche Korrelat des Zeitbewusstseins. Also unterscheidet man folgende zwei Seiten der universellen Synthesis: das Zeitbewusstsein, das die eigentliche Synthesis ist, und die immanente Zeitlichkeit als deren Gegenstand. Diesen Unterschied, der für das Thema sehr wichtig ist, muss man im Folgenden außer Acht lassen.

Das Letzte, das hier in Bezug auf den Synthesegedanken Husserls zu erwähnen ist, ist die für diesen Gedanke konstitutive *Unterscheidung zwischen der aktiven und der passiven Synthesen*. Im Großen und Ganzen wird das Synthetisierte im Falle der passiven Synthesen als das gedacht, was, obwohl schon innerhalb des Bewusstseins und jedoch ohne dessen schöpferische Tätigkeit dem Bewusstsein schon gegeben ist. Die Synthesen solcher Art sind vor allem für die Wahrnehmung typisch. Sie vollziehen sich auf der Ebene, die den expliziten Urteilen und Stellungnahmen vorangeht und somit unterliegt. Husserl beschreibt sie als „modale Abwandlungen der Passiven Doxa, der passiven Erwartungsintentionen, ihrer passiv ihnen zuwachsenden Hemmungen.“ (Husserl 1966, 52) Und zwar: „Die Wahrnehmung hat ihre eigene Intentionalität, die noch nichts von dem aktiven Verhalten des Ich und von dessen konstitutiver Leistung in sich birgt, da sie vielmehr eben vorausgesetzt ist, damit das Ich etwas haben kann, wofür und wogegen es sich entscheiden kann.“ (Husserl 1966, 54) Jedoch sind die Korrelate solcher Intention schon an sich synthetisch.

Demgegenüber sind die aktiven Synthesen mit den Leistungen des Bewusstseins verbunden und können nur als Ergebnisse dieser Leistung explizit verstanden werden. Diesen Synthesen liegt die Aktivität des *Ich* zugrunde. Deshalb werden die aktiven Synthesen in der Dimension des Gegenstandsbewusstseins verwirklicht. Also sagt Husserl: „...erst in Ich-akten vollziehe sich wirklich und eigentlich Gegenstandsbewusstsein; ein Objekt, ein Gegenstand als Gegenstand ist erst für das tätige ich da.“ (Husserl 2000, 3) Dadurch wird das schon passiv Synthetisierte zu dem Objektsein. Zu der aktiven Synthesis gehören solche Begriffe, wie „identischer Sinn“, „Seinsmodalitäten“, „wahres Sein“,

„Bewährung“ usw., d.h. diese, die die Gegenständlichkeit als solche ausmachen. Sie „haben ihre eigentliche Prägung erst im Rahmen der Aktivität.“ (Husserl 2000, 3) Husserl betont: „Es ist dabei zu beachten, dass es sich nicht um ein bloß Patentmachen der passiven Intentionalität handelt, nicht um ein bloß gewahrendes Wahrnehmen, ein bloßes, in aufmerksamer Zuwendung vonstattengehendes Durchleben der Anmutung; also bloß um ein aufmerkendes Bewusstmachen des Anmutlichen, Nichtigen u. dgl.“ (Husserl 1966, 52) Die Rolle der aktiven Synthesen ist: „In eigenen Stellungnahmen gibt das Ich sein Urteil ab, es entscheidet sich für oder gegen u. dgl.“ (Husserl 1966, 52) Die aktiven Synthesen sind offensichtlich ohne die passiven und das durch diese Gegebene überhaupt nicht möglich. Sie vollziehen sich immer in Bezug auf die ihnen vorgängige Passivität, die sich dann als ein *substratum* der Aktivität des Ich interpretieren lässt. Das Ich urteilt über etwas Gegebenes; es entscheidet für oder gegen etwas, was durch die Passivität schon gegeben ist. So Husserl: „Passivität ist das an sich Erste, weil alle Aktivität wesensmäßig einen Untergrund von Passivität und eine in ihr schon vorkonstitutive Gegenständlichkeit voraussetzt. Das gilt auch für die spontanen Leistungen des eigentlichen Logos.“ (Husserl 2000, 3) Jedoch kann es sich um die Passivität nur aus der Perspektive der Aktivität, d.h. nur in der Abstraktion von ihr überhaupt handeln. Husserl sagt auch: (Husserl 2000, 3). Diesen merkwürdigen Zirkel müssen wir hier leider auch außer Acht lassen.

4. Schluss: Ist eine Synthesis a priori noch möglich?

Es ist nun klar geworden, dass die phänomenologische Philosophie Husserls zu derselben Linie in der Geschichte der Philosophie gehört, wie die Philosophie Kants. Man darf gar sagen, dass Kant mit seiner Lehre von der Synthesis jenen philosophischen Ansatz stiftet, den Husserl im Rahmen seiner phänomenologischen Theorie des Bewusstseins, natürlich modifizierend, nur weiterentwickelt. Ohne auf die Einzelheiten einzugehen, würden wir behaupten, dass das Gemeinsame im Verständnis der Synthesis bei beiden Philosophen sich in wenigen Punkten darstellen lässt. (i) Vor allem vertreten

sowohl Kant als auch Husserl die Ansicht, dass das Bewusstsein eine prinzipiell synthetische Natur hat; so die abstrakte These. Konkreter bedeutet das: Das Bewusstsein wird in beiden Fällen als eine aktive Instanz, die durch ihre Aktivität ihrem Gegenstand die Möglichkeit *als* Gegenstand zu sein verleiht, verstanden. Natürlich geht es nicht darum, dass das Bewusstsein vermöge durch seine synthetische Natur irgendeinen Gegenstand *ex nihilo* zu schöpfen. Es ist in beiden Fällen absolut ausgeschlossen. Weder die Philosophie Kants, noch die Husserls, ist eine Art Solipsismus in diesem Sinne. Die Rede ist vielmehr davon, dass die synthetische Bewusstseinstätigkeit eine Dimension einräumt, innerhalb der etwas als Gegenstand überhaupt gegeben werden kann. *Die Bewusstseinsaktivität bildet die Gegenständlichkeit als solche aus.* (ii) Das Synthetisierte geht dem zu Synthetisierenden voran. Die Synthesis hat bei beiden Philosophen gewissermaßen *präventiven* Charakter. Durch das Vermögen dieses Charakters ermöglicht die Synthesis die Gegenständlichkeit der Gegenstände *im Voraus*. Das ist der eigentliche Sinn des Apriori der Synthesis. (iii) Mit Hilfe ihres aktiven und präventiven Charakters ist die apriorische Synthesis für Kant und Husserl dieselbe Instanz, die, indem sie überhaupt eine Gegenständlichkeit der Gegenstände ermöglicht, auch den eigentlichen Gegenstand der Philosophie (als Wissenschaft) bildet. Somit dient die apriorische Synthesis als Rettungsmittel der wissenschaftlichen Philosophie, der sonst der zu ihr gehörende Gegenstand fehlte.

Also ist es evident, dass die Philosophie Husserls sich auch zu demselben Zeitalter der Geschichte der Philosophie zählen lässt, das oben aufgrund der Beschreibung Foucaults als das Zeitalter der Moderne bezeichnet wurde. Sowohl Kant, als auch Husserl, versuchen durch den Begriff der Synthesis einen Raum aufzufinden und zu räumen, der der eigentliche Gegenstand der Philosophie als Wissenschaft wäre. Wie Foucault beschreibt, verlassen sie den Raum der „Vorstellungen“ und versuchen eine Dimension zu eröffnen, die diese Vorstellungen nur ermögliche und dennoch nicht absolut unvorstellbar wäre. Diese Dimension könnte dann als eigentlicher und einziger Gegenstand der philosophischen

Arbeit betrachtet werden, der nicht auf positive Gegenstände reduzierbar wäre. Diese Dimension ist die Synthesis, sei sie als Verbindung, sei sie als Identifikation gedacht. Wahrscheinlich bewahrt Husserl von den Vorstellungen mehr als Kant, indem er diese als intentionale Objekte versteht. Diesen ist aber die apriorische intentional-synthetische Tätigkeit des Bewusstseins vorgelagert.

Natürlich geht Husserl dabei sehr weit über Kants Theorie der Synthesis hinaus. Es könnte gar scheinen, dass Husserls Verständnis der Synthesis nichts gemeinsam mit Kants Verständnis jener hat. Hier soll auf die wenigen Abweichungen eingegangen werden: (i) Der Intentionalitäts-gedanke, der Kants Theorie der Synthesis noch fehlt, ist für Husserls Verstehen der Synthesis grundlegend. Dieser erlaubt ihm, die noetischen und noematischen Aspekten ein und derselben Synthesis explizit zu unterscheiden und somit durch diese Unterscheidung die Unterschiede der Aktivität und der Passivität, sowie der Materialität und der Formalität in den Synthesen zu begründen. (ii) Unseres Erachtens ist das Wichtigste der Husserlschen Erweiterung der Lehre von der Synthesis, das schon aus dem ersten Punkte folgt, im Vergleich zu Kants Lehre über die Synthesis, dass er die Synthesis teilweise als die mit dem materialen Apriori verbundene denkt. Gewiss ist das materiale Apriori für Kant widersinnig. Für diesen Philosoph kann jede Apriorität nur formell sein; umgekehrt lässt sich jede Sachlichkeit nach Kant nur durch die Erfahrung, d.h. auf empirisch-aposteriorische Weise empfangen. Demgegenüber versteht Husserl die Sachlichkeit im Sinne des *Eidos*, das im Voraus, sei es thematisch, sei es unthematisch, dem Bewusstsein schon gegeben sein muss. Diese Sachlichkeit ist aber nicht von rein-intelligibler Natur, wie z.B. für den Nachkantischen Idealismus, sondern wesentlich innerhalb der Erfahrung neben den sinnlichen Data immer schon gegeben. Das erlaubt Husserl die Synthesis nicht nur als bloße Verbindung, sondern auch als *inhaltliche* Identifikation von Etwas als Etwas zu denken. Also liegt die Synthesis bei Husserl der Sinn-bildung zugrunde. (iii) Außerdem ist hier auch die Husserlsche Unterscheidung der aktiven und passiven Synthesen wichtig. Wir sind sicher, dass

die Synthesis bei Kant hauptsächlich als die aktive im neutralen Sinne der Aktivität verstanden wird. Husserl lässt hingegen die Möglichkeit der passiven Synthesen schon auf der Ebene der Wahrnehmung zu. Dem Schein nach widerspricht eine solche These der Behauptung, dass die Synthesis sowohl bei Kant, als auch bei Husserl durch die Aktivität des Bewusstseins verstanden werden kann. In Wahrheit sind die passiven Synthesen auch durch die konstituierende Aktivität des Bewusstseins immer schon vermittelt. Also ist diese Aktivität, obwohl nur latent, auf der niedrigsten Ebene der Wahrnehmung schon präsent. Dadurch werden auch die zur Wahrnehmung gehörenden Empfindungen synthetisch innerhalb des Bewusstseins als diesem vom außen gegebenen identifiziert. Unter anderem erlaubt das Husserl, die Schwierigkeiten der Lehre Kants von dem Dinge an sich und somit von der Affektation der Sinnlichkeit zu vermeiden.

Die genannten Erweiterungen Husserls zu der Lehre über die Synthesis schützen dem Schein nach den transzendentalen Synthesegedanke vor der Gefahr der reinformellen und apriorischen Spekulationen, die schon in der Philosophie Kants präsent sind und in dem Nachkantischen Idealismus kulminieren. Tatsächlich wendet sich Husserl an die Erfahrung, insofern sie das Eidetische seiner Meinung nach unmittelbar zu geben imstande ist. Dies ist aber nicht selbstverständlich. Deshalb machen die Innovationen Husserls seine transzendente Lehre von der Synthesis mehr noch für die Kritik anfällig, die schon an Kants Verständnis vom Wesen und der Rolle der apriorischen Synthesen mehrmals adressiert war. Es war schon oben erwähnt, dass Kants Verlassen des Raumes der Vorstellungen, die jedoch nicht zum Durchbruch in den Bereich des Unvorstellbaren führt, schon mystisch für das empirische oder analytische Auge aussehen könnte. Welches Kriterium könnten wir haben, um die Richtigkeit von Urteilen über apriorischen Synthesen, die sich außerhalb der Repräsentationen befinden, adäquat zu prüfen? Wie sind dann die Sätze der transzendentalen Metaphysik zu beweisen? Wie kann z.B. die transzendente Deduktion (im Unterschied zu jeder Deduktion in der Mathematik) überhaupt von wissenschaftlicher Gültigkeit sein?

In Wahrheit verstärkt Husserls Erweiterung des Verständnisses der apriorischen Synthesis diese Kritik. Ist die formelle Synthesis als bloße Verknüpfung schon fragwürdig, dann ist die Synthesis, die sich auf dem materialen Apriori gründet, noch mehr bestreitbar. Ist die materiale apriorische Synthesis gar im Unterschied zu der formellen nicht völlig beliebig und für das einzelne Bewusstsein relativ? Es ist ja aus der Erfahrung gewiss, dass ein jeweiliges Ich, sehr oft etwas als etwas anderes sachlich identifiziert, als es ein anderes jeweiliges Ich tut, wie es auch oft a posteriori geschieht.

Kann dann die phänomenologische Philosophie überhaupt irgendeinen allgemeingültigen Satz aufgrund eines solchen Verständnisses der Synthesis formulieren? Und kann sie somit ihren Ansprüchen nach die Wissenschaft überhaupt, sei sie streng oder nicht, sein? Diese Einwände hat man schon gegen die Phänomenologie vorgebracht. Auf beispielhafteste Weise ist solche Kritik vor allem von Moritz Schlick durchgeführt wurden. Er meint, Urteile können entweder analytische, und somit tautologische, oder aposteriorische sein. Die Urteile erster Art machen den Korpus der Logik aus; die der zweiten können nur aufgrund der Erfahrung gebildet werden. Also ist jeder apriorischer Satz an sich analytisch. Eine Synthesis a priori, sei es eine formale, sei es eine materiale, ist Schlicks Meinung nach unmöglich und widersinnig. Also geht es ihm in der Philosophie um die logische und semantische Analyse, sowie um die Feststellung des Sinnes der Propositionen. Die Philosophie als Wissenschaft von Synthesen, im transzendental-apriorischen Sinne, ist laut Schlick nur eine leere Versprechung. So Schlick: „Dann würden jene Sätze, welche die Punktstücke der phänomenologischen Philosophie bilden, nicht mehr richtig sein. Sie sagen also überhaupt nichts über die Wirklichkeit oder irgendein ‚Sosein‘ aus, sondern in ihnen zeigt sich nur der Inhalt unserer Begriffe, d.h. die Art und Weise, wie wir unsere Worte verwenden. Als nichtssagende Formeln enthalten sie keine Erkenntnis und können nicht als Grundlage einer besonderen Wissenschaft dienen.“ (Schlick 2008, 469) Das berührt aber nicht nur die Phänomenologie mit ihrem materialen synthetischen Apriori, sondern die Philosophie Kants, der das synthetische Apriori ganz formal

betrachtet. So oder so ist die Diagnose Schlicks für die Phänomenologie unerfreulich: „Eine solche Wissenschaft, wie die Phänomenologen sie uns versprochen, existiert ja auch in der Tat nicht.“ (Schlick 2008, 469)

Die Transzendentalphilosophen müssen auch heute diesen Einwand sehr ernst nehmen. Es könnte scheinen, dass Schlick mit seiner Kritik an der apriorischen Synthesis alle transzendentalen und phänomenologischen Ansätze ein und für allemal ungültig gemacht hat. Zum Teil belegt das die weitere Geschichte der Philosophie, in der die transzendentalen Ansätze, die von den apriorischen Synthesen ausgehen, immer mehr ihren Einfluss einbüßen.

Indem wir nun zur Foucaults Charakteristik der philosophischen Modernität als Zeitalter der Synthesis zurückkommen, sind wir genötigt, wenn die Kritik an der Möglichkeit der apriorischen Synthesis im Großen und Ganzen gerechtfertigt wäre, die Frage wieder zu stellen, ob dieses Zeitalter der Philosophie – wie Foucaults wegen anderer Gründe auch meinte – an seine äußeren Grenzen schon angelangt ist. Wird das, was Foucault die Modernität nennt, in der Tat schon zur Vergangenheit? Ist die Zeit der apriorischen Synthesis jetzt unwiderruflich vorbei? Womit kann es dann die Philosophie als solche zu tun haben? Nur mit der Analyse des Wortgebrauchs oder mit der Feststellung des Sinnes der Sätze?

Würden wir von dem „Ende der Synthesis“ (in Analogie zum „Tod Gottes“ oder zum „Tode des Autors“) sprechen, dann braucht die Philosophie in ihrer heutigen Situation etwas, was den Gegensatz der Synthesis ausmacht. Und dieses ist eigentlich eine Analyse. Bedeutet das nicht, dass die heutige Philosophie nicht bloß historisch, d.h. dem Namen nach, sondern wesentlich *bloß analytisch* sein muss? Wir müssen jedoch in dieser Hinsicht weiter fragen: Wäre es so, kann man dann die heutige Philosophie auch als die *moderne* im strengeren Sinne bezeichnen? Kann sie noch modern sein, wenn sie die Möglichkeit der apriorischen Synthesis leugnet? Wird sie vielmehr als Wiederherstellung der Vormoderne, die Foucault auch klassisches Zeitalter nennet, heutzutage betrachtet? Diese Wiederherstellung könnte sich gar unter der Devise „*Zurück zu Hume und Leibniz!*“ realisieren. Aber ist die

Klassik jetzt eher möglich als die Moderne? Die Prophezeiungen Foucaults sind schließlich ganz unbestimmt, obwohl eindrucksvoll. Reichen sie aber aus, um die heutige philosophische Situation, in ihrer Nachmodernität, entsprechend zu markieren? Oder ist es noch möglich, die apriorische Synthesis aufs Neue, nach Kant und Husserl, zu rehabilitieren? Auf welche Weise könnte dies überhaupt möglich sein? Vielleicht könnte das indifferent bezüglich der Unterscheidungen von Materialität und Formalität, von Aktivität und Passivität sein. Es gibt aber die Gefahr, dass dies nicht abstrakt und unbestimmt sein wird, sondern auch immer noch zu formell. Diese Fragen können hier nicht beantwortet werden. Jedoch ist zu bemerken, dass die heutige Situation der Wende in der Philosophie, von der Klassik zur Moderne, im Sinne Foucaults, nicht absolut gleicht. Laut Foucault geht es der Klassik streng genommen um die Analyse der Repräsentationen. Kant verlässt das Feld jener. Dadurch eröffnet er den Raum der apriorischen Synthesis. Es geht aber heute nicht um die Analyse der Repräsentationen, sondern um die der Propositionen. Vielleicht ist es möglich durch das Verlassen des Feldes von Propositionen, das heute selbstverständlich geworden ist, eine fundamentalere apriorische Synthesis, die den Propositionen selbst zugrunde liegt, zu erreichen.

NOTES

¹ Es lässt sich in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass Foucault selbst, trotz aller Kritik an Kant sowie an Moderne überhaupt wegen seines Begriffs von *Discours* ein echter Kantianer bleibt und somit zu der (in seinem Sinne) modernen Philosophie immer noch gehört.

² Die Frage nach der elementaren Ebene der Synthesis in der Philosophie Kants, d.h. nach dem, ob die Ausformung des Mannigfaltigen der Empfindung durch die reinen Formen der Sinnlichkeit schon als eine Art der Synthesis auslegbar ist oder nicht, muss man leider hier außer Acht lassen. Wir sagen nur, dass unseres Erachtens die Synthesis im Sinne Kants eine Spontanität fordert und somit zur Seite des aktiven Denkens zugeschrieben werden muss.

LITERATUR

In the text, *Kritik der reinen Vernunft* is abbreviated *KdRV*. The two editions in *Akademie Ausgabe* are cited A/B, with original pagination, in addition to the edition (Kant 1998) listed below.

Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Heidegger, Martin. 1996 (1976). „Vom Wesen des Grundes“. In *Wegmarken. Gesamtausgabe*: Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 123-175. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis*. In *Gesammelte Werke*: Band XI, hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhof.

Husserl, Edmund. 1973. *Cartesianische Meditationen*. In *Gesammelte Werke*: Band I, hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhof.

Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: „Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie“. In *Gesammelte Werke*: Band III/1, hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhof.

Husserl, Edmund. 2000. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21*. In *Gesammelte Werke*: Band XXXI, hrsg. von R. Breeur. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Kant, Immanuel. 1903/1911. „Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781; 2. Aufl. 1787)“. In *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bde. III-IV, hrsg. von Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer.

_____. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. In *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Band II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pradelle, Dominique. 2015. „Husserls Kritik an Kants transzendentelem Idealismus: Erörterung des

phänomenologischen Idealismus“. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (2): 25-53.

Schlick, Moritz. 2008. *Gibt es ein materiales Apriori?* In *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, Band 6: Die Wiener Zeit. Aufsätze, Beiträge, Rezensionen 1926-1936, hrsg. von J. Friedl und H. Rutte, 449-469. Wien, New York: Springer.

Andrei Patkul. Forschungsgebiete: Philosophie als Wissenschaft und Philosophie als Philosophieren, Grundkategorien der Ontologie, der heutige Status der *Philosophia Prima*, phänomenologische Methode in der Ontologie, Aristoteles, Kant, Deutscher Idealismus, Deutsche und Französische Phänomenologie. Veröffentlichungen: 1. Patkul, A. Philosophy as Science and Philosophy as Philosophizing in Heidegger, in: *Sofia Philosophical Review*, 8(2), 2014. P. 127-149. 2. Patkul, A. Das Außer-sich-Sein bei Schelling und Heidegger, in: *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (2), 2015. S. 121-138.

Address:

Andrei Patkul
Department of Ontology and Epistemology
St. Petersburg State University
7/9 Universitetskaya nab., St. Petersburg
199034 Russia
E-mail: a.patkul@spbu.ru

Internal and External Experience: From Husserl to Kant

Claudia Serban
Toulouse 2 Jean Jaurès University

Abstract

If Kant and Husserl both elaborate a form of transcendental idealism, they undoubtedly assign a quite different function and consistency to internal experience in relationship to external experience. The paper analyzes the consequences of this remarkable discrepancy and shows that bringing together the two forms of idealism could imply a significant risk of confusion. Kant and Husserl's relationship to Descartes is invoked and examined as an illustration of this claim. While stating that the nature and conditions of internal experience decide of the meaning of transcendental idealism, the paper also discusses the positions of the two German philosophers towards psychology.

Keywords: Husserl, Kant, internal experience, external experience, idealism, psychology

Kant and Husserl both elaborate a form of transcendental idealism. Nevertheless, they assign quite a different function and consistency to internal experience in relationship to external experience. I aim to analyze here the consequences of this remarkable discrepancy and to show that bringing together the two forms of idealism could imply a significant risk of confusion. Kant and Husserl's relationship to Descartes will be invoked and analyzed as an illustration of this claim.

In order to examine the manner in which the nature and consistency of internal experience decides of the meaning of transcendental idealism, I will adopt a somewhat particular perspective: that of Husserl and Kant's position towards psychology. The objections that Husserl opposed to Kant in a

quite large number of important texts are well known: the author of the three *Critiques* is considered not to have thoroughly and entirely completed his transcendental project insofar as – in spite of his resistance and opposition to dogmatism – he remained imprisoned by some undoubtedly dogmatic (either rationalist or empiricist) presuppositions. Such presuppositions are exhibited by Kant's decision to restrain the validity of the pure concepts of our intellect that are the categories and of our knowledge in general, both by limiting their application field to phenomena and by attributing them only to "finite reasonable beings", that is, in particular, to us humans. But there is another, much more discrete and yet powerful critique that Husserl addressed to Kant, for instance in § 57 of his *Crisis of European Sciences*: that of establishing a "fatal separation (*verhängnisvolle Trennung*)" between transcendental philosophy and psychology. Against such a separation, Husserl manifests the ambition of "transforming psychology in a universal transcendental philosophy" (*Hua* VI, 201, 207), and finds it quite surprising that "since Kant, transcendental philosophy never really profited from psychology" (*Hua* VI, 211). Furthermore, in what concerns Kant himself, Husserl also expresses his astonishment regarding the fact that critical philosophy "did not edify a better psychology." (*Hua* VI, 205) For Husserl, indeed, as the last sequence of the *Krisis* shows it by attempting to consolidate (according to § 72) the "relationship of transcendental psychology to transcendental phenomenology as a genuine access to pure self-cognition", not only is a pure self-cognition, and consequently, a pure, aprioric psychology, possible, but one can even legitimately envisage a "transcendental psychology", related to transcendental philosophy like a "twin sister (*Verschwisterung*)", through the "the identity and the difference [...] of the transcendental and the psychological I." (*Hua* VI, 209)

By aiming to renew in this fashion the connection between transcendental philosophy and psychology, Husserl is obviously conscious of transgressing a Kantian prohibition; but he considers that his project of an eidetic psychology as ultimately leading to a transcendental science of consciousness is not affected by this prohibition, which is only active when the

dogmatic, rational psychology is concerned. The Introduction of his 1925 lecture on *Phenomenological Psychology* puts it quite clearly:

“Long ago, in the Leibniz and Wolff school of the 18th century, the apriorical psychology was much debated, but Kant’s *Critique* has put an end to it. Yet this psychology was an ontological, metaphysical one. It was not an intuitive, descriptive and at the same time apriorical one, like this new psychology...” (*Hua* IX 39)

– this new psychology, that is, phenomenological psychology.

All the objections raised by Husserl against the destiny that Kant had reserved to psychology (by limiting it to be only empirical and never to be pure without relapsing into transcendental dialectics) not only suggest that the author of the *Krisis* might not have fully grasped and assimilated the meaning of Kant’s critique of rational psychology, but also that, for this very reason, he is perhaps himself not entirely immune to some of the specific arguments at work in this critique. Doesn’t Husserl succumb to a certain extent to what Antoine Grandjean has called “the reflexive illusion of the transcendental” (Grandjean 2009, 107), that is, the illusion that reflection grants an access to an egological sphere conceived as an absolute? Is he completely preserved from the temptation of reviving the 4th Paralogism of pure reason, and doesn’t this potential risk express the sheer Cartesianism of the author of the *Cartesian Meditations*? For, indeed, while criticizing Kant’s psychologisation of the faculties of the mind, Husserl maintains the very alliance between transcendental philosophy and psychology that Kant had ruined. For this reason, the status and place of psychology in respect to transcendental philosophy could decide of the meaning of transcendental idealism and, at the same time, the relationship of transcendental philosophy towards Descartes could appear in a quite radically different light.

In order to explore the paths that I have just sketched, I will start by examining Kant’s critique of the 4th Paralogism (the Paralogism of ideality); I will then analyze the motor and the implications of the 1787 Refutation of idealism, and my final objective will be to measure the consequences of Kant’s

radically new manner of articulating internal and external experience.

A last introductory remark before engaging the analysis: in the Amphiboly of the concepts of reflection, Kant makes the following crucial statement: “I [...] have nothing absolutely but only comparatively internal, which itself in turn consists of outer relations.” (Kant 1998, 375; AA, A 277/B 333) The context of this assertion is provided by the discussion of the couple form-matter – more precisely, by the question of knowing if something like a *substantia noumenon* does intrinsically belong to matter. This discussion will lead to denying any substantiality (or absolute interiority) to matter, and the fashion in which the demonstration progresses is remarkable in itself insofar as its terms are very close to those that the Refutation of idealism will use while questioning and criticizing the supposed primacy of internal experience on external experience. The destitution of this primacy not only determines the peculiar nature of critical idealism, but, as it is at the same time present at the very heart of the deconstruction of the 4th Paralogism, is also crucial for clarifying Kant’s relationship to psychology.

1. The Paralogism of ideality and the problem of exteriority

To begin with, it might be useful to recall the fact that by rewriting the Paralogisms for the second edition of the *Critique of pure reason*, Kant makes a significant architectonic change in the structure of his work: the refutation of idealism, entrusted in 1781 to the discussion of the 4th Paralogism, is now transferred from the Transcendental Dialectics to the Analytics, where it will occupy a particular place right after the exposition of the Postulate of actuality. This modification accomplished by the 1787 edition clearly suggests that Kant might not have been quite pleased with the manner in which he had solved, in 1781, the problem of idealism. His dissatisfaction must also have been increased by a tendency present within the very first reception of the *Critique*: that of reading this work as a mere savant and more elaborated renewal of idealism and skepticism. The most eloquent illustration of this early

interpretative trend is provided by the famous Garve-Feder review of the first *Critique*, published in January 1782 by the *Göttinger Gelehrte Anzeiger*. This review is important in spite of its undeniable philosophical shallowness, insofar as it clearly touches a weakness present in the 1781 edition, namely, the fact that the first version of the *Critique* eventually made a too significant concession to idealism. This explains the need that Kant felt to propose, in 1787, a genuine *refutation of idealism*, whose mechanisms and implications I will attempt to evaluate.

But let us start by examining the shape taken by the 4th Paralogism in 1781, and Kant's solution to it. This Paralogism is presented as follows: "all outer appearances (*Erscheinungen*) are of this kind: their existence cannot be immediately perceived, but can be inferred only as the cause of given perceptions"; consequently, "the existence of all objects of outer sense is doubtful". In spite of his critical intentions, Kant is relatively clement here towards the idealist position, by admitting that "one can rightly assert that only what is in ourselves can be immediately perceived." (Kant 1998, 425; AA, A 367) From this point of view, the idealist is "not someone who denies the existence of external objects of sense, but rather someone who only does not admit that it is cognized through immediate perception." (426; A 368) Therefore, the idealist claim is not that of the non-existence of the outer world, but that of its inescapably *mediate* experience or perception; idealism does not necessarily rhyme with acosmism, but is rather to be understood as a potential and always imminent skepticism. The reasoning of the idealist is indeed the following:

I cannot really perceive external things, but only infer their existence from my inner perception, insofar as I regard this as the effect of which something external is the proximate cause. But now the inference from a given effect to its determinate cause is always uncertain, since the effect can have arisen from more than one cause." (425; A 368)

After the formulation of the Paralogism, which insists on the indirect and inferential character of our experience of the outer world and deduces from this the uncertainty of its existence, comes Kant's solution, which deserves to be extensively quoted:

[...] external objects (bodies) are merely appearances, hence also nothing other than a species of my representations, whose objects are something only through these representations, but are nothing separated from them. Thus external things exist as well as my self, and indeed both exist on the immediate testimony of my self-consciousness, only with this difference: the representation of my Self, as the thinking subject, is related merely to inner sense, but the representations that designate extended beings are also related to outer sense. I am no more necessitated to draw inferences in respect of the reality of external objects than I am in regard to the reality of the objects of my inner sense (my thoughts), for in both cases they are nothing but representations, the immediate perception (consciousness) of which is at the same time a sufficient proof of their actuality (*Wirklichkeit*).” (427; A 370-371)

One can clearly see here that, in order to deactivate the idealist affirmation of our mediate and always indirect access to exteriority, Kant insists on the fact that the objects of our external sense are mere appearances, and eventually, mere representations: for this reason, external experience is not more indirect or more mediate than internal experience, insofar as in both cases we have to do with representations which are just as immediately present in me.

Thus, the 1781 resolution of the 4th Paralogism establishes an equivalency between internal and external experience by asserting that they are equally immediate and certain. But quite visibly, this equivalency can only be instituted by dissolving exterior objects within the immanent sphere of representation. Through the external sense, I represent myself objects that are *outside* me, but their representation is *in* me. We are confronted here, as Christophe Bouton has shown it in two enlightening papers (Bouton 2002, 77-88; Bouton 2004, 15-41), with a genuine aporia of representation which seems to sign the failure of any attempt to leave the sphere of interiority: as long as the object of the external sense is only considered as my representation, the reality of the outer world taken as existing outside me will always ineluctably escape me. Otherwise said, the aporia of representation, present in the first *Critique* – and not only within the resolution of the 4th Paralogism, but also within the first draft of the transcendental Deduction – goes together with an irreducible *ambiguity of exteriority*. Kant is undoubtedly

conscious of this difficulty when he admits that “the expression *outside us* carries with it an unavoidable ambiguity, since it sometimes signifies something that, as a *thing in itself*, exists distinct from us and sometimes merely something that belongs to outer *appearance*.” (Kant 1998, 428; AA, A 373) Among these two different meanings, it is of course the latter that is retained by the critical idealism, given its double opposition to the dogmatic assumption of beings in themselves existing outside me and to the correlative realist position which remains fully blind to the ideality of space and time. But the appearance or phenomenon – the *Erscheinung* –, be it understood as the undetermined object of our empirical intuition, is only considered here as a representation: “in our system, on the contrary, writes Kant, these external things – namely, matter in all its forms and alterations – are nothing but mere representations, i.e., representations in us, of whose actuality (*Wirklichkeit*) we are immediately conscious.” (427; A 371-372 ; trans. modified) From this perspective, that which is immediately conscious is always only a representation, be it internal or external. Kant stresses this important point by writing the following: “Thus there may very well be something outside us, which we call matter, corresponding to this appearance; but in the same quality as appearance it is not outside us, but is merely as a thought in us, even though this thought, through the sense just named, represents it as being found outside us.” (434; A 385) This is how the undoubted existence of the outer world is finally dissolved in the undisputed presence in me of its representation, of which I am immediately conscious. The actuality that is proved by following this path is not that of the world or that of the exterior object, but only that of the representation of exteriority which is in me; in more Cartesian terms, it is only the *formal reality* of the idea or of the representation of the world. But what about its *objective reality*, that is, what about the existence of the object of this representation?

It is indeed very much significant that Kant will precisely adopt this Cartesian vocabulary (which, as a matter of fact, is quite familiar to him) in the long footnote that he adds at the end of the 1787 Preface, where he claims that the

Refutation of idealism is in fact the only veritable supplement (Kant 1998, 121; AA, B XXXIX)¹ of the second edition of the *Critique*. The purpose of this supplement was, as Kant reminds it, to provide “a rigorous demonstration [...] of the objective reality of the external sense”. Undoubtedly, the 1781 resolution of the 4th Paralogism has mainly focused on the formal reality of my representation of exteriority, by asserting that “every outer perception therefore immediately proves something actual (*wirklich*) in space, or rather is itself the actuality (*das Wirkliche selbst*).” (429; A 375; trans. modified) The actuality of exteriority is only the actuality of my representation of it. Otherwise said, “the real (*das Reale*) in outer appearances is thus actual (*wirklich*) only in perception, and cannot be actual in any other way.” (429 ; A 376) It appears here once again that the resolution of the Paralogism of ideality proposed by Kant in the first edition of the *Critique* moves itself entirely within the sphere of representation, which corresponds *mutatis mutandis* to that which Husserl will designate as intentional immanence. From this point of view, one is certainly entitled to say, as Paul Ricœur in his famous paper on Kant and Husserl (Ricœur 1986, 235), that the author of the *Critique* has undeniably acknowledged the level of intentional immanence by going beyond the traditional distinction between transcendence and immanence. Doubtlessly, the differentiation of external and internal objects has no immediate ontological significance in Kant, but only a phenomenological one: their separation is immanent to the realm of appearances (*Erscheinungen*). As the 1781 edition puts it: “I, represented through inner sense in time, and objects in space outside me, are indeed specifically wholly distinct appearances, but they are not thereby thought of as different things” (Kant 1998, 431; AA, A 379) (insofar as the transcendental object that lies at the ground of these two kinds of *Erscheinungen* is equally unknown to us). And, for the rest, in the first version of the Paralogisms, Kant faces quite directly the difficulties concerning the status of the intentional object.

Still, the 1787 Refutation of idealism does not please itself with this first solution, but attempts to make a further step towards a satisfying approach of the problem. As the footnote of the second Preface that I have already quoted

indicates it, the veritable ground of the Refutation of idealism is not the field of appearances understood as representations, but that of the *consciousness of existence*, insofar as the purpose is to show that “the *empirical consciousness of my existence*, [...] is only determinable through a relation to something that, while being bound up with my existence, is *outside me*.” (Kant 1998, 121, note; B XL) In this light, it is easier to understand why the Refutation of idealism is inserted, in the second edition of the *Critique*, after the presentation of the Postulate of actuality (*Wirklichkeit*); and also why Kant insists to distinguish, in the same footnote of the 1787 Preface, “the representation of something persisting in existence” on one hand, and “a persisting representation” on the other: there should indeed be no confusion between that which belongs to the objective reality of a representation and that which pertains simply to its formal reality. For only the consideration of the objective reality of representations allows reaching their (outer) correlate and stating something about its existence. This is why the argument of the Refutation of idealism will so much emphasize the actuality of that which is exterior to me, and in this perspective, reality (*Realität*) and actuality (*Wirklichkeit*) are to be carefully distinguished. This distinction (which is, unfortunately, not very rigorously honored by both the English and the French translations of the first *Critique*), corresponding in fact to the one which separates, within the table of categories, the pure concepts of quality and those of modality, is quite decisive when the question of exteriority is at stake.

The fact that the discussion starts progressively to turn around the objective reality of the internal sense indicates that the strategy adopted by the second edition of the *Critique* in order to escape the realm of representations does not imply relapsing into a realism of a precritical kind, and can at the same time avoid the comfortable path of simply invoking the *thing in itself* (Kant 2004, § 13, Note 2): at this level, *outside me* does not mean *in itself*, for what is *outside me* is what is given *to me* in space; and the exteriority of spatial objects is not the absolute exteriority of things in themselves (which are not, properly speaking, “exterior” in the sense of a spatial relationship). And still, the existence or the actuality of spatial

objects is irreducible to the presence or the persistence of their representation *in me*, even though space is “nothing other than an inner mode of representation.”² (Kant 1998, 430; AA, A 378)

Yet, this characterization of space – of the form of exteriority – through its being-interior is undoubtedly dissatisfying: the ambiguity of exteriority is indissolubly that of space itself, considered as *an interior exteriority*. This is why, in one of the *Reflexionen zur Metaphysik* that attempt to clarify the Refutation of idealism, Kant will point out the fact that “space is not in me, and still it belongs to the formal subjective conditions of empirical self-consciousness”: more precisely, space is not “in me” since it hints at “that which I must represent in another fashion than myself”, that is, at that which is exterior to me³. And given that this representation is intrinsically connected to empirical self-consciousness, this very consciousness is to be defined as the “consciousness of an external relation (*Bewusstsein einer äusseren Relation*).” (AA XVIII, [Ref. 5653], 307; my translation) The separation between the interior and the exterior seems to lose here all its rigidity, which is ultimately another manner of stating that for me, all interiority is only comparative. And still, this separation covers something more than a sheer difference between two kinds of representation present in me: the empirical consciousness here at stake is always the consciousness of an existence, of something actual outside me⁴.

This emphasis on the fact that the Refutation of idealism intends to prove something else than the mere existence of an undoubted representation of exteriority is in fact already present in the *Prolegomena*, § 49, where one can read the following:

“Outside me empirically is that which is intuited in space; and because this space, together with all the appearances it contains, belongs to those representations whose connection according to laws of experience proves their objective truth, just as the connection of the appearances of the inner sense proves the actuality (*Wirklichkeit*) of my soul (as an object of inner sense), it follows that I am, by means of outer appearances, just as conscious of the actuality of bodies as outer appearances in space, as I am, by means of inner experience, conscious of the existence of my soul in time – which soul I cognize only as an object of inner sense through the appearances constituting an inner state, and whose being as it is in itself, which underlies

these appearances, is unknown to me.” (Kant 2004, 88; AA IV *Prol.*, 336; trans. modified)

The spatial object – the object that is given to me in space – is manifestly irreducible to my representation, for it exists empirically outside me. Therefore, the consciousness of an existence is just as present in internal experience as in the external one: there is no hierarchy in this respect between the two, as Kant stresses it by writing that “it is just as secure an experience that bodies exist outside us (in space) as that I myself exist in accordance with the representation of inner sense (in time) – for the concept: *outside us*, signifies only existence in space.” (Kant 2004, 89; AA IV *Prol.*, 337) And yet, rather than producing a new asymmetry between the inner and the outer sense, the *Prolegomena* will only acknowledge their equivalent status: the purpose is not to show that the inner sense depends on the outer one, but only to reject the argument by which the idealist claims that exteriority in general is doubtful.

To this acknowledgment of the equal certainty and immediacy of the representations provided by the inner and the outer sense, only the second edition of the *Critique* will substitute a genuine reversal, by subordinating internal experience to external experience. The footnote that Kant places at the end of the 1787 Preface anticipates this shift quite clearly:

[...] it is experience and not fiction, sense and not imagination (*Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft*), that inseparably joins the outer with my inner sense; for outer sense is already in itself a relation of intuition to something actual (*Wirkliches*) outside me; and its reality (*Realität*), as distinct from imagination, rests only on the fact that it is inseparably bound up with inner experience itself, as the condition of its possibility.” (Kant 1998, 121; AA, B XL, note)

This passage is remarkably radical insofar as it inscribes a constitutive relationship to exteriority at the very heart of the inner sense. Furthermore, it is from this relationship itself that the reality of the objects of the outer sense will then be inferred: without such correlates, without an object exterior to me and yet given to me in space, the inner sense itself could not properly function: that which is given through this sense would then be purely evanescent and inconsistent. In the end, the two

senses are mutually dependent: on one hand, internal experience seems to have to embrace external experience; but on the other hand, it cannot be self-sufficient, as it so much depends on external intuitions. This means that, just like interiority is only comparative, exteriority is not absolute: “the reality of outer sense is necessarily bound up with that of inner sense, i.e., I am just as certainly conscious that there are things outside me to which my sensibility relates, as I am conscious that I myself exist determined in time.” (Kant 1998, 122; B XL, note) And just like the notion of exteriority employed by the Refutation of idealism is not a realist, dogmatic one (it is not an absolute exteriority, but a relative one insofar as it is *spatial*), the notion of existence only designates here (according to the principle stated by the Postulate of effectiveness) the accordance with the material conditions of experience.

The combat against dogmatic (material) idealism has requested to admit and fully measure the fact that the consciousness of my existence does not imply a certainty superior to that of the existence of objects outside me. The mechanism of the 1787 Refutation of idealism will nevertheless consist in proving that the two are not only equally certain, but that the presumed primacy, priority and superiority of internal experience has to be reversed: it is only then, as Kant eventually realizes it, that the idealist who considers all exteriority as intrinsically doubtful will be completely defeated. This precedence of the outer sense, prescribed by the Refutation of idealism, will even lead to amending the result of the Transcendental Deduction by stating, within the General Remark on the System of Principles (at the end of the Analytics), that in order to grant an objective reality to the categories (as pure concepts of our intellect), “we do not merely need intuitions, but always *outer intuitions*.” (Kant 1998, 335; AA, B 291)

2. The Refutation of idealism and the inconsistency of the interior

But let us finally consider the shape taken by Refutation of idealism at the end of the Postulate of actuality. The demonstration is well known: its main argument is the fact that

only external representations can provide us with a representation of permanence and that “consequently, the determination of my existence in time is possible only by means of the existence of actual (*wirklich*) things that I perceive outside myself.” (Kant 1998, 327; AA, B 275-276) It is in this fashion that Kant intends to “turn against it” the “the game that idealism plays”, according to which “internal experience is the only immediate experience”. Kant can speak here of a reversal, of an *Umkehrung*, insofar as his goal is precisely to prove that only “outer experience is really immediate” (Kant 1998, 327; B 276), and that it is the condition, “not [...] [of] the consciousness of our own existence, but [of] its determination in time, i.e., [of] inner experience.” (B 277) Significantly, it is also here that reemerges the distinction between the consciousness “able to accompany all my representations” (Kant 1998, 246; B 131), or pure apperception, and internal experience, for which an inner intuition is required, that is, which involves the temporal dimension of the subject of thought. The field of the demonstration is not the mere logical consciousness of the “I think”, for at this level, the dependency upon external intuitions would jeopardize the very autonomy of the act of thinking. It is only the temporal determination of existence, associated to the representation of an I, that presupposes a “change in outer relations” (328; B 277), insofar as the inner sense cannot deliver any representation of permanence. The inner sense data do not provide us with anything that could correspond to the representation of a *substance*: such a representation could not have an objective reality in respect to that which is given through internal experience, and only the *matter* of external experience could possibly verify this condition.

This is how, at the very heart of the Refutation of idealism, we are again confronted to the question of *matter* – about which, a bit later, in the Amphiboly, Kant will state that nothing absolutely interior is given to me. Thus, it is also the problematic status of the matter of internal experience, or of its specific givenness, that is here at stake; and the second edition of the *Critique* will even go as far as saying that it is from “the existence of things outside us” that “we after all get the whole matter for our cognitions, even for our inner sense.” (121; B

XXXIX) This means that, strictly speaking, there are no “immediate data of consciousness”, understood as genuine data of the inner sense: the paradox of the inner sense is that it cannot really *give* anything; or rather, that which is given through it is not really *something*, for it is only a perpetual evanescent flow. Consequently, for Kant, that which Husserl calls the “originarily giving (*originär gebende*)” or “originary presentive” (Husserl 1983, 44; *Hua* III/1, 51) intuition is rather the external intuition. Rigorously speaking, this view is a result of the second edition of the *Critique*, given that, in 1781, Kant could still assert that “the thinking I is given to inner sense, likewise as substance in appearance.” (Kant 1998, 431; AA, A 379) But such a generous interpretation of the giving capacities of the internal sense will not prevail for long: quite the contrary, the second edition will unveil the extreme poverty of the inner sense and, by doing so, will also reveal the indigence of internal experience itself.

For this reason, the 1787 Refutation of idealism has the significance of an even more radical refutation of the substantiality of the soul, thus revealing that the destiny of idealism and that of psychology are intimately connected. It is indeed the lack of permanence in internal experience that the resolution of the Paralogisms accuses by stating that “in that which we call the soul, everything is in continual flux.” (432; A 381) From this standpoint, Kant can only reject what will be Husserl’s solution to show that the stream of consciousness is not a Heraclitean flow: that is, he refuses to give a specific consistency to the stream itself, to treat it like a kind of autonomous entity. His position regarding this matter is rather to say that, in its flowing, the flux itself cannot be perceived. Otherwise said, time does not have the consistency of something permanent; if there is something in it that never changes, this invariant has simply the “fixity of a transcendental structure” (Bouton 2004, 29), and this is why, for the rest, time cannot be perceived.

3. The impossibility of an apriorical psychology

Furthermore, in deep connection with the treatment of temporal inner experience, it is the question of psychology

(which is the field, for Kant, of the Paralogisms of the soul) that is most likely to unveil the profound divergence between Kant's critical idealism and Husserl's transcendental idealism. When Husserl states (in the *Ideen I*, § 46) that "immanent perception guarantees the existence (*Existenz*) of its object" (Husserl 1983, 100; *Hua* III/1, 96), he does not transgress any Kantian prohibition yet. But when he also claims that "*the immanent being is [...], undoubtedly, an absolute being*, as far as nulla "re" indiget ad existendum" (Husserl 1983, 110; *Hua* III/1, 104), and when he maintains that external perception is doubtful in principle, he encounters the danger of relapsing, not only into the Paralogism of ideality, but also, to a certain extent, into that of substantiality. The Latin expression adopted by Husserl for characterizing the immanent being (that is, consciousness) is, as it is well known, the one used by Descartes in the first part of the *Principles of Philosophy* (article 51) to define substance; and Descartes will in fact explain that this definition is, strictly speaking, only verified by God. Of course, in his *Ideen*, Husserl has no intention of returning to something like a metaphysics of substance; but still, he indisputably emphasizes the absoluteness of the immanent being and, by doing so, posits himself inescapably within the range of action of the Kantian *Critique*.

On the other hand, and Jean Nabert has legitimately insisted on this point in his remarkable study on "Internal Experience in Kant", it is well known that the refutation of the substantiality of the soul is everything but an early result in Kant's philosophical itinerary. Quite the contrary, "denying to the internal sense any value for the self-cognition of the I understood as a substance was one of the very last steps in Kant's thought before 1781" – and this proves, for Nabert, the solidity of "the resistance that rational psychology opposed to the elaboration of the *Critique*" (Nabert 1924, 206, my translation). Indeed, the *Lectures on Metaphysics* that reflect Kant's philosophical evolution between 1775 and 1781 manifest a total trust in the inner sense: for this reason, in one of the sections corresponding to rational psychology, Kant will not hesitate to assert that "soul is a substance." (Kant 1997, 78) This suggests that, during this period, "a certain dogmatism of

the inner sense” peacefully cohabits with the conception of time as “the form of internal sensibility” (Nabert 1924, 209), and this peculiar dogmatism goes as far as asserting that “the inner sense immediately grasps that which is substantial”, and even that it gives “the paradigm of all substantiality.” (Nabert 1924, 210) Manifestly, the distinction between the apperception of thought and the inner sense has not been operated yet⁵, and the limitation induced by the temporal nature of self-knowledge is still ignored. In Husserl’s 1913 *Ideen I*, such an exorbitant credit given to the inner sense and to immanent temporality is also strikingly present, especially when it is admitted that “the total stream of my lived experience is a lived unity of such kind that it is impossible to grasp it wholly and adequately” only to further maintain that “*this* incompleteness or “imperfection” pertaining to the essence of the perception of a lived experience (*Erlebnis*), is radically different from the incompleteness or “imperfection” pertaining to the essence of “transcendent” perception” (Husserl 1983, 97; *Hua* III/1, 94; trans. modified), and that, for this reason, in spite of everything, immanent perception gives access to an absolute.

The gap between Kant’s and Husserl’s idealism already becomes visible if we pay attention to the terms in which the Paralogism of the substantiality of the soul is refuted by the first edition of the *Critique*: “in that which we call the soul, everything is in continual flux, and it has nothing abiding, except perhaps (if one insists) the I [...]. Yet this I is no more an intuition than it is a concept of any object; rather, it is the mere form of consciousness.” (Kant 1998, 432; AA, A 381-382) With this distinction, the surreptitious identification of the unity of thought and of the object of the internal intuition finds itself openly deactivated; thus, “the whole of rational psychology, as a science transcending all the powers of human reason, collapses” (432; A 382), and with it, so does the attempt to ground self-cognition on the inner sense. It is in particular the very project of a psychology pretending to be apriorical, that is claiming to be something more than an empirical description of the soul, that becomes ultimately inconsistent: critical philosophy cannot lead to disclosing the metaphysical principles of the

soul as it will do for the first metaphysical principles of nature (Nabert 1924, 260).

The bankruptcy of rational psychology will be even more virulently stated in the 1787 version of the Paralogisms: since I do not cognize myself “by being conscious of myself as thinking”, therefore, “through the analysis of the consciousness of myself in thinking in general not the least is won in regard to the cognition of myself as object. The logical exposition of thinking in general is falsely held to be a metaphysical determination of the object.” (Kant 1998, 445; AA, B 406 and 409) Given that there can be no knowledge where there is no relationship to intuition, the mirage of a sheer reflexive self-cognition, obtained in a purely discursive manner, solely through concepts, needs to be dissipated. And that which is given through the inner sense – if there is *anything* given – has no consistency when isolated from the representation of external objects: otherwise said, it grants no access to a phenomenological sphere of the absolute distinguished from that of the world as merely relative.

For all these reasons, one can legitimately state, following Jean Nabert, that “by depriving internal experience of the privilege of revealing the I in an immediate intuition, Kant broke the chains that kept the subject of thought imprisoned within the boundaries of psychological life.” (Nabert 1924, 229) Though, it is somewhat ironical, I would say, that it was precisely Husserl (who, on the other hand, as I have recalled it, restored the view according to which immanent perception grants an access to an absolute) who accused Kant of psychologising the transcendental, given that Kant’s main objective in his critique of the Paralogisms was precisely, and quite the contrary, to avoid “objectifying the transcendental through psychologisation.” (Grandjean 2009, 112) And in fact, it is quite easy to find, in some places of the second edition of the *Critique*, what Kant would hypothetically reply to Husserl’s recourse to Descartes’ “nulla ‘re’ indiget ad existendum” for characterizing egological interiority. Among several eloquent passages, the following is quite remarkable:

“Thus if that concept, by means of the term “substance,” is to indicate an object that can be given, and if it is to become a

cognition, then it must be grounded on a persisting intuition as the indispensable condition of the objective reality of a concept, namely, that through which alone an object is given. But now we have in inner intuition nothing at all that persists, for the I is only the consciousness of my thinking; thus if we stay merely with thinking, we also lack the necessary condition for applying the concept of substance, i.e., of a subject subsisting for itself, to itself as a thinking being.” (Kant 1998, 448; AA, B 412-413)

It is ultimately the excessive empowerment of internal intuition that is implicitly denounced by Kant, and the confusion between the consciousness that I have of myself while thinking and an intuitive self-cognition: “The unity of consciousness, which lies at the ground of the categories, is taken here for an intuition of the subject as an object, and the category of substance is then applied to it. But this unity is nothing but a unity of thought, through which no object is given, and consequently, to which the category of substance, which always implies that an intuition is given, cannot be applied.” (422; B 421-422) For the concept of substance to be legitimately applied to the data of internal intuition, this intuition would have to be an *intuitus intellectualis*, or a reflexive consciousness of myself in which I am genuinely given to myself. But this case of figure has to be immediately rejected, for “in the consciousness of myself in mere thinking I am the *being itself*, about which, however, nothing yet is thereby given to me for thinking” (456; B 429): the purely intellectual or reflexive consciousness of my existence is irremediably void, since it lacks any specific content. In return, “inner empirical intuition is sensible, and makes available nothing but data of appearance” (457; B 430); and yet, these data are ultimately inconsistent and void themselves when no outer intuition is associated to them.

I now come to my conclusion, and my first point will be to stress the fact that the Kantian *Critique*, according to the final version of its enterprise delivered by the second edition, confronts us with a paradoxical affirmation: that of the ideality of space and time without any correlative or underlying idealism. Should this nuance be taken seriously, one would

quite probably have to admit that it can be quite misleading to speak of a Kantian idealism, as Kant suggests it himself when, in his letter to Beck of the 4th of December 1792, he confesses his willingness to describe the project of the *Critique* through the “principle of the *ideality* of space and time”, rather than through the confusing expression: critical idealism, and justifies this preference as follows: “I only speak of ideality in respect to the *form of representation*, while they [the true idealists] speak of ideality in respect to the *matter*, that is, to the *object* and to its very existence.” (Kant 1999, 445; AA XI, 394-395; trans. modified) Thus, if on one hand, the ideality of space and time suffices for avoiding the perilous temptation of realism, on the other hand, the specific relationship that Kant acknowledges between internal and external experience institutes a comparable distance towards idealism. If there is indeed, as Husserl puts it, an “abyss of meaning (*Abgrund des Sinnes*)” (Husserl 1983, 111; *Hua* III/1, 105; trans. modified) between consciousness and that which is exterior to it, it is rather external experience that provides an access to a stable and permanent being. There is no interiority for me otherwise than comparatively, insofar as, in itself, interiority is evanescent and inconsistent; and for this reason, that which is interior to me always sends me back to something exterior.

Of course, Husserl has every right to regret, in the *Krisis*, that “Kant has never penetrated the frightening depth of Descartes’ fundamental meditation” (*Hua* VI, 102), or that he did not contribute to the renewal of psychology; but it is crucial to understand that Kant’s reluctance and omission are here entirely deliberate. For in his view, the “self-intuition of the mind (*Selbstanschauung des Gemüts*)” (Kant 1998, 190; B 69) can never have the meaning of a self-givenness of the I as a phenomenological absolute. When Husserl deplores Kant’s empiricist conception of internal perception (*Hua* VI, 117) he has perhaps not fully evaluated the Kantian critique of Descartes and of rational psychology, and this would also explains his tendency to maintain the privileges and rights of internal experience. Therefore, from Kant to Husserl, one does not have to choose between two versions of idealism, but rather to engage into one of two quite divergent paths. Kant’s

transcendental project implies “keeping as close as possible to the transcendental and setting aside entirely what might here be psychological, i.e., empirical” (Kant 1998, 675; AA, A 801/B 829), whereas Husserl, in spite of his early critique of psychologism, through his project of a transcendental psychology⁶, pleads for a new alliance between psychology and transcendental philosophy. And if Husserl can quite significantly relaunch, at the very end of the *Cartesian Meditations*, Augustine’s famous invitation to explore interiority: “*Noli foras ire, in te redi, in interiore hominis habitat veritas*” (*De vera religione*, 39,72) (Husserl 1983, 157; *Hua* I, 183), in return, by following Kant, one would rather have to praise the richness and resources of exteriority, as the end of § 24 in the *Anthropology from a pragmatic point of view* clearly suggests it: “The tendency to retire into oneself, together with the resulting illusions of inner sense, can only be corrected if we are led back into the external world and so into the order of things present to the outer senses.” (Kant 2006, 164; AA VII, 162; trans. modified) This is the ultimate lesson of the destitution of the primacy traditionally detained by internal experience: being oneself, for Kant, is being in the world and being through the world – and this is why the Kantian *cogito* can legitimately be called a “cosmological *cogito*”. (Bouton 2004, 30 and Bouton 2002, 80).

NOTES

¹ Kant writes, more precisely: “The only thing I can really call a supplement”. Paul Guyer and Allen W. Wood are manifestly sensitive to this claim while writing, in the Introduction of their English translation: “The argument that while time is the form of all sense, the representation of space is itself the necessary condition for the representation of determinate order in time, which continues Kant’s rebuttal of the charge of Berkeleian idealism, is the chief theme of all of the revisions in the “Analytic of Principles” ” (Kant 1998, 71).

² Kant insists nevertheless in this passage on the necessity “to regard [...] external objects not as things in themselves but only as representations, of which we can become immediately conscious like any other representation, but which are called external because they depend on that sense which we call outer sense; its intuition is space, but it is itself nothing other than an inner mode of representation, in which certain perceptions are connected with one another”.

³ Otherwise, “the representation of space would be transformed into a representation of time” (AA XVIII, [Refl. 6311], 611; my translation).

⁴ As Paul Guyer and Allen W. Wood put it, “that which we judge to exist independently of our representation of it, even if we also know that the form in which we represent the independence of such objects is itself dependent upon the constitution of our own sensibility” (Guyer and Wood 1998, 71).

⁵ For an illustration of this perennial distinction, see for instance §§ 7 and 24 in Kant’s *Anthropology from a pragmatic point of view*.

⁶ It is the intention that manifests, for instance, the next to last (72) paragraph of the *Krisis*, where Husserl states that, from a certain point of view, transcendental psychology is identical to transcendental philosophy (*Hua* VI, 261) .

REFERENCES

Bouton, Christophe. 2002. “Peut-on réfuter l’idéalisme”. In *Kant et la Critique de la raison pure. Vingt ans de réception. Années 1781-1801*, 77-88. Paris : Vrin.

_____. 2004. “Au-delà de la représentation Kant et le problème de l’idéalisme”. *Philosophie* 81 (2) : 15-41.

Grandjean, Antoine. 2009. *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*. Paris : Vrin.

Guyer, Paul, and Allen W. Wood. 1998. “Introduction”. In *Critique of pure reason*, by Immanuel Kant, transl. by Paul Guyer and Allen W. Wood, 1-72. Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Bde. 1-41. Haag: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); Haag: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012). [Abbreviated *Hua*].

_____. 1976. [*Hua* III-1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III.1, hrsg. von Karl Schuhmann. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1954. [*Hua* VI]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine*

Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1962. [*Hua IX*]. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* In *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology.* Translated by F. Kersten. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Kant, Immanuel. 1900 -. [*Akademie Ausgabe*]. *Gesammelte Schriften.* Bde. I-XXIII. Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer. [Abbreviated AA].

Kant, Immanuel. 1903a. [AA, A] „Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)“. In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer.

_____. 1903b. [AA IV *Prol.*]. „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783). In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as AA IV *Prol.*]

_____. 1911. [AA, B]. “Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)“. In *Akademie Ausgabe*, Bd. III, Hrsg. von Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as B].

_____. 1922. [AA XI]. *Briefwechsel (1789-1794).* In *Akademie Ausgabe*, Bd. XI, 2. Aufl., hrsg. von Paul Menzer. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter.

_____. 1928. [AA XVIII]. “Reflexionen zur Metaphysik (1776-1804)“. In *Akademie Ausgabe*, Bd. XVIII: *Metaphysik II*, hrsg. von Erich Adickes. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter.

_____. 1974. *Anthropology from a Pragmatic Point of View.* Transl. by Mary J. Gregor. La Haye: Martinus Nijhoff.

_____. 1997. *Lectures on Metaphysics.* Trans. by Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1998. *Critique of Pure Reason.* Transl. by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1999. *Correspondence*. Transl. by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Translated by Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2006. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Transl. by Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press.

Nabert, Jean. 1924. "L'expérience interne chez Kant". *Revue de métaphysique et de morale* 31(2): 205-268.

Ricœur, Paul, 1986. "Kant et Husserl". In *À l'école de la phénoménologie*, 227-250. Paris: Vrin.

Claudia Serban is assistant professor at the University of Toulouse - Jean Jaurès. Her main research fields are the German and French phenomenology and the classical German philosophy. She has recently published a short version of her PhD dissertation under the title *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger* (Presses universitaires de France, 2016). She is also the author of several papers on Kant, Husserl, Heidegger, Jean Hering, Levinas, Merleau-Ponty, Henry and Maldiney.

Address:

Claudia Serban
Département de Philosophie
Université Toulouse - Jean Jaurès
5 allées Antonio Machado
31058 Toulouse cedex 9
E-mail: claudia_serban@hotmail.fr

Kant and Husserl on bringing perception to judgment

Corijn van Mazijk

University of Groningen & KU Leuven

Abstract

There is today much debate about the contents of perceptual experience relative to our capacity to make them figure in judgments. There is considerably less interest, however, in *how* we subsume perceptual contents in judgments, that is, what judging about a perception is like for us. For Kant and Husserl, this second question is as important as the first. Whereas Kant tries to answer it in the schematism section of the first *Critique*, Husserl addresses it at length in *Experience and Judgment*. This paper draws new attention to this ‘forgotten’ transcendental problem by comparing both accounts of it. I will first discuss Kantian conceptualism in section two and schematization in section three. In section four I then turn to the Husserlian notion of type, which is today often juxtaposed to Kant’s schema. After rejecting one commonly held view that they are functionally identical, I turn to Husserl’s work on active synthesis, where I distinguish three different acts of judgment and their respective contents.

Keywords: Husserl, Kant, perception, judgment, knowledge, schematism, passive synthesis, conceptual content

1. Introduction

One central dispute in contemporary debates about perceptual content is what is often referred to as the conceptualism controversy. In brief, this debate, which to a large extent centers around McDowell’s (1986, 1994, 1996, 2009, 2013) conceptualist theory, concerns the question whether perceptual contents, in order to be subsumed in judgment, or to be open to rationality, must already be determined by conceptual (or broadly rational) capacities.¹ Kant is a major figure in this debate, not only because of his

influential ground distinction between two separate sources of experience, but also because of the role he ascribes to the understanding in synthesizing the contents of intuition, particularly in the Transcendental Deduction. Over the past decades, the conceptualism controversy has also been discussed in the context of Husserl's philosophy by a number of authors: Cobb-Stevens (1990), De Warren (2006), Dahlstrom (2007), Barber (2008), Mooney (2010), Hopp (2011), Van Mazijk (2014a, 2016), Jansen (2015).

It is not, however, the conceptualism controversy that I will deal with in this paper. Both Kant and Husserl consider the question *how* we bring perception to judgment as of equal importance as questions that concern the conceptual determination of perceptual content. For some reason, however, the former concern has not received much or any scholarly attention in recent discussions. If we take conceptualists to ask what perceptual contents are like such that they are 'fit to figure in discursive activity' (McDowell 2013, 42), the question I want to pose here is this: *what is it like* to form a judgment about something perceived, i.e., how do we bring perception to judgment?

In the following two sections, I will first offer a fairly general outline of the problem of conceptualism in Kant's philosophy and of his notion of schema. In the fourth section, I turn to Husserl's phenomenological notion of type, which is today at least on one fairly influential reading perceived to be 'functionally almost identical' with Kant's schema (Lohmar 2003, 93). Here I argue that the type is best regarded as a form of passively originating habit, which makes it ill-fitted for comparison to Kant's active schema. In section five and six, I then turn to Husserl's work on active synthesis for an alternative account of how we bring perception to judgment. Here I discuss what Husserl calls the 'extraction' of the state of affairs from perception, which may be compared to what is today often called 'demonstrative reference'. After that, I also discuss two higher forms of judgment Husserl distinguishes and their respective contents.

2. Kantian Conceptualism

Kant's account of schemata cannot be properly understood without considering the Transcendental Deduction first. In the Transcendental Deduction, Kant aims to establish the rule of the pure concepts of the understanding regarding 'everything that may ever come before our senses' (Kant 1998, 261 [B160]). This, he thinks, is necessary to maintain the *a priori* status of the pure concepts of the understanding. Because Kant is here concerned directly with the conceptual determination of perception, it has been the central point of focus for conceptualist (and non-conceptualist) readers of Kant.

As is well known, Kant believes we have two faculties, sensibility and understanding, each of which is productive of its own elements, intuitions and concepts respectively, independently of one another (Kant 1998, 155 [A19/B33]). Furthermore, each faculty contains its own pure forms: space and time for sensibility, and a list of pure concepts for the understanding. These pure forms and concepts determine the contents of knowledgeable experiences of the experienced world, but they are themselves merely forms, and thus quite unlike anything that can be experienced.

It has frequently been asked why Kant did not simply consider space and time to be pure concepts as well. Kant's reasons for locating space and time in a separate faculty go back as far as his pre-critical works on space in relation to debates between Leibniz and Clarke (Guyer 2005, Guyer 2010, Janiak 2009, Van Mazijk 2014a, Van Mazijk 2014b).² Against Leibniz's relational account, Kant argued that in order to account for our experiences of so-called 'incongruent counterparts' – two objects that are each other's mirror image – one has to make use of something *other than* concepts. One's left and right hand, for instance, are (in an idealized case) incongruent counterparts. Although they are mathematically considered point-to-point identical, they cannot be made to fit each other through rotation. They are thus incongruent in a sense that cannot be accounted for mathematically or conceptually. What is needed, additionally, according to Kant, is a spatiotemporal point of orientation that can account for the

fact that we are actually aware of a difference between left and right hands. This formal viewpoint cannot itself be conceptual, as the two-hands experiment shows – which puts us into the direction of a non-conceptual faculty of intuition.

Consequently, when in the first *Critique* Kant speaks of a required interplay of concepts and intuitions for a knowledgeable experience, it appears he has in mind an interaction between two very different products. On the one hand, sensibility ‘alone affords us intuitions; but they are thought through the understanding, and from it arise concepts’ (Kant 1998, 155 [A19/B33]). It is this rigid separation which prompts questions regarding the relation between concepts and perceptions. For how, if they indeed are so heterogeneous, are both united in a knowledgeable experience?

Kant’s Transcendental Deduction provides a part of the solution to this. Kant’s primary goal here is to prove that pure concepts have *a priori* validity. There is a particularly important passage here often referred to as the ‘second step of the B-Deduction’ (Kant 1998, 261-2 [B160-162]; Henrich 1969). At this point in the *Critique*, Kant wants to show that pure concepts do not just apply to perceptions when we form a judgment, but that through them alone ‘perception itself becomes possible’ (Kant 1998, 261-2 [B161]). Kant seems to believe that he must show that everything which enters our senses already stands under the laws of pure concepts if the *a priori* rule of those concepts is to be guaranteed.

Kant proceeds this task not by focusing on the form of intuition, which is supplied by the pure forms of sensibility itself (space and time), but on ‘the laws of their combination’ (Kant 1998, 260 [B159]). For Kant, an intuition is brought about through combinations or syntheses of sense data impinging upon our faculty of sensibility. The first and most basic of these syntheses is called the ‘synthesis of apprehension’. Kant, however, asserts that the basic perceptual unity thereby brought about cannot be brought forth by sensibility itself. Instead, this synthetic unity ‘has its seat in the understanding’ (Kant 1998, 262 [B162]). Kant explicitly takes the category of unity ‘as condition of the synthesis of apprehension’ (Kant 1998, 261-2 [B161]). The very reason

judgment about objects of perception is possible at all is that all synthesis, ‘through which even perception itself becomes possible, stands under the categories’ (Kant 1998, 261-2 [B161]).

Some Kantian non-conceptualists have tried to claim that Kant thinks there would also be a type of ‘blind’ intuition that does not demand a synthetic unity provided by the understanding. Kant, then, could be taken to say that only a knowledgeable experience demands concepts whereas a plain and simple perception does not.³ To my mind, this reading is not so plausible. Kant thinks it is necessary to show that a mere synthesis of apprehension is already conditioned by pure concepts (Kant 1998, 261-2 [B161]). Synthesis in the understanding and synthesis in perception are brought forth by ‘one and the same spontaneity’ (Kant 1998, 262 [B162]), which is a function of the understanding.

The conceptualism controversy with regard to Kant’s philosophy is due to the apparent incompatibility of Kant’s claims that (i) intuition is necessarily non-conceptual (as in the argument from incongruent counterparts) and (ii) that intuition is necessarily structured by concepts (as in the Transcendental Deduction). I have tried to resolve that apparent contradiction elsewhere (Van Mazijk 2014a, 2014b).⁴ What matters for present purposes, however, is this: when Kant goes on to address the ‘power of judgment’ in the schematism section, he takes the perceptual object judged about as *already structured* by the understanding in a way that makes judgment possible in the first place. The question to be addressed next – how we can ‘subsume’ intuitions under concepts in judgment (Kant 1998, 271-2 [A137/B176-A138/B177])⁵ – is thus essentially marked by Kant’s conceptualist view of perception.

3. Kantian Schematism

The schema takes central stage in Kant’s discussion of how we judge about experience with necessity. The sections in which Kant deals with it have often been considered the most obscure of the first *Critique*. It is therefore unsurprising that they have also been interpreted in different ways. I will here restrict myself to making some general observations regarding Kant’s schema that I think should suffice for a comparison to

Husserl's more fine-grained analyses, which I will discuss in more detail later.

First, it is important to note that Kant distinguishes between empirical and pure schemata. Kant appears to have little to no interest in schemata of the first kind, however, which seems due to the following two reasons. First, empirical schemata are not considered by Kant to be important for our capacity to judge with necessity. The second reason is that Kant appears to see no real problem in the relation between empirical schemata and perceptions. The challenge, he thinks, lie only in the case of applying pure concepts, which do not resemble anything (Kant 1998, 271 [A137/B176]) as they are *a priori* and therefore not derived from any experience. Pure concepts 'can never be brought to an image at all' (Kant 1998, 273-4 [A142/B181]), for any image of them would be inadequate to their *a priori* character, which precisely prescribes rules *a priori* to images. In section five and six, I will show that the principal difficulty for Husserl is reversed: there it lies in empirical judgment, while *a priori* judgment is considered to be 'only' a modification of that.

Since pure concepts are unlike anything we can perceive (Kant 1998, 271 [A137/B176]), it seems there is no way for them to match onto sensible intuitions. Kant rapidly concludes from this that there must be a 'third thing' that can mediate between pure understanding and sensibility. This task is assigned to the *imagination*, which is a 'faculty of synthesis', which in turn is said to belong to the understanding (Kant 1998, 238-9 [A120], 256-7 [B151-152]). The products of the imagination that are supposed to make the abstract *a priori* concepts of the understanding more 'worldly' and thereby equipped to fit intuitions through acts of judgment, are called pure schemata.

Although Kant is obscure on the matter, it is clear that time is supposed to play a crucial role in schematization. As Kant had outlined in the Transcendental Aesthetic, all outer and inner sense is conditioned by the pure form of time.⁶ Given that both time and the pure concepts of the understanding are *a priori*, the latter can determine the contents of intuition through the former. Kant thus takes the transcendental schemata to be *a priori* 'time-determinations' and for that reason also

determinations of the concrete intuitions which take place through them. I will not try to give more flesh to this idea here than Kant himself seems willing to (who ultimately appears content in noting that this procedure is ‘a hidden art in the depths of the human soul’) (Kant 1998, 273-4 [A140/B179-B181]).

In spite of the many difficulties involved in interpreting Kant’s schema, I want to suggest some general characteristics that can guide the upcoming comparison to Husserl. First, regarding the location of the schema in Kant’s architectonic system, we can note that it takes place between the concept and the perception.⁷ The schema operates as a ‘mediating representation’ that is ‘intellectual on the one hand and sensible on the other’ (Kant 1998, 272 [A138/B177]). However, I think it is fair to say that the schema is closer to the intellectual than the sensible side. Both schema and intellectual concept are *rules* with a certain determined generality or scope. The schema is virtually identical to the concept, apart from the fact that it has been made sensible.

The schema, then, is not a passive accomplishment; it has little or nothing to do with our pre-judgmental experience of the world. The schema is not supposed to bring about some kind of pre-constituted familiarity or generality to the simple perceptual apprehension prior to the act of judgment. As I showed in the previous section, Kant does to some extent speak of a kind of pre-structuring of perceptual experience, which he believes is a transcendental condition of possibility for having a world that lies open to reason. But in doing so, he does not refer to schemata, but to the synthesis of apprehension. The schema instead belongs to the active ‘power of judgment’, which is a ‘faculty of subsuming under rules, i.e., of determining whether something stands under a given rule’ (Kant 1998 267-8 [A132/B171]). For now, these fairly general observations will have to suffice.

4. Types in Husserl’s Genetic Phenomenology

In the following three sections I purport to discuss aspects of Husserl’s genetic phenomenology. I first focus on the role of Husserl’s notion of type, which according to Lohmar’s leading interpretation is ‘functionally identical’ to the schema (Lohmar 2003, 93). After arguing that this comparison is

unsatisfactory, I will turn to other aspects of Husserl's later work in search of better alternatives.

Genetic phenomenology is a specific form of transcendental phenomenology that specializes in a kind of 'genealogical' analysis. The exact methodology of genetic phenomenology is complex and a matter of ongoing debate.⁸ In order to get an idea of how Husserl uses the term genealogy, one needs to understand the meaning of Husserl's central divide between passive and active synthesis. Although this division is by no means considered by Husserl as a rigid one (Husserl 1997, 108), it forms the mold for all of his genetic analyses.

The term genealogy, when applied to phenomenological investigation, yields an image of a layered or stratified consciousness. This stratification is understood by Husserl both 'anachronically' as well as 'diachronically'. On what I call the diachronic reading, genealogy points to the 'sedimentated' layers of consciousness generated by past apprehensions, which secretly play their parts in acts performed in the now. Put differently, genealogy in the diachronic sense involves the phenomenological investigation of one's current experience in order to uncover how that experience is conditioned by one's experiential past. For that reason, Husserl also speaks of a phenomenology of 'habit'. Stripped of phenomenological jargon, habits deal with the role of the past in the present through what is basically a learning process.

It is, however, the anachronic sense that determines the overall structure of Husserl's genetic investigations. On this reading, genealogy points again to the layered structure of consciousness but now in terms of the degree in which the 'ego' actively participates in them. Thus considered, conceptual or judgmental activity are the upper ('active') layers of consciousness, build upon structures of receptivity (perception) which pair with minimal degrees of ego-awareness (or none at all). The term 'passive synthesis', then, is primarily used by Husserl to point to those synthetic achievements of consciousness that either do not involve ego-awareness at all or a merely receptive ego.⁹ Active synthesis, by contrast, roughly concerns those syntheses to whose essence it belongs that they are brought forth by the ego living in the experience. Actively

produced sense-formations are not just passively given to the ego, as is the case in simple (passive) perception, but spontaneously created by it, as in judgment.

Husserl's later philosophy thrives on the idea that, transcendently speaking, passive perceptual experience both shapes and conditions objectivity as we know it. For that reason, perception is now taken to hold the important keys to a phenomenological-transcendental clarification of objectivity, i.e. to a transcendental logic. For one, if one wants to understand the logical category 'unity', 'substrate' or 'thing in general', one has to clarify the structure of perception (of ego-passive syntheses) where thing, unity and substrate are 'pre-constituted'. This produces a picture of genetic phenomenology as laying bare a kind of hierarchy of sense-formations – of grounding relations leading from passive apprehensions to more complex active ones.

Although the so-called 'anachronic' line offers the general mold for Husserl's genetic analyses, the notion of type is specifically tied to the 'diachronic' approach. In other words, the type is a notion that belongs to the phenomenology of habit. Husserl realized that the achievements of consciousness usually have a lasting impact upon future experiences. In this regard, he speaks of the 'sedimentation' of earlier experiences and their becoming a 'habit' for consciousness. Husserl further acknowledges, in a quite Kantian fashion, that because of this 'the world in which we live [...] is always already pregiven to us as impregnated by the precipitate of logical operations' (Husserl 1997, 42). Conceptual and linguistic capacities deeply affect our perceptual engagements with the everyday world. Importantly, however, this does not yet imply conceptualism regarding the contents of experience. The mere phenomenological observation that perception is influenced by conceptual capacities does not amount to saying that this very influence is a transcendental condition of possibility for forming judgments about the world – as seems to be the case for both Kant and, more recently, McDowell (1996).

It is worth looking at the ways in which Husserl takes habit to shape perception. The easiest examples of habitualization would be of active learning processes, such as

taking driving lessons, learning new words or acquiring new concepts. According to Husserl, ‘every step of [ego-active] predicative judgment has its lasting result.’ (Husserl 1997, 211-212) However, for Husserl, not just cognitive acts but passive experiences too can leave permanent imprints upon consciousness and thus become part of one’s ‘second nature’. It seems therefore unjust to say that ‘habit for Husserl is connected with rational deliberation and intellectual scrutiny’ (Moran 2014, 32). Although only predicative activity can create lasting stores of knowledge for the subject to consciously return to time and again, Husserl asserts that mere receptive contemplation ‘already creates knowledge which persists as habitual’ (Husserl 1997, 62).

In *Ideas II*, Husserl remarks that we never encounter objects that are completely new to us; every perception is accompanied by a sense of familiarity (Husserl 2000, 278). Again following *Ideas II*, this habituality could be said to be the result from a passive associative synthesis, through which one ongoing experience gets associated with sedimentated past ones. As an example of this, we may consider the sound of a roaring engine as one absent-mindedly wanders the streets. We notice that this sound is *in place* in this particular context - i.e. is contextualized as familiar - because one has heard similar sound in comparable situations before. Through such familiarity one also (passively) ‘knows’ whether one might have to make way for the car or whether one can simply ‘ignore’ it. One also ‘knows’ already what one is likely to discover if one were to turn one’s eyes to explicate the sound-object, and whether it is worth making such an effort. Long story short: a whole space of pre-thinking interpretation, anticipations and possible future actions are delineated through the workings of habit.

This example already prepares for an important conceptual distinction Husserl makes, namely between the type as a form of passive habituality that provides contextualized familiarity, and conceptual generality as we find it in judgments. It would be a mistake to conflate these – to straightforwardly identify types with conceptual generality – but likewise a mistake to take types as pre-figured (or pre-constituted) conceptual generality.¹⁰ If the latter were the case, types could be

a kind of 'pre-concepts'. One could then, for instance, have the perceptual sound-type for 'a car's engine', and then also the (possibly identical) conceptual content 'a car's engine' built onto that. The type might then even boil down to a kind of conceptual content in perception – a content that can figure both in perception and in judgment without undergoing any changes – much in the sense in which McDowell speaks of 'conceptual capacities [...] drawn on *in* receptivity' (McDowell 1996, 9).

On my reading, this interpretation would misrepresent the way types function in perceptual experience. It would be misleading to represent the typified perceptual content as the propositional sense 'a car's engine', a content which could then without any alteration figure in judgment. Instead, one should consider the type as a mechanism of habit aiding the unfolding of a complete *situation* in passive perception. Such a situation involves among others networks of affective tendencies battling over the ego's attention and a vague space for interpretation and future actions on the ego's behalf and on behalf of the lived body. Types do not serve to provide well-marked *rules* for interpretation, as do concepts (conform Kant's definition). They do not yet allow for propositionally expressible contents. Instead, they disclose a *space for passive interpretation and appropriate (kinesthetic) action*. The way I see it, this passively constituted 'space' is dissimilar to conceptual generality to this extent that even the notion of 'pre-concept' would be inadequate to express the nature of the type. To understand the disclosing force of the type we should not conceptualize it in the light of judgment, but as a *sui generis* structure of passive sense-making.

To perceive with a type is thus, at least on my account, not primarily a matter of seeing objects as objects of this or that sort. The main merit of the type is neither objective nor pre-objective: it is rather *affective*. The best way to flesh out the specific contribution affectivity makes to perceptual experience would be in terms of *familiarity* and *unfamiliarity*. Whereas unfamiliarity allows for a stronger call upon the ego to turn-toward, to move closer, to take a better look etc., a sense of familiarity may directly disclose a space for appropriate action, thus helping consciousness decide which movements and which perceptual explications to make next. Types, as all forms of

habit generally, are useful because they make complex pre-structurings of experience possible at an affective level without demanding the ego's active attention.

The conclusion to be drawn from this section is that while Kant's schema, as we saw earlier, resembles the concept as the 'sensible concept of an object' (Kant 1998, 276 [A146/B186]), and thus basically overlaps with the well-delineated conceptual rule provided by the understanding, the type does not seem to provide well-marked rules at all. Unlike Kant, Husserl is not interested in perceptual experience solely to the extent in which it can figure in reasoning. Husserl rather considers the contents of passive perception in their own right, not as 'pre-concepts', nor as rule-providing schemata, but as a *sui generis* contribution of habit that allows us to make sense of the world in passive experience.

5. Husserl on the 'Extraction' of the State of Affairs from Perception

If we compare the results obtained thus far, we are bound to conclude that types cannot play the same role schemata play for Kant. We have therefore attained good reasons to turn away from the type to Husserl's work on active synthesis instead.

But before doing so, it is useful to emphasize that the genetic-phenomenological problem of how active judgment about a passively pre-constituted perceptual world is possible is not identical to the problem troubling Kant in his schematism sections. It is essential to Kant's account of the schema that pure concepts are taken to stand in radical isolation from empirical experience. The pure schema is in fact called to life solely for the purpose of making the heterogeneous products of the pure understanding and intuition compatible. Husserl's idea that all concepts are in fact (genetically speaking) derived from experience is thus unavailable to Kant, for whom concrete perceptual experience is only of an empirical order and therefore not a transcendental concern. For Husserl, by contrast, the totality of world-experience is included in the transcendental field, which guarantees an infinite domain of phenomenological investigation that was not available to Kant.

Transcendental phenomenology therefore has its own problems regarding objective judgment. On Husserl's view, 'objectivities of the understanding' (the contents of judgments) are *radically different* from what is constituted in the sphere of passive experience (Husserl 1997, 251). Unlike perceptual contents, the contents of judgment are ideal and 'omni-temporal' (Husserl 1997, 258-261); they are freely communicable and repeatable at any time. Husserl's main difficulty is to show how objectivity or 'omni-temporality' can be achieved from transcendental subjectivity. In his genetic work, the solution to this problem consists of showing how judgment arises out of pre-predicative experience.

In order to see how this works, I first want to turn attention to what Husserl calls the 'extraction' of the state of affairs.¹¹ The case of extraction can be considered the simplest form of judgment Husserl distinguishes, which occurs when we form a judgment directly about something perceived. In contemporary debates, this is often called 'demonstrative reference'. For one, I can perceive that there is a mug on the table, but I can also directly judge that there is a mug on the table on the basis of the perception. The matter to consider in this section is how Husserl describes the transition from one to the other.

According to Husserl, in seeing a certain situation, for instance a white coffee mug, we may obtain a perceptual content that is already synthetically structured with a substrate and a predicate (substrate: mug, predicate: white). This is a crucial aspect of Husserl's account of perception: what we passively apprehend is already pre-predicatively structured. It is, however, only so *structured*; it is not *apprehended* by the subject as *being* so structured. In spite of the rich achievements ascribed by Husserl to passive experience, the latter can never by itself bring about objectivities properly (Husserl 1997, 251). Perceptual contents are never ideal – repeatable and shareable – contents in the way the contents of judgment are.

Husserl has a quite enigmatic but very illuminating way of describing how we extract ideal contents from perceptual situations. First of all, like all judgment, the extraction of the state of affairs demands a specific 'will to knowledge'; a new

kind of ‘voluntary participation’ that is unknown to passive perceptual experience. These are *noetic* features of the act of judgment, i.e. they concern the side of the act-processes and the ego living in the experience. According to Husserl, judging is a desire to ‘fix [...] the result of contemplative perception’, in such a way as to obtain it ‘for once and for all’ (Husserl 1997, 198). Judgment is always a willful act by an ego living in the experience. There can be no judgment without a judger.

Husserl continues that if the ego intends to *know that* ‘S is *p*’ on the basis of the perceptual situation ‘S is *p*’, it must actively and willingly *turn back* toward the synthesis ‘S is *p*’ as passively accomplished (Husserl 1997, 208). The ego, he writes, must *repeat* the passive synthetic process, but this time in a changed, willful attitude. Importantly, it is here not just any plain object, but rather the passively established connection itself (‘S is *p*’) that becomes a theme for the subject. It is because this connection was already a part of the passively accomplished perceptual situation that Husserl can refer to the new accomplishment as a ‘turning-back’. To extract the state of affairs from the perceptual content is thus in a way a reflection upon intentionality itself, in other words: it consists in an active turning back to a synthetic achievement that was already accomplished by a passive consciousness.

Through this process, the ego has now ‘produced’ a new kind of object, namely an ‘objectivity of the understanding’. The ego is no longer just looking at the white coffee mug; it now intends the objective state of affairs. Husserl leaves us no doubt that this conceptual objectivity does *not* figure at the level of passive experience: it ‘can be never originally apprehended in a mere act of reception’ (Husserl 1997, 251). However, at the same time, the new conceptual objectivity must be said to have figured in some way in the passive perception already. After all, it is only through an active *repetition* that the judgment could take place – which means that the theme of the act of judgment was present prior to the judging. On Husserl’s reading, then, the status of the object of judgment turns out almost paradoxical: it is present in the pre-judgmental experience, while simultaneously lying infinitely beyond it.

As a final remark, it seems to follow from Husserl's description of extraction as an active repetition of a passively accomplished synthesis that the perceptual content cannot really have changed through the act of extracting the state of affairs; what we now judge about has to be the exact same coffee mug that we intended before, for the judgment consists in repetition.¹² At least regarding judgment through extraction, then, Husserl appears supportive of McDowell's claim that '*that things are thus and so* is the content of an experience, and it can also be the content of a judgment' (McDowell 1996, 26). In extraction, there need be no distance between mind and world.

6. Husserl on Judgments of Empirical and *A Priori* Universality

The previous outline only dealt with direct predicative judgments about perceptual contents, which Husserl calls the extraction of the state of affairs. Such acts do not, however, amount to *a priori* judgments of the sort Kant is interested in when he speaks of schemata. Kant is specifically interested in finding out how we apply *a priori* concepts – which are not derived from experience – to perceptual experiences. In order to see what Husserl has to say about *a priori* judgment, however, it is necessary to first consider what he understands by *a priori* in a bit more detail.

Husserl defines *a priori* as 'preceding all factuality [and] all determinations arising from experience' (Husserl 1997, 353) and as 'prescribing rules' to actual things rather than as being derived from actuality (Husserl 1997, 354). So far this matches Kant's views. Husserl, however, departs from Kant by expanding the notion of *a priori* as to include virtually any possible objectivity whatsoever. According to Husserl, there is an *a priori* essence of 'coffee mug' or 'table' as much as there is one of 'triangle' or 'number'. Although this may seem odd, Husserl has good motives for this position. As Husserl writes, it would be 'completely absurd' (Husserl 1997, 353) to restrict the possible use of pure imaginative variation in order to attain *a priori* essences to mathematics. Instead, imagination allows for any particular object to be modified into a pure possibility, as for instance in the *a priori* essence 'a table in general'.¹³ That

we can intuit an essence *a priori*, then, does not need to say much about the eternal truth of that insight; it says more about the essential relations between imagination and experience, between possibility and actuality (Husserl 1997, 353).

Husserl's phenomenological problem of *a priori* judgment is not, then, as with Kant, one that concerns the application to experience of a limited number of pure concepts of the understanding. On Husserl's view, one can modify any objectivity apprehended through judgment into an *a priori* objectivity, thereby transforming an act of empirical judgment into an *a priori* one. Husserl notes that this transition – unlike the one from perceptual situations to judgmental states of affairs – is *only gradual*. Here, as I discussed previously, an entirely new object – an 'ideal', communicable one – is constituted by an active repetition of a passive synthesis. When passing from empirical to *a priori* judgment, by contrast, Husserl speaks only of a 'modification' of the judgment-sense (Husserl 1997, 365-373); it here concerns a mere shift of attention to the pure universal already implicitly contained in the judged state of affairs.

So what happens in the transition from the extracted state of affairs to the *a priori* judgment? In between these essentially different types of judgment-acts Husserl locates another type of judgment which we may call the judgment of empirical universality. On Husserl's view, in performing an act of demonstrative judgment, we form a judgment that deals directly with 'the self-givenness of individual objects' (Husserl 1997, 317-318). We can also, however, judge in such a way that the 'reference to the universal [...] is itself thematized' (Husserl 1997, 317-318). The idea here is that although in normal predication we make use of universal concepts, the relation to the universal does not itself become thematic here. More concretely, one can simply think 'this rose is red' without apprehending this rose as one possible instance of the universal 'rose in general'. To grasp the universal, Husserl notes that the active ego living in the experience must shift interest from the concrete intended object to the '*one*' that can be apprehended through it (Husserl 1997, 321-327; Husserl 2002, 221). This universal is given just once, and the intended object is now

understood as only a particularization of it. For instance, ‘this rose here’ can be grasped as an instantiation of the universal ‘any rose whatsoever’. Often, such universals have only regional validity. One might notice a red rose in a field full of red roses, leading one to think the thought that ‘any rose whatsoever in this field is red’.

Lastly, we can move from a judgment of empirical universality to a judgment of *a priori* universality. According to Husserl, empirical judgments still have their point of departure in actual experience. As long as they are not totally freed from actuality, they are ‘bound essences’ that have their foundation in the world of passive perception. For Husserl, this is what differentiates them from *a priori* universals. Their constitution ‘does not depend on the contingency of the element actually given as the point of departure’ (Husserl 1997, 340; Husserl 2002, 209-215). To attain the *a priori* universal, we have to disconnect our thoughts entirely from actual reality and imaginatively run through an ‘arbitrary’¹⁴ set of pure possibilities or possible worlds. For instance, we start not with the perceived rose, but with an imagined rose (a pure possibility) and arbitrarily vary its features in order to grasp what is absolutely essential to a rose in general. This act of judgment, according to Husserl, only concerns pure possibilities and makes no direct claims about actual roses. Because of this exclusive concern with pure possibilities, this kind of judgment is, as with Kant, one taking place through *pure imagination* (Husserl 1997, 370).

7. Concluding Remarks

I opened this paper by referring to the conceptualism controversy, which is today hotly debated over in various subfields of philosophy. I remarked that whereas in contemporary debates focus lies almost exclusively on the question of perception’s conceptual content, both Kant and Husserl believe it equally important to address a second, closely related problem, namely how we bring perception to judgment. Comparing Kant’s and Husserl’s views on this second problem served to bring new attention to this forgotten side of the conceptualism controversy.

With respect to Kant, I first argued that for him perceptual experience is always already synthetically structured by rational capacities. This conceptualist background shapes his account of how perception can be brought to judgment. In order for judgment to be possible at all, Kant believes the perceptual content must already be determined by pure concepts before any act of schematization, even in the plain perception itself. With regard to Kant's analyses of judgment and schemata, I claimed that the schema does not serve to pre-structure perceptual experience but should instead be read as an imaginative (ego-)act, fleshed out by Kant as a 'time-determination', which makes judgment – a 'subsuming under rules' – possible.

In my exposition of Husserl I indicated that Husserl does not share Kant's conceptualist background. It rather belongs to the methodological set-up of genetic phenomenology to analyze passive perceptual experience as pre-predicative in order to see from there how judgment is possible. Perception, for Husserl, constitutes a *sui generis* stratum of sense-making, which is not of philosophical interest merely because it can be judged about (as with Kant), but which deserves to be analyzed in its own right.

In turning to Husserl's transcendental-phenomenological problem of judgment, I first discussed the notion of type, which Lohmar has suggested is functionally identical to the schema. Although I refrained from discussing Lohmar's position in detail, the interpretation of the type I offered – as a form of passive habit which helps disclosing a field of pre-reflective interpretation – reveals little similarity between type and schema. The type is, on my reading, only indirectly related to problems of judgment; it is neither a concept nor a tacit conceptual capacity.

In pursuit of a phenomenological clarification of judgment, I then turned to Husserl's work on active synthesis. Here I distinguished three sorts of judgments: extraction of the state of affairs, judgments of empirical universality, and judgments of *a priori* universality. The first and simplest form of judgment consists, I argued, of an active repetition of a synthesis already passively pre-constituted. In extracting the

state of affairs in this way, there need on Husserl's account be no distance between mind and world: what one grasps rationally is the very same (actively repeated) synthetic accomplishment of passive perception. It is worth noting that this ingenious characterization of extraction as a kind of repetition is indebted to Husserl's non-conceptualist approach to perception: it is only because perception pre-constitutes categorial structures from out of itself that a categorial (judgmental) act can subsequently be said to consist of a repetition.

Given Kant's predominant interest in *a priori* judgment in his discussions of the schema, a comparison to Husserl is incomplete without addressing the phenomenology of *a priori* judgment. On the level of judging about universals, Husserl fleshes out the necessary contributions of imagination. Whereas judging with empirical universality consists in an ego-shift toward the 'one' which 'hides' in the categorial objectivity, *a priori* judgment requires severing all ties with actuality, turning it into an act of 'pure imagination'.

NOTES

¹ See also Van Mazijk (2015) where I offer an overview of the contemporary debate about non-conceptual content and distinguish between different non-conceptualist and conceptualist stances.

² See especially Kant's 1768 work *Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space* (Kant 2003). Although it does not seem to be dealt with in the *Critique*, Kant does briefly refer to this debate in the *Prolegomena*. Similar points are being made in Kant's 1786 work *What does it mean to orient oneself in thinking?* (Kant 1996).

³ This latter position has been frequently suggested, among others by Hanna (2008), Allais (2009), Grüne (2009, 2011) and De Sá Pereira (2013).

⁴ The contradiction can be resolved by separating the conceptually structured content from intuition from a necessarily non-conceptual point of orientation which conditions that content, but is not itself a part of that content.

⁵ In spite of differences between both terms, I will use 'subsumption' and 'application' of concepts to experience interchangeably (as does Kant). See also Pendlebury (1995) on this difference.

⁶ Space, however, is only a necessary form (next to time) of outer intuition.

⁷ Regarding empirical concepts, however, it could be argued that they coincide with the concept. See also Guyer (1987).

⁸ See also Van Mazijk (2014a, 2016), where I discuss Barber's (2008), Mooney's (2010), and my own position.

⁹ It should be noted that passivity and activity do not straightforwardly denote two separate realms of object-constitution. Husserl admits that their meanings are unsteady and also that passivity includes various sorts of activity and vice versa. In this paper, when I speak of activity, I mean the kind of ego-acts that involve a 'strive for knowledge' which is required for the constitution of objectivities of the understanding. When I speak of entirely passive formations, by contrast, I have in mind sense-formations that can be constituted independently of such egoic activities.

¹⁰ On such an understanding, already hinted at by Schuetz (1959), types themselves would latently contain the concepts under which we may come to structure them syntactically. I do not think this reading is supported by Husserl's work (1997, 2001).

¹¹ The English translation of *Erfahrung und Urteil* speaks of 'eduction'.

¹² See also B. Smith's article 'Logic and Formal Ontology' (1989), which, when held next to my reading, suggests a deep continuity between the early and later Husserl on this topic.

¹³ See also Kern (1964) for a more elaborate discussion of the notion of *a priori* in Kant and Husserl.

¹⁴ Although Husserl usually characterizes the process as wholly arbitrary, it naturally does require a model 'which gives direction' (Husserl 1997, 343) and without which the activity of free imaginative variation could yield no result at all.

REFERENCES

Allais, L. 2009. "Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space." *Journal of the History of Philosophy* 47 (3): 383-413.

Barber, M.D. 2008. "Holism and Horizon: Husserl and McDowell on Non-conceptual Content." *Husserl Studies* 24: 79-97.

Cobb-Stevens 1990. *Husserl and analytic philosophy*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.

Dahlstrom, D. 2007. "The Intentionality of Passive Experience: Husserl and a Contemporary Debate." *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VII: 1-18.

De Warren, N. F. 2006. "The Archeology of Perception: McDowell and Husserl on Passive Synthesis." In *Passive Synthesis and Life-World*, ed. by Alfredo Ferrarin, Pisa: Edizioni ETS.

Guyer, P. 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. 2005. "Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism." In *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. by K. Ameriks, 37-56. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. 2010. "The Deduction of the Categories", In *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, ed. by P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.

Hanna, R. 2008. "Kantian Non-Conceptualism." *Philosophical Studies* 137: 41-64.

Hanna, R. 2011. "Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and the Gap in the B-Deduction." *International Journal of Philosophical Studies* 19 (3): 399-415.

Husserl, E. 1997. *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, E. 2000. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Transl. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. 2001. *Analyses Concerning Active and Passive Synthesis: Lectures on Transcendental Logic (Husserliana IX)*, ed. by R. Bernet). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. 2002. *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23*. In *Husserliana*, Bd. XXXV, hrsg. von R. Bernet and U. Melle). Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V.

Jansen, J. 2015. "Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World." *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy*, special issue, n. I, ch. 1 (On the Transcendental): 47-80.

Kant, I. 1996. "What does it mean to orient oneself in thinking?", in *Religion and Rational Theology*, 1-18. Transl. by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Kant, I. 2003. *Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space*. In *The Cambridge Edition to the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. by D. Walford and E. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press.

Kern, I. 1964. *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Lohmar, D. 1998. *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant, und Husserl über Vorprädikative Erfahrung und Prädikative Erkenntnis*. Dordrecht: Springer Science + Business Media.

Lohmar, D. 2003. "Husserl's Type and Kant's Schemata." In *The New Husserl: A Critical Reader*, ed. by D. Welton. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

McDowell, J.H. 1986. "Singular Thought and Inner Space." In *Subject, Thought, and Context*, ed. by P. Pettit and J.H. McDowell. Oxford: Oxford University Press.

McDowell, J.H. 1994. "The Content of Perceptual Experience." *The Philosophical Quarterly* 44 (175): 190-205.

McDowell, J. 1996. *Mind and World*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

McDowell, J.H. 2009. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.

McDowell, J. 2013. "The Myth of the Mind as Detached." In *Mind, Reason, and Being-in-the-World: the McDowell-Dreyfus Debate*, ed. by J.K. Schear. London & New York: Routledge.

Mooney, T. 2010. "Understanding and Simple Seeing in Husserl." *Husserl Studies* 26, 19-48.

Pendlebury, M. 1995. "Making Sense of Kant's Schematism." *Philosophy and Phenomenological Research* LV (4): 777-797.

Smith, B. 1989. "Logic and Formal Ontology." In *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, ed. by J.N. Mohanty and W. McKenna, 29-67. Lanham: University Press of America.

Van Mazijk, C. 2014a. "Kant, Husserl, McDowell: The Non-Conceptual in Experience." *Diametros* 41: 199-215.

Van Mazijk, C. 2014b. "Why Kant is a non-conceptualist but is better regarded a conceptualist." *Kant Studies Online* 170-200.

Van Mazijk, C. 2015. "Do we have to choose between conceptualism and non-conceptualism?". *International Journal of Philosophical Studies* 23 (5): 645-665.

Van Mazijk, C. (2016). "Kant and Husserl on the Contents of Perception." *The Southern Journal of Philosophy*, 54(2): 267-287.

Corijn van Mazijk is currently finishing his PhD at KU Leuven and University of Groningen. His research focuses on Husserl, Kant, and issues in contemporary epistemology and philosophy of mind. He has published in *Southern Journal of Philosophy*, *International Journal of Philosophical Studies*, and *Diametros*, among others.

Address:

Corijn van Mazijk
University of Groningen
Oude Boteringestraat 52
9712 GL Groningen, The Netherlands
E-mail: c.m.a.van.mazijk@rug.nl

Critique phénoménologique de l'éthique kantienne

Dominique Pradelle
Université Paris-Sorbonne

Abstract **The Phenomenological Critique of Kantian Ethics**

In this paper we want to focus on Husserl's critique of Kantian ethics and to develop the following questions. Against the merely empiristic orientation of Hume's ethics, the Kantian foundation of ethics has an aprioristic character; but does this aprioristic character have to be identified with the origin of ethical principles in the pure subjectivity, and if not, which is its phenomenological signification? The sense of the Copernican revolution is that the structures of the objects are in accordance with the universal structures of the finite subject; a contrario, Husserl refuses this Copernican principle and assumes that every sort of object determines a regulative structure in the subject; is it possible to apply this anticopernican principle to the ethical sphere? As opposed to the Kantian principle of the supremacy of practical reason, we find in Husserl's thought a supremacy of the theoretical reason; but which is the sense of this inversion? The concept of foundation has in Husserlian phenomenology a cardinal importance: all sorts of truth of superior degree are founded on the inferior level of sensible truth; is it possible to apply this principle of foundation to the ethical sphere, so that ethical consciousness would be founded on feelings? At last the Kantian concept of liberty is not an empirical one, but a cosmological and practical idea; which is the phenomenological sense of liberty?

Keywords: Kant, Husserl, ethics, apriori, practical reason, foundation, Copernican revolution.

Notre objet général est ici d'exposer la critique phénoménologique de l'éthique kantienne. Il ne s'agira pas de la critique que fait Scheler du formalisme de l'éthique kantienne au nom du projet d'une éthique matérielle des contenus axiologiques¹, pas plus que de la présentation que fait Heidegger de la morale kantienne en vue de la compréhension de l'essence de l'homme pensée à partir de la liberté² –, mais de

sa critique husserlienne telle qu'elle est exposée à deux reprises : d'une part, dans un important appendice aux *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* comportant des textes assez anciens de 1897 et 1902/03 (*Hua* XXVIII, 381-418) ; d'autre part, au chapitre 9, intitulé « L'éthique kantienne de la raison pure », de l'*Introduction à l'éthique* rédigée dans les années vingt (*Hua* XXXVII, 200-243). Or si cette dernière, dite « seconde éthique », est considérée comme étant l'éthique proprement phénoménologique de Husserl, par opposition au point de vue formel qui caractérise les *Leçons sur l'éthique* des années dix – centré sur le parallélisme entre logique, axiologie et éthique formelles, et sur les caractères formels du champ axiologique –, on ne peut qu'être frappé par une chose : la constance des critiques adressées par Husserl à l'éthique kantienne – comme si ces dernières avaient été élaborées assez tôt et une fois pour toutes, et comme si sa conversion à l'idéalisme transcendantal en 1906/07 n'avait rien modifié d'essentiel à ses positions en éthique. Cela semble indiquer que le champ de la philosophie éthique serait indifférent à l'adoption d'une thèse métaphysique réaliste ou idéaliste. Pourquoi cela ? *Y a-t-il, dans le domaine spécifique de l'éthique, quelque élément spécifique qui le rende indifférent à la distinction entre idéalisme et réalisme ?*

De surcroît, *les critiques fondamentales adressées par Husserl à la philosophie kantienne*³ *s'appliquent-elles ou non au domaine de l'éthique ?* Ainsi, bien que Husserl entérine le renversement copernicien entendu comme retour du monde constitué à la subjectivité constituante, il en récusé un second sens : celui qui pose que les structures *a priori* des objets connaissables se règlent sur les structures invariantes du sujet connaissant ; que, par conséquent, la nature de l'étant accessible se règle sur l'opposition fondamentale entre Dieu et homme, *intuitus originarius* et *intuitus derivatus*, et que la spatio-temporalité et les structures catégoriales de l'étant se règlent pour l'homme sur les formes *a priori* de la sensibilité et les concepts purs – ce qui conduirait à une position anthropologiste. *La récusation de ce sens précis de la révolution copernicienne, ainsi que de l'anthropologisme qui en découle, a-t-elle ou non des conséquences dans la sphère pratique ?*

L'opposition entre finitude humaine et infinité divine y a-t-elle une portée comparable ? Est-ce uniquement pour les êtres finis que la loi morale possède la forme de l'impératif catégorique, ou cela vaut-il également pour Dieu ? Le respect pour la loi morale, en tant que sentiment intellectuel, n'a-t-il de sens que pour un être à la fois doué de raison et de sensibilité, donc caractérisé par la réceptivité ?

1. Quelques fils conducteurs pour notre lecture

Nous adopterons ici quelques fils conducteurs, qui se ramènent à plusieurs questions directrices.

1/ Tout d'abord, contre l'orientation purement empirique et anthropologique qui caractérise les « moralistes du sentiment » (*Gefühlsmoralisten*), la fondation kantienne de l'éthique présente un caractère *a priori* (*Hua XXXVII*, 125-171). Simplement, *comment faut-il concevoir l'apriorité du devoir, et des normes éthiques en général ?* Le caractère *a priori* doit-il ou non être identifié à l'origine dans la subjectivité pure (ici, dans la volonté pure) ? Dans la négative, quel serait alors le sens proprement phénoménologique (non kantien) de l'apriorité des normes éthiques ?

2/ Ensuite, le second sens de la révolution copernicienne accomplie par Kant en philosophie théorétique est que les structures de l'objet apparaissant se règlent sur les facultés (sensibilité, imagination, entendement) et structures, supposées invariantes, de tout sujet fini ; et que la validité de toute relation à l'objet a son origine et son fondement au sein de la subjectivité pure, et non hors d'elle. *A contrario*, les thèses fondamentales de Husserl renversent cette révolution copernicienne, en un sens précis qui n'implique nul retour au réalisme : « Tout objet en général [...] désigne une structure régulatrice du sujet transcendantal »⁴ ; au lieu que les structures *a priori* de l'objet se règlent sur les structures universelles du sujet fini, ce sont au contraire les structures constitutives de toute subjectivité en général qui ont leur fondement dans l'essence des objets intentionnels possibles. L'essence de l'objet commande son mode de donation ainsi que son mode de visée, donc une structure intentionnelle du sujet pur, quel qu'il soit ; la phénoménologie s'affranchit ainsi de

toute présupposition quant à la pré-constitution du sujet fini, dont l'essence se laisse au contraire élucider au fil conducteur de tous les types d'objets intentionnels possibles.

Ce principe anti-copernicien se laisse-t-il appliquer à la sphère éthique ? Dans quelle mesure ? Et quelle est alors sa signification exacte ? Cela signifie-t-il que le fondement de l'éthique et de ses normes ne devrait en aucun cas être recherché dans la raison ou la volonté pure, en tant que facultés du sujet fini ?

3/ Dans la doctrine kantienne vaut un principe essentiel : celui du primat de la raison pratique vis-à-vis de la raison théorétique (connaissante), de la *praxis* vis-à-vis de la *theoria* ; les fins ultimes qui déterminent la destination essentielle de l'homme résident dans la sphère de l'éthique et de la religion⁵.

Or, on trouve chez Husserl un primat inverse de la *theoria* ou de la raison théorétique qui s'oppose – de manière implicite, mais radicale – au primat kantien de la raison pratique : « Mais, pour ainsi dire, toutes les batailles décisives se livrent dans le domaine de la raison théorétique » (*Hua* VII, 406). *Quelle est la conséquence de ce primat husserlien de la raison théorétique ?* S'agit-il d'une réactivation, dirigée contre la philosophie morale kantienne, de la philosophie platonicienne, voire aristotélicienne ? C'est-à-dire d'un primat de l'*Einsicht*, de l'évidence rationnelle comme guide spirituel de la volonté agissante ? Donc d'un primat de l'intuition au sein de l'éthique ?

4/ En phénoménologie husserlienne vaut un principe capital qui est déterminé par la relation de *fondation* (*Fundierung*) : sur le plan noématique, tous les objets et toutes les vérités d'entendement sont des objectités de degré supérieur qui sont fondées sur les concepts et vérités d'ordre sensible et, en dernière instance, sur la strate ultime des objets perceptifs ; de même, au niveau noétique, tous les actes intentionnels visant de telles objectités d'ordre supérieur ont leur fondement ultime dans la perception des objets sensibles. Le principe énonce par conséquent que nulle objectité ni vérité de rang supérieur ne flotte en l'air ou sans attache, mais qu'elles doivent être immédiatement ou médiatement fondées sur la sphère des archi-objets sensibles.

Est-il possible de transposer ou d'appliquer ce principe dans la sphère de la philosophie morale ou axiologique ? Quelle serait alors sa signification dans un tel domaine ? Cela signifierait-il que toute conscience éthique ou axiologique devrait avoir son fondement dans la sphère des sentiments – toute éthique se référant dès lors à la sensibilité, à l'affectivité ou à la faculté d'éprouver des sentiments (*Gefühlsvermögen*) ? S'agit-il d'une réactivation de la morale humienne contre le rationalisme propre à l'éthique kantienne ou, du moins, d'une *tentative de conciliation des moralistes de l'entendement (Verstandesmoralisten) et du sentiment (Gefühls-), de la rationalité éthique et du soubassement empiriste de l'éthique* ?

5/ Enfin, chez Kant le concept de liberté n'est absolument pas un concept empirique, mais d'abord une Idée cosmologique, puis une Idée pratique qui possède à la fois un sens principal et une fonction fondatrice sans avoir de contenu empirique – en toute rigueur, il n'y a pas d'expérience de la liberté.

Quel est alors, en confrontation avec Kant, le concept de liberté en phénoménologie ? Peut-il y posséder la même fonction principale et fondamentale que dans la doctrine kantienne ? Si la phénoménologie requiert que nul concept ne flotte en l'air et sans attaches, mais soit toujours fondé et reconduit à une forme d'expérience où la visée de son sens se remplit pour donner véritablement l'objet ou la dénotation qui lui correspond, cela n'implique-t-il pas qu'il doive nécessairement y avoir une expérience de la liberté à laquelle soit susceptible d'être reconduit son concept ?

2. Point commun entre les philosophies morales de Kant et Husserl : le problème capital du dépassement du scepticisme et du relativisme

En premier lieu, en deçà des critiques que Husserl adresse à l'éthique kantienne, il existe cependant une visée fondamentale commune aux deux penseurs : *combattre et réfuter le scepticisme éthique sous ses diverses formes*. L'examen ultérieur des critiques ne devra donc pas faire oublier qu'elles s'édifient sur fond de cette communauté de vues.

Quelles sont les formes du scepticisme éthique ? Husserl en explicite trois. Tout d'abord le *scepticisme historique et ethnologique*, pour lequel il existe « des écarts [si] immenses entre les intuitions éthiques des divers peuples et des diverses époques » (*Hua* XXVIII, 382; *Ergänz. Text Nr. 1*) que nulle loi éthique ne possède de validité omni-temporelle et omni-subjective ; ensuite le *scepticisme éthico-cosmologique*, pour lequel « les éthiciens présupposent la volonté libre » (*ibid.*), alors que la volonté humaine ne saurait constituer une exception à la loi cosmologique universelle de causalité ; enfin l'*anthropologisme éthique de type humien*, pour lequel la morale ne peut être qu'une morale du sentiment ayant pour fondement des manières de ressentir universelles, ces dernières étant ancrées dans la nature humaine et n'ayant de validité que restreinte à cette dernière, et non pour tout être doué de raison en général (*Hua* XXVIII, 385; *Ergänz. Text Nr. 2*).

C'est par opposition à ces figures du scepticisme que l'on peut dégager les traits fondamentaux de l'éthique kantienne.

Primo, contre le scepticisme cosmologique, le concept de liberté possède pour Kant une validité inconditionnée en tant qu'Idée pratique de la liberté, et ce à titre de « pierre d'achoppement de tous les empiristes », mais aussi de clef de voûte et de fondement nécessaire pour toutes les propositions suprêmes de la pratique⁶. *Secundo*, contre le relativisme historique et ethnologique, il ne suffit pas d'affirmer la « nécessité subjective » (*subjektive Gültigkeit*) des sentiments éthiques, à savoir le fait qu'ils possèdent une universalité qui transcende la différence des époques et des cultures, mais il s'agit de fonder la « validité objective » (*objektive Gültigkeit*) des principes de l'éthique, à titre de nécessité rationnelle ou de « nécessité intuitionnée » (*eingesehene Notwendigkeit*)⁷. *Tertio*, contre l'anthropologisme humien, il s'agit d'élaborer une critique de la raison pratique *en général*, « sans aucune référence spéciale à la nature humaine » (*vollständig ohne Beziehung auf die menschliche Natur*) et « sans détermination particulière des devoirs comme étant des devoirs pour les hommes »⁸, mais possédant une validité omni-subjective, pour tout être doué de raison en général.

Or, de ce point de vue, la position husserlienne s'avère proche celle de Kant : *les questions éthiques ne peuvent être pour Husserl que des question de principe, et non de fait.*

De manière générale, il n'est possible de parler de philosophie que là où « il ne s'agit pas seulement d'établir des faits » (*Hua XXVIII*, 383; *Ergänz. Text Nr. 1*), mais où entrent en jeu des questions relatives aux principes : c'est-à-dire des questions concernant la validité absolue ou relative des lois éthiques, la validité de l'idéalisme ou du matérialisme en éthique, la détermination de « la source ultime de toute régulation éthique », l'analyse des concepts éthiques normatifs de « bien » et de « mal », et la « détermination du souverain Bien » (*ibid.*). Ici règne un parallélisme de principe entre logique et éthique : dans les deux domaines, on ne traite pas de factalités (*Tatsächlichkeiten*), mais de normes idéales ou de concepts d'horizon (*Hua XXVIII*, 397; *Ergänz. Text Nr. 2c*). Ainsi le vrai n'est-il pas ce qui est effectivement jugé ou asserté, mais ce qui est *behauptenswert*, c'est-à-dire possède une valeur assertorique ou s'avère digne d'être asserté ; par analogie, ce qui est moralement bon n'est pas ce qui est *de facto* approuvé (*tatsächlich gebilligt*), mais ce qui est *billigenswert* ou *billigenswürdig*, c'est-à-dire digne d'approbation. Par conséquent, de même que le vrai est « contenu d'un acte de reconnaissance correct » (*Inhalt eines richtigen Anerkennens*), de même le bien semble être le « contenu d'une approbation correcte » (*Inhalt einer richtigen Billigung*) (*ibid.*) : l'approbation éthique est soumise à l'exigence de rectitude (*Richtigkeit* = *rectitudo*), donc régie par des normes et lois qui possèdent une signification idéale et une validité pour quiconque dans l'absolu, quelle qu'en puisse être la nature (homme, ange ou Dieu). En philosophie morale règne ainsi un *principe de validité omni-subjective des normes de l'approbation éthique, elles-mêmes ordonnées aux lois idéales de la rectitude éthique* – de même qu'en logique règne un principe de validité omni-subjective des normes idéales du jugement et du raisonnement, elles-mêmes ordonnées aux lois idéales régissant les enchaînements de formes propositionnelles.

De là découle une *exigence de distinction stricte entre fait et droit* – entre la factualité des mœurs et du droit positif d'un

peuple, et l'idéalité des lois morales. Les exigences propres au droit positif et aux règles éthiques d'un peuple appartiennent au domaine de la factualité empirique ; en revanche, du fait qu'elle énonce des exigences idéales et supra-empiriques, indépendantes de la relativité des peuples, des époques et des espèces, la morale est censée jouir d'une autorité absolue et suprême :

Il faut nécessairement faire la séparation entre mœurs et droit d'une part, et véritable moralité d'autre part. Une action [...] n'est morale que si, même là où elle contrevient aux mœurs et au droit, elle est conforme aux prescriptions idéales et absolues de la norme éthique. Les normes éthiques ont pour prétention de constituer une cour suprême pour les questions pratiques ; elles ont pour prétention de juger des mœurs et du droit eux-mêmes, et de déterminer leur valeur ou non-valeur absolue, [...] ainsi que de fixer des étalons de mesure axiologiques ultimes et doués de validité supra-empirique, donc absolus (*Hua* XXVIII, 386; *Ergänz. Text Nr. 2a*).

En conclusion, dans le sillage du parallélisme entre logique et éthique pures, il règne entre morale et mœurs, entre justice et droit positif, la même séparation de principe qu'entre logique et psychologie : de même que les lois logiques ne sont pas réductibles à des vérités psychologiques énonçant de quelle manière on pense *de facto*, mais des lois idéales qui déterminent *de jure* des normes pour le devoir-penser⁹, de même les lois morales ne peuvent être ramenées à aucun type de légalité factuelle (psychologique, sociologique, ethnologique, historique...) expliquant pourquoi, *de facto*, nous portons telle ou telle appréciation ou soumettons nos actes à telle ou telle règle, mais appartiennent à un règne supra-empirique. Il existe un abîme infranchissable entre la généralité d'un fait (*Allgemeinheit einer Tatsache*) et l'universalité qui caractérise une validité justifiée (*Allgemeinheit einer berechtigten Geltung*) : si la loi de gravitation possède une validité universelle, il ne s'agit là que d'une universalité factuelle énonçant qu'« il en va ainsi universellement et nécessairement », sans exception aucune, mais nullement d'une universalité normative énonçant qu'« il doit en être ainsi » (*Hua* XXVIII, 388; *Ergänz. Text Nr. 2a*). Il faut ainsi distinguer trois degrés au sein du concept d'*Allgemeinheit* : d'une part, la *généralité empirique* d'un état de choses au sein d'une pluralité finie (« toutes les roses de ce jardin sont rouges ») ; d'autre part,

l'universalité nomologique d'une loi valant dans une totalité infinie d'objets (« tous les triangles équiangles sont équilatéraux ») ; enfin *l'universalité normative* d'un devoir-être pour des situations possibles (« il faut toujours tenir ses promesses »), qui n'est assurément reconductible à aucune forme de généralité factuelle fondée sur des constats empiriques, mais ne l'est pas davantage à une forme de généralité nomologique au sein de l'être. En termes kantien, la division de la philosophie en métaphysique de la nature (rapportée au domaine de l'étant) et métaphysique des mœurs (référée au règne du devoir-être)¹⁰ fait l'objet d'une justification phénoménologique.

3. L'orientation platonicienne de Husserl : primat de la raison théorétique

Dans la pensée kantienne règne un *double primat de la raison pratique*.

D'une part, les *fins ultimes (Endzwecke) de la raison pure* constituant la destination de l'homme ne relèvent pas de la raison spéculative ou théorétique, mais pratique : si les fins essentielles de l'homme sont définies par les trois questions de savoir ce que je puis savoir, ce que je dois faire et ce qu'il m'est permis d'espérer, ces fins essentielles ne sont pas pour autant suprêmes, mais demeurent au contraire subordonnées à l'unique fin suprême qui détermine la « destination totale de l'homme » – à savoir la destination *morale*, dominée par la question du bien et celle du salut¹¹.

D'autre part et surtout, la *conscience morale* est pour Kant *indépendante de tout savoir théorétique*, dans la mesure où elle est par elle-même capable, en toute autonomie vis-à-vis de l'ordre théorétique de la connaissance des objets, d'être une conscience du devoir absolu :

Quelle forme est ou n'est pas, dans la maxime, capable de s'adapter à une législation universelle, c'est ce que peut discerner l'entendement le plus ordinaire, sans aucune instruction préalable [*der gemeinste Verstand, ohne Unterweisung*]¹².

Ce qu'il y a à faire d'après le principe de l'autonomie de l'arbitre, l'entendement le plus ordinaire [*der gemeinste Verstand*] en a

l'intuition aisément et sans hésitation [...] c'est-à-dire que ce qui est *devoir* se présente de soi-même à quiconque¹³

[...] qu'il n'est donc besoin d'aucune science ni philosophie pour savoir ce que l'on a à faire, pour être honnête et bon, voire sage et vertueux¹⁴.

La conscience morale appartient pour Kant à tout entendement ordinaire, de sorte que pour devenir conscient du devoir il n'est besoin d'aucune instruction, d'aucune connaissance préalable, d'aucune perspicacité particulière dont l'exercice relèverait de l'entendement ou de la raison théorétique : d'une part, la conscience de la loi fondamentale de la raison pratique (celle de l'universalisabilité de la maxime présidant à l'action) est un « fait de la raison », à savoir ni un fait empirique, ni une conscience dérivée médiatement de données préalables de la raison, mais une modalité originaire de la conscience en laquelle la raison se reconnaît législatrice¹⁵ ; d'autre part, loin d'être connue par un raisonnement complexe sur fond de données multiples, la subsumption de la maxime sous la forme d'une législation universelle l'est immédiatement, à titre de « proposition identique, donc claire par elle-même »¹⁶. *Par principe, il ne saurait y avoir de cécité éthique ou d'oblitération de la conscience morale* par défaut d'évidence théorétique.

À l'opposé, Husserl a, dans la sphère pratique, fréquemment recours à la raison ; et il ne l'entend pas comme une conscience immédiate du devoir selon une modalité spécifiquement pratique, mais comme une faculté d'intuition ou d'évidence (*Intuition, Einsicht, Einsehen*) des normes pratiques :

Si le discernement [*Einsicht*] saisit ce qui est bien et mal, meilleur et plus mauvais, si l'évaluation et la prédilection éthiques ne sont pas un acte aveugle, mais un acte d'intuition [*sehender Akt*] qui peut se représenter la valeur intuitionnée comme étant une unité de validité –, cela veut alors dire d'emblée que la raison est le lieu d'origine des principes éthiques [*Ursprungsstätte der ethischen Prinzipien*] : car peut-on parler de « discernement », sinon dans la sphère de la raison (Hua XXVIII, 385; Ergänzt. Text Nr. 2a)¹⁷ ?

En d'autres termes, *la conscience morale est affaire de perspicacité, de clairvoyance ou de discernement* ; et ce dernier doit être éclairé par une évidence, c'est-à-dire un acte de

connaissance des normes éthiques au regard de la situation donnée, qui est le fait de la raison théorétique. Que désigne en effet ici le terme de *raison* ? Un passage des *Leçons sur l'éthique* offre à cet égard une clarté parfaite. Husserl y écrit en effet que la raison ne désigne pas une faculté psychique du sujet fini – à savoir la faculté de saisir des Idées et des principes suprasensibles –, mais qu'elle est à entendre en un sens phénoménologique ou transcendantal, à savoir comme une structure fondamentale de toute conscience intentionnelle : « comme un titre désignant les configurations eidétiques d'actes en lesquels des objectités [...] parviennent à la donation qui les atteste » (*Hua* XXVIII, C, § 7, 274; trad. fr. Ducat, Lang et Lobo 2009, 359). La raison désigne par conséquent l'orientation téléologique de toute visée intentionnelle d'objet vers la donation en personne de cet objet, c'est-à-dire la tendance qui oriente toute conscience intentionnelle partiellement vide vers le remplissement ou l'attestation intuitive qui donne véritablement et pleinement l'objet visé (*Hua* I, § 24, 93; trad. fr. Levinas-Peiffer 1980, 49; cf. trad. fr. de Launay 1994, 103).

Or cette structure téléologique jouit d'une applicabilité universelle, qui embrasse la totalité des domaines ou des types d'objets : le problème de l'attestation de l'être-de-manière-valide se laisse étendre à tous les objets en général, qu'ils relèvent de l'ordre théorétique (concepts, propositions, états de chose), axiologique (valeurs), esthétique (valeurs spécifiquement esthétiques) ou pratique (biens). D'où la possibilité de l'appliquer à la sphère éthique : les valeurs et les biens sont *aussi* des objets, dont il doit y avoir une intuition donatrice susceptible d'en attester la validité. Ainsi existe-t-il, par exemple, une intuition des valeurs, qui n'est certes pas une *Wahrnehmung* (perception comme saisie du vrai), mais une *Wertnehmung* (saisie spécifique de valeur) ou une *Wertgegebenheit* (donation axiologique) (*Hua* XXVIII, C, § 7b, 279; trad. fr. 365) ; et il en va en principe de même pour les biens et les normes éthiques : il doit exister une forme d'intuition donatrice des normes éthiques et de ce qui est bien.

Il en résulte, dans le domaine pratique, une *distinction eidétique entre cécité et clairvoyance* (ou perspicacité) : c'est-à-dire entre, d'un côté, le vouloir et l'agir relevant de l'instinct

aveugle (*blind-instinktiv*) et, de l'autre, le vouloir et l'agir clairvoyants ou perspicaces (*einsichtig*) (*Hua* XXVIII, 400; *Ergänz. Text Nr. 2c*). Cette distinction fondamentale fournit d'ailleurs à Husserl son objection essentielle à l'argument humien selon lequel, puisqu'on trouve chez les animaux les mêmes rapports entre actions et sentiments que chez les hommes sans pouvoir attribuer aux premiers une conscience morale, on ne pourrait pas davantage en attribuer une aux seconds (Hume 1993, 62-63). À cela, Husserl oppose un parallèle entre les sphères théorique et pratique : de même que l'animal ne juge pas de façon clairvoyante mais sur fond d'instinct aveugle, de même, s'il est bien capable d'évaluer (*bewerten*), il demeure en revanche incapable de la différence entre évaluation aveugle et clairvoyante, ainsi que de la conscience de rectitude ou de non-rectitude de l'évaluation ; il s'avère par conséquent incapable de connaître une norme éthique (*ibid.*). Aussi règne-t-il un parallélisme entre les différentes formes de la raison : de même que le jugement peut être correct ou non (*richtig vs. unrichtig*), et que la raison judiciaire remplit son office sur fond d'évidence de la rectitude ou non-rectitude du jugement porté, de même la volonté et l'action peuvent être bonnes ou mauvaises, moralement correctes ou non, éthiques ou non, et la raison pratique remplit son office sur fond d'évidence de la rectitude ou non-rectitude éthique de l'agir ou du vouloir ; de même encore l'évaluation peut-elle être juste ou fausse, et la raison axiologique joue son rôle sur fond d'évidence de sa justesse ou fausseté (*Hua* XXVIII, C, § 7b, 280; trad. fr. 365-366).

La position husserlienne de Husserl dans le champ éthique s'avère donc platonicienne et anti-kantienne. Là où Kant s'attache à arracher le domaine pratique au paradigme de la connaissance d'objet et à rendre la conscience morale indépendante de tout savoir, Husserl rend en effet à la connaissance sa fonction paradigmatique en posant une équation entre le bien (*das Gute*) et ce qui est « vrai sur le plan pratique » (*das praktisch Wahre*) (*Hua* XXVIII, 401n; *Ergänz. Text Nr. 2c*) : le bien est ce qui peut s'attester, dans une intuition originellement donatrice, comme étant digne d'approbation – à tel point que l'on peut parler d'un « intérêt

pour la vérité dans l'affectivité et le vouloir» (*Wahrheitsinteresse im Gemüt und Willen*) (*ibid.*). *L'éthique est affaire de discernement ou de perspicacité* : il s'agit d'y voir clair, d'exercer sa clairvoyance éthique, de connaître ce qui est bon et juste en chaque situation et en général – de sorte que la conscience évidente de rectitude y possède une fonction rectrice. En cela, la phénoménologie husserlienne demeure fidèle aux enseignements de Brentano, que résume le titre des conférences de 1889, *De l'origine de la connaissance éthique* (Brentano 1969; trad. fr. de Launay et Gens, 2003) : au sein de la sphère éthique, la question centrale demeure de savoir comment nous connaissons ou reconnaissons que quelque chose est meilleur ; et, par opposition à toute forme de cécité éthique, seule la connaissance évidente de ce qui est meilleur fonde la rectitude ou justesse de la volonté et de l'action Brentano 1969, §§ 29, 30 et 34; 2003, 67-69 et 74). – de sorte que l'on est fondé à tracer un strict parallèle entre le vrai et le bien, dans la mesure où ils sont tous deux ancrés dans la conscience de *Richtigkeit* (Brentano 1969, § 23; 2003, 53).

4. *A priori* matériel et *a priori* formel : exigence d'une éthique procédant « de bas en haut »

Si Husserl rejoint Kant par la distinction fondamentale entre fait et droit, ce dernier doit nécessairement (comme pour Kant) relever de l'*a priori*, puisqu'il n'est en aucun cas censé dériver de faits. Cependant, *l'a priori pratique est-il en phénoménologie à entendre au même sens que chez Kant ?*

Tout d'abord, que signifie pour Kant le caractère *a priori* ou objectif de la loi pratique ? Cela implique, en premier lieu, que cette dernière « peut être reconnue comme douée de validité pour la volonté de tout être doué de raison [*für den Willen jedes vernünftigen gültig erkannt*] »¹⁸ : le premier critère de l'apriorité réside dans l'objectivité, entendue comme désignant la validité universellement connaissable, omni-subjective (*Allgemeingültigkeit*)¹⁹ ; et, en second lieu, que la loi pratique a son origine exclusive « dans la raison pure, pensée comme étant une faculté propre, séparée de la sensibilité et de toutes les autres facultés » (*Hua XXVIII*, 404)²⁰. Entre ces deux thèses kantienne, Husserl pose une connexion qui les rend

inséparables : l'objectivité de la validité (*Objektivität der Geltung*), entendue comme un « caractère contraignant pour tout être doué de raison en général » (*Verbindlichkeit für jedes Vernunftwesen überhaupt*), implique que « l'origine de la norme [se trouve] dans la raison pure » (*Ursprung der Norm in der reinen Vernunft*) (*ibid.*). Et c'est précisément par opposition à cette connexion (supposée kantienne) entre les deux caractères de l'*a priori* – validité universelle et origine purement rationnelle, donc non sensible – que Husserl pose, à titre d'exigence de principe, que ces thèses sont à séparer absolument. Pourquoi cela ?

Pour le comprendre, il est nécessaire de se laisser guider par l'analyse et la critique que fait Husserl de la notion kantienne d'*a priori* en général, et ce dans les textes donnés en appendices au tome I de *Philosophie première*. Pour Kant, la nécessité et l'universalité sont des caractères distinctifs (*Kennzeichen*) de l'*a priori*, entendus comme « critères de l'origine dans la subjectivité pure » (*Kennzeichen des Urprungs in der reinen Subjektivität*) : en effet, est *a priori* ce qui n'est pas *a posteriori*, donc ce qui n'est pas dérivable de l'expérience sensible que le sujet fait des objets ; aussi l'*a priori* réside-t-il au sein même de la subjectivité pure, c'est-à-dire de la subjectivité pour autant qu'elle n'est pas affectée de l'extérieur par les objets (*sofern sie nicht [...] von außen affiziert ist*) (Hua VII, Beil. XXI, 402). Or il n'y a là, pour Husserl, qu'une « construction transcendantale-psychologique » : cette thèse est en effet le produit d'une construction conceptuelle non fondée, et non un état de choses eidétique tiré de l'intuition originellement donatrice ; et c'est, de surcroît, une construction qui mêle les considérations transcendantales – concernant les problèmes de constitution transcendantale et l'instance constituante prise en sa pureté non mondaine – et psychologiques – concernant la psyché humaine en sa pré-constitution supposée invariante. Pourquoi donc ? Pour la raison que la thèse kantienne tend à assimiler les structures *a priori* à des formes subjectives, sises en la subjectivité et appartenant à sa constitution supposée invariante²¹. Or, le véritable concept d'*a priori* n'a rien à voir avec la question de savoir si le sujet est ou non affecté de l'extérieur, pas plus

qu'avec celle de savoir si le sujet possède certaines facultés et structures invariantes ; en d'autres termes, il n'a nullement partie liée avec la question de l'*origine exclusive dans la subjectivité pure*, mais seulement avec celle de la *validité pour quiconque en général*.

Un néo-kantien répondrait, certes, que loin d'être celui de la détermination de structures psychologiques natives du sujet, le véritable problème kantien est précisément celui des conditions de possibilité de la validité de la relation à l'objet, ou de la connaissance objective²² ! Mais ce nonobstant, le concept husserlien d'*a priori* se distingue du kantien par trois traits essentiels.

D'une part, loin d'éviter radicalement toute présupposition anthropologiste de facticité des structures *a priori*, Kant en reconnaît expressément l'existence au § 21 de la seconde Déduction : loin que l'on puisse rendre compte de la nécessité que le sujet se caractérise par telles formes de la sensibilité et telles catégories de l'entendement, il s'agit là d'un fait dont on ne saurait rendre intégralement raison²³ ; en tant que formes subjectives, les structures *a priori* sont contingentes. Par opposition, les connexions *a priori* sont, pour Husserl, censées jouir d'une nécessité inconditionnée.

D'autre part, s'il est possible de montrer dans la Déduction la nécessité des catégories comme conditions de possibilité de la connaissance *scientifique*, il est beaucoup plus difficile, voire impossible de le faire pour certaines catégories de l'expérience *pré-scientifique* ou *perceptive* : ainsi, que la causalité et la conservation de grandeurs soit des formes nécessaires de la détermination physicienne des objets n'implique nullement que les lois de causalité et de permanence aient une validité nécessaire pour la perception pré-scientifique des objets. Or, c'est précisément l'œuvre de la variation eidétique que de mettre en évidence ce qui peut être défait : les formes de légalité contingentes sont désimaginables (*Hua* VII, Beil. XXI, 396).

Enfin et surtout, si le véritable *a priori* possède une validité absolument universelle, ce n'est pas parce qu'il serait constitutif de tout sujet fini, mais pour la raison qu'il est donné dans l'intuition eidétique (*Wesenschau*, *Wesens-*

intuition) : c'est la « nécessité ou la généralité eidétique [*Wesensnotwendigkeit bzw. Wesensallgemeinheit*] qui est absolument donnée dans l'intuition eidétique [*in der Wesensintuition absolut gegeben*] » (*ibid.*, 402). Les structures *a priori* ne sont pas des structures subjectives de l'intuition ni de la pensée, mais des *structures objectives intuitionnées dans cette forme d'évidence qu'est l'intuition d'essence* : ce sont des connexions d'essence absolument nécessaires, et douées de validité pour tout sujet en général.

Or, de ce que l'apriorité d'une loi est assimilable à la possibilité qu'elle se donne dans l'intuition d'essence, s'ensuit-il que toute vérité eidétique ait sa source dans la raison *pure* ?

Absolument pas ! Au contraire, de larges sphères de vérités *a priori* reposent sur des représentations *sensibles*, donc *a posteriori*. Par exemple, que le violet soit qualitativement situé entre le rouge et le bleu, le gris entre le noir et le blanc et non entre le rouge et le vert, ou encore que trois sons soient situés sur une échelle de hauteurs fixe, ou enfin que la couleur soit inséparable de l'étendue, ce sont là des vérités *a priori* (douées d'une nécessité fondée dans l'essence des représentations en question), mais ce sont aussi des *vérités matérielles*, puisqu'elles se rapportent à des contenus (sensibles) de la connaissance (*sie beziehen sich auf eine Erkenntnismaterie*) ; ce ne sont nullement des vérités purement formelles comme celles de la logique ou de l'arithmétique, qui sont au contraire indépendantes de toute matière de la connaissance et ont leur fondement dans de pures formes de la pensée (*Hua XXVIII*, 403; *Ergänz. Text Nr. 3a*). Le cas de ces vérités *a priori* matérielles oblige à dissocier radicalement les deux questions de la validité et de l'origine : du caractère universellement contraignant de telles vérités pour tout être doué de raison (*für jedes Vernunftwesen verbindlich*), c'est-à-dire capable d'intuition eidétique, il ne s'ensuit nullement qu'elles aient leur origine dans la raison pure « pensée comme une faculté propre, séparée de la sensibilité et de toutes les autres facultés » (*ibid.*, 404). Dans les cas mentionnés, le caractère *a priori* des relations est compatible avec l'origine sensible des représentations : ces relations ont une validité pour quiconque possède à la fois des représentations sensibles et une capacité de *Wesenschau* ; mais

elles sont fondées dans la matière sensible, qui est donnée *a posteriori*. En conclusion, *l'a priori ne se laisse nullement réduire au seul a priori formel*.

Qu'en est-il, à présent, de *l'applicabilité de cette notion d'a priori matériel à la sphère éthique* ?

Cette dernière est régie par un double principe : une relation *a priori* est donnée dans une intuition eidétique ; et elle a son fondement dans l'essence des représentations, qui peuvent être *a posteriori*. En effet, le rapport de la raison aux sentiments a, dans l'ordre pratique, une fonction analogue à celle qu'avait le rapport aux sensations dans l'ordre de la connaissance : que « la raison soit le lieu d'origine des principes éthiques » (*Ursprungsstätte der ethischen Prinzipien*) (Hua XXVIII, 385; Ergänz. Text Nr. 2a), cela ne signifie nullement qu'ils aient leur provenance exclusive dans la raison pure pensée comme une faculté isolée, séparée de tous les sentiments ; au contraire, de même que les vérités *a priori* peuvent être fondées dans l'essence des contenus sensibles, de même des vérités *a priori* peuvent aussi « avoir leur fondement dans l'essence conceptuelle des actes affectifs » (*im begrifflichen Wesen der Gemütsakte*) (Hua XXVIII, 393; Ergänz. Text Nr. 2b)²⁴. Ainsi, de même que la raison théorétique peut provenir d'une matière sensible et se rapporter à une telle matière, de même, par analogie, la raison axiologique et pratique peut se référer à une matière « qui provient de la faculté de sentiment et de désir » (Hua XXVIII, 404; Ergänz. Text Nr. 3a) ; elle peut ainsi avoir l'intuition eidétique (*Einsicht*) d'une norme éthique, c'est-à-dire l'évidence d'une nécessité eidétique qui doit se fonder sur l'essence des sentiments et des désirs. *Sentiment et désir sont par conséquent présupposés par la conscience de la loi pratique : c'est seulement sur le fondement de sentiments et de désirs que nous pouvons acquérir une intuition claire de la hiérarchie des valeurs et des biens*.

De là découle une conclusion fondamentale, afférente au concept de fondation (*Fundierung*) : *l'éthique doit s'édifier comme une « éthique procédant d'en bas » (Ethik von unten)* (Hua XXVIII, 414; Ergänz. Text Nr. 3d) – d'en bas, ou de bas en haut : c'est-à-dire sur le soubassement de la *hylè* affective, où

doivent s'édifier les objets de degré supérieur que sont les valeurs et normes éthiques.

De là s'ensuivent quelques conséquences non moins essentielles.

5. Réactivation de la critique hégélienne du formalisme et de l'intellectualisme kantien

Tout d'abord, *Husserl reprend à son compte la critique hégélienne du formalisme de l'éthique kantienne*.

Commençons par rappeler la « loi fondamentale de la raison pure pratique », telle que la formule Kant au § 7 des *Grundsätze de la Critique de la raison pratique* : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (*als Prinzip einer universalen Gesetzgebung*)²⁵. Cette règle pratique est inconditionnée, parce qu'elle s'impose à nous comme proposition pratique *a priori*, non fondée sur une intuition, du fait qu'en elle la volonté pure est « pensée comme déterminée par la seule forme de la loi » (*durch die bloße Form des Gesetzes*)²⁶, et non par quelque représentation déterminée du bonheur ou quelque valeur matérielle. Précisément pour cette raison, Husserl voit dans cette formule de l'universalisabilité de la maxime un « formalisme abscons » (*abstruser Formalismus*) (*Hua* XXVIII, 415; *Ergänz. Text Nr. 3e*). Elle contient, certes, une thèse que Husserl estime correcte : à savoir que pour être universelle, la validité de l'exigence éthique doit être « conforme à une loi » (*gesetzmäßige Geltung*), sans jamais dépendre des particularités propres à l'acteur ou aux circonstances ; elle doit en effet énoncer un « tu dois » contraignant pour tout sujet en général. Cependant, une telle validité nomologique – qui fonde le caractère objectif du devoir – ne se laisse ni réduire, ni reconduire à une capacité d'universalisation prise en un sens purement formel (*Verallgemeinerungsfähigkeit, rein formal genommen*), laquelle demeure quelque chose de totalement vide (*ibid.*, 417). Pourquoi ?

Distinguons et analysons les différents arguments de Husserl.

1/ Le premier argument vise l'absence de fonction heuristique ou dévoilante de la formule abstraite

d'universalisabilité de la maxime : cette formule « ne peut jamais nous aider à trouver la loi elle-même » (*ibid.*, 418), car elle ne saurait *par elle seule* déterminer la loi pratique concrète qui énonce ce que nous devons faire dans telle situation déterminée. Il s'agit là du problème de l'hiatus qui sépare l'universalisation formelle et le contenu particulier de la loi, du passage de l'une à l'autre, ou encore de l'interprétation et de l'application de la loi ; en effet, « le caractère de loi tient à ce qu'il y a de spécifique en certains moments ; il y a des circonstances significatives [*relevante Umstände*], et d'autres qui ne le sont pas » (*ibid.*, 417). Pour pouvoir déterminer la loi en son contenu particulier, nous devons au préalable faire le départ entre ce qui est important (significatif) ou non, c'est-à-dire déterminer le degré de généralité auquel doit s'appliquer la loi ; or, ce degré se définit toujours par référence à des circonstances plus ou moins générales : « Vu que dans chaque cas l'on peut appréhender la maxime des façons les plus diverses, que l'on peut admettre en elle tantôt ceci, tantôt cela, des circonstances tantôt plus, tantôt moins générales, il en résulte des possibilités diverses et opposées d'universalisation » (*ibid.*, 415).

Prenons l'exemple kantien du dépôt laissé par un mort qui n'aurait laissé à ce sujet aucun testament : si j'ai pour maxime d'augmenter par tous les moyens mes ressources, je m'approprierais le dépôt ; or si j'universalise cette maxime, chacun acquiert alors le droit de s'approprier *post mortem* un dépôt qui lui a été confié sans testament – ce qui aura pour effet de supprimer la valeur de tout dépôt, donc d'en annihiler la possibilité²⁷. Cependant, la maxime peut être entendue à d'autres niveaux de généralité. On peut la formuler ainsi : « personne n'est astreint à tenir sa promesse », ce dont il s'ensuit que personne ne tiendrait plus ses promesses et que la loi se supprimerait elle-même. Si en revanche on la formule ainsi : « personne n'est astreint à tenir sa promesse si aucune consigne écrite ne stipule à quelle condition on en est délivré », cela rendra simplement tout le monde plus circonspect et attentif à l'existence de documents écrits (*Hua* XXVIII, 415; *Ergänz. Text Nr. 3e*) !

2/ Le deuxième argument concerne la forme du test d'universalisabilité de la maxime subjective présidant à l'action,

à savoir la *possibilité de dévoiler, à partir de l'universalisation de la maxime, une contradiction qui l'invaliderait* : à quel type logique cette contradiction appartient-elle (*ibid.*)²⁸ ?

S'agit-il d'une contradiction purement analytique-formelle ? Assurément pas ! Il s'agit au contraire d'une *contradiction matérielle*, à savoir une incompatibilité avec quelque contenu, auquel cas il faut spécifier la nature de ce dernier : une « contradiction avec la nature de l'homme, ou avec la nature des particularités spécifiques des actes relevant du sentiment ou de la volonté » (*ibid.*, 418). Ainsi, dans le cas du dépôt, la contradiction n'est-elle pas d'ordre purement logique : la maxime d'enrichissement par tous les moyens n'est pas formellement contradictoire, mais contredit la possibilité de la promesse comme fondement ultime du lien social, voire de l'humanité en l'homme. Aussi s'agit-il toujours de savoir *avec quelles valeurs matérielles doit s'accorder la maxime* généralisée. Il règne donc ici un parallèle entre les domaines logique, éthique et esthétique vis-à-vis du concept de *Richtigkeit* – la rectitude ne pouvant jamais y être obtenue par pure généralisation formelle (par la seule application du quantificateur universel), mais se référant à la nature spécifique des idées en question, ainsi qu'à l'évidence qui les donne :

La loi – qu'elle soit esthétique, éthique ou logique – doit nécessairement nous être donnée avec évidence par la nature spécifique des idées en lesquelles elle se fonde [...]. La pure possibilité d'universalisation ne fonde aucune rectitude logique ou esthétique ; de même, la pure possibilité d'universalisation ne fonde pas la rectitude éthique. (*ibid.*, 418)

3/ Le troisième argument consiste à *reprendre le doute sceptique que Hume opposait à l'idée même d'efficacité de la raison*, c'est-à-dire à sa capacité d'influer sur la détermination pratique à agir.

Pour Hume, en effet, « la raison ne peut jamais être à elle seule un motif pour une action de la volonté »²⁹ : seule la perspective du plaisir ou de la souffrance provoquée par un objet fait de ce dernier un objet de désir ou de rejet, et provoque ainsi une « émotion de rejet ou de désir », tandis que la raison possède seulement la fonction rectrice consistant à déterminer les moyens de satisfaire l'impulsion positive ou négative, sans

jamais pouvoir créer cette dernière³⁰. Or, pour Husserl, il en va de même pour la loi d'universalisabilité de la raison pure pratique : la seule pensée de l'universalisation formelle de la maxime, dans la mesure où elle « est pour moi quelque chose de totalement indifférent [*etwas völlig Gleichgültiges*] » et « laisse le sentiment totalement intact [*das Gefühl völlig unberührt läßt*] » (*Hua XXVIII*, 416; *Ergänz. Text Nr. 3e*), s'avère par elle-même incapable de constituer un fondement déterminant la volonté. Si la rationalité pratique se confond avec la possibilité d'universaliser la maxime qui est au principe de l'action, la discrédance qui sépare cette dernière de l'ordre des sentiments la rend incapable de susciter des sentiments, et de provoquer par là une dynamique affective susceptible de mettre en branle la volonté. Voilà qui corrobore la thèse de Hume selon laquelle « l'entendement seul ne peut créer aucune morale » et « le sentiment prend une part essentielle à l'émergence des distinctions éthiques » (*Hua XXVIII*, 391; *Ergänz. Text Nr. 2b*) : parler de bien et de mal, cela ne peut avoir de sens que pour un être qui possède la capacité de ressentir et de désirer.

Certes, du point de vue kantien, on peut objecter à ces critiques que Kant lui-même, dans la doctrine des mobiles (*Triebfeder*) de la raison pratique, remarque que si le sentiment n'était mis en mouvement par la représentation de la loi, « il ne pourrait pas non plus être alors question d'un effet pratique de celle-ci » (*Hua XXVIII*, 416; *Ergänz. Text Nr. 3e*) ; en d'autres termes, la représentation de la loi doit par elle-même pouvoir susciter des sentiments. Conformément à cela, Kant admet le sentiment de respect pour la loi comme étant capable de mettre en mouvement la capacité de désirer, sans pour autant présupposer un sentiment proprement sensible de plaisir (*Lust*) : loin d'être produit par un sentiment préexistant et donné *a posteriori*, le respect est un sentiment positif d'origine purement intellectuelle, qui a pour effet d'écarter les penchants égoïstes, d'affaiblir voire de terrasser la présomption, et dont la nécessité peut être objet d'une évidence (*Einsicht*) *a priori*³¹.

Husserl ne l'ignore pas, mais y voit une inconséquence (*Inkonsequenz*) de la pensée kantienne : en effet, d'un côté, Kant pose que la décision éthique n'est empiriquement dérivée d'aucune affection de plaisir (*Lustaffektion*) et ne trouve pas son

fondement en celle-ci, mais seulement dans la formalité de la loi pratique³² ; de l'autre, cependant, le respect doit mettre en mouvement la faculté de désirer, donc l'intéresser, et cela alors que « la faculté de désirer est exclusivement orientée vers le plaisir » (*Hua XXVIII*, 417; *Ergänz. Text Nr. 3e*). Le nerf de l'inconséquence est donc le suivant : bien que Kant nie expressément que le respect soit assimilable à un plaisir (*ibid.*)³³, il est en définitive contraint d'admettre, dans sa *Métaphysique des mœurs*, que « la décision éthique repose sur une affection de plaisir » ; car pour être motivé à vouloir ce que prescrit la raison, il faut bien éprouver « un sentiment de plaisir, une satisfaction à remplir son devoir » (*ibid.*). C'est là un retour du refoulé : mis à l'écart par Kant pour faire place à la formalité de la loi, l'ensemble des penchants égoïstes revient sous la forme d'un intérêt pris à l'acte moral et d'une satisfaction morale qui, pour n'être pas réductible à un plaisir sensible, n'en est pas moins un plaisir.

4/ Le quatrième argument se veut le plus décisif.

Quel est le fondement de la conversion de Kant à ce que Husserl nomme son « intellectualisme extrême » (*Hua XXVIII*, 412; *Ergänz. Text Nr. 3d*) ? Il réside en ce que « si la raison pure ne livre pas les fondements de la détermination du vouloir, et que ces derniers résident bien plutôt dans le sentiment, l'hédonisme, l'utilitarisme égoïste est alors la seule doctrine qui soit conséquente » (*ibid.*). Pourquoi donc ? Pour la raison essentielle que Kant « ne reconnaît entre plaisir et déplaisir qu'une espèce de différence, à savoir les différences quantitatives » (*ibid.*)³⁴ : si la détermination de la volonté a son fondement dans le sentiment d'agrément ou de désagrément, ce qui importe est alors uniquement de savoir quelles sont l'intensité et la durée du plaisir, et quels sont les moyens de se le procurer et de le renouveler aisément³⁵ ; en l'absence d'un principe de détermination purement rationnel et référé à la loi morale, la seule position possible serait l'épicurisme, qui ne reconnaîtrait de différence que quantitative entre plaisir et déplaisir³⁶.

À cela, Husserl oppose le principe humien de « l'admission de différences qualitatives au sein du sentiment » (*Annahme qualitativer Unterschiede im Gefühl*), en vertu de

laquelle on « reconduit la différence entre sentiment bas et élevé à des moments internes du sentiments [*innere Gefühls-momente*], et non à de pures et simples distinctions d'ordre quantitatif comme l'intensité et la durée » (*Hua* XXVIII, 413; *Ergänz. Text Nr. 3d*). Loin d'un hédonisme grossier fondé sur un principe de plaisir indifférencié, on est ainsi ramené au principe grec de la hiérarchie des plaisirs. Il suffit en effet, pour réfuter la thèse de l'univocité du plaisir, de comparer celui que l'on prend respectivement à la dégustation d'un bon repas et à l'audition de la *Symphonie héroïque* de Beethoven : il y a là non une simple différence de quantité ou de degré, mais de qualité du plaisir ; « l'œuvre d'art élève, rend bienheureux, ce qu'elle apporte ne se réduit pas au seul contentement » (*ibid.*). Par conséquent, si l'art au sens suprême possède un primat dans la hiérarchie des plaisirs, c'est en vertu de la « particularité des sentiments qu'il provoque », de sorte que la différence entre ce qui est vil et élevé est une « distinction qui a son fondement dans les qualités » (*ein in den Qualitäten gründender Unterschied*), bien qu'elle ne soit pas immédiatement réductible à une différence de qualité (*ibid.*). Il suffit, à cet égard, de cerner les limites de l'analogie avec les couleurs : les caractères « élevé » et « vil » ne sont pas des qualités distinctes (comme le rouge et le jaune), pas plus qu'ils ne sont des genres de qualité (comme la couleur parmi les qualités visuelles) ; il s'agit là d'une « différence de second ordre, liée aux qualités ou aux réunions de qualités », qui n'a cependant rien à voir avec une échelle quantitative de degrés ou de grandeurs intensives (comme la différence entre le chaud et le froid, les couleurs vives et sombres, etc.) (*ibid.*).

Ce refus de la pure quantification du plaisir est d'ailleurs corroboré par un second argument. Au sein des grandeurs vaut la différence entre grandeurs positives et négatives ; si le plaisir n'était qu'une affaire de grandeur, l'opposition entre plaisir et déplaisir se réduirait à une distinction entre quantités positive et négative. Or, jusque dans le domaine de ce que l'on baptise de « déplaisir » règnent des différences qualitatives : il existe en effet une noble tristesse, de même qu'une noble indignation, etc. (*loc. cit.*, 413-414).

Le *problème capital* demeure donc celui de la *hiérarchie matérielle des valeurs et des biens, des plaisirs et des sentiments* : ce qui se trouve au fondement de l'éthique, c'est une doctrine universelle des valeurs, une axiologie matérielle qui doit se fonder sur une hiérarchie axiologique des sentiments et des plaisirs (*loc. cit.*, 414). Derechef se manifestent ici le primat de la relation de fondation (*Fundierung*) et l'exigence corrélatrice d'une éthique édifiée d'en bas (*Ethik von unten*) : fonder l'éthique, c'est la rapporter à son soubassement, qui réside dans les déterminités pratiques et axiologiques des choses, ainsi que dans la stratification hiérarchique des sentiments et des plaisirs. Cela ne signifie certes pas qu'un tel soubassement suffise à lui seul à caractériser ce qui est éthique et à la distinguer de ce qui ne l'est pas : noblesse et beauté de sentiment n'impliquent pas nécessairement l'éthicité – mais en revanche, cette dernière se fonde sur le soubassement des premières (*ibid.*)³⁷.

6. Critique de la révolution copernicienne

Rappelons tout d'abord les deux thèses fondamentales de Kant relativement à l'anthropologisme et à la finitude dans la sphère pratique.

Primo, la sphère théorétique présente toujours un danger d'anthropologisme, c'est-à-dire de l'admission que les structures *a priori* de la sensibilité et de l'entendement se réfèrent à la constitution générique de l'être humain. D'une part, si Kant accorde à l'espace et au temps le statut de formes *a priori* de la sensibilité, c'est en reconnaissant conjointement qu'elles n'ont de validité que « pour nous hommes » (*für uns Menschen*) ; d'autre part, si les catégories de l'entendement ne se réduisent pas à des structures intellectuelles innées, mais désignent des formes nécessaires de la détermination des objets empiriques, Kant reconnaît cependant, dans la seconde édition de la Déduction transcendantale des catégories, qu'on ne saurait rendre raison du fait que le sujet fini possède justement ces deux formes de la sensibilité et ce nombre de catégories déterminé³⁸. Et si l'on passe à la sphère pratique, la morale humienne présuppose des manières de sentir qui s'avèrent « profondément enracinées dans la nature et la constitution

humaines » (*Hua* XXVIII, 385; *Ergänz. Text Nr. 2a*). Mais tel n'est précisément pas le cas de la *fondation kantienne de l'éthique*, qui *échappe au contraire à tout danger de glissement vers l'anthropologisme* : en tant que fondation *a priori*, elle s'avère totalement indépendante de toute présupposition d'une nature humaine. En effet, la tâche de la *Critique de la raison pratique* consiste à déterminer les principes de sa possibilité, de son étendue et de ses limites « absolument sans référence particulière à la nature humaine »³⁹ ; et les principes pratiques ne sont pas censés posséder de validité pour la seule volonté *humaine*, mais « pour la volonté de tout être doué de raison »⁴⁰. L'autorité de la morale s'avère donc indépendante de toute thèse anthropologique.

Secundo, si la *distinction fondamentale entre être fini et infini* (divin) possède une fonction essentielle dans la sphère théorétique – où elle permet d'opposer, pour l'être fini, l'intuition et l'entendement comme sources hétérogènes de la connaissance –, elle *conserve également pour Kant un rôle éminent dans la sphère pratique*. Certes, loin de se limiter aux hommes, le principe de l'éthicité a valeur de loi pour « tous les êtres finis qui ont une raison et une volonté », ainsi que pour l'être divin⁴¹ ; et, contrairement au principe de l'amour de soi, qui ne possède qu'une nécessité contingente et subjective, référée à ce que les êtres finis admettent comme objets de plaisir, il jouit d'une nécessité objective, dépourvue de toute référence aux prédilections humaines⁴². Cependant, c'est uniquement pour des sujets *finis* – à la fois affectés et possédant une volonté *pure*, mais non *sainte* –, que la loi offre la forme d'un impératif ou d'une obligation contraignante : le fondement de la forme impérative revêtue par la loi morale réside ainsi dans la finitude de la volonté⁴³, de sorte que *la révolution copernicienne opérée dans la sphère théorétique vaut également dans la sphère pratique* ; de même en effet que les structures *a priori* de l'objet devaient se régler sur les structures formelles du sujet fini, de même ici la forme de l'impérativité catégorique propre à la loi morale se règle sur le caractère fini de la volonté. Ce principe du renversement copernicien vaut tout autant pour l'analyse du respect : dans la mesure où il est un effet sur la sensibilité, le respect pour la loi

morale présuppose, à titre de sentiment moral, que l'être doué de raison soit également doué de sensibilité, donc la « finitude d'un tel être » ; pour des êtres non sensibles, il ne pourrait guère y avoir de respect pour la loi⁴⁴.

Au contraire, même si la réduction phénoménologique constitue bien une démarche d'inspiration copernicienne, puisqu'elle consiste à mettre en suspens l'être du monde pour revenir à la sphère subjective des pures *cogitationes* et aux modes d'apparition subjectifs des étants⁴⁵, *la position fondamentale de Husserl présente un caractère anticopernicien*.

Cela se laisse d'abord énoncer sous forme de principe général et ressaisir dans la sphère de l'expérience perceptive, avant de pouvoir être transposé dans la sphère pratique : dans la sphère de l'expérience, « tout objet [...] désigne en général une structure régulatrice de l'*ego* transcendantal » (*Hua* I, § 22, 90; trad. fr. Levinas et Peiffer 1980, 99), quelle que soit par ailleurs la nature de cet *ego* (homme, ange ou Dieu). Par exemple, un objet spatial ne peut devenir perceptible qu'en se donnant de manière structurellement inadéquate par des esquisses unilatérales : « à cela, aucun Dieu ne peut changer quoi que ce soit, pas davantage qu'au fait que $1+2 = 3$ ou à la consistance de n'importe quelle vérité d'essence » (*Hua* III/1, § 44, 92; trad. fr. Ricoeur 1950, 142) ; de même, un quelconque vécu mien ne saurait se donner autrement que par la réflexion, qui implique un écart temporel entre le réfléchi et le réfléchissant, de sorte qu'« à cette nécessité absolue et donnée dans l'intuition d'essence, Dieu est par conséquent également lié » (*ibid.*, § 79, 175; trad. fr. 265). En d'autres termes, le mode de donation d'un objet possède le statut d'une nécessité eidétique : il est prescrit par le type d'objet, et ne dépend nullement du type de sujet qui fait l'expérience ; il s'avère donc indépendant de la différence entre finitude humaine et infinité divine. De ce point de vue, rien ne subsiste du principe copernicien de Kant selon lequel l'objet de connaissance se règle sur le sujet connaissant et ses structures *a priori* ; ainsi, même si la phénoménologie se caractérise par une orientation subjective centrée sur le champ de la conscience pure, cette dernière ne possède cependant pas d'essence pré-constituée censée appartenir à tout sujet fini ou à « nous hommes » ; elle se

caractérise au contraire par un ensemble de structures constitutives que déterminent les types d'objets susceptibles de se donner dans l'expérience.

Ce renversement du principe copernicien se laisse-t-il à présent transposer en morale ?

De fait, il semble bien qu'il y ait dans la sphère pratique un renversement analogue :

Il appartient à l'essence de la loi pratique d'exprimer un devoir [...]. C'est une thèse biaisée de Kant qu'une telle loi ne prendrait la forme impérative que pour un être fini [*nur für ein endliches Wesen die Imperativform annehme*] (Hua XXVIII, 404-405; Ergänzt. Text Nr. 3a).

En d'autres termes, la forme impérative que prend la loi morale est son mode de donation propre, et ce dernier dépend de la seule essence de la loi morale, et non du type d'être qui en fait l'expérience. Par quel argument Husserl justifie-t-il ce principe anti-copernicien ?

Il mobilise le concept leibnizien de Dieu, par opposition à son concept cartésien ou spinoziste : certes Dieu ne saurait agir autrement que bien, puisque Sa volonté est sainte⁴⁶, mais Il se trouve cependant, vis-à-vis de l'action, dans la même situation que tout sujet en général : pour être à même d'agir bien, Il doit avoir un discernement préalable de ce qui est bien ; dans le cas contraire, en effet, certes Il agirait bien, mais Il le ferait alors de façon aveugle et non clairvoyante – comme le fait la belle âme, qui se caractérise à la fois par sa cécité morale et son infaillibilité somnambulique. Pour l'essentiel, Dieu Lui-même est soumis à l'exigence de clairvoyance morale :

La détermination de Sa volonté consiste en ce qu'Il veut nécessairement le bien parce qu'Il le connaît comme tel – ce qui, à son tour, signifie qu'Il le connaît comme étant ce qu'Il doit faire, et veut dire que la règle qui préside à Son agir n'est pas une loi arbitraire de la nature, mais une loi relevant du devoir [*Sollengesetz*] (Hua XXVIII, 405; Ergänzt. Text Nr. 3a)

Si la volonté sainte de Dieu ne pouvait s'écarter du devoir, mais l'accomplissait avec une nécessité infaillible sans en avoir d'intuition, un tel accomplissement relèverait alors d'une nécessité aveugle, analogue à celle des lois de la nature ; si l'action de Dieu doit pouvoir être dite morale au sens

suprême, il faut donc que Dieu Lui-même ait l'intuition claire du devoir pratique, de ce qui vaut absolument du point de vue moral, et ajuste Son action à cette intuition préalable ; le ne-pas-pouvoir-faire-autrement de Dieu n'est pas une nécessité mécanique ou analytique aveugle (comme si les actions parfaites découlaient analytiquement de Son essence), mais une nécessité éclairée par la conscience du devoir et du bien. Or, que Dieu Lui-même perçoive la différence entre l'être et le devoir-être, cela implique que *la forme impérative de la loi repose uniquement sur l'essence du bien*, et que *l'impératif est la manière qu'a par essence la loi morale de se donner à un sujet, quelle qu'en soit la nature* : la présentation de la loi morale sous forme d'impératif n'est donc pas restreinte aux seuls sujets finis et faillibles, mais s'avère indifférente à la distinction entre finitude et infinité, volonté pure et sainte.

Cette thèse anticopernicienne conduit cependant à un étrange paradoxe.

En effet, d'un côté, les lois morales ne doivent pas valoir seulement pour les êtres doués de raison, mais pour tout être sentant en général (*für jedes fühlendes Wesen überhaupt*) pour autant qu'il est également doué de raison ; de l'autre, ces lois se caractérisent par la forme impérative pour tout être en général, « qu'il soit homme ou ange » ou Dieu (*Hua XXVIII, 406; Ergänz. Text Nr. 3a*). Par conséquent, Dieu Lui-même doit se caractériser par la capacité de sentiment, et se voit soumis à toutes les nécessités inhérentes à la sensibilité !

C'était déjà vrai dans l'ordre perceptif et théorétique : loin de pouvoir connaître directement les qualités premières des choses externes, Dieu Lui-même était astreint à ne percevoir ces dernières que par la médiation de qualités secondes, qualités qui certes Lui sont propres et diffèrent des nôtres, mais n'en demeurent pas moins essentiellement distinctes des qualités premières ; la distinction entre qualités premières et secondes vaut pour Dieu Lui-même, de sorte qu'Il est soumis aux contraintes inhérentes à la sensibilité, ainsi qu'à la distinction entre la chose telle qu'elle apparaît et telle qu'elle est en soi (*Hua V, § 18g, 85; trad. fr. Escoubas 1982, 127*).

Or, il en va de même dans la sphère pratique. Pour le montrer, Husserl a recours à la méthode de variation eidétique,

qu'il applique au concept de sujet de l'expérience pratique. Formons la fiction d'un sujet qui soit percevant et pensant, mais en revanche dépourvu de toute capacité d'éprouver des sentiments (*Fähigkeit des Fühlens*), d'avoir des désirs et de vouloir (*des Begehrens, Wollens*) ; eh bien, sans cette faculté, un tel sujet n'aurait aucune notion de la distinction entre bien et mal, et aucun principe de détermination – puisque tout acte de volonté a son fondement dans l'acte d'évaluation, et que ce dernier est à son tour fondé sur le sentiment (*Hua XXVIII, 391; Ergänzt. Text Nr. 2b*). Le sens moral est fondé sur la sphère de la sensibilité pratique.

Bref, le rapport de fondation (*Fundierung*) possède une validité universelle au sein de la phénoménologie husserlienne, et cela permet de tracer un parallèle entre les sphères théorétique et pratique. Toute essence et toute vérité eidétique étant fondées sur le domaine de la sensibilité et des objets sensibles, tout être capable de connaître de telles essences et vérités doit nécessairement posséder une sensibilité qui lui permette de connaître les objets situés à leur fondement : la fondation de l'entendement sur la sensibilité correspond, dans l'ordre subjectif des actes, à celle des objectités supérieures sur les archi-objets sensibles dans l'ordre objectal. De même, par analogie, dans la sphère pratique : puisque tout discernement de la loi morale ou des distinctions éthiques a son fondement dans l'évaluation, et cette dernière à son tour dans le sentiment, tout être capable d'une telle clairvoyance éthique doit nécessairement posséder une capacité d'éprouver des sentiments – « qu'il soit homme ou ange ». Certes, les lois du devoir se caractérisent par une intuitivité *a priori*, et possèdent par conséquent une validité pour tout être doué de raison en général ; mais, dans la mesure où bien des impératifs moraux sont des lois *a priori* matérielles, ils ne peuvent être intuitionnés que par tout être sentant en général (*für jedes fühlendes Wesen überhaupt*).

Ainsi, pour être capable de discernement théorétique et pratique, Dieu doit posséder à la fois sensibilité et faculté des sentiments. Il y a donc, au sein de la phénoménologie husserlienne, une *neutralisation essentielle de la distinction entre Dieu et sujet fini, infinité et finitude*. Tant sur le plan

théorétique que sur le plan pratique, on ne trouve guère chez Husserl d'analytique de la finitude, mais une absolutisation des structures et propriétés qui, traditionnellement, ne sont attribuées qu'au sujet fini : de même que l'essence de l'objet temporel ou spatial impose son mode de donation et prescrit à tout sujet une structure constitutive correspondante, de même l'essence des distinctions et lois éthiques prescrit, à tout sujet, un mode de donation sous forme impérative et une fondation sur la sphère du sentir.

7. Le concept phénoménologique de liberté

Revenons pour finir au concept de liberté : *y a-t-il, au sein de la phénoménologie husserlienne, une doctrine de la liberté ?* A-t-elle quelque chose de commun avec les concepts kantien de liberté transcendantale et de liberté pratique ?

Rappelons-nous que le concept de liberté est décrit par Kant comme constituant la clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison pure⁴⁷. En effet, d'une part la liberté transcendantale constitue la *ratio essendi* de la loi morale, dans la mesure où le concept de devoir absolu présuppose l'imputabilité des actes au sujet et, par conséquent, la spontanéité pratique de ce dernier ; à l'inverse, la loi morale constitue la *ratio cognoscendi* de la liberté, puisque la conscience morale demeure la condition de possibilité de toute révélation de notre liberté⁴⁸. D'autre part, il y a compatibilité entre deux formes de causalité – la causalité en tant que liberté fondée sur la loi éthique, et la causalité en tant que mécanisme naturel fondé sur les lois de la nature –, du fait de la dualité de statut ontologique de l'homme : la première concerne l'homme comme être en soi, la seconde, l'homme en tant que phénomène empirique⁴⁹. Par conséquent, *en principe il n'y a pas pour l'homme d'expérience de sa propre liberté* ; celle-ci demeure une Idée cosmologique, puis pratique, dont la signification objective est prouvée par la conscience de la loi morale. Une expérience particulière semble cependant s'offrir comme un équivalent (fût-il purement négatif) de l'expérience de la liberté : en toute action éthique, nous ne laissons pas d'avoir une conscience de la résistibilité des penchants sensibles⁵⁰ ; aucune pulsion sensible ne s'impose à nous comme douée d'une force irrésistible, de

sorte que, pour tous les êtres finis et doués de raison, vaut le principe de l'autonomie de la volonté⁵¹. La liberté apparaît ainsi comme *étant de l'ordre du pur principe*, bien que nous en ayons une prescience négative par l'épreuve de la résistibilité des inclinations.

Quel concept de liberté trouvons-nous à présent au sein de la phénoménologie transcendantale ? Cette dernière peut-elle encore lui accorder le statut d'Idée transcendantale (c'est-à-dire de concept auquel ne correspond nul objet qui soit donnable dans l'intuition⁵²) si, selon le principe intuitionniste de la phénoménologie, tout concept valide doit pouvoir s'attester dans une intuition originellement donatrice (*Hua* III/1, § 24, 51; trad. fr. Ricoeur 1950, 78), donc ici dans une forme d'*expérience éthique* ? Et si l'on se conforme à cette exigence intuitionniste, peut-on reconduire les concepts kantien de liberté à une intuition donatrice qui les atteste ?

En ce qui concerne le concept *transcendental* (cosmologique) de liberté – comme capacité de commencer une suite de processus empiriques⁵³ –, Husserl lui confère une validité intuitive en l'exemplifiant par la conscience de mes propres actes charnels : l'*ego* règne de manière spécifique, par son « pouvoir somatique » (*leibliches Können, Vermögen*), sur son corps de chair et ses divers organes – pouvoir qui a le « caractère du mouvoir subjectif, du “je meus” » (*Charakter des subjektiven Bewegens, des “ich bewege”*), d'un mouvoir qui se distingue par essence de tous les mouvements mécaniques (*Hua* V, § 60a, 259; trad. fr. Escoubas 1982, 352). L'expérience primitive de la liberté transcendantale réside ainsi dans la capacité automotrice du sujet, en laquelle se révèlent à la fois son statut d'agent volontaire et celui du corps de chair comme organe immédiat de la volonté. C'est bien là une pure et simple application intuitive de l'Idée cosmologique de liberté transcendantale ; et celle-ci met en jeu une forme de causalité psychophysique qui ne présente pas plus de mystère que les autres formes de causalité : toute causalité se constitue en effet par la loi de motivation, c'est-à-dire sur fond de perception du rapport « si..., alors... », et cette dernière peut admettre bien des formes distinctes – dont, en particulier, celle de l'enchaînement conditionnel entre intention volontaire et mouvement corporel.

Toutefois, cette conscience immédiate de la liberté charnelle ne saurait épuiser le concept pratique de liberté – loin s'en faut ! Ainsi, pour demeurer dans le champ des mouvements charnels, trouve-t-on le cas exemplaire du « faire pulsionnel, par exemple le “je me meus” involontaire » (*das Tun als triebmäßiges Tun, z. B. das unwillkürliche “ich bewege mich”*) : par exemple, j'avance involontairement la main vers mon cigare, sans être conscient de le désirer. Cet exemple révèle, en deçà du *fiat* volontaire, un soubassement doué d'efficience aveugle (“*blinde” Wirkksamkeit*) et constitué d'associations, de pulsions, de sentiments et de tendances obscures qui déterminent par des lois aveugles le cours de la conscience. Il faut donc distinguer, dans l'essence de la subjectivité, une double strate : d'une part la couche inférieure de la pure animalité, d'autre part la couche supérieure (et spécifiquement spirituelle) de l'*intellectus agens*, « de l'ego libre en tant qu'ego des actes libres, y compris de tous les actes spécifiquement rationnels » (*Hua V*, § 61, 276; trad. fr. Escoubas 1982, 372) – *animal rationale*.

Plus généralement, la double strate qui constitue l'homme est une *dualité entre raison et sensibilité*, lesquelles sont scindées par un abîme et sont en lutte constante. Cependant, loin d'être limitée à la subjectivité animale, que caractérisent des besoins aveugles d'essence pulsionnelle, la sensibilité désigne ici la *subjectivité pré-constituée* (*vor-konstituierte Subjektivität*), déterminée par un soubassement obscur qui embrasse l'idiosyncrasie et les dispositions natives cachées ; la subjectivité véritablement libre et spirituelle (*echte freie und geistige Subjektivität*) est en effet influencée par ce soubassement de pulsions passives et de dispositions pré-constituées. Il en résulte une transformation essentielle du concept kantien de liberté : car, par opposition à la thèse d'une liberté principielle entendue comme autonomie de la raison, il existe une *expérience phénoménologique de la liberté, qui se concrétise selon les différents degrés concrets de résistance et de soumission* ; je puis par exemple m'opposer à mes inclinations et pulsions, m'arracher à l'influence de la sensibilité ou de mon caractère, ne pas me laisser entraîner (*ziehen*) ou opprimer (*herabziehen*) par eux ; mais je puis m'en sentir incapable, ma

volonté s'avérant trop faible (*zu schwach*), sans que cette faiblesse de volonté soit cependant jamais une propriété invariable et définitive de l'*ego* – en tant qu'*ego* spirituel, je puis toujours, au cours de mon développement, « devenir plus fort » (*stärker werden*), « la volonté faible peut se renforcer » (*der schwache Willen kann sich stärken*) ; dans le rapport de forces qui oppose soubassement passif et volonté active du sujet, celle-ci peut se renforcer et devenir prédominante (*Hua V*, § 60b, 267; trad. fr. Escoubas 1982, 361).

Quel est donc le statut de la liberté pratique ? Si c'est encore celui d'une Idée kantienne, elle a cependant changé de sens et de fonction : il ne s'agit plus d'une Idée fondatrice ou principielle, située au fondement de la possibilité de l'acte moral, mais d'une *Idée régulatrice et programmatique, située à l'horizon des potentialités subjectives*. La liberté n'est plus une Idée principielle qui serait inhérente à notre être nouménal, mais se définit comme *pôle idéal d'une libération progressive* : il n'existe pas de liberté nouménale pré-donnée et absolue, mais seulement une Idée régulatrice de liberté prise comme concept d'horizon, but situé à l'infini d'une approximation ou d'un progrès personnel, d'une libération progressive vis-à-vis de toute passivité pré-constituée, aveugle et obscure. Ainsi, en lieu et place du principe de la liberté rationnelle absolue, trouvons-nous l'expérience concrète des diverses formes de conditionnement passif, jointe à l'aperception de la possibilité de les surmonter : une voie acheminant vers une liberté qui est toujours à reconquérir et à renforcer – vers la libération.

NOTES

¹ Voir Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Vorwort, 1916, [V-VI], et Erster Teil, [1-3] (Scheler 1955, 11 et 31-33; trad. Gandillac).

² Voir Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, §§ 20-30, GA 31, 189-302 (Heidegger 1987, 182-278; trad. Martineau).

³ Ces critiques sont regroupées dans les „Beilagen“ XV-XXI du tome I de *Erste Philosophie* (*Hua VII*, 350-408).

⁴ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 22 (*Hua I*, § 22, 90; trad. fr. Levinas-Peiffer 1980, 46; cf. trad. de Launay 1994, 99).

⁵ Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Kanon der reinen Vernunft“, A 798/B 826 (trad. Delamarre-Marty 1980, 666; cf. trad. Renaut 2006, 654).

⁶ Voir Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, [13], Ak. V, 7 (trad. Picavet 1943, 5; cf. trad. Fussler 2003, 94).

⁷ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Vorrede, [24-25] et [27] (Ak. V, 12-13; trad. fr. Picavet 1943, 9-11, cf. trad. Fussler 2003, 99-101). F. Picavet traduit par « nécessité perçue », J.-P. Fussler par « nécessité pénétrable » (qui conviendrait plutôt pour *einsehbar* ou, mieux, *eindringbar*). Cette locution kantienne s'oppose à la célèbre formule de Hume : « la moralité est plus sentie que jugée » (Hume 1993, 66; trad. fr. Ph. Saltel).

⁸ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Vorrede, [14-15] (Ak. V, 8; trad. fr. Picavet 1943, 6; cf. trad. Fussler 2003, 95).

⁹ Kant, *Logik* (Ak. IX, 13-14; cf. trad. fr. Guillermit 1970, 12).

¹⁰ Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, „Transz. Methodenlehre, Architektonik“ (Ak. A 840-841/B 868-869, trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 696-697; cf. trad. Renaut 2006, 679-680).

¹¹ Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, „Transz. Methodenlehre, Kanon“ (Ak. A 804-805/B 832-833; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 671). Voir aussi „Architektonik“ (Ak. A 840/B 868; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 696m cf. AR, 678-679). Cf. *Kr. d. prakt. Vern.*, Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft, 215-219 (Ak. V, 119-121; trad. fr. Picavet 1943, 129-131; cf. trad. Fussler 2003, 243-246).

¹² Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Von den Grundsätzen d. r. prakt. Vernunft, § 4, Lehrsatz III, Anmerkung, [49] (Ak. V, 27; trad. fr. Picavet 1943, 26; cf. trad. Fussler 2003, 121).

¹³ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 8, Lehrsatz IV, Anm. II, [64] (Ak. V, 36; trad. Picavet 1943, 37; cf. trad. Fussler 2003, 135).

¹⁴ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I (Ak. IV, 404; trad. fr. Delbos 1907, 106; cf. trad. Renaut 1994, 74).

¹⁵ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, Grundgesetz, [55-56] (Ak. V, 31; trad. Picavet 1943, 31; cf. trad. Fussler 2003, 127-128).

¹⁶ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 4, Lehrsatz III, Anmerkung, [49] (Ak. V, 27; trad. Picavet 1943, 27; cf. trad. Fussler 2003, 122).

¹⁷ Nous reprenons dans ce contexte, pour *Einsicht*, la traduction qu'adoptait M. de Gandillac dans sa traduction française du *Formalisme en éthique* de Scheler : *discernement* (Scheler 1955, 596).

¹⁸ Kant, *Kr. d. prakt. Vern.*, Von den Grundsätzen d. r. prakt. Vernunft, § 1, Erkl., [35] (Ak. V, 19; trad. fr. Picavet 1943, 17; cf. trad. fr. Fussler 2003, 109).

¹⁹ Kant, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, § 19 (Ak. IV, 298; trad. fr. Guillermit 2012, 82).

²⁰ Ergänz. Text Nr. 3a, « Kritik der Kantischen Ethik ».

²¹ Cette lecture de l'*a priori* kantien, axée sur l'idée de formalité subjective, est radicalement opposée à la tentative, faite par les néo-kantiens, d'éviter tout assimilation de l'*a priori* à l'inné, des structures *a priori* de l'objet à des formes natives du sujet. Loin d'être isolée, cette lecture subjectiviste de Kant

a été défendue par C. Stumpf dans *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* [Sur l'origine psychologique de la représentation de l'espace], § 1, Leipzig, S. Hirzel, 1873, p. 14, puis par Reinach dans « Über Phänomenologie » (1913) (*Sämtliche Werke* I, München-Hamden-Wien, Philosophia Verlag, 1989, p. 546, trad. fr. A. Dewalque, « Sur la phénoménologie », in Reinach, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012, p. 56-57).

²² Voir H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, B. Cassirer, 1918, p. 141, 174, 178-179, 185, 199, 207, 237, et surtout le chapitre V tout entier, consacré à la distinction entre les concepts d'*a priori* et d'inné (255 *sqq.*) (cf. trad. fr. Dufour et Servois 2001, 145, 169, 172, 177, 186, 192, 215 et 229 *sqq.*).

²³ KANT, *Kr. d. rein. Vern.*, Transz. Deduktion, § 21, B 145-146 (trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 168; cf. trad. Renaut 2006, 206).

²⁴ Et un peu plus loin : « Une légalité *a priori* ne peut-elle avoir son fondement dans la nature des sentiments, ou dans la nature des concepts qui sont fondés dans les sentiments ? » (*Hua* XXVIII, 396).

²⁵ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, [54] (Ak. V, 30; trad. fr. Picavet 1943, 30; cf. trad. Fussler 2003, 126). Elle est abordée par Husserl dans les *Vorlesungen über Ethik* (*Hua* XXVIII, 414; *Ergänz. Text* Nr. 3e).

²⁶ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, Anm., [55] (Ak. V, 31; trad. fr. Picavet 1943, 30-31; cf. Fussler 2003, 127).

²⁷ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 4, Lehrsatz III, [49] (Ak. V, 27; trad. fr. Picavet 1943, 26-27; cf. trad. Fussler 2003, 121-122).

²⁸ « Une contradiction avec quoi ?, devrions-nous également demander. » (*Hua* XXVIII, 418).

²⁹ Hume, *Treatise*, Vol. II, *Of the Passions*, III, III (trad. fr. Cléro 1991, 269), et Vol. III, I, I (trad. fr. Saltel 1993, 49 *sqq.*).

³⁰ Hume, *Treatise*, Vol. II, III, III (trad. fr. Cléro 1991, 270-271).

³¹ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Von den Triebfedern d. r. pr. Vern., [128-130] (Ak. V, 72-73; trad. fr. Picavet 1943, 76-77; cf. trad. Fussler 2003, 181-183).

³² *Loc. cit.* [133] (Ak. V, 75; trad. fr. Picavet 1943, 79; cf. trad. Fussler 2003, 185).

³³ Cf. Kant *Kr. d. pr. Vern.*, Triebfeder, [137]: « Le respect est si peu un sentiment de plaisir [...] » (Ak. V, 77; trad. fr. Picavet 1943, 81 ; cf. trad. Fussler 2003, 187).

³⁴ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze d. r. pr. Vern., § 3, Lehrs. II, Anm. I, [42]: « le sentiment de plaisir [...] est d'une seule et même espèce [...], et il ne peut différer sous ce rapport que par le degré » (Ak. V, 23; trad. fr. Picavet 1943, 21; cf. trad. Fussler 2003, 115).

³⁵ *Loc. cit.*, [43], (Ak. V, 23; trad. fr. Picavet 1943, 22; cf. trad. Fussler 2003, 115-116).

³⁶ *Loc. cit.*, [43-44] (Ak. V, 24; trad. fr. Picavet 1943, 23; cf. trad. Fussler 2003, 116). Cf. *Hua* (XXVIII, 412; *Ergänz. Text* Nr. 3d). C'est une mésinterprétation grossière de l'épicurisme, tant de la part de Kant que de Husserl.

³⁷ « Certes, cette distinction n'est pas sans plus appropriée pour caractériser de manière univoque l'éthicité et la distinguer de la non-éthicité. Toute

manière de sentir qui est positivement éthique est noble et belle, à l'inverse toute manière de sentir noble n'est pas pour autant éthique. »

³⁸ Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, Transz. Deduktion, § 21 (Ak. B 145-146; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 168; cf. trad. Renaut 2006, 206). Cf. *Erste Philosophie*, I, Beil. XV et XXI (*Hua* VII, 354, 397 et 401) : « le sujet humain [est] constamment pris d'avance comme sujet de facultés psychiques. » Nous avons adopté cette formule, dans *Par-delà la révolution copernicienne*, comme fil conducteur pour interpréter l'opposition entre kantisme et phénoménologie husserlienne.

³⁹ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Vorrede, [15] (Ak. V, 8; trad. fr. Picavet 1943, 6; cf. trad. Fussler 2003, 95).

⁴⁰ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 1, Erkl., [35] (Ak. V, 19; trad. fr. Picavet 1943, 17; cf. trad. Fussler 2003, 109).

⁴¹ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 7, Anm., [57] (Ak. V, 32; trad. fr. Picavet 1943, 32; cf. trad. Fussler 2003, 128-129).

⁴² *Loc. cit.*, Grundsätze, § 3, Lehrsatz II, Anm. II, [47] (Ak. V, 26; trad. fr. Picavet 19643, 25; cf. trad. Fussler 2003, 119).

⁴³ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 7, Anm., [57] (Ak. V, 32; trad. fr. Picavet 1943, 32; cf. trad. Fussler 2003, 129).

⁴⁴ Voir *loc. cit.*, Triebfeder, [134-135] « Ce respect pour la *loi* ne peut être attribué à un être suprême, ou encore à un être libre de toute sensibilité » (Ak. V, 76; trad. fr. Picavet 1943, 80; cf. trad. Fussler 2003, 186).

⁴⁵ Voir Husserl, Brief an Pannwitz vom 14. IV. 1937, (*Hua-Dok.* III/VII, 227) ; voir aussi « Kant und die Idee der transzendentalen Philosophie », in *Erste Philosophie*, Band I (*Hua* VII, 240).

⁴⁶ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, Anm., [57] (Ak. V, 32; trad. fr. Picavet 1943, 32; cf. trad. Fussler 2003, 129).

⁴⁷ *Loc. cit.*, Vorrede, [4] (Ak. V, 3; trad. fr. Picavet 1943, 1; Cf. trad. Fussler 2003, 90).

⁴⁸ *Loc. cit.*, Vorrede, [5] et Grundsätze, § 6, Anmerk., (Ak. V, 4, [52-53], et 29-30; trad. fr. Picavet 1943, 2 et 29; cf. trad. Fussler 2003, 90 et 124-125).

⁴⁹ *Loc. cit.*, Vorrede, [10] (Ak. V, 6; trad. fr. Picavet 1943, 4; cf. trad. Fussler 2003, 93).

⁵⁰ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 6, Anm., [54] (Ak. V, 30; trad. fr. Picavet 1943, 29-30; cf. trad. Fussler 2003, 125-126).

⁵¹ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 8, [58] (Ak. V, 33; trad. fr. Picavet 1943, 33; cf. trad. Fussler, 130).

⁵² Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, Transz. Dial., (Ak. A 327/B 383; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 342, cf. trad. Renaut 2006, 350).

⁵³ *Loc. cit.*, Transz. Dial. (Ak. A 445/B 473; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 409; cf. trad. Renaut 2006, 443).

REFERENCES

Dans le texte, les citations des œuvres de Husserl sont faites d'après *Husserliana : Gesammelte Werke* (en abrégé *Hua*) et *Husserliana Dokumente* (en abrégé, *Hua-Dok.*), indiquées dans la liste des références. Les œuvres de Kant sont cités d'après *Akademie Ausgabe* (en abrégé, *Ak.*) avec le numéro du volume et les pages de l'édition respective. À chaque fois, des traductions françaises ont été indiquées pour les œuvres de Husserl et de Kant, avec le nom du traducteur comme référence principale.

Brentano, Franz. 2003. *L'Origine de la connaissance morale*. Trad. fr. M. de Launay et J.-C. Gens. Paris: Gallimard. [Vom *Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg, F. Meiner, 1969].

Cohen, H. 1918. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: B.

Delamarre-Marty (trad.). 1980. *Critique de la raison pure*, par Emmanuel Kant. Paris: Gallimard (Folio).

Delbos, V. (trad.). 1907. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, , par Emmanuel Kant. Paris: Delagrave.

Dewalque, A. (trad.) 2012. *Phénoménologie réaliste*, par A. Reinach. Paris: Vrin.

Ducat, Ph., P. Lang et C. Lobo (trads.). 2009. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, par Edmund Husserl. Paris: Puf.

Dufour, É. et J. Servois (trads.). 2001. *La théorie kantienne de l'expérience*, par H. Cohen. Paris: Éd. du Cerf.

Escoubas, É. (trad.). 1982. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, par Edmund Husserl. Paris: Puf.

Fussler, J.-P. (trad.). 2003. *Critique de la raison pratique*, par Emmanuel Kant. Paris: GF-Flammarion.

Guillermi L. (trad.). 1970. *Logique*, par Emmaneul Kant. Paris: Vrin.

Guillermi, L. (trad.). 2012. *Prolégomènes à toutes métaphysique future*, par Emmaneul Kant. Paris: Vrin.

Heidegger, Martin. 1987. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*. Trad. fr. E. Martineau. Paris:

Gallimard. [Vom Wesen der menschlichen Freiheit, §§ 20-30, GA 31].

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Bde. 1-41. Hague: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); Hague: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012).

_____. 1950. [Hua I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1976. [Hua III-1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III.1, hrsg. von Karl Schuhmann Karl Schuhmann. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1953. [Hua V]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von Marly Biemel. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1988. [Hua XXVIII]. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. In *Husserliana*, Bd. XXVIII, hrsg. von Ullrich Melle. Hague: Kluwer.

_____. 1994. [Hua-Dok. III/VII] *Briefwechsel. Bd. VII: Wissenschaftler-korrespondenz*. In *Husserliana Dokumente: Bd. 3, Verbindung mit Elisabeth Schuhmann* hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.

_____. 2005. [Hua XXXVII]. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. XXXVII, hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani. New York: Springer.

Hume, David. 1991. *Traité de la nature humaine, Livre II : Les passions*. Trad. fr. J.-P. Cléro. Paris: GF-Flammarion. [*Treatise of Human Nature*, vol. II : *Of the Passions*].

Hume, David. 1993. *La morale. Traité de la nature humaine. Livre III*. Trad. fr. Ph. Saltel. Paris: GF-Flammarion. [*A Treatise of Human Nature*, vol. III: *Of Morals*].

Kant, Immanuel. 1900 -. [Akademie Ausgabe]. *Gesammelte Schriften*. Bde. I-XXIII. Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer. [Abrégé Ak.].

_____. 1903a. [Ak. A] „Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)“. In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Benno Erdmann, 5-252. Berlin : G. Reimer.

_____. 1903b. [Ak. IV]. „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783). In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Benno Erdmann, 255-383. Berlin : G. Reimer.

_____. 1903c. [Ak. IV]. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785). In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Paul Menzer, 467-565. Berlin : G. Reimer.

_____. 1911. [Ak. B]. „Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)“. In *Akademie Ausgabe* Bd. III, Hrsg. von Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as B].

_____. 1913. [Ak. V]. „Kritik der praktischen Vernunft (1788)“. In *Akademie Ausgabe*, Bd. V, Hrsg. von Paul Natorp, 3-163. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as Ak. V].

_____. 1923. [Ak. IX]. *Logik* (1800). In *Akademie Ausgabe*, Bd. IX, hrsg. von Max Heinze, 1-150. Berlin : G. Reimer. [Edition originale par Gottlob Benjamin Jäsche].

Launay, M. de (dir. trad.) 1994. *Méditations cartésiennes*, par Edmund Husserl. Paris: Puf.

Levinas, E. et G. Peiffer (trads.) 1980. *Méditations cartésiennes*, par Edmund Husserl. Paris: Vrin.

Picavet, F. (trad.). 1943. *Critique de la raison pratique*, par Emmanuel Kant. Paris: Puf.

Pradelle, Dominique 2012. *Par-delà la révolution copernicienne*. Paris: Puf.

Reinach, 1989. « Über Phänomenologie » (1913). In *Sämtliche Werke* I. München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag.

Renaut, A. 2006. *Critique de la raison pure*, par Emmanuel Kant. Paris: GF-Flammarion.

Renaut, A. (trad.). 1994. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, par Emmanuel Kant. Paris: GF-Flammarion.

Ricœur, Paul (trad.). 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*,

Par Edmund Husserl. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure. Paris: Gallimard.

Scheller, Max. 1955. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Trad. fr. M. de Gandillac. Paris, Gallimard. [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916].

Stumpf, C. 1873. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* [Sur l'origine psychologique de la représentation de l'espace]. Leipzig: S. Hirzel.

Dominique Pradelle est Professeur à l'Université Paris-Sorbonne et directeur des Archives Husserl de Paris. Ses travaux portent sur la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, la philosophie des mathématiques et la phénoménologie de l'expérience musicale. Il a publié *L'archéologie du monde* (Dordrecht, Kluwer, 2000), *Par-delà la révolution copernicienne* (Paris, Puf, 2012) et *Généalogie de la raison* (Paris, Puf, 2013), dirigé la traduction d'œuvres de Reinach (Phénoménologie réaliste, Paris, Vrin, 2012) et co-dirigé le collectif *Penser avec Desanti* (Mauvezin, TER, 2010).

Address:

Dominique Pradelle
Université Paris-Sorbonne, UFR de Philosophie
1 rue Victor Cousin
75230 Paris Cedex 05
E-mail: dominique.pradelle@free.fr

Affektion und Zeitlichkeit bei Kant und Husserl

Alice Mara Serra

Federal University of Minas Gerais – Belo Horizonte

Abstract

Affection and Temporality by Kant and Husserl

In *Critics of pure reason* the notion of affection appears at first in the "Transcendental Aesthetic" (B 67-69, 93) and is unfolded on the notion of self-affection in the "Transcendental Analytic" (B 153-156). Husserl, in manuscripts written from 1918 (*Husserliana* XI), presents some developments of these Kantian notions. If by affection Kant explains that something can be given to the subject from the sensibility, that is, something that affects oneself from the external and the internal sense, however, Husserl extends the analysis of affection toward a broad spectrum of underlying phenomena, such as volitive acts, imaginative acts, drives and affects. Husserl also analyzes from a phenomenological point of view the Kantian implicit condition that, if anything is given to the subject in the internal consciousness of time, the relationship to itself must be thought as a temporal process (or as temporal structuring modes of consciousness). I intend to show that Husserl's analysis of affection and its modulations unveil possible theoretical directions departing from Kant, but in this step, involving a change of focus on the transcendental field, more specifically on the transcendental foundation of temporality.

Keywords: Kant, Husserl, affection, temporality, passive synthesis

Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen [...]. (Immanuel Kant)

Zu diesem ichlichen Leben gehört das Affiziertsein, vom Affizierenden mehr oder minder hingetrieben sein, angezogen und antwortend hinhören, also sich zuwenden und sich am Vorgegebenen, sich in seiner Weise lebendig-vorichlich in der Unterschicht [des] Konstituierenden, beschäftigen. (Edmund Husserl)

In der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich das Konzept der Affektion zuerst in der „Transzendentalen Ästhetik“ (Kant

1998, B 67-69; vgl. Kant 1998, B 93) und wird als Autoaffektion in der „Transzendentalen Analytik“ (Kant 1998, B 153-156) weiterentwickelt. Im Allgemeinen wird der Begriff „Affektion“ bei Kant im Sinne von irgendeinem das Bewusstsein affizierenden Etwas verwendet. Dieses Etwas ist, was zuerst aus der Sinnlichkeit hineintritt und in den reinen Formen des äußeren Sinnes (dem Raum) und dann des inneren Sinnes (der Zeit) aufgenommen wird. Seinerseits setzt der Begriff der Selbstaffektion voraus, dass das transzendente Subjekt nicht nur passiv gegenüber dem ist, von dem es affiziert wird, sondern auch bezüglich seiner eigenen Tätigkeit. Der Bezug zu sich selbst wird insofern von der Sinnlichkeit durch die Selbstaffektion vermittelt, als selbst das Ich als ein Phänomen im inneren Sinn erscheint.

Edmund Husserl führt, insbesondere in seinen ab dem Jahr 1918 verfassten Manuskripten, die später im XI. Husserliana-Band mit dem Titel *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserl 1966) gesammelt wurden, weitere mögliche Untersuchungen zu diesen kantischen Ansätzen ein. Aus phänomenologischer Sicht analysiert Husserl etwa den Zustand, der sich bereits bei Kant angedeutet hat, nämlich dass, wenn dem Bewusstsein etwas zeitlich gegeben werden muss, um als Phänomen angenommen zu werden, der Bezug zu irgendeinem Etwas sowie zu sich selbst gemäß der betreffenden Zeitkonstitution ausgelegt werden muss, was aber impliziert, andere Zeitmodalitäten und -strukturmomente in transzendentaler Betrachtung zu begründen.

Im Folgenden werden zunächst einige Probleme nachgezeichnet, die Kants Ansätze zu den Begriffen „Affektion“ und „Selbstaffektion“ in der KrV andeuteten und die in einigen späteren Auslegungen dieser Begriffe überliefert wurden. Ohne zu beabsichtigen, die Schwierigkeiten innerhalb der transzendentalen Begründung Kants aufzulösen werden in der Folge Husserls Richtungsanalysen der Affektion und der Heteroaffektion eingehender berücksichtigt. Es geht hierbei darum zu betrachten, in welcher Hinsicht Husserls Analysen der Affektion und ihrer letzten Modulation als Heteroaffektion theoretisch mögliche Richtungen von Kants transzendentelem Standpunkt darstellen und aus den thematischen,

beschreibenden und analytischen Perspektiven Veränderungen auf das Transzendente mit sich bringen.

Sofern für Kant alle Anschauungen, als sinnliche Anschauungen verstanden, nur durch die transzendente Rezeptivität möglich sind, liegt die Affektion jedem Bezug des Subjekts zu möglichen Erkenntnisgegenständen zugrunde: Das Bewusstsein muss beharrlich von irgendeinem Etwas affiziert werden, was den Bezug zur Sinnlichkeit durch den äußeren Sinn als erste Bedingung für die Erkenntnismöglichkeit ausmacht. Ebenso fungiert die Affektion als transzendente Bedingung der synthetischen Tätigkeit. Da Kant eine Begründung der Affektion im Sinne von einem schlicht von der Spontaneität stammenden Akt für nicht vertretbar hält, wird auch das Ich als Phänomen im inneren Sinn so dargestellt, dass es von selbst affiziert wird und sich demgemäß auch passiv zu sich verhält. Dies bringt eine dem Ich wesentlich phänomenale, durch die innere Zeitform bestimmende Gegebenheitsweise mit sich, die sich jeder ontologischen und erkenntnistheoretischen These entzieht:

Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zugrunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist. (Kant 1998, B 68-69)

Der Bezug zu sich selbst ist in dieser Weise von der Sinnlichkeit durch die Selbst-affektion so vermittelt, dass das Ich für sich selbst nur als Phänomen erscheinen kann – was im Kontext des transzendentalen Anspruchs der KrV ebenso bedeutet: nicht als erkennbares Phänomen –, denn sein Erscheinen erfüllt nicht die erste Bedingung dafür, sich auch dem äußeren Sinn zu geben. Eine Dualität wohnt dem sich von selbst affizierenden Ich inne, nämlich in dem Unterschied und der Doppeldeutigkeit zwischen beiden Leistungen: einer aktiven (der Spontaneität des Affizierens und der Selbstapperzeption) und anderer passiven (der inneren Rezeptivität). Einerseits liegt die Selbstaffektion der Möglichkeit der Selbsterscheinung und des synthetischen

Vermögens zugrunde. Andererseits kann die Apprehension der inneren Mannigfaltigkeit und das synthetische Vermögen sich nur dadurch entfalten, dass sie sich in der inneren Form der Zeit bestimmen lassen bzw. dass die innere Mannigfaltigkeit nach zeitlichen Verhältnissen eingeordnet wird.

Eine Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten zeigt sich mithin bezüglich der erwähnten Faktoren: bezüglich des Verhältnisses zwischen dem äußeren und dem inneren Sinn, zwischen der Affektion und der Selbstaffektion sowie zwischen der Apperzeption und der Synthese. Dies war schon zu merken in einigen der Auslegungen, in denen Kants Konzepte der Affektion und der Selbstaffektion überliefert wurden. Wie bereits in der im frühen zwanzigsten Jahrhundert ausgetragenen Debatte zwischen Vaihinger (1922) und Adickes (1929) erschien, wohnen dem Problem der Affektion und Selbstaffektion bei Kant einige Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten inne, wie etwa: der den Gegenstand betreffende Zustand im eigentlichen Sinn bzw. die Schwierigkeit, zwischen Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden, ausgehend von der Frage, ob die aus dem Äußeren herkommenden Affektionen der Synthese vorgegeben sein müssen oder nicht; ebenfalls stellt sich das Problem der Abgrenzung des inneren Sinns dar, nämlich, die Unklarheit über das Verhältnis zwischen der apperzeptiven Einigkeit und den zeitlichen Modi von Simultaneität, Beharrlichen und Aufeinanderfolge.

Basierend vor allem auf der von Dirschauer (2004) dargestellten Systematisierung können aus dieser Debatte drei Hauptinterpretationsrichtungen zu jenen kantischen Konzepten unterschieden werden: 1) eine erste, die die Theorien der Affektion und der Selbstaffektion als material und parallel ansetzt; 2) eine zweite, in der die Theorie der Selbstaffektion als Folge der äußeren Affektion angedeutet wird; 3) eine dritte, in der die Theorie der Selbstaffektion als reflexiven Akt angenommen wird. Diese drei Richtungen werden in der Folge kurz zusammengefasst, um das Motiv anzudeuten, das uns zu Husserls Darlegungen leitet.

1) Die erste Interpretation – Affektion und Selbstaffektion als parallel und material – wurde 1892 von Hans Vaihinger in seinem *Kommentar zu Kants Kritik der*

Reinen Vernunft eingeführt (Vaihinger 1922). Bei dieser Ausdeutung wird eine Parallelität zwischen dem äußeren und dem inneren Sinn als Vorstellungsvermögen betont. Der äußere Sinn sei das Vermögen, äußere Gegenstände vorzustellen; der innere Sinn wird nach dem Vorbild des äußeren Sinns als das Vermögen gedacht, innere Gemütszustände vorzustellen. Vaihinger fasse die inneren Phänomene im Sinne einer unmittelbaren, durch die sinnliche Form der Zeit getrüben Realität (Dirschauer 2004, 55-56). Das gröſste Problem, das daraus folgt, ist eine dualistische Ansicht der inneren Phänomene nach dem Vorbild eines ebenfalls fraglichen Verständnisses des Bezugs zwischen dem äußeren Sinn und den äußeren Gegenständen, nämlich: als ob es einerseits eine transzendente Affektion durch die Dinge an sich gäbe und andererseits eine Affektion durch die im äußeren Sinn gegebene Mannigfaltigkeit, die auf einem transzendentalen Sichtpunkt zu gründen ist. Demnach wird daraus eine innere Mannigfaltigkeit getrennt von der Art ihrer Gegebenheitsweise in der inneren Zeitform angedeutet. Wenn im ersten Fall das Problem in einer realistischen Deutung der Affektion als einer vom Gegenstand oder von der sinnlichen Mannigfaltigkeit ausgeübten Kausalität besteht, wird im zweiten Fall auf die Fraglichkeit einer Trennung zwischen inneren Zuständen an sich und ihrer sinnlichen Gegebenheitsweise hingewiesen. Besonders dieser Punkt wurde in der an Vaihinger gerichteten Kritik zuerst durch Robert Reininger in seinem Buch *Kants Lehre vom Inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung* beleuchtet (Reininger 1900). Gegenüber Vaihingers Anzeige einer doppelten Affektion (einer transzendenten und einer anderen transzendentalen) solle angenommen werden, dass das, was erscheint, so bereits nach den transzendentalen Bedingungen als Affektion auftrete, ohne dass es möglich werde, den die Affektion verursachenden Gegenstand und ein inneres Gegenstandskorrelat getrennt zu bestimmen.

2) Jean Nabert habe in seinem 1924 erschienenen Artikel „L'expérience interne chez Kant“ erstmals die notwendige Überwindung der materialen Fassung der Affektion betont, die dem transzendentalen Idealismus widersprechend sei. In dieser zweiten Interpretationsrichtung wird die Affektion zunächst als Folge der äußeren Affektion

gedacht, aber von daher ausgebreitet aufgrund der Eigenheit des inneren Sinns. Zu dieser Eigenheit ist vor allem der Zustand zu rechnen, demgemäß, wenn der innere Sinn rezeptiv gegenüber dem wirkt, was ihm aus dem äußeren Sinn in den räumlichen Einordnungsmodi des Nebeneinanders und der Gleichzeitigkeit gegeben wird, der innere Sinn insofern mehr als schlichte Folge desjenigen wirkt, als darin das Mannigfaltige durch den zeitlichen Einordnungsmodus der Aufeinanderfolge weiter bestimmt wird. Darüber hinaus besteht die Rezeptivität des inneren Sinns gleichzeitig gegenüber der synthetischen Tätigkeit. Dazu zeige die Eigenheit der Selbstaffektion ein anderes Problem der materialen Fassung an: Wenn Kants Einführung einer Theorie der Selbstaffektion in der zweiten Auflage der KrV zwischen der Gegebenheitsweise des Ich-Phänomens und der Unmöglichkeit der intellektuellen Anschauung des Ichs begrenzen sollte, so ergeben sich die Fragen nach der Trennbarkeit der vom Ich erzeugten Akte von dem, was erscheint, zwischen der phänomenalen und der noumenalen Ebene, letztlich zwischen dem affizierenden und dem reflexiven Vermögen. (Vgl. Dirschauer 2004, 59; Mensch 2001, 416; Jáuregui 2006, 380-381). Letzteres wurde in einer dritten Interpretationsrichtung entfaltet.

3) In einer dritten Interpretationsrichtung – die Selbstaffektion verstanden als reflexiver Akt – wird weniger die Analogie oder die Parallelität mit der äußeren Affektion betont als vielmehr die Eigentätigkeit der Selbstaffektion. In dieser Lesart, vertreten unter anderem von Allison (1983), tritt der formale Charakter anstatt des materiellen Zugs hervor: die Selbst-affektion sei nicht dafür zuständig, den inneren Inhalt zu liefern, sondern dafür, an der im inneren Sinn gegebenen Mannigfaltigkeit Veränderungen durchzuführen (Dirschauer 2004, 60). Der innere Sinn wird von dem Verbindungsakt selbst affiziert, was impliziert – wie es sich besonders bei der Aufmerksamkeit gesehen werden kann –, das ursprüngliche, doppelte Vermögen der Selbstaffektion klarer auszulegen: zugleich das Bestimmen der Mannigfaltigkeit gemäß den zeitlichen Verhältnissen und das Einführen des gemeinsam mit der Apprehension einzusehenden reflexiven Aktes.

Unbeschadet weiterer Implikationen aus diesen Verständnissen der Affektion und der Selbstaffektion – des sogenannten materialen, des idealistischen und des reflexiven – , tritt daraus ein Motiv hervor, das weitere Berücksichtigung verdient und das uns zu Husserls Analysen weiterleitet, nämlich der Bezug zwischen Affektion und Zeit. Vor allem sollte der innere Sinn als ein der phänomenologischen Ansicht zugängliches Feld betrachtet werden (Mensch 2001, 411). Aus der Darlegung Kants ergibt sich außerdem ein zu verschärfender phänomenologischer Charakter der ichlichen Akte und Gegebenheitsweisen, bei denen jede empirische und erkenntnismäßige Haltung vor Husserl in gewisser Weise eingeklammert wird. Wie Mensch (2001, 416–417) anzeigt, bringt dies eine Ausweitung des wesentlich zeitlichen Charakters der Selbstaffektion mit sich, bei dem ein nicht-Sein bzw. ein noumenales Sein zwar nicht erscheint, sich jedoch von der zeitlichen Strukturierung in den diskontinuierlich eintretenden gegenwärtigen und sich reproduzierenden Akten indizieren lässt, wobei eine ursprüngliche Verflechtung zwischen Gegebenheit und nicht-Gegebenheit erzeugt wird.

Bei Kant aber stammt im inneren Sinn die Aufeinanderfolge des Mannigfaltigen nicht von der eigenen Zeitigung des Affizierenden ab. Erst wird das Affizierende als Phänomen nur insofern bestimmt, als die Affektion auf der reinen zeitlichen Form und den dazu gehörenden zeitlichen Verhältnissen im Voraus gestiftet ist. Seinerseits ist bei Husserl das, was dem Bewusstsein gegeben wird, in sich bereits zeitlich; die Zeit ist nicht eine reine Form, in der das Mannigfaltige gelegt würde. Jede Wahrnehmung erstreckt sich in einem von ihr konstitutiven Zeitfluss, in dem jede Phase ausgehend vom Auftauchen einer ersten Impression bis zur Retention der nachfolgenden Phasen verläuft (Husserl 1969). Die der Affektion zugehörige Zeitigung besteht somit aus retentionalen Ausrichtungen sowie aus den protentionalen, in denen sich die nachfolgenden Phasen ankündigen. Diese Art der in sich selbst synthetischen Zeitgegebenheitsweise beschränkte Husserl (1969) anfänglich in seinen früheren Analysen des Zeitbewusstseins auf die sinnliche Wahrnehmung. In der Durchführung seiner Analysen über die Zeitkonstitution und die passiven Synthesen dennoch entfaltet

Husserl (1966; 2006) das Thema zum breiteren Feld der inneren Affektionen und der Heteroaffektionen. Dieses neue Gebiet, das für die phänomenologischen Analysen in der genetischen Orientierung erschlossen werden sollte, wird von Husserl „sekundäre Sinnlichkeit“ genannt.

Im theoretischen Kontext, in dem Husserl sich ab 1918 dem Problem der Affektion zuwendet, zeigt sich sein Vorhaben im impliziten Bezug auf Kant, eine transzendente Ästhetik der sekundären Sinnlichkeit zu begründen. Die Darstellung der Affektion und ihrer Modulationen in Husserls Werk erreicht in den *Analysen zur passiven Synthesis* ihren ersten Höhepunkt, wo sich – so Bernet:

[...] im Rahmen des umfassenden Projekts einer ‚transzendentalen Ästhetik‘ [...] wertvolle Ausführungen z. B. zur schrittweisen Entleerung der Anschaulichkeit des retentionalen Bewusstseins, zur assoziativen Weckung einer fernen bzw. ‚toten‘ retentionalen Vergangenheit und zur Frage der Täuschung in der Wiedererinnerung [finden]. (Bernet 1985, lviii)

Die Bezeichnung „transzendente Ästhetik der sekundären Sinnlichkeit“ beinhaltet dabei eine strikte transzendente Analyse – gemäß den Modalitäten, den Intensitätsstufen, den noetischen und noematischen Bestandteilen und ihren Modifikationen, den Zeitigungsmodi, den Modalisierungen – von denjenigen Phänomenen, die, obwohl aus dem Inneren hervortretend, so wirken wie affizierende *stimuli sensibiles*, als ob sie also aus dem Äußeren bzw. wahrnehmungsmäßig einträten. Die Affektionsanalysen werden in dieser Weise von Husserl ausgeweitet, um auf ein breiteres Spektrum von zugrunde liegenden Phänomenen zu verweisen, wie auf die Phantasie, die unabsichtlichen Erinnerungsakte, die Affekte, die Triebphänomene. Letztere werden später von Husserl als Erweiterung der Analyse zur Zeitkonstitution unter dem Titel „Triebintentionalität“ ausgeforscht (Husserl 2006; 1973a, 594 et seq.; Depraz 1994). Solche Aktmodalitäten werden insofern als Affektionen gekennzeichnet, als sie nicht durch ichliche bzw. noetische Synthesen im Bewusstsein als bereits konstituierte auftreten, sondern eher als sich selbst konstituierende und von selbst zu einer Erscheinungsweise im Bewusstsein tendierende, je nach

den unterschiedlichen Strukturmomenten der Intensität, Assoziation und Zeitigung.

Als „Affektion“ werden zunächst die sich abhebenden Reize bezeichnet, welche der Ich-Zuwendung und der Aufmerksamkeit vorausgehen und diese antreiben: „Wir verstehen darunter [unter der Bezeichnung „Affektion“] den bewusstseinsmäßigen Reiz, den eigentümlichen Zug, den ein bewusster Gegenstand auf das Ich übt [...]“ (Husserl 1966, 148). Die Affektion kann als ein auf das Ich ausgeübter Reiz (Holenstein 1972, 37) oder als ein rezeptives Vorbewusstsein (Montavont 1994, 125) begriffen werden, welches dem Bewusstseinsakt vorausgeht, die Aufmerksamkeit antreibt und insofern als Bedingung der Möglichkeit der Vergegenwärtigung zu verstehen ist. Dieser Reiz ist seinerseits als „Uraffektion“ zu bezeichnen, „wenn er von einer noch nicht vergegenständlichten, vorobjektiven intentionalen Einheit ausstrahlt.“ (Holenstein 1972, 37). Dass Husserl den Terminus „Reiz“ in diesem Kontext verwendet, darf nicht im Sinne der psychophysischen Auffassung des Bezugs zwischen Körper und Bewusstsein verstanden werden, wie sie aus seiner Kritik zum Naturalismus und Psychologismus bekannt ist. Es geht eher um eine phänomenologische Appropriation dieses Begriffs in einer ganz anderen Analyseweise, die sich durch die transzendente Reduktion jeder empirischen Betrachtungsweise entzieht.

Die Affektionen werden ebenso als den Kräften analog genannt: „Wie Kräfte können sie [die Affektionen] sich verstärken und eventuell schwächen“ (Husserl 1966, 90). Die Intensivierungen und Schwächungen von solchen Kräften lassen sich sekundär bzw. nachträglich von den Stufen der aktiven Entkräftigung (Hemmung, Negation usw.) und Bekräftigung (Interesse, Bewährung usw.) mitbestimmen. Die Begriffe „Kraft“, „Bekräftigung“ und „Entkräftigung“ sind im Rahmen einer dynamischen Konzeption des Bewusstwerdens zu sehen. Diese Konzeption, die sich gründet auf gegeneinander wirkenden Kräften und deren stufenmäßigen Intensitätsgraden, die wiederum auf den Stufen des Ich-Interesses wirken, reduziert sich nicht auf die ichlichen oder aktiven Synthesen. In diesem Kontext wendet sich Husserl hauptsächlich der Frage nach der Reaktivierung von bereits

gestifteten Sinnkonstitutionen zu. Daher analysiert Husserl die Affektionen nicht nur als Bedingungen der Möglichkeit des Bewusstwerdens, sondern auch die Unterbrechungen und Spaltungen bei diesem Prozess, d.h.: das Bewusstwerden wird in transzendentaler Weise von der umgekehrten Möglichkeit der dem Bewusstsein sich entziehenden Affektionen mitbestimmt. Mit seinen Analysen der Affektion und passiven Assoziation sucht Husserl nachzuvollziehen, inwiefern jeder bewusste Sinn auf eine jeweilige Konstitutionsgeschichte und vorhandene Gegebenheitsweisen zurückweist. Dabei können einzelne Stufen unterschieden werden, wobei jeweils eine passiv sich konstituierende Ebene von Vor-Gegebenheiten und Habitualitäten das intentionale Leben in einer *unbewussten* Weise stiftet und affiziert (Vgl. Zahavi 1998, 208¹).

Demgemäß werden in den *Analysen zur passiven Synthesis* Akte wie Wahrnehmungen, Erinnerungen und Phantasien nicht bloß als von jeweiligen Akten individualisierte Inhalte sowie auch nicht als bildliche Auffassungen gedeutet, sondern im Rahmen der zeitlichen Konstitution der Vergegenwärtigung gemäß ihrer affektiven Kraft hinsichtlich des bewussten Bemerkens und Aufmerkens eingestuft. Affektionen fungieren damit als Kräfte und sind potenzielle Vergegenwärtigungen. Sie tendieren zum Bewusstwerden und können sich auch „abschwächen“, bis zu dem Punkt, wo sie zur Nullkraft des Affizierens bzw. zum unbewussten Zustand zurücksinken:

Von Selben wird immer weniger affektiv. Und wenn von verschiedenen Gegenständen nichts affektiv wird, so sind diese verschiedenen in eine einzige Nacht untergetaucht, im besonderen Sinn unbewusst geworden. (Husserl 1966, 172)

Affektionen umfassen somit mehr als die bewusste Akte im engeren Sinne und betreffen auch diejenige Akte, die sich als Möglichkeit der „Weckung“ abzeichnen, und zwar als „affizierender Reiz eines sich aus der Versunkenheit des Gedächtnisses abhebenden retentionalen Niederschlags“ (Husserl 1966, 112–113). Affektionen oder „affizierende Reize“ sind zunächst außerhalb der Sphäre der Intention und der ichlichen Aufmerksamkeit situiert. Indem sie aber assoziativ von anderen gegenwärtigen Erlebnissen geweckt werden und somit zur Erscheinung tendieren, kann das Ich von den affektiv

geweckten Akten und Korrelaten zu aktiver Thematisierung und Aufmerksamkeit gelangen:

Eine Hintergrundvorstellung, eine gerichtete, affiziert das Ich – darin liegt, es geht eine Tendenz auf das Ich – dieses reagiert mit der Zuwendung, die Vorstellung nimmt die Gestalt der erfassenden an, in der der Ichblick auf das Gegenständliche gerichtet ist. (Husserl 1966, 84)

Eine geweckte „Hintergrundvorstellung“ kann infolgedessen zur anschaulichen Vergegenwärtigung übergehen oder nicht. Die Affektion bzw. die eigentliche Tendenz zur Anschaulichkeit ist als bewusstseinsmäßiger Reiz zu beschreiben, während die Tendenz zur Affektion als leere Vorstellung weiter bestehen kann, wie Husserl es darlegt im Fall einer Affektion, die nicht in anschauliche Erinnerung übergeht:

Wir finden allerdings, dass die Weckung oft nicht zu anschaulicher Erinnerung führt, aber dann zu einer Leervorstellung, die bestimmt ganz gerichtet ist, die als das eine bestimmte, nur nicht immer sich auswirkende Tendenz hat, zur Wiedererinnerung zu werden [...]. (Husserl 1966, 122)

In transzendentaler Hinsicht ist demnach das Phänomen der Affektion verbunden mit dem der Weckung in Bezug auf die Tragweite der passiven Intentionalität zu betrachten, so dass eine aus der Versunkenheit des Bewusstseins und im unbewussten Zustand als affektiver Reiz auftauchende Vergegenwärtigung erst nachträglich als Intentionalität im brentanoschen Sinne (als Gerichtet-Sein auf eine Gegenständlichkeit) gekennzeichnet werden kann. Das Phänomen der Weckung von Affektionen wird als eine „Genesis“ bezeichnet bei der „das eine Glied als weckendes, das andere als gewecktes“ auftritt (Husserl 1966, 121). Der passiven Genesis folgt dann ein anderes dem Phänomen der Affektion im Ganzen zugehörendes Moment, nämlich die Ur-Gegenseitigkeit zwischen einem *terminus a quo* – der geweckten Affektion – und dem *terminus ad quem* – dem affizierten Ich, das dadurch aufmerksam wird (Husserl 1966, 84). Daher ist das ichliche Moment der Affektion ebenso durch eine doppelte Bestimmtheit gekennzeichnet, und zwar einerseits durch die Fähigkeit des Ich zum passiven Empfangen eines affektiv gewordenen Reizes (aus der

retentionalen oder aus der sedimentierten Sphäre) und andererseits zugleich durch seine Tätigkeit, sich dem Weckenden als motiviertes bzw. interessiertes Ich in erkenntnistheoretischer Hinsicht zuzuwenden: „[...] Affektion [wirkt sich] zur Aufmerksamkeit, zur Erfassung, Kenntnissnahme, Explikation aus“ (Husserl 1966, 151).

Aber ein anderes von Husserl beschriebenes mögliches Vorkommnis der Affektion ist das Phänomen der „Spaltung“, das dadurch entstehen kann, dass sich das Ich nicht in einen sich konstituierenden Vergegenwärtigungsakt hineinführen lässt, sondern die beginnende Reihe hemmt, die daher in die Gegenrichtung führt: Das heißt, sie taucht nicht weiter bewusst auf, sondern sinkt umgekehrt in Richtung der unsichtbaren Sedimentierung des Zeitsstroms zurück. Infolgedessen können die gehemmten Affektionen entweder unbewusst weiter bestehen oder dann die Tendenz zum Bewusstsein nachträglich aktualisieren. Wenn Letzteres der Fall ist, tritt die Affektion nicht als kontinuierliche Erfüllung einer Vergegenwärtigungsintention, sondern im Sinne einer Heteroaffektion in diskreter bzw. abrupter Weise auf: „Wo die Intention gehemmt bleibt und erst nachträglich eine Erfüllung eintritt, da wird die Erfüllungssynthese zu einer diskreten“ (Husserl 1966, 92). Die Hemmung kann sich in diesem Kontext auch dadurch passiv ergeben, dass aufgrund der Verbindung der geweckten Affektion mit anderen sedimentierten Affektionen diese anderen sich hervorheben und diejenige in Richtung der ferneren Sedimentierung untergeht (Husserl 1966, 114 et seq.).

Die Anschaulichkeitsstufen bzw. die Intensität der Affektionen können demgemäß von selbst stetig zunehmen sowie auch von selbst abnehmen, bis dahin, dass sie zur Nullkraft zurücksinken und als sedimentierte oder unbewusste bestehen (Husserl 1966, 155 und 177). Bereits in früheren Texten über das Zeitbewusstsein stellt Husserl zwar die kontinuierliche Modifikation von Impression in Retention und von jeder Retention in andere Retentionen als „Zurückschiebung in die Vergangenheit“ und Konstitution eines „dauernden Erwerbs“ dar (Husserl, 1969, 30 und 138). Die Hypothese einer Sedimentierung des gesamten Zeitflusses wurde dort jedoch nicht explizit aufgestellt. Erst aus der

genetischen Perspektive heraus beschreibt Husserl ausdrücklich den resultierenden Zustand des Retinierten im Modell der Sedimentierung. Diese wird als „*unbewusste Fortsetzung der Retention*“ (Held 1966, 35) sowie als resultierender, unbewusster Zustand von Vergegenwärtigungen und anderen bereits erschienenen Affektionen verstanden: als „[...] ein Hintergrund oder Untergrund von Unlebendigkeit, von affektiver Wirkungslosigkeit (Null)“ (Husserl 1966, 168). Demnach unterscheidet sich, was auf der Null anschaulich wird, d.h. die bewussten Phänomene im eigentlichen Sinne gemäß Stufen der Intensität und Anschaulichkeit der Affektionen. Hingegen fehlt im Prinzip den sedimentierten Synthesen, die sich unterhalb der „Null“ befinden, Anschaulichkeit oder Intensität, wobei Null als Nullkraft der Affektion zu verstehen ist. Jedoch stellt sich die Frage, ob die Affektionen, wenn sie sedimentiert werden bzw. nicht mehr anschaulich sind, eben intensitätslos und wirkungslos werden, oder ob sie einfach für das Ich nicht mehr sichtbar sind.

Das ist nämlich die Frage, die Husserl in „Probleme des Unbewussten“ in den *Späten Texten über Zeitkonstitution* stellt. Die Frage lautet, ob das retentionale Zurücksinken (von Wahrnehmungen, Vergegenwärtigungen und anderen Akten) einen Endpunkt hat, oder ob es weiter strömt, so dass die Sedimentierung fortgeht und nur keine aktuelle affektive Kraft auf das Ich ausübt. (Husserl 2006, 376). In einer zweiten Hypothese, die stellvertretend für spätere Analysen über die Zeitkonstitution herangezogen wird, bezeichnet die Sedimentierung „den sich passiv zeitigenden [Untergrund]“ oder „das unter der Null strömende Konstituierte“ (Husserl 2006, 98 und 376). In den späteren Darlegungen über die Zeitkonstitution bekräftigt Husserl somit, dass die Sedimentierung als weiter strömende Zeitigung angesehen werden soll. Die Sedimentierung wird aus dieser Perspektive nicht lediglich als resultierter Zustand der Retentionen, als starre oder „schlafende Horizontsphäre“ betrachtet, die bereit zur Weckung aus dem Horizont der Aktualitäten und daher zur Vergegenwärtigung und Integration in der Ebene der bewussten Akte stünde. Vielmehr bestimmt es sich als lebendiger Untergrund, in dem sich jenseits der Ich-Zuwendung Einheitsbildungen von selbst abspielen und von den bewussten

Akten nicht strikt trennen lassen. Dies drückt Husserl mit der Annahme aus, „die sedimentierte Intentionalität noch zeitigend weiterläuft“ (Husserl 2006, 59).

Bewusste Affektionen und sich unter der Null zeitigende Affektionen werden in dieser Hinsicht als lebendige und strömende Konstitutionsmomente betrachtet, die zusammengehören und wechselseitig ineinander übergehen. Der Hauptunterschied wird vielmehr zwischen den jenseits der Ich-Zuwendung verlaufenden Phänomenen (passive Assoziationen, Tendenzen zur Affektion, unbemerkte Retentionen usw.) und den sich unterhalb der Ich-Zuwendung fortsetzenden Affektionen gesetzt. Da jenseits der Ich-Zuwendung im „ichlosen Strömen“ Tendenzen zur Affektion und Abhebungen als transzendente Möglichkeitsbedingungen der Assoziationen von selbst auftreten, werden die „Unterschicht des ichlosen Strömens“ bzw. „das radikal Vor-ichliche“ als letzte Grundlage des bewussten Lebens eingestuft:

Die Strukturanalyse der urtümlichen Gegenwart (das stehend lebendige Strömen) führt uns auf die Ichstruktur und die sie fundierende ständige *Unterschicht des ichlosen Strömens*, das durch eine konsequente Rückfrage auf das, was auch die sedimentierte Aktivität möglich macht und voraussetzt, auf das *radikal Vor-ichliche* zurückleitet. (Husserl 1973b, 598; von mir, A.M.S., unterstrichen)

Husserl unterscheidet gerade im Rahmen seiner späteren Darlegungen der Zeitlichkeit (2006, 98 et seq.; 189) zwischen einer vor-ichlichen „passiven Zeitigung“ und einer „Zeitigung des Ich“, so dass beide in Verbindung strömen können, aber dies nicht tun müssen. Die passive Zeitigung ist bei denjenigen Phänomenen einzusehen, die sich ohne aktive Leistung entwickeln, wie die Tendenz zur Affektion, die in die Sedimentierung übergehenden Retentionen, der Traum. Die Zeitigung des Ich lässt sich nun bei der Ich-Zuwendung zu vorherigen passiven Synthesen sowie bei dem Ich-Interesse und -Willen betrachten. Sie setzt voraus, dass das Ich, als waches und möglicherweise interessiertes bzw. motiviertes Ich, von passiv sich konstituierenden Einheitsbildungen affiziert wird. Beim Phänomen des Traums hingegen handelt es sich ausschließlich um eine passive Zeitigung ohne das korrelierende Ich-Moment. Husserl (2006, 98) nennt das schlafende Ich „das interesselose Ich“, und zwar deshalb, weil

es der passiven Zeitigung, wie diese sich bei den Traumerscheinungen vollzieht, weder zugewendet ist noch von ihr in normalem Zustand affiziert wird. Husserl stellt aber die Frage:

Ist der passive Untergrund, der sich passiv zeitigende, affektionslos im eigentlichen Sinne oder heißt Affektionslosigkeit Unwirksamkeit der Affektion? Ist eine affektive Tendenz immer da? Nur, dass das Ich ‚müde‘ ist, ihr zu folgen. (Husserl 2006, 98 et seq.)

Husserls Analysen in diesem Kontext weisen darauf hin, dass der „sich passiv zeitigende Untergrund“ wirkungsvoll ist und dies unabhängig davon, ob das Ich den passiven Zeitigungen zugewendet ist. Gerade ab dem Moment der Ich-Zuwendung zu einer passiven Zeitigung (Retentionen, Heteroaffektionen aus der „Unterschicht des Konstituierenden“) fängt eine ichliche Zeitigung an. Der Quellpunkt der passiven Zeitigung stimmt somit mit dem Quellpunkt der aktiven Zeitigung nicht überein. Wie am Beispiel der nachträglichen Zuwendung zu einer Tonreihe ersichtlich ist, geht deren impressionaler Quellpunkt dem Jetztpunkt der Ich-Zuwendung voran (Husserl 1966, 155). Dies gilt auch für eine vom Ich nachträglich aufgemerkte Vergegenwärtigung, deren Quellpunkt als Tendenz zur Affektion entsteht, demjenigen der Ich-Zuwendung vorausgeht und mit diesem nicht übereinstimmt. Bei der Ich-Zuwendung zu passiv eintretenden Phänomenen liegt also der Quellpunkt der Zuwendung nach dem Quellpunkt der vor-ichlichen Zeitigung. Dies impliziert, dass es nicht nur einen „Quellpunkt“ der lebendigen Gegenwart gibt (vgl. Derrida 1967, 59). Die spätere Unterscheidung Husserls zwischen zwei Arten der Zeitigung, was die Unterscheidung zwischen zwei Quellpunkten der lebendigen Gegenwart miteinschließt, macht also ersichtlich, dass es eine Spaltung innerhalb der lebendigen Konstitution, eine ursprüngliche Nicht-Übereinstimmung zwischen ihren zwei Ur-Quellen gibt: Wenn der Quellpunkt der passiven Zeitigung das ursprünglichste Moment der Zeitkonstitution ist, lässt er sich nur nachträglich und unpräzis angeben. Die Dauer der aktiven Zeitigung unterscheidet sich von der der passiven Zeitigung dadurch, dass sich bei dieser, von der Ich-Zuwendung her gesehen, keine genauen Anfangs- und Endpunkte bestimmen lassen.

Obwohl Husserl durch diese Annalysen eine breitere Ebene der Heteroaffektion sichtbar macht, wird damit aber nicht seine Idee überschritten, dass „im Hintergrundbewusstsein“ eine Vorkonstitution („der konstituierte Sinn“) als Grundlage der Möglichkeit der Affektion bestehen muss. Die Ebene der unmotivierten Affektionen bildeten in dieser Hinsicht relative und untergeordnete Momente der Konstitution, die aus der Perspektive der bewussten Vorgegebenheiten und des Wieder-Bewusstmachens gedacht wird (vgl. Bégout 2000, 212; 229²). Insofern jedoch in den aktuell sich konstituierenden Vergegenwärtigungen verschiedene Interferenzen ausgeübt werden – wie die Tendenzen zur Affektion, die passiven Assoziationen zwischen Erinnerungen, Phantasien und erinnerten Phantasien, die attentionale Wandlung in der Vergegenwärtigung sowie der passive und aktive Widerstand zum Bewusstwerden –, können durch und durch Intentionserfüllungen sich unterbrechen, bestehende Geltungen fragwürdig werden.

Es ließe sich daher fragen, ob das Ich – als „antwortende Instanz“ zu den aus der Sedimentierung weckenden Heteroaffektionen – im Stande sein kann, dem Sinn nachträglich seinen letzten Grund zu liefern. In dieser Richtung schlug Marc Richirs Denken eine Neuinterpretation der transzendentalen Stiftung vor, die ein *strukturelles Apriori* (an Stelle eines husserlschen *eidetischen Apriori*) beansprucht. Es gehe um eine Stiftung, „die niemals als Urstiftung in der Gegenwärtigkeit stattgefunden hat“, so dass ein „sich in der Gegenwärtigkeit bildender Sinn“ erscheint, als würde er erstmals vergegenwärtigt (Richir 2000, 28; 36)³. Die Phantasieerscheinung in ihren „Züge[n] des Nicht-Gegenwärtigen“ und „zeitlicher Diskontinuität“ sei die erste „Ausweisung“ dieses Fundaments (Richir 2006, 12). Die affektive Weckung, wodurch sie zur Darstellung kommt, ist unerwartet, ungeahnt, unvordenklich und *transpossibel* in dem Sinne, dass „sie a priori durch nichts in der Gegenwärtigkeits-Zeitigung vorbereitet wird [...]“ (Richir 2000, 32). Plötzlich auftretend und jenseits der noetischen Intentionalität situiert, habe eine solche affektive Weckung

zunächst mit der Heteroaffektion und nicht mit der Selbstaffektion zu tun.

So lässt sich schließlich weiter die Frage stellen, ob die Affektion, durch diese letzte Modulation als Heteroaffektion in Husserls Phänomenologie, in Klarheit und begrifflicher Bestimmtheit gesteigert wird oder ob sie eher als eine Metapher oder ein quasi-Begriff mit einer ungenauen Erweiterung fungiert. Letzteres wäre in dem Sinne zu verstehen, dass – als nicht beengte Heteroaffektion genommen – von ihrer phänomenologischen Analyse beansprucht wird, auch diejenige Arten von Phänomenen zu beherbergen, die bisher als Rebellen gegen einen transzendentalen Ansatz betrachtet wurden, die aber weiter als Möglichkeitsbedingung des bewussten Lebens wirken. Diese Änderung oder phänomenologische Ausweitung des transzendentalen Anspruches der Affektion erweist sich schließlich als notwendige Richtung, die sich in genetischer Sicht in Husserls Darlegung der passiven Intentionalität und in seinen eingehenden Analysen über die Zeitkonstitution gezeigt hat. Die Probleme jedoch, die sich von denselben Analysen ausbreiten, lassen sich nicht schlicht in transzendentaler Hinsicht weiter bestimmen (vgl. Derrida 2000, 205 et. seq.). Eben weil dabei Ereignisse berührt werden, die die noetischen Synthesen überschreiten, wird auf eine Radikalisierung der Heteroaffektion hingewiesen, eine Radikalisierung solcher Art, die jede Zentrierung der transzendentalen Subjektivität tiefgreifend deplatziert.

ANMERKUNGEN

¹ “[...] Husserl concedes that the intentional activity of the subject is founded upon and conditioned by an obscure and blind passivity, by drives and associations, and that there are constitutive processes of an anonymous and involuntary nature taking place in the underground or depth-dimension of subjectivity that cannot be seized by direct reflection.”

² „L'éveil ,rétro-rayonnant' (*rückstrahlend*) et associativement reproductif ne signifie tout d'abord rien d'autre que ,l'implicite redevient explicite'. [...] Cela signifie par ailleurs que tout ,sens caché', sédimenté dans les couches profondes de la sous-conscience, peut à tout instant être converti en une intuition plus ou moins donatrice par l'éveil affectif rétro-actif.“ (212).

³ Vgl. dazu auch den Text „Affekt und Zeitigung“ (Richir 2006, 247 et seq.), in dem Richir zwischen einer Zeitigung in der Gegenwärtigkeit und einer Zeitigung in der Gegenwart unterscheidet: Erstere sei ohne zuweisbare Gegenwart, da sie sich als Phantasie-Affektion ephemer erstreckt und als Zeitigung des sich bildenden Sinns zu begreifen ist; letztere (Zeitigung in der Gegenwart) tritt durch eine Unterbrechung der ersteren auf, wenn die Zeitigung der Affektion z. B. von einer Lücke oder einem plötzlichen Vergessen unterbrochen wird und der Sinn sich nicht weiter bildet.

LITERATURVERZEICHNIS

Adickes, E. 1929. *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Allison, H. 1983. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven / London: Yale University Press.

Begout, B. 2000. *La généalogie de la logique: Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris: J. Vrin.

Bernet, R. 1985. „Einleitung“. In E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917). Text nach *Husserliana*, Bd. X, hrsg. von R. Bernet, XI–LXVII. Hamburg: Felix Meiner.

Depraz, N. 1994. « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929–1935) de Husserl ». *Alter: Revue de Phénoménologie*: Temporalité et affection 2: 63–86.

Derrida, J. 1967. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.

Derrida, J. 2000. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.

Dirschauer, S. 2004. « La théorie kantienne de l'auto-affection ». *Kantstudien* 95: 53–85.

Held, K. 1966. *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Holenstein, E. 1972. *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. In *Husserliana*, Bd. XI, hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1969. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*. In *Husserliana*, Band XIV, hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. In *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*. In *Husserliana Materialien*, Bd. VIII, hrsg. von D. Lohmar. Dordrecht: Springer.

Jáuregui, C. 2006. “Auto-affection and Synthesis of Reproduction”. *Kantstudien* 97: 369–381.

Kant, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

Mensch, J. 2001. “Temporization as a Trace of the Subject”. In *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. II, 409–417. Berlin: New York: de Gruyter.

Montavont, A. 1994. « Le phénomène de l'affection dans les *Analysen zur passiven Synthesis* ». *Alter: Revue de Phénoménologie*: Temporalité et affection 2: 119–139.

Reiniger, R. 1900. *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*. Vienne/Leipzig: Wilhelm Braumüller.

Richir, M. 2000. „Phänomenologisches und symbolisches Bewusstsein und Unbewusstes. Der Primärvorgang im Traum“. In *Bewusstsein und Unbewusstes*, hrsg. von J. Trinks, 11–41. Wien: Turia und Kant, 2000.

_____. 2006. „Affekt und Zeitigung“. In *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*, hrsg. von M. Staudigl & J. Trinks, 247–258. Wien: Turia und Kant.

Vaihinger, H. 1922. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

Zahavi, D. 1998. *Self-awareness, Temporality, and Alterity: Central Topics in Phenomenology*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academy Publishers.

Alice Serra. Dr. Phil. an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (2010). Professor an der Federal University of Minas Gerais (UFMG) - Belo Horizonte, Brazil. Forschungsgebiete: Phänomenologie, Hermeneutik, Dekonstruktion, Kunstphilosophie. Publikationen (Auswahl): SERRA, A. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta: gradações da verdade em Husserl, Marion e Derrida. *Philosophica* (Lisboa), v. 45, p. 83-104, 2015; SERRA, A. Imagem e suporte: Fenomenologia e desconstrução. *Ek-stasis*, v. 3, p. 25-42, 2014; SERRA, A. M. Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten. Würzburg: Ergon, 2010, 286 p.

Address:

Alice Serra

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627

Campus Universitário Belo Horizonte, Brasil

E-mail: alice.m.serra@gmail.com

Imagination et temporalisation chez Kant, Husserl et Richir

Istvan Fazakas
Charles University Prague

Abstract

Imagination and Temporalization in Kant, Husserl and Richir

The purpose of this article is to lay out the close connection between temporality and imagination. We suggest that Husserl's discovery of the field of *phantasy* implies a specific concept of temporalization, of which Kant may have had a glimmering in his third *Critique*. In order to expose this specific temporalization we will first outline the Husserlian conception of imagination and phantasy taking the example of a landscape. We will then show how the Kantian aesthetics can resolve some problems, which arise in the manuscripts of the *Husserliana* XXIII. Throughout the article we follow Marc Richir's reading of Kant and Husserl, which permits the elaboration of a new concept of temporalization inspired by the works of the two aforementioned authors.

Keywords: image, imagination, *phantasia*, schematism, temporalization, presence, present, *weilen*

1. Introduction : le clignotement dans la conscience d'image

Selon une conception de l'image et de l'imagination, qu'on pourrait – pour des raisons d'économie – appeler celle de l'attitude naturelle, l'image est le plus souvent conçue comme une *chose* physique, qui *reproduit* dans l'imaginaire quelque chose de réel *in absentia*. Le plus souvent, disons-nous, parce qu'on peut aussi penser à des exemples où l'on a bel et bien

* Cet article s'inscrit dans le cadre du projet „Performativity in Philosophy: Contexts, Methods, Implications“, soutenu par la subvention no. 16-00994Y de Czech Science Foundation, mené au sein de l'Institut de philosophie de l'Académie tchèque des sciences.

affaire à des vécus d'imagination, sans pourtant qu'il y ait aucun support physique. Dans ces cas-là, toutefois, par une subreption corrélatrice d'une réification, on a tendance à parler de l'image comme s'il s'agissait d'une chose, en parlant d'images mentales „dans l'esprit”, voire même de signaux „dans le cerveau”, etc. Or, une telle conception a été, à plusieurs reprises, fortement critiquée par la phénoménologie. En effet, l'un des objectifs principaux de Husserl fut de montrer que, déjà dans la perception, on n'a pas affaire à des représentations (constituées d'images, fussent-elles mentales ou d'autre nature) de l'objet perçu, mais que cet objet se trouve bien là en chair et en os. Mais qu'en est-il alors de l'image et de l'imagination en phénoménologie, et plus particulièrement dans la phénoménologie husserlienne ?

Pour répondre à cette question partons de la distinction cruciale établie par Husserl dans les textes regroupés aujourd'hui au sein du volume XXIII de la *Husserliana*. Selon Husserl il ne suffit pas de distinguer tout simplement la chose physique d'un côté, et ce que cette chose – qui est en occurrence une image – représente de l'autre côté. En effet, cette distinction est pour lui non seulement insuffisante, mais aussi susceptible de nous induire en erreur, lorsqu'il est question d'imagination sans support physique. Il faut, d'après lui, procéder à une analyse plus fine et parler de l'image selon plusieurs acceptions :

- 1) l'image comme chose physique, comme cette toile peinte et encadrée, comme ce papier imprimé etc. Nous disons en ce sens que l'image est déformée, déchirée ou qu'elle est accrochée au mur etc.
- 2) l'image en tant que *objet-image* (*Bildobjekt*) apparaissant de telle ou telle manière à travers la forme et les couleurs déterminées. Nous comprenons par là, non pas l'objet figuré en image-copie, le *sujet-image* (*Bildsujet*), mais l'exact analogon de l'image-de-*phantasia*, à savoir l'objet apparaissant qui est le représentant du *sujet-image*. (Husserl 1980, 18-19)

La première distinction se fait donc entre la chose-image (*Bildding*) d'un côté, qui phénoménologiquement n'a pas d'importance pour la constitution de la conscience d'image, et de l'autre, la paire représentant-représenté, qui est le propre de toute conscience d'image. À travers cette distinction, il s'agit donc de détacher la conscience d'image de toute choséité. Le

Bildobjekt, n'est pas une chose (et *a fortiori* pas une chose *physique*), mais l'exact analogon de ce que Husserl appelle l'image-de-*phantasia*, qui – au moins dans ce passage¹ – désigne le représentant du *Bildsujet*, de ce qui est représenté. Une fois que toute confusion possible avec la chose image a été écartée, la deuxième distinction se fait au sein de la conscience d'image, entre ce qui représente et ce qui est représenté. Si nous insistons ainsi sur la manière dont Husserl pose ces distinctions, c'est pour mettre en relief deux choses: 1.) la chose physique n'est pas un élément constitutif de la conscience d'image, et 2.) il existe une coappartenance étroite entre l'objet-image et le sujet-image dans la conscience d'image. Pour rendre cela plus clair nous proposons les schémas suivants :

1.) la distinction faite par Husserl :

Imagination : a. *Bild-Ding*

b. Conscience d'image : entrelacs du *Bildobjekt-*

Bildsujet : b.1. *Bildobjekt*

b.2. *Bildsujet*

2.) au lieu de :

Conscience d'image : a. *Bild-Ding*

b. *Bildobjekt*

c. *Bildsujet*

En d'autres mots, la chose-image peut entrer dans le processus de l'imagination, cependant elle n'est pas un moment essentiellement constitutif de la conscience d'image. La conscience peut s'édifier sur une chose-image, mais elle n'en a nullement besoin. Cependant, dans chaque conscience d'image, où l'intentionnalité d'image est donc mise en jeu, nous avons affaire à un entrelacs entre représentant et représenté.²

Pour faire mieux comprendre ce qu'il entend par objet-image, Husserl prend l'exemple d'une photographie d'un enfant. Concernant le sujet-image aucune difficulté ne se pose : c'est bel et bien l'enfant en question. Ce qui représente cet enfant, en revanche, ce n'est pas la chose physique, le papier sur lequel la photographie est imprimée, mais cette petite figure qui diffère remarquablement de l'enfant représenté : c'est un enfant en miniature, dans le cas de la photographie en deux dimensions, avec des colorations plus ou moins agréables. Et Husserl de

remarquer que quand on dit qu'une image est plus ou moins réussie, on ne parle pas, de la chose-image, du support physique de la photographie, mais l'on vise « l'objet apparaissant qui a la fonction de figurer en image-copie », objet à travers lequel « le sujet-image est figuré en image-copie » (Husserl 1980, 19). L'objet-image devient donc visible aux yeux du phénoménologue qui analyse la conscience d'image, quand il détourne son regard de ce qui est figuré pour le porter sur la distribution des couleurs et des formes qui rendent cette figuration possible. Il est ainsi juste de remarquer, comme le fait A. Dufourcq, que l'objet-image participe du côté *hyletique* de la constitution de la conscience d'image (Dufourcq 2011, 51).

Cependant, déjà sur ce point, nous rencontrons une difficulté fondamentale concernant l'objet-image, à savoir le fait qu'on ne peut jamais l'appréhender purement. En effet, s'il y a bien objet-image, celui-ci est, d'emblée, étroitement lié au sujet-image. Même si l'on s'efforce de l'isoler par une abstraction, on ne pourra jamais complètement détacher la figuration pure de ce qui est figuré par elle – ainsi, si nous souhaitons décrire ce qui est visible *sur* la photo, nous dirons que nous y voyons des petites *figures*, éventuellement colorées de façon plus ou moins agréable et réussie. Nous identifions donc immédiatement sur l'image des *figures*, quelque chose qui *figure* quelque chose d'autre, par exemple un petit enfant. Le propre du *Bildobjekt* est donc de s'effacer pour donner lieu à l'apparition du *Bildsujet*, et si le *Bildobjekt* pouvait devenir complètement apparent cela détruirait en effet toute conscience d'image (Dufourcq 2011, 53-54; Richir 1998, 5). Le *Bildobjekt* n'est précisément *Bildobjekt*, qu'en tant qu'il s'efface pour donner lieu à la *Darstellung* du *Bildsujet*. Ce faisant, dit Husserl, il se révèle comme un « néant » (Husserl 1980, 22, 48, 110), un « rien » (Husserl 1980, 46, 49) qui pourtant représente (*stellt vor*) quelque chose de non présent il est « l'image comme *fictum*, comme porteur de l'imagination » (Husserl 1980, 44). Le propre de ce *fictum*, nous venons de le voir, est qu'il n'apparaît pas au sens propre du terme, il est un néant. Et Husserl de souligner que le fait que l'objet-image est un néant, « ne veut pas seulement dire qu'il n'a pas d'existence en dehors de ma conscience, mais aussi qu'il n'a pas une telle existence à

l'intérieur de ma conscience, il n'a absolument aucune existence.» (Husserl 1980, 22) Après avoir souligné que chez Husserl, il n'y a aucun sens à parler d'images mentales, nous résumerons son analyse comme le fait M. Richir, en parlant d'un *clignotement* du *Bildobjekt* entre deux pôles d'évanouissement : son support physique d'un côté, et le *Bildsujet* de l'autre. Ce qui se passe dans ce clignotement, n'est rien d'autre que la représentation (*Vergegenwärtigung*) d'un « non-présent (le *Bildsujet*) par un non-présent (le *Bildobjekt*) qui par surcroît n'est rien.» (Richir 2000, 70-71) Le clignotement propre à la conscience d'image est donc un clignotement entre la présence et l'absence.

2. L'expérience esthétique entre le réel et l'imaginaire : l'exemple du paysage

Dans l'Appendice VI du texte n°. 1 de la *Hua* XXIII, Husserl aborde la question de l'image du point de vue de l'art et de l'esthétique. Il appuie son propos sur l'analyse d'une expérience: la vision d'un paysage. Ce passage pose cependant un certain nombre de difficultés, si on tente de l'interpréter à la lumière de ce que nous avons dit plus haut sur l'imagination :

Pourquoi la nature, un paysage agit-il comme „image“ ? Un village lointain. Les maisons „petites maisons“. Ces petites maisons ont a) une taille changée par rapport aux maisons telles que nous les voyons couramment, b) une moindre stéréoscopie, des colorations changées, etc. Elles sont appréhendées comme images semblablement à des maisons jouets. De même des hommes: poupées. Nous les saisissons dans l'observation d'image en tant que non présentes : comme images. Présent est notre environnement le plus proche, ce que nous „voyons tel qu'il est“. Nous prenons les apparitions du village, du petit homme, etc. comme des images pour le présent possible non présent, pour des apparitions que nous aurions si, etc. (Husserl 1980, 144)

L'expérience décrite par Husserl est courante : on regarde un paysage lors d'une randonnée par exemple, et soudain, quand on a atteint un certain point de vue, on ne le regarde plus comme on regarde les choses habituellement, mais en adoptant une attitude esthétique. Dès que l'attention ne porte pas seulement sur ce qui apparaît dans la perception, mais s'attarde aussi sur la manière dont cela apparaît, il y a un changement dans la conscience, on passe à une attitude

esthétique. Or, le passage cité laisse entendre que nous avons alors affaire à quelque chose de très semblable à la conscience d'image. Si cette interprétation est juste, alors il devrait être possible de retrouver les éléments constitutifs de la conscience d'image dans la contemplation esthétique du paysage. En ce qui concerne le *Bildobjekt*, Husserl nous donne des indications claires : le changement de taille et le changement de la coloration, qui, rappelons-nous, étaient les caractéristiques de l'apparition clignotante du *Bildobjekt*. Il semble cependant plus difficile d'identifier le support physique, à supposer qu'il y en ait un. On peut dire que le support physique de l'image-paysage correspond aux choses mêmes qu'on voit dans le paysage, ou bien qu'on a affaire à une conscience d'image sans aucun support, car, comme nous l'avons vu, la chose-image n'est pas un élément constitutif de la conscience d'image. Qu'en est-il du sujet-image ? C'est évidemment le paysage vu, mais qu'est-ce qui distingue alors le paysage vu en tant que sujet-image dans la contemplation esthétique, et le paysage vu comme on le voit couramment ? Et peut-on alors affirmer que ce sujet-image soit représenté par les petites figures de maisons et d'hommes d'une moindre stéréoscopie, etc. ? Ou voit-on seulement quelque chose comme un objet-image sans aucun *Bildsujet* ? Cela serait une affirmation paradoxale, étant donné que si le *Bildobjekt* est un *Bildobjekt*, c'est précisément parce qu'il est un *fictum* ayant vocation à s'effacer pour donner lieu à la figuration d'un *Bildsujet*. Pour sortir de ces apories, il faudrait passer non pas, ou encore mieux, pas seulement par la distinction entre objet-image et sujet-image, mais plutôt par le clignotement de l'image entre la présence et l'absence.

Si l'on reste près du texte, et l'on interprète le changement de taille et de coloration dont Husserl parle comme une sorte de phénoménisation (*Phänomenierung*) (Husserl 1980, 79-80) de quelque chose comme un *Bildobjekt*, l'on devrait dire que le paysage vu dans la contemplation esthétique est un paysage non-présent, porté par un *fictum* qui représente ce non-présent, bien qu'il soit lui aussi un néant. Il faut alors supposer que le passage de l'attitude naturelle à l'attitude esthétique implique une forme de déprésentation (en allemand on dirait *Entgegenwärtigung*³) du paysage, au terme de laquelle on a

l'impression que ledit paysage est représenté (*vergegenwärtigt*) par une sorte de *Bildobjekt*. Et s'il y a phénoménisation du *Bildobjekt* ce n'est que parce que l'attitude esthétique suppose d'abord une telle dépréparation, et elle se passe donc toujours après coup. Une attestation phénoménologique d'une telle dépréparation est peut-être l'expérience qu'on fait lorsqu'on regarde un beau paysage, et que l'on ressent l'envie « d'y être ». Dans cette expérience, pour reprendre les mots de Husserl, la nature agit comme une image, elle apparaît en tant qu'une belle image de village et de montagnes à l'horizon. Cependant, on ne pourra jamais entrer dans ce village en tant qu'il est beau, on ne pourra jamais marcher du point de l'espace à partir duquel le village *apparaît* comme beau jusqu'au point de l'espace où il *est* beau. Et ceci précisément parce que l'apparition du village ou du paysage en tant que quelque chose de beau, n'est pas une apparition du village semblable à celle qui se passe dans la perception. Tandis que dans l'attitude naturelle on peut facilement, même inconsciemment, avoir une idée plus ou moins juste de la distance qui nous sépare du paysage regardé, dans l'attitude esthétique, au contraire, une telle distance n'existe pas, de la même manière que, lorsque je contemple un tableau, il n'y a pas de distance entre le lieu où se trouve mon corps empirique et le lieu de la scène représentée par ce tableau. En d'autres mots le sujet-image et mon corps empirique ne se trouvent pas dans le même espace, précisément parce que l'espace de l'image est un espace non-présent.⁴ De même l'espace dans lequel apparaît le paysage qui était réel dans l'attitude naturelle est déchiré de l'espace empirique dans l'attitude esthétique et cette déchirure spatiale est précisément l'attestation d'une dépréparation.

3. Le schématisme transcendantal de la phénoménalisation dans l'expérience du beau

La dépréparation est le propre de l'attitude esthétique, c'est elle qui fait que le regard ne se porte plus seulement sur ce qui apparaît, mais aussi sur la façon dont cela apparaît et sur le fait qu'il y a une apparition, ou plutôt un clignotement entre la présence et l'absence de l'objet esthétique. Nous pouvons dès lors avancer notre thèse selon laquelle l'expérience du Beau – à

laquelle ouvre l'attitude esthétique – permettrait d'appréhender une forme de « phénoménalisation pure ». Pour justifier cette position, nous devons faire un détour par la philosophie de Kant : déjà Husserl, dans une note du texte de l'Appendice citée plus haut, souligne la nécessité d'une relecture de la théorie esthétique kantienne pour pousser plus avant ses analyses (Husserl 1980, 145). En effet, lorsqu'il parle d'un « intérêt à l'apparition, telle qu'elle est précisément et non pas pour buts théoriques », intérêt qui se distingue de l'« intérêt à la chose (*Sache*) », pratique ou théorique où « je suis dirigé sur l'„être“ (être véritable) » (Husserl 1980, 145) de l'objet, nous ne pouvons pas ne pas entendre des échos kantien dans son propos. Ces échos nous donnent au moins une piste pour approfondir l'analyse de l'expérience de la transformation du paysage en « image » dans l'attitude esthétique.

Il faut cependant être prudent, et ne pas confondre ce que Husserl entend par imagination avec le concept kantien de l'*Einbildungskraft*. Si pour Husserl, l'imagination d'un point de vue phénoménologique veut dire « vécu-de-*phantasia* » et est un « *datum* phénoménologique » (Husserl 1980, 3), pour Kant, c'est une faculté de l'esprit mis en jeu dans les synthèses et dans les schématismes entrant en jeu dans les deux types de jugements (déterminant et réfléchissant). Si l'on veut alors appliquer la théorie kantienne de la contemplation du Beau à l'expérience de la transformation du paysage en image décrite par Husserl, il faut tenir compte de cette différence et voir que pour Kant, s'il y a un changement de l'apparition par rapport à la façon dont l'objet apparaît quand il est objet de connaissance ou de préoccupations pratiques (liées par exemple à la recherche du plaisir), c'est la beauté de l'objet qui apparaît dans cette transformation, et non une image de l'objet ou quelque chose d'approchant, même si l'imagination au sens kantien y joue un rôle fondamental. Mais qu'est-ce que le beau selon Kant ?

Dans la *Critique de la faculté de juger*, nous pouvons trouver deux tentatives de définition du beau. (Tengelyi 1998, 175-191; Tengelyi 2001, 11-12). La première définition est celle qui est dégagée dans l'analytique du beau selon quatre moments (correspondant aux catégories), et à travers l'analyse du *jugement* de goût. La deuxième définition, en revanche, est

liée à l'analyse du *génie* et plus précisément à celle l'*esprit* (*Geist*) et des *idées esthétiques*. Cependant, on entrevoit une divergence, au moins, entre ces deux définitions : tandis que la première saisit la beauté comme « la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle est perçue en lui *sans représentation d'une fin* » (Kant 1995, 216), selon la deuxième, en revanche, « on peut en général appeler *beauté* (qu'elle soit beauté naturelle ou beauté artistique) l'*expression* d'Idées esthétiques » (Kant 1995, 307). Or, dans l'analyse du jugement de goût qui conduit à la première définition du beau, deux choses sont frappantes pour le phénoménologue : Kant semble y décrire, en quelque sorte, une version esthétique de l'épochè phénoménologique telle que la découvrira Husserl. Il semble de plus, dans cette première définition, entrevoir ce concept que nous appelons aujourd'hui la phénoménalisation. Dans la seconde définition du beau, en revanche, il se concentre plutôt sur la problématique de l'expression et du langage impliqués par un schématisme qui s'opère sans concept déterminé, comme c'est le cas dans le jugement réfléchissant.

Le premier moment de l'analytique du beau (Kant 1995, 181-189) souligne que le jugement de goût est totalement désintéressé. Ce désintéressement total vaut aussi bien par rapport à la connaissance – c'est en effet par l'intermédiaire de l'imagination et non pas par l'intermédiaire de l'entendement qu'on juge beau un objet – qu'à la recherche de l'agréable – on ne cherche pas un plaisir physique quand on dit de quelque chose qu'elle est belle. Toutefois, pour atteindre un tel désintéressement envers la connaissance et les plaisirs physiques, il faut en passer par une sorte de neutralisation de l'expérience, et c'est précisément cela qu'on peut atteindre en suspendant tout intérêt qu'on pourrait porter à l'existence de l'objet. Or, même si Kant ne parle pas d'une suspension du jugement sur l'être de la chose, mais d'une suspension de l'intérêt, nous pourrions à juste titre parler d'une *épochè* esthétique, dans la mesure où dans l'attitude esthétique, ce qui apparaît devient un simple phénomène, même si c'est seulement pour le jugement de goût. En d'autres mots, du point de vue de la beauté d'une apparition, il est complètement inintéressant de savoir si ce qui apparaît est réellement

existant ou non, de savoir si c'est une illusion ou un simple *fata morgana* ou l'image de quelque chose, etc.

Le jugement de goût a donc affaire à des phénomènes qui ne sont pas des phénomènes de quelque chose (réellement existant ou pas), mais des phénomènes esthétiques, dont la phénoménalisation ne fait intervenir aucun concept déterminé (Kant 1995, 198). C'est-à-dire que pour qu'on puisse contempler un beau paysage, il n'est nullement nécessaire d'avoir des concepts de la maison ou de la montagne, sans pour autant que l'intuition devienne aveugle Kant 1781/1789, A51/B75). Ce changement de regard nous rappelle d'ores et déjà le changement dans l'attitude face au paysage décrit par Husserl : on pourrait dire avec Kant, que si les maisons deviennent des petites maisons avec une coloration différente, etc. ce n'est que parce qu'on ne cherche plus un concept déterminé pour les saisir en tant qu'objets d'une possible connaissance dans l'attitude théorique, ou en tant qu'objets qui servent à une fin dans l'attitude naturelle (orientée vers une pratique ou des plaisirs). En effet, en voyant des « petites maisons » nous ne voyons plus des maisons ; elles ne sont plus des « vraies maisons », mais elles *ressemblent* à des maisons, tout comme des poupées ressemblent à des êtres humains. Or, cela n'est qu'une *ressemblance* précisément parce que l'unité du divers est assurée par l'imagination, sans intervention du travail fixant de l'entendement. Il y a donc une unité du sensible, assurée par l'imagination, et qui préexiste à l'unité figée, due à un concept déterminé. Chez Kant il ne s'agit pourtant pas d'une transformation de la perception en image, et *a fortiori* il n'y est question d'aucune phénoménisation d'un *Bildobjekt*.

Néanmoins, Kant va encore plus loin lorsqu'il définit le beau comme la forme de la finalité d'un objet sans aucune représentation d'une fin (Kant 1995, 198-216). Cette définition n'implique pas seulement qu'il n'y a, dans le jugement esthétique, aucun concept déterminé (qui assurerait la représentation d'une fin de l'objet), mais à travers l'expression « forme de la finalité », elle dit aussi quelque chose sur la phénoménalisation des phénomènes. En termes merleau-pontiens, on parlerait d'une cohésion (de l'intuition) sans concept (Tengelyi 2001, 18). Or, ce qui assure une telle cohésion

ce n'est plus simplement la forme de l'intuition pure, fût-elle celle de l'intuition externe ou interne, comme dans l'esthétique transcendantale de la première *Critique*, car il s'agit non pas de la forme de toute intuition possible, mais de la forme de la finalité d'un objet bien déterminé qu'on a sous les yeux dans la contemplation. En d'autres termes, tandis que dans la première *Critique* Kant cherche à saisir la phénoménalité des phénomènes *en général*, et la trouve dans la forme de l'intuition pure, dans le troisième moment de l'analytique du beau, nous avons affaire, en revanche, à la phénoménalité concrète et singulière de tel ou tel phénomène. Car, Kant le dit clairement, la finalité appartient à toute représentation. De plus, « la simple forme de la finalité dans la représentation par laquelle un objet nous est *donné* » doit être « universellement communicable » (Kant 1995, 200).

Il nous semble donc juste d'interpréter la théorie kantienne du beau comme le fait M. Richir, en disant que « le jugement énonçant le beau (naturel ou artistique) [...] est un jugement portant sur le *phénomène en tant que phénomène*, c'est-à-dire sur le phénomène *immédiatement* rapporté à sa *phénoménalité*. » (Richir 1984, 67-68) Il faut cependant rester prudent et se garder de toute généralisation hâtive : le fait que le jugement esthétique énonçant le beau se porte sur ce qu'il a de phénoménologique dans l'expérience, ne veut pas dire que la dimension phénoménologique se réduise à l'esthétique, ni que la seule voie d'accès à elle soit l'*épochè* esthétique. Il n'empêche pourtant que, lorsque Kant saisit le beau comme la réflexion (car sans aucune fin, ni concept donnés) de la forme de la finalité de l'objet il entrevoit une réflexion qu'on pourrait aussi appeler la réflexion de la phénoménalité du phénomène et qu'il touche ainsi à la phénoménalisation. Selon les termes de M. Richir « par sa réflexion immédiate (sans concept) dans sa forme (la finalité sans fin ou sans concept, à savoir la pure forme de la finalité), le phénomène n'apparaît *comme phénomène* que dans l'exacte mesure où y apparaît du même coup son apparaître, c'est-à-dire sa phénoménalisation elle-même, qui est finalité sans concept déterminé. » (Richir 1984, 73-74)

Le processus de phénoménalisation (où le phénomène se réfléchit dans son apparaître) du beau fait que nous nous

« attardons (*weilen*) dans la contemplation du beau, parce que cette contemplation se fortifie et se reproduit elle-même » (Kant 1995, 201). Et c'est dans la mesure où la phénoménalisation se tient sans aucun support conceptuel, ni aucun rapport à un quelconque plaisir « pathologique » ou procédant de la vie pratique, que le plaisir esthétique est, en fin de compte, « plaisir de phénoménalisation » (Richir 1984, 74). Or, le *weilen* kantien est précisément l'expression de la temporalité spécifique de ce plaisir, qui toutefois relève de la temporalisation de la phénoménalisation du *phénomène en tant que phénomène* qui est sa condition de possibilité. Nous arrivons par là à la deuxième définition du beau et à la question du jugement réfléchissant, ou de la réflexion dans le schématisme. Car, si la première définition du beau aboutit à la temporalité spécifique du plaisir esthétique comme *weilen*, la deuxième en livre l'explication transcendantale. Selon cette deuxième définition, la beauté est l'*expression* d'Idées esthétiques. Mais qu'est-ce qu'une Idée esthétique ?

par une Idée esthétique, j'entends cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans que toutefois aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun *concept*, ne puisse lui être adéquate, et que par conséquent aucun langage n'atteint complètement ni ne peut rendre compréhensible. (Kant 1995, 300)

Ce qui soutient donc la phénoménalisation des phénomènes n'est finalement pas une attitude de celui qui se décide à contempler telle ou telle apparition d'une façon esthétique, mais elle relève originairement d'une phénoménalisation dont l'origine est indépendante du sujet. Que les Idées esthétiques soient la condition de possibilité de toute beauté (qui est donc leur expression), nous permet de comprendre pourquoi le *weilen* définit la temporalité propre à la contemplation du beau: nous avons affaire à une durée (on pourrait même dire „un durer”) et non à une succession d'instants, car aucun concept, langage ou fin déterminée ne vient ici fixer la phénoménalisation et l'arrêter. C'est ainsi qu'on pourrait dire que d'Idées esthétiques il n'y a aucun présent, mais seulement une présence. Si l'on s'arrête auprès du beau, ce n'est que parce que la temporalisation de la beauté *rend possible* et en même temps *exige* un tel arrêt.

L'arrêt auprès du beau est rendu possible par une temporalisation qui est étroitement liée au schématisme. Nous le savons, dans la première *Critique* c'est précisément le schématisme qui permet l'application d'un concept, fût-il empirique ou pur, à la sensibilité. C'est donc dans le schématisme en tant qu'activité de l'imagination que les concepts gagnent une signification réelle, et que le divers devient un phénomène sensé. « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles » (Kant 1781/1789, A51/B75), c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vrai sens là où le schématisme n'est pas mis en œuvre. Les schèmes servent comme des termes médiateurs entre l'entendement et la sensibilité en faisant entrer en jeu l'imagination. Or, le schème dont Kant parle au plus haut niveau, c'est-à-dire au niveau des catégories, est une synthèse de l'imagination concernant le temps, et elle est définie comme une « détermination transcendante du temps (*transzendente Zeitbestimmung*) » (Kant 1781/1789, A139/B178). Le schème transcendantal est en effet une médiation temporelle entre les catégories et les intuitions. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une détermination du temps *par* les catégories. Si c'était le cas, il faudrait de nouveau montrer comment les catégories déterminent le temps. Au contraire, les déterminations transcendantales du temps sont des articulations internes du temps lui-même, produites par l'imagination. Et quand le temps s'articule ainsi intérieurement, il crée des schèmes qui projettent déjà l'unité de l'appréhension. À partir de là, on peut se demander s'il n'y a pas un autre schématisme qui serait à l'œuvre dans le jugement réfléchissant, sans aucun concept ou fin déterminés, un schématisme déclenché par les Idées esthétiques qui n'aboutirait pas à une fixation ou à une détermination complète. Si un tel schématisme existe, qu'on pourrait, avec M. Richir appeler le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, il correspondrait peut-être à une autre forme de temporalisation qui pourrait expliquer le *weilen* provoqué par la phénoménalisation. Selon M. Richir

il y a [...] dans ce schématisme sans concepts (déterminés), une union intime entre une diversité déjà tendue vers l'unité et une unité déjà ouverte, du même coup, à la diversité qu'elle y accueille. Ainsi, nous

reconnaissons en lui ce que nous désignerons par *schématisme transcendantal de la phénoménalisation*, où pensée (entendement) et sensibilité (imagination) sont indiscernables, où donc l'imagination pense et la pensée imagine, où par suite, *la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué*. (Richir 1984, 87-88)

Cependant, la temporalité d'un tel schématisme ne peut plus être celle d'une succession des présents, mais seulement celle d'une « présence sans aucun présent assignable » (Richir 2000, 127), précisément parce que ce schématisme n'aboutit pas à une unification complète du divers sensible et d'un concept, mais seulement à une union, car il est inépuisable, tout comme une Idée esthétique est inépuisable. Certes, les Idées esthétiques apparaissent, mais elles gardent toujours quelque chose de leur énigme, quelque chose qui ne peut pas être ni schématisée et ni, de ce fait, temporalisée jusqu'au point où nous atteignons par là un moment présent d'une unité fixée, et c'est pour cette raison précisément que, confrontés au beau, nous nous installons dans „un durer”

4. L'intentionnalité mise entre parenthèses : le *weilen* kantien comme présence sans présent assignable

Pour mieux montrer encore la nécessité d'associer une temporalisation spécifique à l'apparition du beau, nous tournons à présent vers l'interprétation donnée par M. Richir des recherches de Husserl sur la *phantasia*. Cette réflexion jette une lumière nouvelle sur la dépréparation du paysage, que nous avons identifiée comme étant le préalable nécessaire à l'attitude esthétique. Ce que distingue la *phantasia* de la conscience d'image qui s'édifie sur un support physique est, en premier temps, précisément le fait que dans le cas de la *phantasia* il n'y a pas de support physique. La *phantasia* désigne alors des représentations (*Vergegenwärtigungen*) que je peux avoir des objets non-présents dans un champ qui est complètement séparé de celui de la perception, alors que la conscience d'images s'édifie sur un support physique, qui se trouve bel et bien *dans* le champ de la perception, même si elle arrache son espace de la spatialité perceptive. Le champ de la

phantasia est donc un champ caractérisé par la non-présence, et cela par essence :

La conscience-de-non-présence (*Nichtgegenwärtigkeits-Bewusst-sein*) appartient à l'essence de la *phantasia*. Nous vivons dans un présent, nous avons un champ visuel de la perception, mais à côté, nous avons des apparitions qui représentent un non-présent entièrement en dehors de ce champ visuel. (Husserl 1980, 58-59)

Or, étant donné que c'est le champ entier de la *phantasia* qui est séparé de la perception n'y a rien qui puisse servir de support présent à la *phantasia*. Tandis que l'image représente un non-présent (le sujet-image) par un non-présent (l'objet-image, le *fictum*) soutenu éventuellement par un support présent, la *phantasia* se trouve au contraire immédiatement dans le non-présent. Et c'est précisément cela qui rend difficile de parler d'un *Bildobjekt* dans la *phantasia*.

Malgré les fortes hésitations de Husserl sur la question, M. Richir, en s'appuyant sur des textes où Husserl évoque la difficulté, voire même l'impossibilité de trouver un *Bildobjekt* dans la *phantasia*, arrive à la conclusion que ce qui fait le caractère propre de toute apparition de *phantasia* c'est précisément le manque du *Bildobjekt* ; même si l'on peut, après coup et par une déformation cohérente, corrélative d'une institution (*Stiftung*), « phénoméner » (Husserl parlait de « *Phänomenierung* » (Husserl 1980, 79-80)) un *Bildobjekt* pour l'apparition de *phantasia* (Richir 2000, 83). Cela a des conséquences capitales sur les différents types de temporalisation mis en œuvre dans la perception, dans la conscience d'image et dans la *phantasia* :

l'apparition de phantasia [...] ne procède pas [...] d'un acte présent de la conscience. [...] S'il y a acte, il est, à ce niveau, originairement dispersé, c'est-à-dire paraît, au pluriel originaire, pour la réflexion phénoménologique, comme autant de „moments” abstraits d'un „agir” ou d'un „faire” plus global, qui est celui de la temporalisation en présence, où jamais la conscience ne coïncide avec elle-même dans le Jetzt, le maintenant temporel de l'acte. (Richir 2000, 92)

Si la temporalité de la perception, ainsi que celle de la conscience d'image est une temporalité des présents, celle de la *phantasia* ne peut être qu'une temporalisation d'une « *présence sans présent assignable* » (Richir 2000, 127), même si, encore une fois, un tel présent peut être après coup introduit dans la *phantasia*,

transposant ainsi la *phantasia* en imagination (Richir 2000, 90). En d'autres mots : la *phantasia*, dans son état le plus sauvage, protéiforme et intermittente (Husserl 1980, 59-63), ne peut jamais se fixer sur un présent, mais des telles apparitions de *phantasia* il n'y a qu'une présence. Cette temporalisation en présence sans aucun présent assignable, est également la temporalisation du schématisme phénoménologique de la phénoménalisation qui est en œuvre dans une forme pure (déjà ouvert à sa transposition architectonique, mais encore en deçà) dans l'apparition du beau kantien.

Si l'on relit à partir de cette perspective le passage sur la nature se faisant paysage, nous comprenons pourquoi il peut y avoir une dépréparation dans l'apparition esthétique. Cette dépréparation est la trace phénoménologique du passage de la temporalisation des présents, à celle de la présence. En effet, si le paysage qu'on voit dans l'attitude esthétique n'est pas présent dans l'espace et le temps empiriques, c'est parce que ce paysage est un non-présent, sans aucun présent assignable qui pourrait soutenir son apparition. Et pourtant il y a bel et bien une présence du paysage en tant qu'il est beau, qui est la présence de sa phénoménalisation pure ancrée dans le schématisme phénoménologique de la phénoménalisation. Ce dernier n'est pas tant une activité de l'imagination transcendante comme faculté de l'esprit, qu'une formation encore anonyme du sens (*Sinnildung*) par et dans la *phantasia*. Parler dans ce cas d'un *Bildobjekt* ou essayer d'ancrer l'apparition de *phantasia* dans un présent – qui est ici une apparition esthétique, mais ne se limite pas, dans le cas général, au champ de l'esthétique – relève déjà de l'institution de l'intentionnalité de la conscience qui coïncide avec elle-même, et plus spécifiquement de la conscience d'image. Or, ce qui fait précisément que le *Bildobjekt* soit si difficile à saisir dans le cas des images, et *fortiori* dans le cas de la nature qui agit *comme* une image, relève déjà d'une transposition architectonique spécifique à l'image :

L'„image” n'est donc pas visée comme telle, mais bien l'objet (lequel seul est „imaginé”). Il en ressort son caractère essentiel d'être *fictum*, c'est-à-dire un néant si elle est posée par la conscience et „quelque chose” en fonction (fungierend) si elle n'est pas posée – elle n'existe que si elle n'existe pas et n'existe pas si elle existe. Autrement dit,

elle est, en termes husserliens, *non positionnelle*, et elle est, dans nos termes, ce qui, seul, subsiste de la *phantasia* dans la transposition architectonique qui fait passer, dans la *Stiftung*, de celle-ci à l'imagination. (Richir 2006, 39-40)

Il faut toutefois, selon M. Richir, aller à l'encontre de cette *Stiftung* et, par une « *mise hors circuit de toute intentionnalité objective stable* », rouvrir le champ de la *phantasia* avec ses apparitions protéiformes, avec ses intermittences, et ses surgissements en éclair dans une « poussière de lumière » (traduction de M. Richir du mot allemand *Lichtstaub*). Dans ce champ, et cela est un point crucial, « il y a encore du phénomène *quand l'intentionnalité d'objet est mise en suspens, en epochè* » (Richir 2000, 90). C'est précisément une telle mise hors circuit de l'intentionnalité d'objet, qui se passe dans l'expérience esthétique de la contemplation du paysage lequel « agit comme une image ». Car s'il reste très problématique d'identifier le *Bildobjekt* d'un beau paysage, c'est précisément parce que ce dernier est la trace de la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, et donc la trace du passage d'une temporalisation en présence à une temporalisation en présents. L'expérience esthétique a néanmoins la force de nous arracher à la temporalité qui se passe par des présents et de nous laisser entrevoir – à travers l'expérience phénoménologique de la déprésentation – un niveau transcendantal de la phénoménalisation.

Disons encore, pour récapituler, que Kant a entrevu cette phénoménalisation dans ses analyses du beau, et qu'il a saisi la temporalisation de la phénoménalisation comme *durer* comme *weilen*. Cette temporalisation correspond à un schématisme spécifique, qui opère sans concept aucun et qui ne se fixe jamais sur un présent, car il est inépuisable. Or, la phénoménalisation du beau peut être interprétée en termes husserliens comme une apparition de *phantasia*, qu'il faut cependant bien distinguer de la conscience d'image. Tandis que la conscience d'image a une structure définie par l'entrelacs du *Bildobjekt* et du *Bildsujet*, la *phantasia* nous donne souvent à voir un « je ne sais quoi » sans *Bildobjekt*, elle est protéiforme et elle peut être interprétée comme le registre transcendantal de

toute imagination. C'est précisément l'enjeu de l'interprétation que M. Richir fait de Husserl. Au registre de la *phantasia* correspond une temporalisation transcendante, qu'on pourrait nommer une temporalisation en présence sans présent assignable (Richir 2000, 127) et qui serait alors le nom phénoménologique de l'expérience que Kant a saisie comme le « *durer-auprès-du-beau* ». De ce mode de temporalisation, nous pouvons trouver une attestation phénoménologique dans la simple contemplation d'un paysage, cette expérience esthétique où « la nature agit comme une image », et dont Husserl avait entrevu toute la difficulté et la complexité, ce dont fait foi le manuscrit, resté à l'état de notes de travail, dont nous avons essayé dans cet article d'explicitier l'enjeu.

NOTES

¹ En effet, la terminologie Husserl – étant donné qu'il s'agit des manuscrits qui datent de plusieurs époques – est vacillante. La *phantasia* désigne parfois l'imagination qui s'opère sans aucun support physique mais il y a des passages où Husserl se pose la question si l'on peut toujours parler d'un *Bildobjekt* dans la *phantasia*. (cf. par exemple Husserl 1980, 55 : « Se constitue-t-il effectivement dans la *phantasia* un objet-image au travers duquel un sujet-image est intuitionné ? Je dois avouer à cet égard que j'ai toujours été saisi d'un sérieux doute. » cf. également § 24. et certains passages sur la *phantasia*-perceptive : Husserl, 1980, 79, 514-515.) Et il aura appartenu à M. Richir de creuser en profondeur cette hésitation dans *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Pour un traitement systématique des hésitations de Husserl, cf. Dufourcq 2011, 23-59.

² Et si l'on peut envisager des cas où le *Bildobjekt* fait défaut nous préférons parler, comme le fait M. Richir, non plus de l'imagination, mais de la *phantasia*. (Richir 2000). Nous y reviendrons.

³ Fink introduit ce concept dans *Vergegenwärtigung und Bild* en soutenant une thèse similaire: pour qu'il puisse y avoir représentation (*Vergegenwärtigung*) en général, il faut d'abord qu'il y ait une dépré-sentation (*Entgegenwärtigung*) en soulignant que cette dernière est un mode de temporalisation de la temporalité originaire qu'il interprète de manière husserlienne en termes de rétention et protention tout en remontant un niveau plus originaire de temporalisation pour montrer comment celles-ci se constituent dans un horizon pré-immanent. Contentons-nous de récapituler quatre points essentiels que Fink nous livre à propos des dépré-sentations : 1.) les dépré-sentations formatrices d'horizon ne sont pas des vécus intentionnels, et par conséquent 2.) elles ne sont pas des *actes objectivants*, mais 3.) elles sont des modes de temporalisation de la temporalité originaire et ainsi 4.) elles constituent plutôt les conditions de possibilité de toute objectivité. (Fink

1966, 24-25 ; Schnell 2011, 278-289.) Les dépréprésentations ne sont donc pas seulement les conditions de possibilité de toute représentation, mais aussi de toute présentification (*Gegenwärtigung*) et donc de toute perception. Le cas du paysage qui se transforme en image, peut constituer une attestation phénoménologique de l'originalité des dépréprésentations et une voie pour remonter à une temporalisation originaire. Dans l'expérience esthétique de la contemplation du paysage, il s'agit en effet d'une dépréprésentation qui trouvera ses bases phénoménologiques dans une temporalisation autre que celle qui se passe par des rétentions ou des protentions, et qu'on pourrait, avec les termes de M. Richir caractériser comme une *temporalisation en présence sans présent assignable* (Richir 2000, 127). Nous y reviendrons.

⁴ Pour l'analyse de la spatialité dans la conscience d'image et dans la *phantasia* chez Husserl cf. (Fazakas 2015).

REFERENCES

Dufourcq, Annabelle. 2011. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Dordrecht : Springer.

Fink, Eugen. 1966. „Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit“. In *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. The Hague: Springer.

Husserl, Edmund. 1980. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff,

Husserl, Edmund. 2002. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Grenoble : Millon [Collection Krisis].

Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). In *Werkausgabe*, Bd. III/IV. Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, Immanuel. 1995. *Critique de la faculté de juger*. Trad. fr. par A. Renault. Paris : Aubier.

Richir, M. 2006. « Leiblichkeit et phantasia ». In *Psychothérapie phénoménologique*, 35-45. Paris : Wolf-Fédida [Collection Psychopathologie fondamentale].

Richir, Marc. 2000. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble: Millon.

Richir, Marc. 1998 : « *Phantasia*, imagination et image chez Husserl ». *Voir (barré)* 17 : 4-11.

Richir, Marc. 1984 : « L'origine phénoménologique de la pensée ». In *La liberté de l'esprit*, N° 7 : « le Cogito », 63-107. Paris : Balland.

Schnell, Alexander. 2011. *En deça du sujet*. Paris: P.U.F. [Collection « Epiméthé »].

Fazakas, Istvan. 2015. « L'espace dans et à partir de la *phantasia* ». *Eikasia* 66 : 95-108.

Tengelyi, László. 2001. « L'esprit selon Kant ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 85 : 11-22.

Tengelyi, László. 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.

István Fazakas, ancien élève étranger de l'École Normale Supérieure et du programme Erasmus Mundus Europhilosophie, s'intéresse principalement à la phénoménologie du langage, de la corporéité et de l'imagination. Il prépare actuellement une thèse sur la *phantasia* en phénoménologie à l'Université Charles de Prague.

Adresse :

István Fazakas
Faculty of Humanities
Charles University Prague
U Kříže 8. 158 00 Prague
E-mail : fazakasisti@gmail.com

Le transcendantal et l'empirique : une 'insociable sociabilité'. L'épreuve de la surprise d'un transcendantal à l'autre

Natalie Depraz

Archives-Husserl (ENS-CNRS, Paris)
Université de Rouen-Normandie (ERAC)

Abstract

**The Transcendental and the Empirical: An Unsociable Sociability;
The Case Study of Surprise from one Transcendental to an Other**

What is the relationship between the transcendental and the empirical? Thanks to quite a peculiar phenomenon, surprise, I will show how it is possible to shed a new light on the relationship of transcendental philosophy to the empirical. In order to do so, the Kantian anthropological alterity-operator of insociable sociability will be my lever. My leading questions being: under which conditions the empirical as in-sociable for philosophy may be socialized? What is the benefit for the transcendental? How surprise as a phenomenon that is exemplarily un-integrable by transcendental philosophy may play a part in it?

Keywords: transcendental, empirical, anthropology, psychology, surprise, unsociable sociability, affect, astonishment, disappointment, attention

Introduction

Depuis l'ouvrage ancien mais encore actuel de I. Kern, *Husserl und Kant*, toujours en attente de traduction (Kern 1964), un peu plus tôt déjà avec les articles référentiels de P. Ricœur (Ricœur 1987), de H. Dussort (Dussort 1959) et, dans l'immédiat après-coup, le compte rendu de l'ouvrage de Kern par A.-L. Kelkel (Kelkel 1966), la relation de proximité mais aussi les points de différenciation entre la philosophie critique et la phénoménologie dans sa version husserlienne ont été précisément et patiemment identifiés.

Voilà ce qui a été établi dans ces travaux interprétatifs précoces des années 50-60 : à la conception kantienne du transcendantal entendu depuis le régime des *conditions de possibilité* de l'expérience indépendantes de celle-ci, Husserl impose une refonte avec une « expérience transcendantale » gagnée depuis les méthodes conjointes de la réduction et de la constitution. Les méthodes de la critique et de la phénoménologie jouent dès lors leur proximité comme leur différence sur le curseur de la place accordée à l'expérience ; c'est, dès lors, la détermination du statut de la *limite* en régime transcendantal critique et l'idée spécifique de *connaissance* qu'elle libère, qui permet d'apprécier son mode d'illimitation intuitive en phénoménologie, par contraste avec le statut délimité de l'intuition chez Kant. On parlera ainsi couramment d'une *disjonction* des régimes transcendantal et empirique chez Kant et de leur *conjonction* chez Husserl, jusqu'à, dans la continuité de la possibilité effective de l'expérience transcendantale, établir la phénoménologie comme « empirisme transcendantal » (Depraz 2001 ; 2011).

Dans cette contribution, je voudrais revenir sur ces deux modes de relation du transcendantal et de l'empirique (disjonction, conjonction) à l'aune d'un phénomène spécifique, la surprise, et montrer comment celle-ci permet d'éclairer sous un nouveau jour la relation de la philosophie transcendantale à l'empirique. Faisant jouer à titre de méta-langage l'opérateur kantien anthropologique d'altérité qu'est l'insociable sociabilité, la question qui me servira de fil conducteur sera : à quelles conditions l'in-sociabilité que forme l'empirique pour la philosophie peut-elle se sociabiliser, qu'y gagne le transcendantal en termes de mutation, et comment la surprise en tant que phénomène exemplairement inassimilable par la philosophie transcendantale (Depraz 2015 ; 2016) peut-elle y contribuer ?

Pour pouvoir explorer le rôle que peut jouer la surprise dans la reconfiguration de la relation de l'empirique à la philosophie transcendantale, il convient tout d'abord de restituer les données du problème que pose le premier à cette dernière, dans l'approche criticiste tout d'abord, puis, autrement, en phénoménologie. On pourra alors introduire la

surprise, et évaluer sa capacité à instruire et, plus encore, à faire muter le régime transcendantal de l'expérience.

I. L'insociable sociabilité du transcendantal et de l'empirique

Dans son célèbre opuscule *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) (Kant 1993), le philosophe critique introduit au quatrième point l'hypothèse d'une « insociable sociabilité » (*ungesellige Geselligkeit*) des hommes entre eux. Cette tension irrésolue des opposés est en réalité le moteur de la constitution de la relation à autrui et, plus largement, de la vie en commun en société. Le philosophe appréhende l'homme comme un être antagoniste voire ambivalent dans son rapport à l'autre, à la fois sociable, disposé à s'associer (*vergesellschaften*), et insociable, lui opposant par tendance égoïste spontanée une résistance et cherchant à s'isoler (*absondern*). Ce faisant, Kant situe cette opposition au cœur de l'être humain, et y voit une tension productrice de maturation de la relation à l'autre via la connaissance s'affinant de la relation à soi, productrice d'humanisation c'est-à-dire aussi de culture, ce qui correspond à ce que je nommerai un opérateur dynamique créateur de relation.

Je voudrais mettre cette hypothèse au service d'une exploration renouvelée de la relation entre le transcendantal et l'empirique en partant de leur conjonction conflictuelle en l'être humain. Il s'agira ce faisant de proposer un déplacement par rapport à la situation standard du transcendantal dans la philosophie kantienne qui le place en position de prééminence à la fois méthodologique et cognitive, dévalue l'empirique à cette aune en rejetant ce dernier au rang de « commencement » factuel et de dérivation seconde et construit une disjonction axiologique entre les deux plans. Pourquoi ce déplacement ? L'idée est ici d'examiner jusqu'où l'empirique, dans une philosophie transcendantale, kantienne, mais aussi husserlienne, doit être vu seulement comme une matière exogène, voire étrangère, ou si son entente comme opposant, résistant, bref, « asociable », voire comme rival, ne le place pas nécessairement dans une position interne à la relation avec le transcendantal, qui affecte ce dernier au point d'instruire sa mutation.

Dans ce premier temps, on examinera une telle tension à la lumière de l'opérateur d'altérité que forme la dynamique complexe de l'insociable sociabilité à l'intérieur même du projet transcendantal kantien, puis du sein de la philosophie transcendantale réformée qu'invente Husserl. C'est cette même tension une fois restituée qu'on projettera sur le phénomène de la surprise pour y scruter les possibilités qu'elle recèle en termes de renouvellement puis de mutation de la relation entre l'empirique et le transcendantal.

A. Figures de l'empirique I : de l'a-social à l'insociable (Kant)

On l'a noté, la lecture la plus courante du statut de l'empirique chez Kant montre que ce dernier, pour filer l'image opératoire qui me sert de fil rouge ici, est plus a-social qu'insociable, c'est-à-dire totalement in-intégrable par la philosophie transcendantale. En d'autres termes, on aurait affaire à un cas de disjonction voire de dissociation des deux régimes, l'un identifié à la confusion propre à la matière brute des impressions sensibles, qu'emblématise bien l'expression de l'Esthétique transcendantale dans la *Critique de la raison pure* d'un « chaos des sensations » (Kant 2012), l'autre relevant de l'articulation de l'intuition forme apriori de l'expérience et des catégories de l'entendement en vue de la connaissance de l'objet (Deleuze 1977, 19).

Dès lors, « transcendantal » se détermine comme équivalant à apriori formel et s'oppose strictement à l'empirique. En effet, l'apriorité formelle renvoie à un niveau d'antériorité logique qui se trouve renforcé dès lors qu'il se nomme pur ou absolu (*schlechtdings*), ce qui le dégage entièrement de toute immixtion de l'expérience. Il qualifie en ce sens une condition de l'expérience indépendante de celle-ci, non une donnée extraite à partir de l'expérience. Plus largement, il cerne le plan de l'étude des formes, principes ou idées *a priori* pouvant s'appliquant à l'expérience mais s'exerçant en toute indépendance par rapport à elle.

Cependant, un tel rapport de disjonction entre le transcendantal et l'empirique, qui rend ce dernier « a-social », ne tient compte que d'une distinction, certes centrale, et d'ailleurs reprise et valorisée par Husserl au §14 de la

quatrième des *Recherches logiques*, entre l'apriorique et l'empirique (Husserl 1984, 337). Pour saisir la complexité de la relation entre le transcendantal et l'empirique, il convient d'adjoindre à l'apriorique le critère de *l'immanent*, en lui opposant *le transcendant* (deuxième distinction) et, enfin, de faire jouer le *critique* contre le *métaphysique*. *Immanent* qualifie en effet, par exemple au §40 des *Prolégomènes...*, des principes dont l'application est strictement enfermée dans les limites de l'expérience possible, et place leur usage dans le monde de l'expérience (Kant 2000) ; leur usage sera au contraire dit *transcendantal* s'il est appliqué hors de ces limites, c'est-à-dire lorsqu'on le rapporte aux choses en général et pas aux phénomènes objet d'expérience ; enfin, est *transcendant* un principe qui, dans sa *nature* même et non dans son *usage* transcendantal, supprime de lui-même les limites de l'expérience ou bien les transgresse. Ce qu'identifie bien la notion d'apparence ou d'illusion transcendantale (*transzendentaler Schein*) dans la Dialectique, qui signifie précisément ce glissement subreptice, et illégitime, de l'usage à la nature (Kant 2012). On voit ici, avec cette deuxième distinction immanent/transcendant, que le curseur n'est pas seulement placé au niveau de la forme par rapport à la matière, de la condition par rapport au donné, de l'antérieur par rapport au dérivé, mais de l'usage d'un principe transcendantal immanent hors des limites à sa nature en tant que principe qui fait exploser la notion même de limite. C'est là que la troisième distinction critique/métaphysique vient nommer autrement le critère de l'usage par rapport à la nature, la critique statuant sur l'usage dans les limites de la connaissance et la métaphysique nommant l'espace de sortie des limites. Ainsi, un principe, transcendantal s'il énonce une condition a priori de l'expérience considérée comme expérience, devient métaphysique dès lors qu'il énonce une règle a priori qui permet d'étendre la connaissance d'un objet dont le concept est donné dans l'expérience sans recourir à nouveau à celle-ci. Par exemple, en lien avec les expositions métaphysiques et transcendantales de l'espace et du temps dans *l'Esthétique transcendantale*, le principe a priori que tout changement d'une substance doit avoir une cause, est transcendantal. En

revanche, le principe que tout changement d'une substance corporelle doit avoir une cause extérieure (principe également a priori) est métaphysique : il suppose le concept empirique de corps, en tant qu'objet mobile dans l'espace (Kant 2012).

Ainsi, seule la mise en place de ces trois critères pris ensemble (Lalande 2002) permet de préciser le statut de l'empirique dans sa relation au transcendantal dans la théorie kantienne de la connaissance : si l'empirique comme matière sensible chaotique et factuelle est dévalué et rejeté, admis seulement dans son rôle d'*Ansatz* factuel, l'empirique comme expérience est le critère déterminant d'un usage légitime des principes qui s'y appliquent dans ses limites, et permet d'identifier par la négative un sens métaphysique illégitime du principe, car non-arrimé dans l'expérience. L'empirique comme expérience possible est dès lors moins a-social qu'insociable : il résiste à sa sociabilisation, entendons ici, à sa transcendantalisation, à son intégration dans le transcendantal, refuse de se laisser absorber et, plus avant, joue, précisément du sein de l'usage transcendantal des principes, un rôle interne constructif de régulation de leur non-passage à la limite métaphysique.

De l'empirique matière exogène à l'empirique résistant, on passe du motif de la dissociation à celui d'une dynamique relationnelle constructive avec le transcendantal. On va voir à présent comment ces deux figures se rejouent dans la phénoménologie husserlienne selon un cadrage modifié mais maintenu du transcendantal. Cependant, une troisième figure de l'empirique émerge avec la phénoménologie, qui joue moins le rôle d'un résistant que d'un contestataire, et appelle dès lors moins sa réforme (son renouvellement) que sa transformation (sa mutation).

B. Figures de l'empirique II : l'émergence d'une troisième figure (Husserl)

Dans l'opuscule de 1784, Kant souligne combien l'insociable sociabilité, qui fait jouer ensemble association et résistance, s'exacerbe à un certain stade en une « rivalité incessante ». C'est ce motif de la rivalité dans la proximité que je voudrais à présent solliciter, pour faire ressortir, au delà de la disjonction (1) et de l'association dans la résistance (2), une

figure spécifiquement phénoménologique de l'empirique placée sous le signe du rival, qui lutte à armes égales avec le transcendantal et contribue ce faisant activement à sa mutation.

Mais avant d'identifier cette troisième figure de l'empirique, il convient de mettre en évidence les deux premières dans leur thématique husserlienne propre. Cet examen est en effet nécessaire, puisque c'est depuis elles seules que pourra apparaître la troisième.

Chez Husserl, la première figure kantienne de la relation de l'empirique au transcendantal, la disjonction, prend la forme de l'exclusion. En effet, sous le terme « empirique », le fondateur de la phénoménologie entend ce qu'il s'agit de mettre hors-jeu au titre de ce qui, dans notre expérience, n'a pas fait l'objet d'une réduction au sens d'une mise en suspens ou entre parenthèses des contenus in-interrogés. En ce sens, empirique est synonyme de « naturel » présent dans l'expression consacrée d'« attitude naturelle », à savoir, ce qui « va de soi », est donné sans plus, relève du pré-jugé, bref, n'est pas soumis à l'interrogation critique. Mais « empirique » désigne également une version plus construite de la relation à l'expérience, soit qu'elle soit défendue par la tradition philosophique empiriste (Locke, Hume, Mill), soit qu'elle soit pratiquée dans les sciences expérimentales, physiologique ou psychologique. En ce cas, Husserl prend position de façon beaucoup plus tranchée contre l'empirique à travers sa fameuse critique du psychologisme dans la II^{ème} *Recherche logique*, qui cible notamment l'empirisme britannique, critique étendue dès *La philosophie comme science rigoureuse* au naturalisme de l'attitude scientifique *lato sensu*. Dès lors, l'empirique, c'est le datum de sensation isolé, atomique, avant toute donation de sens par la conscience, ou bien le donné expérimental objet de mesure quantifié, établi objectivement sans prise en considération du sujet qui l'observe et qui l'interprète.

L'empirique est donc, dans ces trois formes, un donné naturel, un datum atomique de sensation, un donné quantifié mesurable, disjoint du phénoménologique, dans son format aussi bien eidétique que transcendantal, et ce, en vertu de sa tendance à la non-interrogation du fait, c'est-à-dire à une objectivation non-consciente d'elle-même. La phénoménologie

dans sa forme réductive ne peut dès lors qu'expulser l'empirique hors d'elle-même comme son risque majeur de non-interrogation, et se présenter comme une démarche qui se conquiert en tant que la philosophie d'un sujet conscient et conscient de lui-même, cherchant à donner sens à ce qu'il est et à ce qu'il fait.

Cependant, ce n'est pas le dernier mot de la phénoménologie vis-à-vis de l'empirique. En effet, si l'empirique au sens du donné factuel in-interrogé, atomique et objectivé est mis hors-jeu, Husserl, à travers la mise en place de la méthode de la réduction, ouvre la possibilité, à trois titres au moins, à l'inscription d'un empirique 'autre' dans la phénoménologie transcendantale : en premier lieu, l'attitude naturelle n'est nommée « naturelle » que depuis une attitude qui la désigne comme telle et qui s'affirme contre elle comme transcendantale. C'est dire que l'expérience naturelle est façonnée comme expérience depuis la réduction même qui la met hors-jeu dans sa dimension non-interrogée. En deuxième lieu, l'attitude transcendantale elle-même est entendue par Husserl comme une « expérience » à part entière, et non comme la seule condition formelle de l'expérience possible, à la façon de Kant. C'est dire qu'il y a une qualité proprement transcendantale de l'expérience, qui réside précisément dans la capacité d'examen et d'interrogation du sujet. En troisième lieu, enfin, l'attention du sujet à son expérience vécue comme telle, et non pas seulement à l'objet qu'il vise pour le connaître, le conduit à faire droit au processus interne par lequel il connaît, à placer le projecteur sur le « comment » de l'expérience davantage sur la cible visée qu'objet de l'expérience. Ce déplacement de l'objet au vécu, qui signe le passage de la méthode statique à la méthode génétique (Kern 1994, 28-39), est aussi ce qui inscrit l'attitude transcendantale au cœur même de la dynamique vécue de l'expérience.

A travers les deux premiers modes d'inscription de l'empirique au cœur du transcendantal, on identifie aisément la deuxième figure kantienne de l'empirique en termes d'association constructrice du transcendantal, moins d'ailleurs en strict résistant qu'en allié, et on en trouve avec Husserl une entrée beaucoup plus différenciée : ce n'est pas seulement que l'expérience régule l'usage du principe en l'inscrivant dans ses

limites et en évitant ce faisant son passage au-delà dans la métaphysique, c'est l'attitude du sujet lui-même qui expérimente une relation modifiée à l'objet et donc à soi et construit à mesure une dynamique de relation entre le naturel et le transcendantal à l'aune de l'aptitude du sujet à s'interroger, bref, à développer une réflexion sur lui-même. On pourrait dire qu'on a affaire ici à une co-sociabilisation de l'empirique et du transcendantal, au sens où l'attitude naturelle et l'attitude se construisent l'une l'autre et opèrent l'une par rapport à l'autre une circulation dynamique du donné et du sens de l'expérience (Fink 1994).

Que se passe alors avec la troisième figure de l'empirique, spécifiquement phénoménologique ? N'a-t-on pas déjà, avec la circularité co-sociabilisatrice du transcendantal et de l'empirique, ouvert la voie à une sortie assez définitive du kantisme ?

La troisième figure de l'empirique change en réalité foncièrement la donne : en plaçant le vécu au cœur de l'attitude transcendantale, cette dernière mute en attitude expérientielle au moment même où le transcendantal perd définitivement sa dimension formelle et devient la teneur de sens du vécu. Dès lors, il y a moins insociable sociabilité entre l'empirique et le transcendantal que co-socialité, ce qu'emblématise d'ailleurs davantage la relation de couplage (*Paarung*) au cœur de la synthèse passive intersubjective. De l'opérateur d'altérité kantien, placé sous le signe de la disjonction, de la résistance voire de la rivalité, on passe à un opérateur d'altérité husserlien qui met en jeu l'alliance au cœur du couple : empirique et transcendantal œuvrent de concert à la mise d'une phénoménologie qui se renouvelle en prenant en compte sa genèse.

Cependant, de même que le couple est une figure ambivalente qui produit de l'alliance autant que de la rivalité, voire construit son alliance sur de la rivalité, de même l'empirique husserlien inclut en lui une part de rival aux yeux de sa partie transcendantale : c'est la part du donné, qui jamais ne s'intègre entièrement dans la donation de sens, toujours la déborde, l'instruit et l'affecte jusqu'à la contraindre à

subordonner sa légalité à l'effectivité du fait, lequel impose en dernière instance sa loi.

Plus avant, la relation de l'empirique et du transcendantal peut s'avérer encore plus intime que dans la figure du couple selon la parenté de l'alliance, quand le couple se forme sur le fond de la consanguinité et fait surgir une relation d'affinité de type incestueux ou du moins incestuel, voire, comme Husserl le suggère, se métaphore à travers la relation de la gémellarité : le phénoménologue décrit en effet la relation entre psychologie et phénoménologie comme celle, placée sous le signe de l'inceste, de deux sœurs jumelles, soulignant leur proximité inconcevable voire pathologique. Comment parler alors encore de relation entre l'empirique et le transcendantal, laquelle suppose une différence pour pouvoir s'établir ? Lorsqu'il y a risque de fusionnement (*Verschmelzung*) voire de fusion, on n'est pas très loin alors de la confusion (Depraz 2014, 45-78). Mais Husserl est lui-même suspicieux à l'égard d'une non-relation entre l'empirique et le transcendantal, et plaide pour une affection du transcendantal par l'empirique qui laisse ses droits et à l'un et à l'autre, c'est-à-dire qui donne au donné une part d'irréductibilité au transcendantal, et permettre à la donation de sens de faire son œuvre de limitation au sens apte à connaître (Husserl 1966).

II. L'idée de surprise transcendantale : cercle carré, aliénation de l'empirique, affection du transcendantal. Une co-sociabilisation ?

On a vu dans ce qui précède que le donné excède finalement toujours la donation de sens : l'empirique ne peut au fond être réduit sauf à se détruire lui-même et à entraîner le transcendantal dans sa perte.

Je voudrais à présent, à la lumière du pouvoir de l'empirique sur le transcendantal, examiner ce qu'un phénomène exemplairement empirique comme la surprise *fait* spécifiquement au régime transcendantal d'expérience. Je prendrai ici la surprise comme un cas d'étude qui a le statut d'un cas-limite, c'est-à-dire qui pousse à bout les limites des

possibilités de non-intégration de l'empirique dans le transcendantal.

A. *Le régime empirique de la surprise*

— Une surprise ontique animale

Heidegger a très bien montré, aussi bien dans *Etre et temps* (1927) que dans les *Problèmes fondamentaux de la métaphysique* (1929), que la surprise est ontologiquement in-intégrable. Elle est thématifiée sous la figure d'un être-surpris (*Überrascht-sein*) sur le fond d'une inattention ou attention portée à autre chose, et est située par l'auteur sur le plan d'une entente ontique caractérisée par une absence du sujet à lui-même (Heidegger 1985, §§ 68-69); elle ré-apparaît plus indirectement deux ans plus dans le Cours sur l'animalité (voir Heidegger 1992) sous le terme de *Benommenheit* (traduit par « accaparement »), et qui nomme en fait l'être-pris, 'empris' (*eingenommen*), tout uniment absorbé (attention torpeur) et stupéfié (surprise stupeur), faisant coïncider attention et surprise sous la modalité commune de l'être-pris-capté, à la fois étourdi et piégé. Pour Heidegger, cet état caractérise l'animal et ne saurait s'appliquer à l'être humain.

A travers ces deux situations qui dévaluent la surprise, il apparaît que ce phénomène ne peut recevoir de sens qu'à un niveau empirique, ce que nomment les termes « ontique » et « animal ». Elle ne saurait concerner le *Dasein* en tant qu'être ouvert au monde et présent à lui-même. Pour bien marquer et identifier l'hétérogénéité des modes d'être de l'animal (de l'animal en l'homme capté) et du *Dasein*, l'auteur applique dans la Conférence de 1955, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Heidegger 1990), un autre terme et concept à l'homme, à savoir la *Stimmung* de l'étonnement (*thaumas, thaumadzein*). Heidegger nous offre ainsi à travers son analyse thématique de la surprise le cas même de disjonction de l'empirique vis-à-vis du transcendantal dont nous sommes partis avec Kant puis Husserl, à travers la première figure de l'empirique comme matière impressionnelle chaotique dissociée (Kant) et datum de sensation atomique expulsée (Husserl) du transcendantal. Ici, avec Heidegger, c'est l'ontique qui fait office d'empirique, et la

surprise, explicitement convoquée par le premier disciple de Husserl, a pour effet de dissocier l'ontique de l'ontologique, c'est-à-dire de distendre la dite « différence » ontologique en une disjonction, voire de casser la possibilité même d'une relation.

A la lumière de cette situation empirico-ontique heideggerienne de la surprise fondée sur un régime de disjonction dissociante étanche avec le transcendantal, je voudrais à présent examiner les postures kantienne puis husserlienne. L'objectif de ce double examen à nouveaux frais consiste à voir ce que la surprise, « vilain petit canard » de la philosophie, *fait* à la relation entre l'empirique et le transcendantal. Nous fait-elle simplement repasser par les trois figures de l'empirique que nous avons identifiées de Kant à Husserl ? Ou bien ouvre-t-elle une dynamique relationnelle inédite avec le transcendantal ?

— L'anthropologie kantienne

Contrairement à l'auteur d'*Etre et temps*, le philosophe critique n'a pas mené une analyse construite de l'expérience de la surprise. A un premier examen, on pourrait même penser qu'il n'y a absolument pas fait droit, ce qui serait cohérent compte tenu du rôle marginal et dérivé qui est dévolu à l'empirique dans la philosophie transcendantale.

A plus ample examen cependant, on découvre dans *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798) une occurrence de la surprise, au tout début du §74 (Kant 1994) : « avec l'affect on a une surprise qui vient de la sensation, par quoi l'esprit perd son contrôle sur lui-même. » (« Der Affekt ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird. »)¹ Cette citation est à mettre en relation avec le propos assez elliptique de Lessing repris par Kant au même endroit, mais qui a l'intérêt d'associer la surprise à un temps de l'instant (*plötzlich*), en conformité avec le radical allemand '*rasch*' (rapide) présent dans le terme *Überraschung* : « la terreur dans la tragédie n'est rien d'autre que la subite surprise de la pitié. » (« das Schrecken in der Tragödie ist weiter nichts als die plötzliche Überraschung des Mitleides »).

On a donc affaire avec cette occurrence de la surprise chez Kant à une définition de l'affect comme surprise, placé

sous le signe de la temporalité instantanée, par contraste avec la passion (*Leidenschaft*), qui se caractérise par le temps de la durée et de l'endurance. De surcroît, la sensation est présentée comme la cause de la surprise (*alias* affect), à la manière dont un stimulus sensible produit mécaniquement un effet, une réaction en l'âme, l'esprit ou la conscience. Enfin, c'est justement le *Gemüt*, c'est-à-dire le sujet dans sa globalité de conscience à la fois rationnelle et cardiale qui se trouve affecté, à savoir déstabilisé par la surprise causée par l'impression sensible, ce qui a pour effet de mettre la raison et l'entendement, les facultés transcendantales de connaissance, en défaut au profit du régime dominant de l'émotion.

Conclusion de cette petite analyse de l'hapax de la surprise chez Kant : son régime apparaît fortement empirique, en tout cas en grande proximité avec les critères de l'empirisme philosophique (causalité sensorielle, instantanéité ponctuelle de sa temporalité, mise en hors jeu de la connaissance transcendantale portée par la raison qui contrôle), dont Kant valorise, en Hume notamment, le scepticisme, à savoir le réveil du sommeil dogmatique, mais qu'il limite drastiquement quant à la connaissance atomiste et associative qu'il véhicule. En cela, Husserl est très proche de la délimitation kantienne vis-à-vis de l'empirique, et ce, dès la deuxième des *Recherches logiques*. Bref, Kant est ici en forte consonance avec la disjonction étanche qui fournira à Heidegger son cadre d'analyse ontologique : seule la première figure de l'empirique répond à la thématization kantienne de la surprise. Ici, celle-ci ne fait rien à la relation entre l'empirique et le transcendantal, si ce n'est en conforter la disjonction dissociante.

— La psychologie husserlienne

Sera-t-on plus heureux avec le fondateur de la phénoménologie ? Allons-nous entériner également un régime de disjonction dissociante entre l'empirique et le transcendantal qui place la surprise sous le seul signe, chaotique et atomique, de la première figure de l'empirique ?

Quand on procède à un examen systématique de l'œuvre de Husserl sous le projecteur de la surprise, on découvre, à côté de la dizaine d'occurrences « empiriques » au sens de

« personnelles/privées » où le qualificatif « surprenant », le verbe « surprendre » (à l'infinitif ou au participe passé), voire le mot « surprise » désignent la manière dont le chercheur avance personnellement dans son questionnement, souvent en lien d'ailleurs, dans ces occurrences, avec des questions qui ont trait au processus de la découverte propre aux mathématiques et à la logique ou en interaction avec d'autres chercheurs défendant d'autres thèses que les siennes, quelques occurrences thématiques conceptuelles où paraît le substantif « surprise », et qui a en ce cas valeur de proto-concept, c'est-à-dire un sens phénoménologique (Depraz 2016). Notons que quatre d'entre elles se situent durant la phase descriptive non-transcendantale de la phénoménologie husserlienne, en tout cas antérieurement à 1913, date qui signe avec le premier volume des *Idées directrices* le dit tournant transcendantal de la phénoménologie.

Si ces occurrences, situées d'une part dans les années 90, d'autres part durant la première décennie du XX^{ème} siècle, sont « empiriques » au sens où elles sont pré-transcendantales voire non-transcendantales, elles ne correspondent pas à la première figure de l'empirique identifiée chez Husserl sous le registre du « naturaliste » (quantifié-objectivé) propre aux sciences expérimentales, ni à l'empirique critiqué au titre du psychologisme atomiste.

On peut cependant déjà distinguer entre les deux occurrences des années 90 et de 1911, qui relèvent d'une phénoménologie descriptive pré-intentionnelle, en ce sens identifiable rétrospectivement à la situation de l'empirique comme « vécu naturel » (non soumis à l'examen critique, non-interrogé), et les moments d'une surprise a-thématique des années 1905 et des années 20, qui relèvent d'une phénoménologie descriptive intentionnelle placée sous le signe d'une réduction qu'on peut nommer réflexive psychologique a-transcendantale. La surprise dans ces différentes occurrences corrobore une différenciation plus fine de l'empirique chez Husserl, qui ne l'oppose pas purement et simplement au transcendantal.

En 1893 (*Husserliana* X, B, Textes complémentaires)², la surprise (*Überraschung*) caractérise le sujet comme « être-frappé » (*frappiert-sein*), selon une sensation quasi-physique de frappe qui place ce dernier en position de la subir passivement

et ne s'inscrit pas dans une dynamique associative d'attente ni d'effet cognitif ou affectif polarisé positivement (se réjouir, euphorie) ou négativement (appréhension, déception). Husserl décrit principalement le fait subjectif du manque, de l'incomplétude que provoque la rupture liée à la frappe que reçoit le sujet :

[...] c'est un *sentiment de manque, d'insatisfaction*, un *blocage* plus ou moins vif, qui va de pair avec le *sentiment de surprise, d'être-frappé* et de l'attente trompée. Cela se passe comme quand nous interrompons nous-mêmes la mélodie lors d'une performance effective (...). Alors surgit le *sentiment bien connu de surprise, d'être frappé*. De tels sentiments marquent ainsi ce qui est vu dans l'instant du *caractère de l'incomplétude, de la lacune* ou de l'imperfection (...). (Hua X, B, I, Nr. 1, [140]; je souligne et je traduis)³

Ce qui intéresse ici Husserl, ce n'est donc pas la satisfaction liée à l'accomplissement, ou la non-satisfaction liée au non-remplissement. C'est le fait objectif de la rupture, de l'arrêt, auquel répond le vécu subjectif de manque. On a affaire à une description qui ne se situe pas sur le plan de la dynamique de l'intentionnalité de la conscience. La passivité du sujet, non pas réceptivité (ouverture) mais pâtir, fait de ce dernier un être pris, captif de la frappe, à sa merci, pris au piège. On est très loin de la passivité-accueil dynamique qui caractérise la passivité phénoménologique bien connue des lecteurs de la synthèse passive. Cette passivité brute voire brutale est d'ailleurs le fait d'une action quasi-physique de forte intensité : « *frappieren* » (du français 'frapper'), c'est au sens premier refroidir rapidement le vin avec de la glace, au sens second *stark überrraschen, verblüffen* (stupéfier).

On découvre en 1911 (Husserl 2017, 183-185) une deuxième occurrence remarquable de la surprise, qui partage avec l'être-frappé le sens d'un sentiment comme état passif mais le décline sur le mode du sentiment non-intentionnel de la joie. Cette deuxième occurrence conduit à confirmer l'importance de la première et à faire droit à la qualité spécifique d'une surprise-crise, identifiée cette fois à un débordement et située au niveau physique, organique, du cœur (*Herz*), qui « éclate de joie » :

La difficulté consiste à voir de façon juste la strate où <se situent> les

différences <entre> la joie 'paisible heureuse', 'tumultueuse', passionnée, l'explosion de joie, la surprise de joie — le cœur est paisible et une grande vague de félicité afflue dans le cœur grand ouvert, puis une excitation ou une joie douloureuse, <le> cœur menace d'éclater de joie — <et> l'amour sans passion qui est tout équilibre. (ibid., 185 ; je souligne et je traduis)⁴

La surprise-joie révèle une joie passionnée, enthousiaste, tumultueuse, excitée mais aussi douloureuse, qui ouvre le cœur en le faisant éclater de l'intérieur, ce qui, sur le plan physiologique, pourrait littéralement relever d'une crise cardiaque, où le cœur s'arrête de battre. La surprise-joie est d'une intensité extrême analogue à l'être-frappé, à la teneur passive du subir, et ancrée organiquement, proche d'une sidération, d'une syncope qui est non-expérience ou blanc d'antenne, selon les images que l'on préférera. Pour autant, la lecture des quelques pages qui entourent l'extrait ci-dessus révèle une attention à cet afflux de chaleur, qui s'auto-génère, à la fois flux de plaisir ou douleur qui vient du corps et état interne du cœur organique, de la poitrine (*Brust*), ou bien frisson qui pénètre partout dans le corps jusqu'aux orteils, que Husserl identifie à une disposition (*Stimmung*) déliée de référence à un objet :

Tout prend une couleur et une chaleur qui émanent de l'ambiance (*Stimmung*), tout plaisir est accru, reçoit un afflux de chaleur (...) le plaisir ne provient pas lui-même de la valeur de l'objet, mais renvoie à une valorisation et à un plaisir antérieurs, en 'procédant' dès lors. [71b] Je contemple le tableau avec plaisir, il y a de la félicité qui 'me' traverse en 'me' faisant frissonner. Moi: un courant de plaisir traverse mon corps, je sens cette félicité dans le cœur, dans la poitrine, le frisson se diffuse jusque dans mes orteils etc. La relation entre l'état de joie, le frisson de félicité etc. et la constitution corporelle et celle des organes physiques est essentiellement différente de la relation pour ainsi dire entre le plaisir pris à un mets et la composition du mets. Il s'agit du sentiment de bien-être, du doux plaisir (de la douleur qui ronge) dans la poitrine, mais il n'y a pas là un objet déterminé qui serait l'objet du plaisir, bien plutôt, le contenu sensoriel <est> tissé de plaisir (...). (ibid., 183-184)⁵

La surprise-crise est d'une intensité positive maximale. Elle n'est pas recouverte ni relative, ni négativisée, même si l'excès de joie qui ouvre le cœur engendre le passage du positif dans le négatif et inversement, jusqu'au collapse des deux polarités. C'est ce que manifeste l'expression énigmatique de la

Freudenschmerz, douleur-joie ou joie douloureuse, oxymore qui fait implorer la valence elle-même.

B. La transcendantalisation de la surprise. Aliénation de l'empirique dans le transcendantal ou affection du transcendantal par l'empirique : quelle sociabilisation ?

Dans les années 1904-1905 puis dans les années 20-30, la surprise et le sentiment ont, avec l'apparition de l'activité intentionnelle perceptive, disparu nominalement et thématiquement : seul demeure le cadrage de l'échec du remplissement-satisfaction de l'attente qui se formule dans les termes d'un altérité-nouveauté négativisée, prenant la forme structurelle du conflit (*Widerstreit*) ou de la contradiction (*Widerspruch*), et l'effet vécu de la déceptivité. On a donc la phase de l'attente liée à l'indétermination, l'inconnu, l'appétit du nouveau *alias* curiosité, et celle de l'effet associé à un non-remplissement déceptif. Manque la phase de la crise comme rupture, « frappe » franche et nette, éclatement explosif, qui est proprement la phase de la surprise-sentiment chez Husserl.

Le processus de transcendantalisation de la surprise, dans sa phase pré-transcendantale (1904-1905) puis post-transcendantale génétique (1918-1926/1939) coïncide avec la disparition de ses composantes organiques vécues : le corps et l'affect. S'agit-il encore de surprise au sens précis du terme, ou celle-ci n'a-t-elle pas été affectée par le régime transcendantal jusqu'à devenir autre, jusqu'à s'aliéner ?

— 1904-1905. Le processus d'indétermination, de contradiction et de réfutation-renforcement : une figure intentionnelle pré-transcendantale de la surprise

La chose soi-disant complètement *inconnue* est cependant un objet spatial, elle a cependant tout naturellement une forme spatiale, des traits sensibles qualitatifs etc. Et même si, à y regarder de plus près, la forme est *bel et bien nouvelle*, si les couleurs, les odeurs etc. sont *bel et bien surprenantes*, pour pouvoir être en général appréhendée, elle doit s'insérer dans le cadre général de l'intention (Husserl 2005, 62 ; je traduis).⁶

Husserl prend l'exemple de la vision d'une forme spatiale dotée de traits qualitatifs (couleurs, odeurs) inconnus

et nouveaux, dits dès lors « surprenants ». La surprise est donc le fait de l'objet et plus particulièrement de ses qualités sensibles : surprenant égale nouveau et inconnu. Mais l'état subjectif de surprise comme être frappé (= être-surpris) a disparu et se trouve recouvert sous l'inscription de l'expérience du nouveau surprenant dans l'appréhension intentionnelle, qui fournit le « cadre » de sa compréhension en termes d'attente partiellement indéterminée.

Ainsi, et c'est ce que manifeste l'analyse qui précède l'extrait ci-dessous où apparaît *in fine* le participe passé objectivant « surprenant », cette surprise est une brèche (*Bruch*) cognitive *relative* : l'indétermination (*Unbestimmtheit*) s'entrelace avec la détermination, l'inconnu avec le connu ; une indétermination (*Bestimmungslosigkeit*) totale est une fiction, une inconnue complète n'existe pas, elle relève du miracle (*Wunder*), tout autant qu'un vide (*Leerheit*) total de visée ; le nouveau est relatif, une nouveauté absolue une auto-contradiction ; il y a toujours un mélange d'insatisfaction et de satisfaction, la détermination complète est un cas limite idéal. On a donc affaire à une dynamique alternative de réfutation (*Widerlegung*) et de renforcement (*Bekräftigung*) avec une tendance croissante, dans cette analyse, à oblitérer la première au profit de la seconde, à savoir, dans les termes standard de l'analyse de la connaissance, le remplissement comme visée téléologique au détriment de l'échec de remplissement :

Je vois une boule rouge lisse. Je la retourne et découvre une tache qui n'était pas sur sa face avant. Quoi qu'il en soit, la partie principale des intentions — il s'agit bien d'une boule, globalement rouge, 'à l'exception' de la tache — est remplie. Tout en contredisant une partie des intentions, celle-ci s'insère pourtant bien dans le cadre de l'ensemble ; il s'agit d'une autre couleur, mais c'est bien une couleur, recouvrant la partie de la boule que la couleur inexistante aurait 'dû' recouvrir. (Husserl 2005, 59 ; je traduis).⁷

— 1918-1926. La figure transcendantale génétique de la surprise : la déceptivité

Absent de la description de l'exemple bien connu de la perception visuelle de la face de la boule de billard rouge et lisse, le terme *Enttäuschung* apparaît dans les textes consacrés à la synthèse passive puis dans leur mise en forme abrégée

dans *Expérience et jugement* (1939), au § 21 de la première Section : « Les structures de la réceptivité », pour nommer l'effet cognitif immédiat de la brèche ou rupture (Bruch) perceptive liée à la découverte de l'aspect rugueux et vert de la boule sur sa face arrière :

(...) d'un coup et contre toute attente apparaît sur la face arrière à présent visible du vert à la place du rouge, un bosselage ou une aspérité à la place de la forme ronde de la boule de la face avant. Avant la perception de la face arrière la perception renvoie intentionnellement, dans son déroulement vivant, au rouge et à la forme ronde. Et au lieu de se remplir selon ce sens et de se confirmer, il y a déceptivité (Husserl 1966, 26).

Cet exemple est l'emblème d'une conception structurelle générale de la dynamique perceptive qui fait droit à l'échec partiel de la perception et se nomme *Enttäuschung*. En traduisant *Enttäuschung* par déceptivité plutôt que par déception, et *enttäuscht* par déceptif et non par déçu, on rend mieux compte de la situation de l'analyse sur le plan structurel intentionnel de la perception cognitive. En effet, la déception est une émotion, tandis que Husserl nous parle ici de conflit (*Widerstreit*), de contradiction et de réfutation, donc d'une logique de l'échec perceptif-cognitif.

Le § 5 du chapitre 1 des textes sur la synthèse passive, « Le mode de la négation », qui introduit la Section I, Modalisation, s'intitule en effet : « *Enttäuschung ist das Gegenvorkommen (le contre-apparaître) zur Synthese der Erfüllung* » (Husserl 1966, 25). Il énonce que, à côté des synthèses standard de remplissement placées sous le régime de la concordance,

il y a un contre-apparaître du remplissement, la déceptivité, un contre-apparaître de la détermination plus précise, la détermination-autre ; la prise de connaissance, au lieu de se conserver et de s'enrichir davantage, peut être mise en question, être supprimée. (...) Toute attente (*Erwartung*) peut aussi être déceptive, et la déceptivité présuppose essentiellement un remplissement partiel. (...) malgré l'unité du processus perceptif (...) se produit pourtant une brèche (*Bruch*), et émerge le vécu de l'altérité' (*'anders'*).

Non-nommée, la surprise est absorbée dans son effet cognitif immédiat, la déceptivité, et se relativise, se partialise :

ce qu'il en reste, l'expérience de la brèche/rupture, non-qualifiée, désincarnée et dés-affectivée, est secondarisée au profit de son entourage intentionnel fait d'un entrelacement de remplissement et de non-remplissement provisoire, baptisé « déceptivité », et non déception, laquelle serait cette émotion absolue signant l'échec sans reste de la connaissance de l'objet.

III. Conclusion

A la lumière de la surprise, la situation du transcendantal face à l'empirique dans la philosophie critique fait apparaître un renforcement de leur disjonction : la surprise ne peut être qu'empirique, « a-sociale », et le transcendantal tout à la fois la limite à cette place abstraite, à la fois commençante et dérivée, et s'en trouve tout autant exclu, disjoint par contrecoup.

Le passage au régime transcendantal phénoménologique équivaut, vu depuis le projecteur de la surprise, à l'inscription de cette dernière dans le processus intentionnel et constitutif de la connaissance par le sujet de l'objet, ce qui a pour conséquence une perte de son marquage corporel et affectif, sa neutralisation et sa situation explicite sur le plan cognitif. A première vue, il semble donc que, depuis la surprise, le transcendantal ait « gagné » sur l'empirique en en faisant disparaître sa teneur expérimentielle propre. La sociabilisation phénoménologique de l'empirique par le transcendantal équivaldrait à terme à son absorption synonyme d'aliénation : un devenir-autre de la surprise-crise physique-organique (être-frappé/joye-explosion) à sa brèche déceptive.

Cependant, la frappe corporelle-affective de la surprise, en passant sur le plan transcendantal, ne disparaît pas entièrement en s'aliénant à la déceptivité. Elle affecte le régime transcendantal lui-même en faisant apparaître une catégorie qui nomme la *force* de la rupture en termes de *Widerstreit*, de *Widerspruch* et de *Wider-vorkommnis*. Sous cette figure du « contre » (wider-) se trouve ainsi nommé quelque chose de la violence de la rupture-brèche, indice de dé-formalisation et de dé-neutralisation du régime transcendantal, influence et immixtion de l'empirique au cœur de ce dernier, contribution à

sa mutation et à sa capacité à se laisser innover,
« sociabiliser » par la force de l'empirique.

NOTES

¹ Michel Foucault, traducteur français du texte, rend la phrase allemande ainsi : « Dans l'émotion, l'esprit surpris par l'impression perd l'empire de soi-même. » En dépit de son élégance, j'ai préféré garder le terme 'affect' et le terme 'sensation', plus proches des termes allemands, moins influencés par le contexte contemporain des travaux sur les émotions en sciences cognitives.

² „Zur Einführung der wesentlichen Unterscheidung zwischen 'frischer' und 'wieder'-Erinnerung und über Inhaltsänderung und Auffassungsunterschiede im Zeitbewußtsein“, Nr. 1: „Wie kommt es zur Vorstellung der Einheit eines längerfortgesetzten Änderungsverlaufs? 'Anschauung und Repräsentation'“ (1893).

³ « Was das Urteil vermittelt, ist nun *ein Gefühl des Mangels, der Unbefriedigung*, einer mehr oder minder lebhaften *Hemmung*, ev. zugleich mit dem *Gefühl der Überraschung, des Frappiert-seins* und der getäuschten Erwartung. Gleich verhält es sich, wenn wir selbst die Melodie bei wirklicher Erzeugung in der Wahrnehmung, oder bei bloßer Einbildung, abbrechen. Nur entfällt hier das sonst wohl eintretende *Gefühl der Überraschung, des Frappiertseins*. (...) Jene Gefühle also prägen dem momentan Angeschauten den *Charakter der Unvollkommenheit, der Lückenhaftigkeit* oder Halbheit auf (...) ». (Hua X, 140).

⁴ « Die Schwierigkeit ist es, der Schicht gerecht zu werden, in der die Unterschiede <zwischen> der „still beseligten“, der „stürmischen“, *leidenschaftlichen Freude, der Freudenüberwältigung und -überraschung – das Herz steht still und eine große Woge der Seligkeit strömt in das weitgeöffnete Herz hinein, dann Aufregung oder Freudenschmerz, <das> Herz droht zu zerspringen vor Freude – <und> der ausgeglichenen sonstigen Liebe ohne Leidenschaft usw. <liegen> ». („Gefühlsbewusstsein - Bewusstsein von Gefühlen. Gefühl als Akt und als Zustand“, §5 : « Sinnliche Lust, Genuss, Stimmung und intentionale Wertgefühle » [1911]; Ms. A VI 12 II/131].*

⁵ « Alles nimmt Farbe und Wärme von der Stimmung an, alle Lust wird gesteigert, erhält einen Zufluss von Wärme (...) die Lust nicht aus dem Wert des Objekts selbst stammt, sondern auf frühere Wertung und Genuss zurückweist als daher „kommend“. [71b] Ich betrachte mit Genuss das Bild, „mich“ durchschauert eine Seligkeit. Mich: Durch meinen Körper geht ein Strom der Lust, ich fühle diese Seligkeit im Herzen, in der Brust, die Schauer breiten sich bis in die Zehen aus etc. Die Verbindung zwischen Freudezustand, seligem Schauer etc. und Leibesauffassung, Leibesgliederauffassung, ist eine wesentlich andere als die Verbindung etwa der Lust an der Speise und der Speisenauffassung. Es ist das Wohlgefühl, die süße Lust (der nagende Schmerz) in der Brust, aber nicht ist ein bestimmtes Objekt darin Objekt der Lust, vielmehr <ist> ein Empfindungsgehalt mit Lust verwoben (...). »

⁶ *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit* (1904-1905), Première Partie principale : « La perception » (non-traduite en français), texte n°1, §15 « Remplissement et déceptivité (*Enttäuschung*) des intentions. Indéterminité ne signifie pas absence de détermination » : « Das angeblich gänzlich *unbekannte* Ding ist doch ein Raumobjekt, hat doch ganz selbstverständlich eine Raumform, hat sinnlich-qualitative Merkmale usw. Und ist die Form bei näherer Betrachtung noch *so neu*, und sind die Farben, die Gerüche usw. noch *so überraschend*, sie fügen sich, wenn sie überhaupt auffassbar sein sollen, dem allgemeinen Rahmen der Intention ein. ».

⁷ « Ich sehe eine gleichmäßig rote Kugel. Ich kehre sie um und finde einen bei der Vorderansicht gar nicht angedeuteten Flecken. Jedenfalls erfüllt sich der Hauptteil der Intentionen – es ist doch eine Kugel, im Ganzen rot, „bis auf“, „ausgenommen“ den Fleck. Dieser fügt sich, einem Teil der Intention widerstrebend, zugleich doch in den Rahmen des Ganzen ein; es ist eine andere Farbe, aber doch eine Farbe, den Teil der Kugel bedeckend, den die nichtseiende Farbe hätte bedecken „sollen“ ».

Références

Deleuze, Gilles. 1977. *La philosophie critique de Kant* (1963). Paris: P.U.F.

Depraz, Natalie. 2001. *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer, Phaenomenologica.

Depraz, Natalie. 2011. « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl ». *Phénoménologie allemande, phénoménologie française, Revue germanique internationale* 13. Paris: CNRS Editions.

Depraz, Natalie. 2014. « De l'affinité de Goethe avec Kant et Husserl : à la croisée de la nature et du transcendantal, entre éthique et morale ». In *Le coach de Goethe. Conseil et médiation dans Les affinités électives*, sous la dir. de A. Richter. Paris : Riveneuve éditions, Actes Académiques: 45-78.

Depraz, Natalie. 2015. « Attention et surprise. Paul Ricœur en débat et au-delà ». *Alter* 23 (*L'anthropologie philosophique*).

Depraz, Natalie. 2016. « Husserl et la surprise ». In *La surprise*, éd. par N. Depraz, avec la coll. de Vincent Houillon et de Cl. Serban), Paris, *Alter*.

Dussort, Henri. 1959. « Husserl, juge de Kant ». *Revue philosophique* 149.

Fink, Eugen. 1994. *La sixième Méditation cartésienne* (1988). Trad. fr. par Natalie Depraz. Grenoble: Million.

Heidegger, Martin, 1985. *Etre et temps* (1927). Trad. fr. par Emmanuel Martineau. Paris : Authentica.

Heidegger, Martin. 1990. « Qu'est-ce que la philosophie ? » (1955). In *Questions II*. Paris : Gallimard.

Heidegger, Martin. 1992. *Les problèmes fondamentaux de la métaphysique* (1929). Trad. fr. par Daniel Panis. Paris : Gallimard.

Husserl, Edmund. 1966. [Hua X]. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. In *Husserliana*, Band XI, hrsg. von Rudolf Boehm. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1984. [Hua XIX/1]. *Logische Untersuchungen* (1901). In *Husserliana*, Band XIX/1, hrsg. von Ursula Panzer. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 2005. [Hua XXXVIII]. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit* (1904-1905). In *Husserliana*, Band XXXVIII, hrsg. von Thomas Vongehr & Regula Giuliani. New York: Springer.

_____. 2017. [Hua XLIII, en préparation]. *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins (1908-1914)*, Bd. II: Gemüstakte und Wertgegebenheit. New York: Springer.

Kant, Immanuel. 1993. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Paris: Bordas, Poche.

Kant, Immanuel. 1994. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.

Kant, Immanuel. 2000. *Prolégomènes à toute métaphysique qui voudra se présenter comme science* (1785). Paris: Vrin.

Kant, Immanuel, 2012. *Critique de la raison pure*. Trad. fr. Tremesaygues et Pacaud. Paris: P.U.F. Quadriges.

Kelkel, Arion-Lothar. 1966. « Husserl et Kant ». *Revue de métaphysique et de morale* 71(2) : 154-98.

Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant*. Den Haag: M. Nijhoff.

Kern, Iso. 1994. « Méthode statique et méthode génétique ». *Alter. Revue de phénoménologie* 2: 28-39.

Lalande, André. 2002. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1928). Paris: P.U.F., Quadrige.

Ricœur, Paul. 1987. « Kant et Husserl ». Dans *A l'école de la phénoménologie*, 227 et sq. Paris: Vrin. [Publié d'abord dans *Kant-Studien* 46, 1954-55].

Natalie Depraz est Membre Universitaire des Archives-Husserl (ENS-CNRS, Paris) et Professeure à l'Université de Rouen-Normandie (ERAC). En lien avec le sujet traité dans le présent volume, elle a publié : *Lucidité du corps*. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie. Dordrecht: Kluwer, *Phaenomenologica*, 2001, « Imagination and Passivity, A cross-relationship between Husserl and Kant », in *Alterity and Facticity*, New Perspectives on Husserl (N. Depraz and D. Zahavi eds.), Kluwer, coll. *Phaenomenologica*, 1998, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl » in *Phénoménologie allemande, phénoménologie française, Revue germanique internationale*, 13, Paris, CNRS Editions, 2011, « De l'affinité de Goethe avec Kant et Husserl : à la croisée de la nature et du transcendantal, entre éthique et morale », in *Le coach de Goethe. Conseil et médiation dans Les affinités électives* (A. Richter, sous la dir. de), Paris, Riveneuve éditions, Actes Académiques, 2014, pp. 45-78. Parmi ses publications récentes: *L'attention à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, PUF, Epiméthée, 2014, et *La surprise dans les langues* (en coll. avec Cl. Serban), Paris, Hermann, 2015.

Adresse:

Natalie Depraz
U.F.R. des Lettres et Sciences Humaines
Université de Rouen (Haute-Normandie)
Rue Lavoisier
76821 Mont-Saint-Aignan cedex, France
E-mail: natalie.depraz@univ-rouen.fr

L'esthétique, l'intuitif et l'empirique. La refonte husserlienne de l'esthétique transcendantale

Julien Farges
Archives Husserl de Paris (UMR 8547 – CNRS/ENS)
Université de recherche PSL

Abstract Aesthetic, Intuition, Experience: Husserl's redefinition of the transcendental aesthetic

This article offers a contribution to the topic of the relationship between Kant and Husserl's transcendental philosophies from the point of view of the transcendental aesthetic. Its phenomenological conception is rebuilt by studying the relationship between transcendental aesthetic and analytic, then between transcendental aesthetic and logic. The first perspective shows not only that Husserl's concept of a transcendental aesthetic aims at a double-leveled task, but that the second level implies an non-kantian integration of causality along with time and space in the aesthetic frame. On this basis, it's possible to see Husserl as a heir to Schopenhauer's critique of the Kantian philosophy. The second perspective shows that Husserl has always seen the transcendental aesthetic as a the first step of a new type of logic, defined at first as a "real logic" then as a "world-logic", which is the transcendental logic itself in a genetic point of view, describing the world's "history" in the subject's intentional life.

Keywords: Husserl, Kant, Schopenhauer, aesthetic, sensuousness, intuition, experience, causality, logic, world

Dans une lettre adressée à Ernst Cassirer en date du 3 avril 1925, Husserl revient sur la place occupée par Kant dans son itinéraire philosophique et reconnaît que son « hostilité originelle » s'est estompée à mesure que s'imposait le constat que « la science qui s'accroissait en [lui] englobait – moyennant une méthode d'un genre essentiellement distinct – l'ensemble de la problématique kantienne », au point de « confirm[er], dans une fondation et une délimitation rigoureusement scientifiques,

les résultats principaux de Kant » malgré la reconnaissance explicite des défauts de sa méthode et de l'insuffisance de ses analyses (Husserl 1994, 4). Jusque dans ses ultimes manuscrits de l'époque de la *Krisis*, Husserl maintiendra cette appréciation pour le moins ambivalente de la philosophie kantienne, où l'éloge et la critique se mêlent d'une façon propice à susciter ou à entretenir bien des « malentendus [...] au sujet du transcendantalisme phénoménologique » (Husserl 1956, 238 ; trad. fr. Husserl 1970, 298). Au-delà des considérations rétrospectives, des revendications explicites d'un « héritage de Kant » (Husserl 1956, 286 ; trad. fr. Husserl 1970, 366) ou des déclarations publiques en contexte académique, ces éventuels malentendus sont favorisés par le fait que Husserl reprend à son compte un grand nombre de concepts kantien pour nommer des aspects fondamentaux du programme théorique de sa phénoménologie et les principaux moments de son déploiement. Cela vaut évidemment du terme « transcendantal » lui-même, mais aussi et surtout de certaines des grandes divisions qui structurent la *Critique de la raison pure*, en particulier l'esthétique, la logique et l'analytique transcendantales.

Dans les pages qui suivent, nous souhaitons revenir sur le cas de l'esthétique transcendantale, dont plusieurs travaux ont déjà montré qu'elle forme un lieu où se cristallisent de façon particulièrement nette les enjeux liés à la réception husserlienne de Kant, aussi bien dans une perspective interne et architectonique (liée à la définition même de la philosophie transcendantale) que dans une perspective externe et plus historique (liée à l'opposition entre réception phénoménologique et réception néokantienne de Kant). Ces travaux ont toutefois en commun de négliger ou de minimiser le fait que Husserl détermine l'esthétique transcendantale selon *deux approches qu'il ne confond pas* et dont la dualité est en elle-même révélatrice de son rapport critique à la philosophie critique : tantôt, conformément à la structure de la théorie transcendantale des éléments de la *Critique de la raison pure*, il cherche à redéfinir phénoménologiquement le champ de l'esthétique transcendantale par rapport à celui de la *logique* transcendantale, tantôt, ignorant cette division kantienne, il redéfinit son champ par rapport à celui de la seule *analytique*.

Or, comme nous allons le voir, les déterminations de l'esthétique transcendantale auxquelles Husserl parvient sur l'une et l'autre voie ne se recoupent pas complètement. Plus précisément, en prenant cette double approche comme fil conducteur, nous montrerons qu'elle permet non seulement, sur le plan architectonique, de mieux cerner la conception proprement phénoménologique de la logique transcendantale et le statut du concept de causalité en son sein, mais qu'elle permet aussi, sur le plan historique, de rendre compte de la présence vraisemblable quoique généralement méconnue de Schopenhauer à l'arrière l'arrière-plan de la critique husserlienne de Kant. Dans les deux cas, nous verrons à l'œuvre chez Husserl une unique exigence intuitionniste, faisant de l'intuition, elle-même élargie aux dimensions de l'évidence empirique, la mesure de ce qui doit être nommé « le sensible » et conduisant donc à la disjonction de l'esthétique et de l'esthésique.

I. L'esthétique et l'analytique : dédoublement de l'esthétique et esthétisation de la causalité

Pour ressaisir la teneur de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale tout d'abord à partir de son rapport à la seule analytique transcendantale, nous partirons d'une déclaration husserlienne de 1919 qui montre à quel point sa réception de la distinction kantienne est nuancée :

Il nous faut [...] indiquer une *autre stratification fondamentale* qui trouve son expression dans la géniale séparation kantienne entre *l'esthétique transcendantale et l'analytique transcendantale*, séparation digne d'admiration malgré le fait que toutes les séparations évoquées ici ainsi que l'essence propre de ce qui est à ses yeux « esthétique » au sens transcendantal lui soient restées obscures, ce qui n'est pas sans rapport avec le fait que ses théories sont demeurées bien éloignées de posséder la puissance scientifique à laquelle il aspirait avec tant d'ardeur. (Husserl 2002, 171)

Ces lignes ne laissent donc pas attendre, de la part de Husserl, une abrogation phénoménologique de la distinction entre esthétique et analytique, mais plutôt une réappropriation sous la forme d'une révision ayant simultanément le sens d'une justification critique dans la mesure où elle la reconduit à son sens véritable, compatible avec l'exigence du retour aux

« choses mêmes ». Commençons par rappeler quels sont les principes généraux qui guident Husserl dans cette révision.

Pour ce faire, nous nous appuierons sur les travaux de D. Pradelle, qui montrent que la redéfinition husserlienne de la distinction entre esthétique et analytique transcendantales repose sur une double critique de principe. En premier lieu, sous le titre général de l'anthropologisme kantien, Husserl critique la présupposition d'un sujet transcendantal pourvu de facultés distinctes qui sont autant de pouvoirs subjectifs de représentation, préalablement déterminés – en l'occurrence la sensibilité comme faculté de la réceptivité et l'entendement comme faculté de la spontanéité. La suspension d'une telle présupposition implique donc de la part de Husserl un geste de « désobjectivation » de la distinction entre le sensible et l'intellectuel dans la mesure où elle est désormais renvoyée non plus à des facultés subjectives mais à des types d'objets possibles, commandant corrélativement des types distincts de donation intuitive. Conformément à ce renversement, « sensibilité et entendement [...] en viennent à s'identifier aux structures constitutives et aux modes d'évidence prescrits par les différents niveaux d'objets » (Pradelle 2012, 195), si bien que, d'une part, la distinction passe désormais entre le sensible et le catégorial et que, d'autre part, l'espace et le temps ne sont plus déterminés comme des formes *a priori* de la sensibilité mais comme des formes *a priori* « de l'objet sensible d'une expérience possible » (Pradelle 2014, 296), ou encore « de l'objet apparaissant » lui-même, c'est-à-dire comme des « structures immanentes aux contenus sensibles » (Pradelle 2012, 265-266). En second lieu, la critique husserlienne ne vise pas seulement chez Kant la présupposition de facultés subjectives mais tout autant celle de leur mode opératoire. Plus précisément, Husserl rejette la définition de l'entendement par l'activité synthétique ainsi que le redoublement consécutif de la distinction entre esthétique et analytique par la distinction entre pré-synthétique et synthétique. Au contraire, dans la mesure où la synthèse est « forme originelle de la conscience » (Husserl 1950, 77 ; trad. fr. Husserl 1994b, 84), elle est « coextensive à toute la vie intentionnelle de la conscience pure » (Pradelle 2012, 277) et intervient donc déjà au niveau esthétique dans la constitution de

l'espace et du temps eux-mêmes en tant qu'intuitions pures, dont la phénoménologie peut dès lors décrire la genèse au lieu de les présupposer comme des structures déjà constituées. Et puisque Kant lui-même semble bien reconnaître une synthèse à l'œuvre dès le niveau esthétique des intuitions sensibles mais ne le fait que dans le cadre de l'analytique (Kant 1997, 215, 240-242), Husserl paraît justifié à diagnostiquer chez lui une contradiction entre l'esthétique et l'analytique (Husserl 1956, 405) et à ramasser sa critique dans l'alternative anti-kantienne suivante :

Sans l'étude de la « synthèse » dans laquelle se constituent la spatialité et la temporalité d'un monde de l'expérience, les nécessités ontologiques telles que Kant les élabore sont stériles du point de vue transcendantal. Mais si la synthèse détermine la séparation de l'esthétique et de l'analytique, alors espace et temps demeureraient précisément exclus d'une esthétique et il ne nous resterait plus alors, en guise de résidu, que la sensibilité des sensations. (Husserl 2002, 180)

Sur quelle conception de l'esthétique transcendantale et de ses rapports avec l'analytique ouvre cette double critique ? Nous distinguerons deux aspects principaux.

Tout d'abord, les textes dans lesquels, à partir de 1919, Husserl se confronte expressément à cet ensemble de problèmes montrent *un dédoublement de l'esthétique transcendantale phénoménologique*. Précisons d'emblée que ce dédoublement n'est aucunement l'effet d'une indétermination ou d'une équivoque dans la définition de la tâche de l'esthétique transcendantale. En effet, Husserl lui reconnaît bien une unité thématique face à l'analytique : tandis que celle-ci prend en charge la description des modes d'idéalisation selon lesquels se constitue une nature objective, physico-mathématique, irrrelativement exacte, c'est à l'esthétique transcendantale qu'il revient d'élucider les structures nécessaires et les modalités de constitution de l'objectité empirique et intuitive, ou encore de « la nature précisément telle qu'elle est donnée dans l'expérience » (Husserl 1920-1926, 13b), de façon simplement perceptive et en amont de toute effectuation synthétique idéalisante. Simplement cette tâche se divise-t-elle en deux strates, correspondant à deux niveaux constitutifs de la « chose » donnée intuitivement dans l'expérience : d'abord sa simple détermination *sensible* (au sens étroit du terme) et ensuite les propriétés fondamentales en lesquelles se déploie sa *réalité*.

À la première de ces deux strates correspond ce que Husserl nomme une « ontologie systématique du fantôme », sachant qu'il entend par ce dernier terme la « pure chose des sens » (Husserl 2002, 174, 172), c'est-à-dire l'unité pré-empirique et purement esthétique que chaque sens donne à saisir *de* la chose, que cette unité soit accompagnée d'une extension spatiale ou non : ainsi peut-on décrire pour cette feuille de papier posée devant moi son fantôme visuel (la pure chose visuelle) et son fantôme tactile (la pure chose tactile), impliquant l'un et l'autre une extension dont le recouvrement constitue une spatialité originaire ; ainsi peut-on décrire le son (la pure chose sonore) indépendamment de la réalité matérielle liée à ses conditions de production (par exemple un violon dans la pièce attenante) : il reste alors « un fantôme spatial d'ordre sonore apparaissant dans une orientation déterminée » (Husserl 1952, 22 ; trad. fr. 1982, 47). Dans la mesure où les fantômes sont ainsi « des unités concrètes de l'expérience » qui constituent comme « une couche inférieure *a priori* nécessaire » (Husserl 2002, 174) dans toute expérience de chose, la mise en évidence de leur structuration propre est un moment déterminant de l'élucidation de la constitution de la chose intuitive de l'expérience et, conjointement, de celle de l'espace et du temps comme formes *a priori* de sa donation intuitive. Si de telles analyses ont été développées par Husserl dès le cours de 1907 sur *Chose et espace* (chap. IV, § 19-25) ou encore dans la première partie d'*Ideen II* (§ 10 et 15b), l'approfondissement de sa problématique constitutive le conduit à les réintégrer progressivement dans la systématique d'une esthétique transcendantale dont elles ne forment toutefois que la première strate. En effet, le fantôme n'est pas la chose intuitive donnée dans l'expérience mais il n'en est à chaque fois qu'une composante, obtenue par une certaine abstraction qu'il suffit de lever pour accéder à la strate supérieure de l'esthétique transcendantale.

De quoi a-t-on donc fait abstraction au premier niveau de cette esthétique ? De la *causalité*, comprise de façon non physico-mathématique mais selon sa détermination intuitive comme simple rapport de dépendance mutuelle réglée des données de l'expérience. Inversement, avec la remise en jeu de la causalité, la description phénoménologique du donné intuitif

change de niveau en s'ouvrant à la réalité comme telle, avec son caractère essentiel de substantialité :

Une déformation de la figure corporelle accompagnée d'un mouvement est bien entendu un processus au sein du fantôme, par exemple dans la chose visuelle en tant que pure chose visuelle. Mais cela ne donne pas encore l'élasticité, laquelle est une propriété véritablement réelle, une propriété de la chose physique. Le pur fantôme n'est pas encore une chose physique. Que signifie le terme « élastique » ? Eh bien, la propriété durable d'une chose d'après laquelle, dans certaines circonstances et si elle est heurtée d'une certaine manière, elle subit certaines déformations typiques accompagnées de mouvements d'oscillation. Voir une déformation accompagnée d'un mouvement par exemple à même un fantôme cinématographique, ce n'est pas voir l'élasticité. Mais si nous voyons osciller une plaque élastique, alors nous *faisons l'expérience* [...] du fait que *parce que* la plaque a été heurtée, elle oscille, etc. (Husserl 2002, 180-181 ; cf. Husserl 1930, 56a)

Si nous avons cité assez longuement cet extrait, c'est parce qu'il montre parfaitement à quel point la teneur intuitive de l'expérience concrète outrepassa la simple teneur sensible ou esthétique des choses qui nous y sont données, en même temps qu'il établit que c'est la causalité qui porte seule cet enrichissement dans la mesure où elle implique ensemble réalité, substantialité et matérialité (Husserl 1956, 41 ; trad. fr. Husserl 1970, 72). C'est ce que confirme la notation synthétique suivante :

Si nous nous en tenons à la réalité, alors des propriétés causales appartiennent aux choses et ces dernières sont, en tant que substrats, les substances de telles propriétés. (Husserl 1920-1926, 20b ; cf. Husserl 2002, 182)

Il en résulte que la tâche qui revient spécifiquement à la deuxième strate de l'esthétique transcendantale est celle d'une description de la constitution de l'unité non plus esthétique mais proprement intuitive de la chose réelle donnée dans l'expérience (et, par extension, d'un monde possible de l'expérience), et qu'au sein d'une telle ontologie de la réalité (ou de la matérialité), c'est la causalité qui joue le rôle de forme structurale nécessaire (Husserl 1930, 57a).

Ce dernier point rend manifeste le deuxième aspect fondamental de l'esthétique transcendantale phénoménologiquement redéfinie : *l'esthétisation de la causalité* et, avec elle, du catégorial kantien. Résultat conjonctif de la mise en évidence

d'une causalité intuitive à même la trame de l'expérience et de l'alignement de l'esthéticité sur l'intuitivité plutôt que sur la simple sensibilité esthétique, cet aspect témoigne de façon exemplaire de la subversion phénoménologique de la distinction kantienne entre esthétique et analytique dans la mesure où il revient à affirmer qu'à son second niveau, l'esthétique transcendantale phénoménologique coïncide avec une partie des tâches que Kant réservait à l'analytique :

Après avoir esquissé l'horizon clair et bien délimité des problèmes et des recherches qui sont ceux d'une ontologie et d'une phénoménologie des fantômes, il nous faudrait en venir à une esthétique transcendantale de la couche immédiatement supérieure, qui, chez Kant, ne se tient pas sous le titre d'une "esthétique transcendantale", mais se trouve plutôt intégrée à l'analytique transcendantale. (Husserl 2002, 179)

Dans l'analytique transcendantale kantienne passe une bonne partie de ce qu'il faut nommer au sens authentique une esthétique transcendantale, c'est-à-dire selon nous une esthétique transcendantale de la matérialité. (Husserl 2002, 198)

Pour cerner plus précisément quelle est cette « partie » de l'analytique kantienne que la topique phénoménologique assigne à l'esthétique, on peut se référer à ce que Husserl nomme dans la *Krisis* « la grande découverte » kantienne (tout en précisant qu'elle n'est restée chez lui qu'une « pré-découverte »), à savoir « le double fonctionnement de l'entendement » (Husserl 1956, 106 ; trad. fr. Husserl 1970, 118). D'un côté, en effet, l'entendement est la faculté produisant les idéalizations, les concepts et les normes de la validité intersubjective, c'est-à-dire de l'objectivité scientifique ; mais d'un autre côté, et pour ainsi dire « en cachette », l'entendement œuvre simultanément à « rationaliser les data sensibles », c'est-à-dire à constituer le « monde des objets de l'intuition sensible » (Husserl 1956, 97 ; trad. fr. Husserl 1970, 109-110), bref le monde de l'expérience perceptive sur lequel opère précisément l'idéalisation scientifique (Kern 1964, 241 *sq.* ; Pradelle 2012, 289 *sq.*). Contre le sensualisme humien, la « découverte » kantienne consiste en la prise de conscience du fait que « la simple sensibilité, reliée à de simples data de sensation, ne peut s'élever à aucun objet d'expérience », mais que « ces objets d'expérience renvoient à une opération cachée de l'esprit » telle

que « l'expérience pré-scientifique en ressorte capable d'être connue par la logique, par la mathématique, la science mathématique de la nature, avec une validité objective » (Husserl 1956, 96-97 ; trad. fr. Husserl 1970, 109). Si la tâche propre de l'analytique est de rendre compte de la constitution du monde scientifique par la mise en évidence des actes d'idéalisation qui sont à son fondement, celle des actes d'identification qui président à la constitution pré-scientifique d'un monde intuitif revient en propre à l'esthétique transcendantale qui, prise en son sens large, coïncide dès lors avec l'idée d'une « doctrine transcendantale de l'expérience » (Pradelle 2012, 293-294)¹ ou, selon l'expression que Husserl reprend aux philosophes empiriocritiques, du « concept naturel de monde » (Husserl 1962, 87, 93 ; trad. fr. Husserl 2001b, 85, 90). Dans la mesure où le fonctionnement « caché » de l'entendement est rattaché à la constitution esthétique d'un monde intuitif de l'expérience et où son fonctionnement « manifeste » est rattaché à la constitution d'une nature objective, on voit que le geste husserlien de redéfinition de la topique kantienne consiste en définitive à *résorber la tripartition sensibilité-entendement-raison dans la dualité de l'intuitif et du discursif, du donné et du construit, ou encore de l'expérience et de la pensée.*

II. Une médiation schopenhauerienne ?

Parvenu en ce point, et avant d'envisager la distinction de l'esthétique et de la logique transcendantales, nous voudrions souligner un aspect généralement ignoré dans la littérature secondaire, à savoir à quel point cette critique et ce réaménagement de la topique kantienne sont proches de la critique que Schopenhauer lui a adressée un siècle plus tôt, et défendre par ce biais *l'hypothèse d'un rôle aussi décisif que discret de la philosophie schopenhauerienne dans la critique husserlienne de Kant.* Comme Christian Sommer l'a récemment rappelé à juste titre (Sommer 2012, 293-294)², on sait avec certitude que Husserl a fait dès 1880 l'acquisition des *Sämtliche Werke* de Schopenhauer en six volumes et qu'il a lui consacré deux séminaires, en 1892/1893 et en 1897 (Schuhmann 1977, 9, 34, 51). À cela, il faut ajouter deux déclarations

convergentes de Husserl, datées de la fin de l'année 1931, révélant que Schopenhauer fut vraisemblablement le premier philosophe qu'il ait lu (Cairns 1997, 136, 150). Dans ce qui suit, nous nous contenterons de montrer ce que nous nous réservons d'établir ailleurs de façon plus détaillée, à savoir que si cette imprégnation précoce détermine une certaine présence de Schopenhauer dans la phénoménologie husserlienne, cette présence est au moins autant celle de sa critique de la philosophie kantienne que celle de sa doctrine de la volonté dans son opposition à la représentation.

Pour ce faire, partons d'une constatation tout extérieure. Consécutivement à son intégration de la causalité dans le champ de l'esthétique transcendantale, il arrive fréquemment à Husserl d'évoquer *conjointement* le temps, l'espace et la causalité comme les trois dimensions fondamentales de la réalité ou encore comme les trois dimensions d'un unique *a priori* esthétique du monde, c'est-à-dire comme les « formes structurelles nécessaires » d'un monde possible de l'expérience, déterminant son « style global » de donation et rendant possible une « science de la structure universelle du monde » (Husserl 1962, 89, 68, 64 ; trad. fr. Husserl 2001b, 87, 67, 64). Or un tel traitement conjoint du temps, de l'espace et de la causalité est omniprésent dans la doctrine de la représentation de Schopenhauer qui, dans un rapport explicitement critique à l'égard de la distinction kantienne entre esthétique et analytique, voit dans ces trois instances non seulement les « conditions » de « notre faculté d'appréhension », mais aussi et par conséquent « les formes essentielles et donc universelles de tout objet », c'est-à-dire les « lois qui lient entre eux les phénomènes » (Schopenhauer 2009, 762, 81, 766). Face à ce qui pourrait n'être qu'une coïncidence terminologique, il nous faut remonter au principe qui commande chez Schopenhauer cette conjonction du temps, de l'espace et de la causalité afin de vérifier si la redéfinition phénoménologique de l'esthétique transcendantale peut en être une lointaine héritière.

Ce principe se montre essentiellement dans les textes où Schopenhauer expose pour elle-même sa critique de la philosophie kantienne et il nous semble qu'il tient dans *l'exigence d'une délimitation rigoureuse de la sphère de*

l'intuitivité comme telle, dont Schopenhauer soutient qu'elle est coextensive à celle de l'expérience et de ses conditions (Schopenhauer 2009, 83, 94). C'est cette exigence qui est au fondement d'un des principaux reproches que Schopenhauer adresse à Kant : celui d'avoir confondu la connaissance intuitive et la connaissance abstraite, ou encore ce qu'il y a d'intuitif et ce qu'il y a d'abstrait dans la connaissance (Schopenhauer 2009, 788, 793, 853, 855). Or le lieu emblématique de cette confusion est, aux yeux de Schopenhauer, la doctrine kantienne des catégories, c'est-à-dire des concepts purs de l'entendement qui, selon Kant, sont constitutifs du rapport à l'objet et donc d'une expérience possible en général. À l'encontre de cette conception, Schopenhauer argumente en deux temps : il fait tout d'abord valoir que le rapport à l'objet est exclusivement le fait de l'intuition et rejette tout ce qui est conceptuel dans l'abstraction :

Des objets, il n'y a en général, d'après Kant, que de simples concepts, pas d'intuition. J'affirme au contraire : les objets n'existent jamais que pour l'intuition et les concepts ne sont jamais que des abstractions tirées de cette intuition. (Schopenhauer 2009, 811)

L'erreur de Kant consisterait donc à avoir attribué à des abstractions conceptuelles une fonction de constitution de l'expérience qui ne peut revenir qu'à l'intuition. Mais contre la disqualification « en bloc » des douze catégories kantiennees apparemment induite par cette critique, Schopenhauer met ensuite en évidence le statut particulier de la causalité :

Kant impute les objets eux-mêmes à la pensée afin de rendre l'expérience et le monde dépendants de l'entendement, sans pour autant faire de ce dernier une faculté d'intuition. [...] Mais [...] notre intuition empirique est d'emblée objective précisément parce qu'elle provient du *nexus* causal. (Schopenhauer 2009, 803)

En soulignant le fait que c'est à la causalité que notre intuition est redevable d'atteindre des objets dans l'expérience, Schopenhauer trace manifestement une ligne de démarcation entre cette catégorie qui ressortit à la connaissance intuitive et les onze autres, « seulement » conceptuelles et abstraites. Mais d'où vient ce privilège d'intuitivité dont jouit la causalité ?

La réponse est à chercher du côté de la sensibilité, et plus précisément dans la thèse selon laquelle l'impression sensible, « simple sensation dans l'organe sensoriel » (Schopenhauer 2009,

796), n'est pas à proprement parler une représentation car la sensation n'implique comme telle aucun rapport à un objet en général (Schopenhauer 1991, 191). Réduite ainsi à la sensorialité, la sensibilité ne saurait donc, aux yeux de Schopenhauer, rendre possible ou constituer la moindre expérience de quelque chose comme un objet si n'intervenait pas dans le processus un facteur supplémentaire, conférant une portée proprement objective à notre intuition. Ce facteur étranger à la sensibilité est précisément la causalité, c'est-à-dire la loi selon laquelle un objet n'est réel que comme effet ou cause d'un autre. Certes, la causalité est intellectuelle et relève comme telle de l'entendement, mais il importe de souligner que dans la mesure où elle n'est rien d'autre que la liaison du temps et de l'espace (Schopenhauer 1991, 170 ; 2009, 87-88), elle demeure pour ainsi dire au même niveau d'intuitivité qu'eux, si bien que la sphère de l'intuitivité déborde celle de la sensibilité prise en son sens étroit. La possibilité d'une expérience d'objet est donc garantie pour Schopenhauer si et seulement si l'entendement applique la loi de causalité au donné impressionnel : ce faisant, il « transforme la simple sensation en intuition objective empirique », c'est-à-dire « en une représentation, laquelle se trouve désormais en tant qu'objet dans l'espace et le temps » (Schopenhauer 2009, 816, 796). Alors même qu'elle pourrait passer pour une simple reprise de la distinction entre sensation et perception, cette thèse trouve toute sa portée dans le contexte de la topique transcendantale puisqu'elle implique en réalité un principe d'économie qui joue dans deux directions : d'une part, la causalité se révèle la seule condition à *la fois* nécessaire et suffisante de la constitution d'un objet empirique quel qu'il soit et, plus largement, d'un véritable « monde de l'expérience » (Schopenhauer 1991, 171, 183) ; par conséquent, Schopenhauer s'estime justifié à ne retenir que cette catégorie au titre de condition subjective de possibilité de l'expérience et à « jeter par-dessus bord » les onze autres (Schopenhauer 2009, 812). D'autre part et en retour, la causalité suffit à déterminer l'essence d'un entendement qui s'épuise dans la seule fonction de l'objectivation causale, laquelle, pour être intellectuelle, n'est cependant pas conceptuelle mais intuitive (Schopenhauer 1991, 214 ; 2009, 91, 796-797, 809) ; les onze autres catégories kantienne sont bel et

bien, en revanche, des concepts et doivent à ce titre être renvoyées à la raison, définie de façon déflationniste comme simple faculté de production des représentations abstraites (Schopenhauer 1991, 209, 234-235 ; 2009, 856).

Considérés dans leur ensemble, ces éléments nous permettent d'affirmer que *le diagnostic husserlien d'un « double fonctionnement de l'entendement » kantien est préfiguré par la thèse schopenhauerienne selon laquelle Kant confond, dans sa doctrine des catégories et sous le titre unique de l'entendement, l'opération par laquelle se constitue intuitivement pour nous un monde possible de l'expérience et une conceptualité abstraite issue d'une activité rationnelle de l'esprit qui présuppose en réalité ce monde intuitif de l'expérience*. Par conséquent, on trouve déjà chez Schopenhauer le geste critique que nous avons identifié précédemment chez Husserl eu égard à la topique transcendantale kantienne, à savoir celui d'une *réduction de la triplicité des facultés (sensibilité-entendement-raison) à la dualité de l'intuitif et du discursif, l'intuition étant libérée chez l'un comme chez l'autre de son entente esthétique*, c'est-à-dire de son alignement sur la seule sensibilité, et étendue à la sphère catégoriale (Schopenhauer 2009, 856). De sorte que Husserl aurait parfaitement pu reprendre à son compte le diagnostic schopenhauerien selon lequel Kant a eu raison de distinguer entre intuition et pensée bien que chez lui, « la façon dont est conduite cette distinction [soit] fondamentalement fausse » (Schopenhauer 2009, 855).

Contre ce rapprochement, on pourrait certes faire valoir que l'esthétisation de la causalité, telle que nous l'avons mise en évidence plus haut comme l'un des aspects fondamentaux de la critique husserlienne de Kant, est étrangère à la pensée de Schopenhauer, qui maintient pour sa part expressément la causalité dans la sphère de l'entendement, dont elle est l'unique objet (Schopenhauer 2009, 91). Mais il nous semble qu'il s'agit moins là d'une réelle divergence entre les deux auteurs que d'une différence entre deux orientations possibles, symétriques et inverses, d'une même révision de la distinction kantienne entre esthétique et analytique, menée chez l'un et l'autre sous la conduite de l'exigence d'intuitivité et moyennant la mise au jour d'une duplicité interne à l'analytique. Ainsi, *ce qui se*

montre chez Husserl comme une esthétisation de la causalité correspond très exactement à ce que Schopenhauer revendique comme une intellectualisation de l'intuition – cette différence d'inflexion pouvant être reconduite par ailleurs à la différence des enjeux associés pour l'un et l'autre à la lecture de Kant : là où la thèse d'une causalité intuitive permet à Husserl de s'opposer, malgré son extension de la synthèse à la sphère de la sensibilité, à l'interprétation néokantienne qui consiste à absorber l'esthétique dans l'analytique (Pradelle 2012, 135, 160, 274 ; 2014, 304), la mise en évidence du rôle joué par l'entendement dans la possibilité de l'intuition empirique permet à Schopenhauer de défendre l'idée d'une intuition intellectuelle tout en s'opposant fermement à la conception spéculative qu'en proposent Fichte ou Schelling (Schopenhauer 1991, 190 *sq.* ; 2009, 91, 92, 812). Quoi qu'il en soit de ces enjeux, l'intime parenté des deux philosophies dans leur commune critique de la division kantienne entre esthétique et analytique est confirmée par le fait qu'une fois remise en continuité intuitive avec l'espace et le temps, c'est la causalité qui ouvre chez Schopenhauer comme chez Husserl la considération philosophique aux conditions de possibilité non pas seulement de l'expérience mais de la réalité empirique. Dans une démarche qui anticipe de façon frappante sur celle de Husserl telle que nous l'avons rappelée plus haut, Schopenhauer montre en effet que la causalité implique immédiatement la matérialité et cette dernière la substantialité (Schopenhauer 2009, 89-90), chacune au point de s'identifier conceptuellement à l'autre³. Aussi nous paraît-il légitime de conclure ces analyses en suggérant que la tâche que Husserl confie à l'esthétique transcendantale une fois son rapport à l'analytique clarifié phénoménologiquement correspond à et hérite de ce que Schopenhauer concevait pour sa part comme la mise en évidence du principe de raison suffisante de la représentation intuitive du monde.

III. L'esthétique et la logique : de la logique réelle à la logique du monde

Venons-en maintenant à la dernière détermination husserlienne de l'esthétique transcendantale, à partir de son

rapport avec la logique transcendantale et non plus avec la seule analytique. Du point de vue de ce second niveau de détermination, un nouveau trait anti-kantien se fait jour : *l'intégration de l'esthétique transcendantale au sein de la logique transcendantale*. Or une telle intégration, qui suppose évidemment une redéfinition de la logique transcendantale et de ses tâches, n'intervient pas d'emblée chez Husserl mais est le résultat d'une évolution que nous allons reconstruire dans ce qui suit.

Il convient tout d'abord de souligner que les textes les plus anciens dans lesquels on voit Husserl esquisser l'idée d'une esthétique transcendantale phénoménologique (en particulier le cours du semestre d'hiver 1906-1907 intitulé *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*) (Husserl 1998a) la montrent d'emblée inscrite au sein d'une logique, qu'il nomme « logique réelle » (*reale Logik*) et qu'il définit par opposition non seulement à la logique formelle mais aussi, de façon peut-être plus surprenante, à la logique transcendantale kantienne. De quoi s'agit-il ? Au premier chef, de la façon dont Husserl cherche à cette époque à s'acquitter du programme d'une ontologie matérielle, telle qu'elle émerge dans la troisième des *Recherches logiques*. La mise au jour d'un *a priori* matériel et synthétique, irréductible à l'*a priori* formel et exprimant les contraintes exercées sur la pensée par l'objet en sa teneur réelle, appelait en effet le déploiement d'une science qui prenne en charge l'analyse logique de cette sphère ontologique matérielle dans sa spécificité et qui rende compte, à partir de sa structuration interne, de la variété hétérogène des sciences empiriques qui en relèvent. Cette logique matérielle et concrète est très exactement ce que Husserl vise en 1906-1907 sous le titre de « logique réelle ». Prenant en vue non pas la réalité factuelle telle qu'elle est étudiée dans les sciences empiriques, mais la réalité comme idée, c'est-à-dire au sens le plus général de l'ensemble des conditions nécessaire d'une réalité factuelle, elle vise « l'établissement des vérités qui se fondent sur l'essence générale de l'être réel en tant que tel » (Husserl 1984, 100 ; trad. fr. Husserl 1998a, 148), et ce par le dégagement de catégories matérielles, c'est-à-dire des concepts « dans lesquels le réel en tant que tel doit être saisi d'après son essence », « des concepts comme chose, propriété réelle, relation réelle, état,

processus, apparition et disparition, cause et effet, espace et temps, concepts qui semblent appartenir nécessairement à l'idée d'une réalité » (Husserl 1984, 101 ; trad. fr. Husserl 1998a, 148). Si Husserl ne parle pas explicitement d'esthétique transcendantale à cette époque, cette liste indicative de concepts montre toutefois que c'est bien de son champ thématique qu'il retourne avec la définition de cette ontologie et de cette logique réales. C'est ce que confirme cette importante mise au point :

Pourtant, on ne pourra pas ainsi identifier sans plus l'idée de l'ontologie au sens où nous l'avons en vue, en dépit de sa parenté, et même de son recouvrement partiel, avec la logique transcendantale de Kant. La différence provient principalement d'une différence de conception au sujet du sens d'une *critique de la connaissance* et de celui d'une phénoménologie en relation avec la logique dans chacune des délimitations distinguées. Il faudrait renvoyer aussi à la distinction kantienne entre esthétique transcendantale et logique transcendantale, que je ne peux pas aborder ici. (Husserl 1984, 113 ; trad. fr. Husserl 1998a, 160)

Il n'est pas difficile de saisir la raison pour laquelle la distinction kantienne entre logique et esthétique est invoquée par Husserl pour refuser que l'on identifie la logique réelle à la logique transcendantale kantienne. Dans la liste indicative de catégories matérielles fournie par Husserl, nous voyons en effet se côtoyer certains concepts appartenant à la sphère logique ou, en termes kantien, des catégories (comme la cause et l'effet), et d'autres relevant de la sphère esthétique, des intuitions pures (l'espace et le temps). Ce constat indique à lui seul que *la logique réelle est, chez Husserl dès 1906-1907, le lieu d'une redistribution des rapports entre esthétique et logique transcendantales* en tension critique par rapport à leur définition kantienne. En tant que *logique*, cette discipline implique une catégoricalité que Kant ne pouvait que situer dans le moment analytique de sa logique transcendantale ; mais en tant que logique *réale*, elle ne saurait se borner aux conditions seulement formelles d'un objet en général. On voit se manifester ici la dimension polémique de la découverte husserlienne de la matérialité de l'*a priori* synthétique : pour Husserl en effet, la distinction que pratique Kant entre logique et esthétique transcendantales n'a finalement de sens que sur le fond de sa méconnaissance de la sphère ontologique

matérielle, c'est-à-dire sur le fond de sa reconduction intégrale de l'apriorité à la formalité. Et cette conception exclusivement formelle de l'apriorité a pour effet en retour de rendre informulable dans les termes de l'architectonique kantienne l'idée d'une logique réelle en tant que science de l'*a priori* matériel. C'est ainsi que la logique réelle que Husserl appelle de ses vœux comme « fondement général de toutes les sciences singulières de la réalité » (Husserl 1984, 114 ; trad. fr. Husserl 1998a, 161), dans la mesure où elle tient nécessairement à la fois de l'esthétique et de la logique transcendantales kantiennes, ne se laisse identifier ni à la logique transcendantale tout entière par opposition à la logique formelle, ni, en tant que science de l'*a priori* synthétique, avec l'esthétique transcendantale kantienne par opposition au moment analytique de la logique transcendantale (Husserl 1984, 113 ; trad. fr. Husserl 1998a, 160).

Reste que cette idée d'une logique réelle va se trouver bouleversée par le « tournant génétique » consécutivement auquel la phénoménologie constitutive husserlienne ne se donne plus seulement pour tâche d'exhiber les modes subjectifs de constitution de chaque type d'objectité pris isolément, mais de décrire les connexions temporelles de motivation entre les actes qui président, dès le niveau de la passivité associative, à la constitution de ces objectités, mettant ainsi en évidence le devenir de ces dernières dans la conscience et, corrélativement, le devenir du sujet lui-même à travers sa vie constituante. En effet, cette nouvelle orientation permet notamment à Husserl d'interpréter génétiquement la relation de présupposition par laquelle la détermination prédicative du monde au sein de l'activité scientifique de théorisation renvoie à sa détermination intuitive et anté-prédicative dans les synthèses passives de la vie perceptive pré-scientifique. Par suite, le projet d'une logique transcendantale qui rende compte de la possibilité et des modalités d'une détermination rationnelle de l'être du monde dans les sciences positives se mue en celui d'une « logique du monde » (*Welt-Logik*) (Husserl 1974, 296 ; trad. fr. Husserl 1957, 386), conçue comme la science qui élucide dans leur enchaînement génétique les différentes effectuations constituantes auxquelles le monde est redevable de son sens

depuis la passivité pré-théorique jusqu'à la conceptualisation scientifique active, retraçant ainsi l'« histoire » du monde dans la conscience. Ainsi définie, la logique transcendantale absorbe donc et relativise la tâche d'une fondation des sciences positives de la réalité que Husserl assignait à la logique réelle : il ne s'agit plus désormais que d'une tâche locale, qui correspond à une strate particulière du devenir du monde dans la vie intentionnelle du sujet.

Dans ces conditions, l'esthétique transcendantale relève toujours pour Husserl d'une logique, comme c'était le cas dès 1906, mais, en une distance plus marquée par rapport à la topique kantienne, cette logique est bien désormais la logique transcendantale elle-même en tant que logique génétique. Si cette dernière se distingue de toutes les sciences dogmatiques (y compris de la logique au sens formel habituel) en ce qu'elle « veut être la science dernière qui régresse vers les données dernières, à savoir ces données qui sont déjà présupposées dans toutes les autres données, les données naïves » (Husserl 1966, 255 ; trad. fr. Husserl 1998b, 304), l'esthétique en est alors le premier moment, prenant précisément en charge les structures de la prédonation passive du monde dans l'expérience, avant que la spontanéité catégoriale de l'ego vienne y superposer des idéalités issues de son activité :

L'esthétique transcendantale prise en un sens nouveau (ainsi appelée du fait de son rapport, facile à saisir, avec l'esthétique transcendantale kantienne, qui, elle, a des limites étroites) fonctionne comme niveau fondamental. Elle traite le problème eidétique d'un monde possible en général en tant que monde d'« expérience pure », en tant qu'elle précède toute science au sens « supérieur » ; elle traite donc de la description eidétique de l'a priori universel sans lequel dans la simple expérience et avant les actions catégoriales (qui, prises en notre sens, ne peuvent être confondues avec le catégorial au sens kantien) ne pourraient apparaître des objets, pris dans leur unité, et sans lequel de même en général ne pourrait se constituer comme unité synthétique passive l'unité d'une nature, d'un monde. (Husserl 1974, 297 ; trad. fr. Husserl 1957, 386)

La perspective génétique nous permet ainsi de retrouver et de compléter le sens de la distinction phénoménologique entre esthétique et analytique transcendantales telle que nous l'avons mise évidence à la fin de la première partie de cette étude : du point de vue noétique, l'esthétique transcendantale

devient la science « de la conscience prédonatrice en général de la réalité effective prévisée » (Husserl 1966, 256 ; trad. fr. Husserl 1998b, 304), et sa tâche consiste à élucider les formes originaires de l'objectivation telle qu'elles s'accomplissent dans des synthèses passives essentiellement perceptives qui définissent la sphère de la réceptivité sensible préthéorique par opposition à celle, étudiée par l'analytique transcendantale, de la spontanéité catégoriale (Husserl 1966, 361 ; trad. fr. Husserl 1998b, 345). Du point de vue noématique corrélatif, l'esthétique transcendantale est la science du monde constitué dans cette donation de sens passive et préthéorique propre à l'expérience perceptive antéprédicative. Elle doit donc fournir *l'a priori* du monde esthétique, c'est-à-dire exhiber l'*eidōs* d'un monde de l'expérience en général, lequel se précise à présent en un monde de la perception puisque c'est là le mode de donation intuitive des choses par excellence (Husserl 1966, 295 ; trad. fr. Husserl 1998b, 87).

Nous insisterons pour finir sur le fait que reprise au sein d'une logique transcendantale conçue comme logique du monde, la distinction entre esthétique et analytique transcendantales va paradoxalement de pair avec une fondamentale continuité génétique de l'une à l'autre : elles correspondent à deux degrés successifs d'un seul et même processus de constitution et permettent au phénoménologue de mettre au jour *la genèse de l'idéalité prédicative à partir de l'évidence empirique*. Dans cette perspective, il revient en particulier à l'esthétique transcendantale de rendre compte du processus par lequel le monde vrai de la science procède du monde de l'expérience toujours déjà donné dans la passivité. Ce processus que la *Krisis* décrira, dans le célèbre § 9 sur « la mathématisation galiléenne de la nature », comme une idéalisation du monde de la vie (Husserl 1954, 20 *sq.* ; trad. fr. Husserl 1976, 27 *sq.*) sans préciser qu'il relève de l'esthétique transcendantale, lui appartient donc de droit, comme le montrent de nombreux cours et manuscrits husserliens depuis le milieu des années 20. Nous ne développerons pas davantage ce thème bien connu, mais nous ajouterons seulement un point tout à fait essentiel : si, par cette doctrine de l'idéalisation comme « processus de

pensée » (Husserl 2001a, 226) qui conduit des évidences relatives et situées du monde de la vie aux évidences irelativement exactes de la science, la continuité génétique est mise en lumière depuis l'expérience jusqu'à la science en un mouvement qui répond à l'idée d'un *enracinement archéologique* de la science dans l'expérience, Husserl ne néglige pas pour autant le mouvement inverse, qui reconduit les formations supérieures de la science jusqu'à l'expérience, et qui répond à l'idée d'une *sédimentation téléologique* de la science dans l'expérience. Le cours de 1927 intitulé « Nature et esprit » en fournit ainsi une des premières thématisations explicites :

Les produits de pensée ne sont pas quelque chose qui se trouverait à côté du monde de l'expérience, mais ils appartiennent à ce monde même, ils sont des figures marquées de son empreinte bien qu'ils ne soient pas eux-mêmes des nouveaux traits intuitifs et sensibles à même ce monde. Tout autre agir, toute manière d'exercer une activité en étant affecté par le monde ambiant qui est à chaque fois devenu tel ou tel crée par là en même temps des moments qui *s'insèrent eux-mêmes dans ce monde ambiant et deviennent expérimentables à leur manière*, aussi bien par un sujet isolé que de façon intersubjective. (Husserl 2001a, 228-229)⁴

La prise en considération de ce mouvement descendant qui répond à l'ascension idéalisante⁵ permet d'introduire l'importante précision selon laquelle le monde esthétique est assurément chez Husserl le fondement intuitif de l'activité scientifique tout en étant pourtant, *en tant qu'intuitif* et de manière non contradictoire, pénétré des sédimentations conceptuelles de cette activité : il est donc certes antéprédicatif mais pas véritablement préthéorique.

*

Nous concluons en soulignant que toutes ces analyses convergent dans l'idée que les multiples aspects de la requalification phénoménologique de l'esthétique transcendantale kantienne renvoient chez Husserl au *déploiement d'une unique exigence intuitionniste, visant à libérer l'intuition de son rattachement à une conception étroitement empiriste ou sensualiste de la sensibilité et impliquant en retour la disjonction de l'esthétique et de l'esthésique*. Mais si cela revient à dire que nous sommes dans

la sphère de l'esthétique transcendantale dès lors que nous nous mouvons « dans la sphère de l'intuition qui est celle de l'expérience » (Husserl 2002, 193), c'est donc que dans son entente phénoménologique, l'esthétique transcendantale n'est plus déterminée au premier chef par *un objet* qui lui reviendrait thématiquement en propre – par exemple « les principes de la sensibilité *a priori* » ou « les formes pures de l'intuition sensible » (Kant 1997, 118, 119) – mais par *une modalité de donation* irréductible au seul donné sensoriel et devant pourtant servir de norme à ce qu'il faut entendre par « sensible » : celle de « l'ostension-de-soi-même originelle » (Husserl 1954, 118 ; trad. fr. Husserl 1976, 132)⁵. C'est cette exigence intuitionniste qui commande le geste spectaculaire d'esthétisation de la causalité, désormais accueillie aux côtés du temps et de l'espace au titre de structure apriorique de la réalité empirique et, plus largement, d'un monde possible de l'expérience. Si, conjointement à « la réintégration, au sein de l'esthétique transcendantale, de la synthèse comme *Urform* de la conscience » (Pradelle 2012, 304), cette esthétisation achève de subvertir la distinction kantienne entre esthétique et *analytique* transcendantales, elle annule en revanche tout bonnement la distinction kantienne entre esthétique et *logique* transcendantales. En effet, dans la mesure où l'esthétique transcendantale coïncide désormais avec la science de la constitution préscientifique d'un monde intuitif de l'expérience, c'est-à-dire de ce monde de la vie sur le sol duquel l'activité théorique de la science produit ses idéalités, elle représente elle-même le premier moment d'une logique transcendantale ordonnée à l'élucidation génétique de la constitution, empirique puis théorique, du monde dans la vie intentionnelle du sujet. Enfin, c'est cette même exigence intuitionniste qui nous a semblé la justification la plus profonde du rapprochement que nous avons voulu opérer entre la réélaboration husserlienne de la distinction entre esthétique et analytique et la critique à laquelle Schopenhauer a soumis en son temps la philosophie kantienne. Le traitement conjoint du temps, de l'espace et de la causalité comme conditions elles-mêmes intuitives de toute intuition empirique reste à nos yeux un point de convergence suffisamment prégnant entre les deux auteurs pour donner du

crédit à l'hypothèse selon laquelle une part de l'« hostilité originelle » (Husserl 1994a, 4) de Husserl à l'égard de Kant n'est pas due seulement à l'influence de Brentano mais aussi à celle, plus diffuse mais non moins réelle, de Schopenhauer, qui fut sans doute l'un de ceux par l'intermédiaire de qui le jeune Husserl rencontra la pensée d'Emmanuel Kant.

NOTES

¹ L'auteur oppose dans ces pages les tâches de l'esthétique transcendantale à celle de la logique transcendantale, en identifiant manifestement logique et analytique. Nous maintenons quant à nous la distinction car l'opposition de l'esthétique et de la logique relève d'un autre niveau d'analyse, que nous aborderons dans la troisième partie de cette étude.

² On trouvera également dans ce texte des éléments montrant que la mise en évidence d'une certaine présence de Schopenhauer dans la phénoménologie husserlienne joue un rôle non négligeable chez Michel Henry ainsi que dans la constitution d'une anthropologie philosophique d'inspiration phénoménologique (notamment chez Hans Blumenberg).

³ Pour l'identification entre *causalité et matière*, voir Schopenhauer 1991, 219-220 ; 2009, 91, 807. Pour l'identification entre *matière et substantialité*, voir Schopenhauer 1991, 170, 184, 220. On en déduit aisément l'identification entre *causalité et substantialité*, dont, chez Husserl, l'implication mutuelle est souvent décrite avant la mention de la matérialité, qui intervient pour sa part plutôt comme un complément. Voir par ex. Husserl 1920-1926, 21a : « Causalité et constitution de choses, puis d'un monde de choses en tant que substances permanentes de propriétés changeantes ».

⁴ Ce qui est décrit dans les lignes précédentes comme un *sich einfügen* deviendra, dans les années 30 et dans le contexte de la *Krisis*, un thème d'analyse et de descriptions fondamentales sous le titre de l'*Einströmen*, de l'afflux des idéalités théoriques au sein de l'expérience vital-mondaine. Voir Husserl 1954, 115, 141 (note), 213, 462, 466 ; trad. fr. Husserl 1976, 129, 157, 237, 511, 518-519.

⁵ D'où l'importante mise au point de Husserl quelques pages plus haut : « C'est ici que nous pouvons expliquer enfin ces expressions : "monde des sens", "monde de l'intuition sensible", monde de l'apparence sensible, dans le droit, au demeurant très strictement défini, qui est le leur » (Husserl 1954, 108 ; trad. fr. Husserl 1976, 120).

REFERENCES

Cairns, Dorion. 1997. *Conversations avec Husserl et Fink*. Traduit par Jean-Marc Mouillie. Grenoble : Jérôme Millon.

Husserl Edmund. 1920-1926. [Ms A VII 14]. *Transzendente Ästhetik*. Leuven: Husserl-Archives. [Manuscrit non-publié].

Husserl Edmund. 1930. [Ms A VII 20]. *Möglichkeit der Ontologie*. Leuven: Husserl-Archives. [Manuscrit non-publié].

Husserl, Edmund. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Band I, hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Hague : Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. In *Husserliana*, Band IV, hrsg. von Marly Biemel. Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In *Husserliana*, Band VI, hrsg. von Walter Biemel. Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1956. *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*. In *Husserliana*, Band VII, hrsg. von Rudolf Boehm. Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1957. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*. Traduit par Suzanne Bachelard. Paris : PUF.

Husserl, Edmund. 1962. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. In *Husserliana*, Band IX, hrsg. von Walter Biemel. Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. In *Husserliana*, Band XI, hrsg. von Margot Fleischer. Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1970. *Philosophie première (1923-1924). Première partie : Histoire critique des idées*. Traduit par A. L. Kelkel. Paris : PUF.

Husserl, Edmund. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. In *Husserliana*, Band XVII, hrsg. von Paul Janssen. Hague : Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par Gérard Granel. Paris : Gallimard.

Husserl, Edmund. 1982. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduit par Éliane Escoubas. Paris : PUF.

Husserl, Edmund. 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. In *Husserliana*, Band XXIV, hrsg. von Ullrich Melle. Hague : Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1994a. *Briefwechsel. Bd III: Die Göttinger Schule*. In *Husserliana Dokumente*: Bd. 3/III, hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht : Kluwer.

Husserl, Edmund. 1994b. *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*. Traduit par M. de Launay. Paris : PUF.

Husserl, Edmund. 1998a. *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907)*. Traduit par Laurent Joumier. Paris : Vrin.

Husserl, Edmund. 1998b. *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*. Traduit par Bruce Bégout et Jean Kessler. Grenoble : Jérôme Million.

Husserl, Edmund. 2001a. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. Dordrecht : Kluwer.

Husserl, Edmund. 2001b. *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Traduit par Philippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzù. Paris : Vrin.

Husserl, Edmund. 2002. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. In *Husserliana Materialien*, Band IV, hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht : Kluwer.

Kant, Immanuel. 1997. *Critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. Paris : Aubier.

Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Hague : Martinus Nijhoff.

Pradelle, Dominique. 2012. *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris : PUF.

Pradelle, Dominique. 2014. « Sur le sens de l'idéalisme transcendantal : Husserl critique de Kant. » In *De la sensibilité. Les esthétiques de Kant*, édité par François Calori, Michaël Foessel et Dominique Pradelle, 285-305 (Rennes : Presses Universitaires).

Schuhmann, Karl. 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. In *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente I*. Hague: Martinus Nijhoff.

Schopenhauer, Arthur. 1991. *De la Quadruple Racine du principe de raison suffisante*. Traduit par François-Xavier Chenet. Paris : Vrin.

Schopenhauer, Arthur. 2009. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Traduit par Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautreya. Paris : Gallimard.

Sommer, Christian. 2012. « Présentation. » *Les Études philosophiques* 102 : 291-96.

Julien Farges est chercheur aux Archives Husserl de Paris (CNRS/ENS). Ses travaux portent essentiellement sur la phénoménologie husserlienne et ses interactions avec le néokantisme, la philosophie de la vie et les différentes figures de l'empirisme. Parmi ses publications récentes : « Réflexivité et scission originaire du sujet chez Husserl », in *Discipline Filosofiche*, XXV, 2, 2015, p. 93-112 ; « Le rôle du concept d'âme dans la fondation des sciences de l'esprit. Entre phénoménologie, néokantisme et philosophie de la vie », in *Archives de Philosophie*, 77, 2014, p. 631-648. Sa traduction du cours donné par Husserl en 1927 sur "nature et esprit" (Hua XXXII) est à paraître aux éditions Vrin.

Adresse :

Julien Farges

Archives Husserl de Paris - UMR 8547

45 rue d'Ulm 75005 Paris

E-mail: julien.farges@ens.fr

**« L'ego hors de soi » : sur la naissance,
le sommeil et la mort. De l'*Anthropologie du point de
vue pragmatique aux Textes tardifs sur la
constitution du temps***

Vincent Gérard
Université de Poitiers

Abstract

**“The Ego beside Itself”: On Birth, Sleep, and Death; From Kant’s
Anthropology from a Pragmatic Point of View to Husserl’s *Late
Manuscripts on Time-Constitution***

We know that Husserl knew the text of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, which he had at least partly read in Hartenstein’s edition of Kant’s *Sämtliche Werke*. In the section called « On the inhibition, weakening, and total loss of the sense faculties », Kant poses the problem of death in terms comparable to those of Husserl. Here, I argue that in his analysis of sleep, birth and death in the so-called *C-Manuscripts*, Husserl makes a transcendental and non-anthropological use of Kant’s non transcendental anthropology. If we can say, along with Saulius Geniusas, that the *C-manuscripts* « mark the emergence of the problematic of birth, death, and sleep into the critical scope of Husserl’s phenomenology of time », then we need to add that the analysis of the sense faculties in the Anthropological Didactic marks the period of gestation.

Keywords: birth, death, empirical psychology, ecstasy, limit-phenomena, phenomenology, pragmatic anthropology, self-mastery, sickness, sleep, unconsciousness

La naissance, le sommeil et la mort peuvent être envisagés de deux manières différentes en phénoménologie. Ils peuvent d’abord être envisagés comme des « problèmes marginaux » (*Randprobleme*) : l’expression n’est pas très heureuse ; car Husserl ne veut pas dire par là que ce sont des problèmes secondaires ou accessoires. Il veut dire qu’il s’agit de « cas limites » (*Limesfälle*), de « phénomènes limites »

(*Limesphänomene*) pour la phénoménologie ; ce qui signifie qu'ils échappent à l'expérience, au sens de l'auto-donation, puisque nul ne peut faire l'expérience de sa propre naissance, ni de sa propre mort, ni non plus de son propre sommeil — nous verrons en quel sens. Mais cela signifie aussi qu'ils se préfigurent dans des expériences que chacun de nous fait, ou peut faire. Non pas certes des expériences « normales », car celles-là ne nous apprennent rien par elles-mêmes sur les phénomènes qui nous intéressent ici ; mais des expériences de l'anomalité, comprises à leur tour comme modifications intentionnelles de l'expérience normale : la maladie, l'enfance ou l'animalité.

Dans une perspective un peu différente, la naissance, le sommeil et la mort peuvent aussi être envisagés comme des « problèmes supérieurs » (*Höhenprobleme*), des « questions suprêmes et ultimes », c'est-à-dire des questions métaphysiques ou éthiques. Ces « états » nous confrontent au problème du sens de l'existence, à celui du néant d'où nous sommes tirés à la naissance, et où nous sommes replongés dans la mort. Si bien que Husserl peut écrire par exemple à son ami Gustav Albrecht, en 1932, que « les questions les plus élevées sont les questions métaphysiques : elles concernent la naissance et la mort, l'être ultime du "moi" et du "nous" objectivé en humanité, la téléologie qui reconduit finalement à la subjectivité transcendante et à son historicité transcendante, et naturellement comme question suprême : l'être de Dieu comme principe de cette téléologie ». (Husserl 1994, 83)

Je prendrai pour objets d'analyses la naissance, le sommeil et la mort, en tant que cas limites de l'anomalité pathologique et de la petite enfance, dans les *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Je m'attacherai plus particulièrement ici au texte du *Manuscrit C8*, dont Husserl considère qu'il constitue « le meilleur exposé de l'idée de limite » (Husserl 2006, 159), et qui pour cette raison a déjà retenu l'attention de ses éditeurs et des commentateurs¹. Or d'où vient que Husserl regroupe dans ces manuscrits l'homme anomal ou malade, l'enfant et l'animal ? La description phénoménologique de la surdité ou de la cécité a-t-elle quelque chose à voir avec celles de la petite enfance ou de l'animalité ? Et pourquoi la naissance, le sommeil sans rêve et la mort sont-ils à leur tour regroupés, et envisagés ensemble

comme cas limites de l'anomalité ? Pourquoi Husserl leur adjoint-il encore, pour compléter le tableau, l'« évanouissement » (Husserl 2014, 8), et même la « conversion » religieuse (Husserl 2008, 478) ?

C'est que pour une part, sans doute, Husserl est mathématicien ; et il trouve dans sa pratique scientifique les ressources pour parler des phénomènes limites, comme le soulignent Rochus Sowa et Thomas Vongehr dans leur *Introduction aux Grenzprobleme der Phänomenologie* : « Pour le mathématicien Husserl, le moyen de rendre concevable cette naissance “métaphysique”, “transcendantale” ou “monadique”, et la mort “monadique” correspondante, est la construction de limites idéales, à savoir de limites de l'expérimentabilité, qui se “préfigurent” dans les expériences, qu'on peut faire dans le monde de la vie, du réveil et de l'endormissement, comme de la maturation et du vieillissement, de même par exemple que la figure géométrique idéale, qui échappe par principe à la perception, se préfigure dans les droites réelles imparfaites qui lui ressemblent, et que nous connaissons grâce à la perception des droites dessinées, ou réalisées dans des artefacts (comme des arêtes droites par exemple) » (Sowa et Vongher 2009, XXXVIII). Mais Husserl n'est pas seulement mathématicien. Il s'inscrit aussi dans une certaine tradition philosophique ; celle de la psychologie empirique et de l'anthropologie pragmatique ; car la psychologie empirique, chassée précisément par Kant de la métaphysique, parce qu'elle en contredit l'idée même, s'est beaucoup intéressée, dans le prolongement des analyses leibniziennes, aux phénomènes du « profond sommeil sans songe » et de l'« étourdissement » (Leibniz 1978, 610-611).

On sait que Husserl connaissait le texte de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, qu'il avait lu, au moins partiellement, dans l'édition en huit volumes des *Sämtliche Werke* de Hartenstein (Kant 1868, 429-658)². Dans la section intitulée « De l'inhibition, de l'affaiblissement et de la perte totale de la faculté de sentir », Kant posait le problème en des termes comparables ; car il affirmait d'une part que « nul ne peut faire l'expérience de la mort en lui-même (l'expérience postule la vie), on ne peut l'observer que chez les autres » (Kant 1917, 167) ; et il mettait d'autre part en série les concepts de l'ivresse, du sommeil, de l'extase et de l'évanouissement, dans

lequel il voyait « une anticipation de la mort » (Kant 1917, 166). Je voudrais montrer que dans ses analyses du sommeil, de la naissance et de la mort égologiques, Husserl fait de l'anthropologie non transcendantale kantienne un usage à la fois transcendantal et non anthropologique. Si l'on peut dire avec Saulius Geniusas que les manuscrits tardifs sur la constitution du temps « marquent l'émergence de la problématique de la naissance, de la mort et du sommeil dans le champ critique de la phénoménologie husserlienne du temps » (Genusas 2010, 71), il faudrait ajouter que les analyses de la faculté de sentir dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* en marquent la période de gestation. Pour établir cette thèse, relisons donc le Manuscrit C8, et voyons comment se constituent le sens de la naissance, celui du sommeil et celui la mort.

1. La naissance

Le manuscrit C8 date du mois d'octobre 1929. Il est donc contemporain de l'entreprise de remaniement des *Méditations cartésiennes*. Quelques mois plus tôt, en février 1929, Husserl a prononcé les conférences de Paris. De retour à Fribourg, il remanie à plusieurs reprises le texte de ses conférences pour la traduction française, qui paraîtra en 1931 ; mais le texte envoyé à Jean Hering, en mai 1929, ne satisfait pas Husserl, qui continue de l'amender et de l'enrichir, afin d'en proposer une édition allemande. Dans le manuscrit C8, la réduction primordiale, exposée au §44 des *Méditations cartésiennes*, est explicitement mise en œuvre ; mais à la différence de ce qui se passe au §44 des *Méditations*, la réduction primordiale n'est pas ici mise en œuvre à l'intérieur de la réduction transcendantale.

Husserl est sur ce point très clair : les analyses de la naissance égologique se déroulent sur le terrain de l'attitude naturelle. Elles relèvent de la psychologie interne : « Cette considération réductive, écrit Husserl, n'a pas encore besoin d'être transcendantale. Dans l'attitude naturelle, cela signifie que l'homme a, par principe, une genèse psychologique, dans laquelle il se découvre progressivement comme homme, en même temps qu'il découvre le monde, d'abord comme monde proche, puis comme monde lointain » (Husserl 2006, 154). D'où

le point de départ non radical des analyses ; car pour mettre en évidence la manière dont l'ego naît à lui-même et au monde, il faut partir d'un ego qui est déjà un homme, et qui dispose déjà d'un sens d'être du monde très élaboré : « Le problème de la constitution du monde comme monde réel spatio-temporel — constitution psychologique et constitution transcendantale —, exige de partir du fait de ce monde ; et ce fait doit d'abord être dévoilé dans la constitution statique de son sens. Le sens d'être comme configuration [*Gebilde*] extrêmement complexe est de fait disponible : à quoi ressemble la formation de sens [*Sinnbildung*], la donation statique de sens ? » (Husserl 2006, 154).

D'où plusieurs conséquences pour le concept de « naissance égologique ».

D'abord, la naissance égologique ne désigne pas un événement physiologique qu'on pourrait observer de l'extérieur et inscrire sur un acte de naissance ; car la naissance égologique marque le commencement de la vie dans un monde dont il appartient à l'ego lui-même de constituer le sens ; elle est une naissance « considérée de l'intérieur » (Husserl 2006, 155) ; et à cet égard, elle n'est pas un « fait d'expérience » (*Erfahrungsfaktum*). Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette dernière expression, introduite par Husserl dans un texte de 1916. La naissance comme « fait d'expérience » ne désigne pas exactement pour Husserl le commencement de la vie indépendante, marquée par l'établissement de la respiration pulmonaire, le moment où le fœtus est expulsé de l'organisme maternel ; car le fœtus est déjà né pour Husserl ; et l'embryon humain lui-même est une âme éveillée à la vie. La naissance désigne en effet le moment où les complexes d'éléments matériels acquièrent le type du corps propre, c'est-à-dire la période où se forment les principaux organes. La naissance est organogénèse : « Dans la nature, écrit Husserl dans un texte de 1916, se forment toujours de nouveaux complexes d'éléments physiques qui ont le type de corps propres et qui, avant d'atteindre ce type, étaient "seulement" de la matière. Après que le type est atteint, un embryon est là, et par conséquent, pour tout individu ayant de tout cela l'expérience de l'extérieur, mais capable d'empathie, une vie éveillée d'une âme (*ein erwachtes Seelenleben*) : un sujet est venu au monde » (Husserl 2014, 17).

La naissance égologique n'est pas non plus « naissance générative » ; et Husserl le souligne dans le texte : « Naturellement, dit-il, le commencement comme ego qui s'éveille et d'une vie éveillée ne signifie pas la naissance au sens génératif » (Husserl 2006, 155) ; car l'ego doit pouvoir assister à sa propre genèse comme ego incarné et humain « avant même que l'homme ait pour vis à vis d'autres hommes, avant donc que le pluriel ait un sens » (Husserl 2006, 155). L'ego primordial naît donc à lui-même sans père et mère. Il s'humanise sans se reconnaître membre d'une humanité. Sa naissance à l'intersubjectivité comme « univers de la veille », sa naissance générative est une autre affaire. Il en sera question dans le *Mansucrit C17*, rédigé par Husserl en 1931 : « La naissance est éveil (*Wach-Werden*) d'une monade et de son auto-constitution dans une veille continue. La question en retour à partir du phénomène du monde conduit à l'intersubjectivité transcendante comme *universum* des sujets éveillés — l'*universum-vigile* (*Wach-Universum*) » (Husserl 2006, 436). Dans cette perspective, qui correspond à ce que Husserl appelle une anthropologie transcendante, on comprend que Husserl puisse faire éventuellement usage d'une anthropologie pragmatique ; ce qui est plus étonnant, c'est l'usage qui en est fait dans la sphère primordiale.

La naissance égologique est un cas limite que le phénoménologue doit « construire méthodiquement dans une certaine abstraction » (Husserl 2006, 158). Elle est une pure possibilité, qui résulte d'une « transformation de sens (*Sinnabwandlung*) ayant elle-même un sens » (Husserl 2006, 158). Comment effectuer la transformation ? Et pour commencer, quel est le sens transformé qui sert de point de départ à la construction ?

Le point de départ de la transformation réside dans ce que Husserl appelle « la structure de sens (*Sinnesstruktur*) du présent vivant » (Husserl 2006, 154), c'est-à-dire celle du monde de l'expérience sous la forme temporelle du monde de l'expérience présente ; c'est précisément le point de départ de la doctrine de la sensation dans la *Psychologie empirique*, puisque les « sensations » (*sensationes*) sont les « représentations de l'état présent du monde » (Baumgarten 1779, 157) ; mais cette

structure de sens du présent vivant ne se limite pas pour Husserl au seul champ de perception. D'un côté, le sens du monde qui existe pour l'ego s'élargit continuellement en direction de l'avenir ; cela tient à ce que Husserl appelle la « genèse progressive de l'expérience » ; c'est-à-dire que le monde présent est un monde toujours à nouveau présent. De l'autre côté, tout présent passé, que nous pouvons réveiller par le souvenir, est un présent plus pauvre en sens, qui renvoie à une « genèse antérieure de l'expérience ». Telle est donc la structure de sens du présent vivant qui sert de point de départ à la transformation réglée.

La transformation de sens consiste alors à suivre les indications de la structure de sens du présent vivant : elle consiste pour l'ego à régresser par le souvenir dans son propre passé, et à assister à l'appauvrissement constant de sens qu'il subit lui-même, ainsi que son propre monde environnant. Reculant pour ainsi dire dans son propre passé, l'ego est d'abord ramené au « champ d'expérience proche », celui qui renferme tous les objets visibles pour lui. La visibilité est un concept psychologique. Dans la *Psychologie empirique*, ce champ de visibilité s'appelait la « sphère de la sensation » (*sphaera sensationis*). Il désignait « le lieu qui conserve aux choses qui l'occupent la capacité d'imprimer à l'organe des sens un mouvement suffisamment adéquat pour en permettre une sensation claire » (Baumgarten 1779, 189). Interprétée transcendalement, la « visibilité » permet à Husserl de penser l'« accessibilité » du monde proche, par opposition au monde lointain : « La visibilité, écrit Husserl, n'a pas d'autre signification que celle d'index pour cet accès » (Husserl 2006, 155).

Poursuivant ce voyage dans son propre passé, l'ego est ramené à son propre corps, en tant que noyau de la sphère du proche ; mais le corps propre n'est plus l'instrument de la maîtrise que l'ego pouvait exercer sur son monde environnant : « l'ego pauvre ne règne que sur son corps propre » ; et le corps propre est réduit à sa propre « réflexivité sur soi » (*Zurückbezogenheit auf sich selbst*). Comme le disait le §44 des *Méditations cartésiennes*, « le corps peut percevoir une main au moyen de l'autre, un œil au moyen d'une main » (Husserl 1950, 128). Si bien que pour l'ego appauvri, l'organe devient objet, et l'objet organe.

Mais le corps propre doit lui-même s'être constitué dans sa perceptibilité et sa disponibilité. Nous atteignons ici une limite. Tout présent renvoie en effet quant à son sens à une genèse antérieure de l'expérience ; et tout présent passé, dont le sens est plus pauvre, renvoie à son tour à une genèse antérieure. La naissance, c'est l'idée d'un présent passé si pauvre en sens qu'il ne renvoie plus à aucune genèse antérieure. Autrement dit, tout présent vivant admet un successeur, dont le sens est plus riche, et il est lui-même le successeur d'un présent passé, dont le sens est plus pauvre. La naissance est le degré zéro du sens, le présent auquel succèdent tous les autres, et qui n'est lui-même le successeur d'aucun autre.

Or cette transformation de sens ne doit pas rester une pure construction abstraite. Les cas limites dont elle permet la construction doivent pouvoir être « établis eux-mêmes constitutivement dans la vie mondaine » (Husserl 2006, 158). Ils doivent trouver un répondant dans la « vie concrète ». Cette situation de la vie concrète où s'annonce la naissance égologique dont nous ne pouvons pas faire l'expérience, c'est l'éveil. Chaque réveil nous parle de notre naissance : « De même que l'ego est éveillé, c'est-à-dire qu'il a un champ de perception (bien qu'il n'ait pas encore un champ chosique), de même nous avons comme limite l'ego qui s'éveille, qui s'éveille à une vie, et qui continue de se constituer pour lui-même de telle manière qu'il devient — pour soi consciemment — un ego humain » (Husserl 2006, 155). Husserl n'a pas seulement recours à une transformation réglée, qui le conduit à l'idée d'un commencement limite. Il a aussi recours à une comparaison. La transformation de sens se poursuit ici sous forme d'un déplacement du sens premier au sens figuré : elle est un trope ; car le réveil au sens propre désigne le passage du sommeil à l'état de veille.

Qu'est-ce qui motive la métaphore ? Pour la psychologie empirique, il existe une grande similitude entre le sommeil et la mort. Si bien que Baumgarten peut conclure ses analyses de la faculté de sentir ainsi : « Le sommeil, la syncope et la mort se ressemblent beaucoup » (Baumgarten 1779, 197). La similitude est même si grande que si, comme Husserl, on admet l'hypothèse du sommeil sans rêve, il n'y a plus aucune

différence entre les deux termes ; ce qui est précisément la raison invoquée par Kant dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* pour exclure cette hypothèse — nous y reviendrons. La comparaison entre le sommeil et la mort correspond à une stratégie très claire pour la psychologie empirique : c'est un geste anticartésien. La dimension polémique de la comparaison apparaît clairement dans l'exposé parallèle de Meier, au §551 de la *Psychologie empirique* : « Il y a des gens qui refusent absolument d'admettre que l'âme veille et dorme, et qui supposent que ces modifications ne concernent que le corps » (Meier 1757, 123). Or la comparaison entre le sommeil et la mort est solidaire d'une certaine conception de l'état vigile de l'âme. Si le sommeil et la mort se ressemblent tant, c'est parce que la veille et le sommeil sont deux états très différents de l'âme, bien plus différents que ne le pensent les cartésiens. À l'état vigile, l'âme a des sensations claires, tandis qu'elle n'a, dans le sommeil ou dans la mort, que des sensations obscures : « Je suis éveillé (*vigilio*) lorsque ma sensation extérieure est claire ; je me réveille (*evigilio*) lorsque je commence à éprouver une telle sensation » (Baumgarten 1769, 195). S'éveiller, c'est sortir du monde des ténèbres ; c'est être « comme ressuscité au monde » (Kant 1917, 166).

Ainsi donc, la naissance égologique ne désigne pas la « naissance comme fait d'expérience », ni même la « naissance au sens génératif ». Elle désigne un cas limite d'appauvrissement du sens du présent vivant, un présent passé sans passé antérieur possible ; mais ce cas limite s'annonce dans l'expérience très concrète de l'éveil : la naissance est éveil à la vie. Qu'en est-il de la mort égologique ? Au même titre que la naissance, la mort égologique est un cas limite dont il faut construire le concept en donnant la loi d'une série ; et ce cas limite doit avoir son répondant dans la vie concrète. La mort égologique apparaît alors comme un cas limite du sommeil sans rêve, qui résulte lui-même d'une modification intentionnelle de l'expérience pathologique.

2. La maladie

Le terme *Erkrankung*, utilisé par Husserl dans le Manuscrit C8, ne désigne pas tant la maladie (*Krankheit*) que le

fait de tomber malade, la contraction de maladie, l'affection. Il s'agit d'un état transitoire et dynamique, qui est pensé à partir de celui qu'il modifie : la « constitution normale » du corps dans ce que Husserl appelle « la vie normale ». Qu'est-ce qu'une vie normale ? Qu'est-ce qu'un corps propre normalement constitué ?

La santé comme « constitution normale » se caractérise d'abord par la maîtrise (*Beherrschung*) du corps propre, qui est à la fois maîtrise des organes du corps, maîtrise du corps propre comme organe, et maîtrise pratique de la nature ; car la maîtrise du corps propre permet à l'ego de se rendre maître de la nature ; et la maîtrise pratique de la nature permet en retour à l'organe corporel de se délier, et au corps propre de gagner en agilité. La main du menuisier qui produit la charpente, celle du serrurier qui règle la serrure acquièrent elles-mêmes une certaine dextérité dans la réalisation du geste approprié : « Dans ma vie mondaine, j'apprends à avoir grâce à lui [le corps propre] la maîtrise pratique de la nature et, mettant en jeu le corps propre dans les différentes orientations que prennent ces aspirations et ces satisfactions, je le façonne d'une certaine manière, ou je me façonne — en tant que menuisier, serrurier, etc. j'apprends les gestes » (Husserl 2006, 156).

La santé se caractérise en outre par l'acquisition de forces corporelles, l'expérience du renforcement du corps propre, qui procure à l'ego un pouvoir toujours plus grand : « Je prends continuellement des forces sur le plan corporel, je peux et je pourrai toujours davantage » (Husserl 2006, 156). En termes kantien, on pourrait dire que l'ego acquiert un certain degré de « pouvoir mécanique » (« je peux si je veux »), c'est-à-dire la « facilité (*Leichtigkeit*) à accomplir une chose » (Kant 1917, 147).

La santé se caractérise enfin par une augmentation des forces spirituelles, ou psycho-corporelles ; car c'est l'ego qui oriente la formation des forces dans telle ou telle direction, qui trace les plans pour la *praxis*, qui fixe les tâches à accomplir. En termes kantien, l'ego dispose d'un certain « degré de volonté qui s'acquiert par l'usage répété de son pouvoir » (Kant 1917, 147) : non plus simplement une facilité à accomplir quelque chose, mais un « entraînement (*Fertigkeit*) à accomplir telle ou telle action », c'est-à-dire un *habitus* ; et l'on sait par le §32 des *Méditations cartésiennes* que l'ego n'est pas seulement

le pôle d'identité vide de ses *cogitationes*, mais « substrat de ses habitus » (Husserl 1950, 100). Lorsque l'ego prend une décision, l'acte s'écoule, la décision demeure ; mais elle ne demeure pas comme une nécessité, elle ne crée pas chez l'ego une forme d'« accoutumance ». Elle correspond davantage à ce que Kant appelle, dans la *Métaphysique des mœurs*, une « libre habitude (*habitudus libertas*) » (Kant 1907, 407), tant dans la manière dont l'ego peut être fidèle à ses décisions, parce qu'il s'y reconnaît, que dans la manière dont l'ego se transforme lui-même, lorsqu'il ne s'y reconnaît plus.

Dans ces conditions, la maladie apparaît comme un cas de déclin momentané des forces corporelles et spirituelles. Ce déclin des forces peut signifier une simple altération de l'habitus, liée à un manque d'entraînement. La main se fait plus gauche, le geste moins précis, le corps plus maladroit : « Je perds la main, écrit Husserl, je dois à nouveau m'exercer pour revenir à mon ancien niveau » (Husserl 2006, 156). Dans le cas de la maladie, de la blessure ou de la brûlure, le déclin des forces est lié à une altération de la constitution normale du corps propre ; mais rien d'irréversible ici : les maladies se guérissent, les blessures se cicatrisent, l'aveugle de naissance peut subir une opération.

Or on peut penser que le corps propre se délabre de manière permanente. Le déclin constant des forces introduit une première forme de « limite », qui n'est pas encore le cas limite de la mort, ni celui du sommeil sans rêve. En prenant une image mathématique, on pourrait dire avec Husserl que la courbe de la vie de l'ego rencontre à un certain moment le « point d'inflexion » (*Wendepunkt*) où la dérivée change de signe. L'ego entre dans une « période de maturité » (*Reife-periode*) où le régime normal du progrès des forces corporelles et spirituelles se renverse en son contraire : il vieillit. Tout se passe alors comme si la « genèse progressive de l'expérience », qui continue à alimenter l'ego en présents toujours nouveaux, ne suffisait plus à compenser la déperdition de forces dont l'ego fait maintenant l'expérience. Tout en continuant de s'élargir, du fait même de cette genèse, l'ego primordial et son monde environnant ne cessent de s'appauvrir en sens ; c'est le moment où l'avenir se met à ressembler au passé : non pas dans son

contenu, mais dans sa structure de sens, rivée au seul noyau du présent vivant, à l'impression originare fluente. L'expérience du délabrement du corps propre dans le vieillissement se caractérise alors par un déclin des forces corporelles : l'acuité visuelle diminue, la mobilité se restreint, l'espace et le temps eux-mêmes se resserrent ; et ces déterminations de l'ego empirique ont une signification transcendantale. Le fait par exemple que « les éloignements relatifs deviennent toujours plus grands » signifie, dans la langue des faits absolus, que « la sphère de l'accessible diminue » (Husserl 2006, 156). Le délabrement permanent du corps propre se traduit en outre par un déclin des forces spirituelles : l'ego n'est plus en mesure de se projeter dans l'avenir, « la sphère des ouvrages qu'il resterait à concevoir et à exécuter diminue » ; et finalement, c'est son propre passé qui vient à manquer, avec le déclin de la force de la faculté de remémoration et les pathologies de la mémoire.

D'où vient que la normalité soit comprise comme maîtrise de soi, et l'anomalie pathologique comme une forme de dépossession de soi ? Après tout, il ne va nullement de soi que l'état normal doive être ainsi défini, ni que le concept de maîtrise de soi, et *a fortiori* le concept kantien, puisse être ici d'un quelconque secours ; car la maîtrise de soi est une vertu qui caractérise l'excellence de certains hommes, et qui les distingue. Non pas seulement Auguste, qui est maître de lui comme de l'univers, et qui triomphe de sa juste colère ; mais le sage stoïcien. Si bien que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la maîtrise de soi a une valeur pragmatique, au sens où pragmatique s'oppose à moral et se définit par rapport à lui : la « modération dans les affections et les passions » (*Mässigung in Affekten und Leidenschaften*), la « maîtrise de soi » (*Selbstbeherrschung*), la « puissance de calme réflexion » ne peuvent être considérées comme bonnes sans restriction (malgré la valeur absolue que leur ont conférée les Anciens), puisqu'on assassine aussi de sang-froid. En quoi l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* pouvait-elle être utile à Husserl pour penser l'expérience de la maladie ? En quoi lui offre-t-elle un concept proprement anthropologique de la maîtrise de soi ?

La maîtrise de soi constitue, d'après la *Métaphysique des mœurs*, l'une des deux conditions de la « liberté intérieure » ;

celle-ci exige en effet deux choses : « être maître de soi (*animus sui compos*) » (*seiner selbst Meister sein*), et « avoir l'empire sur soi (*imperium in semetipsum*) » (*sich selbst Herr sein*). Quelle différence y a-t-il entre la maîtrise de soi et l'empire sur soi ? Celui-ci consiste à « dominer ses passions » (*seine Leidenschaften zu beherrschen*), donc les états pathologiques de la faculté de désirer, comme la colère par exemple ; celle-là à « dompter ses affects » (*seine Affecten zu zähmen*), c'est-à-dire les états pathologiques du sentiment de plaisir et de peine, comme la haine par exemple. Maîtrise de soi et empire sur soi forment les caractères nobles, leur absence est le propre des caractères bas et serviles : « Dans ces deux états le caractère (*indoles*) est noble (*erecta*), dans le cas contraire il est vil » (Kant 1907, 408). Mais la maîtrise de soi doit dompter des états pathologiques essentiellement différents de ceux que l'empire sur soi tient sous sa domination ; car les affects ne sont pas des vices à proprement parler, tout au plus des « non-vertus ».

Ce concept de maîtrise de soi se trouve repris dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* dans le cadre de l'analyse des degrés d'inhibition de la sensation (§26-27). La faculté de sentir peut être en effet affaiblie, inhibée ou même totalement supprimée. D'où l'intérêt de l'anthropologie pragmatique, et avant elle de la métaphysique, pour les états d'ivresse, de sommeil, d'évanouissement et de mort. Que vient faire le concept de maîtrise de soi dans ce type d'analyses ? Que vient faire la Tramontane ? Il s'agit pour Kant de penser le type d'inhibition de la faculté de sentir que l'on rencontre chez un individu, lorsqu'il est affecté dans son propre corps par des états émotionnels pathologiques : la colère, la joie ou encore l'horreur qui, dans cette famille des affections, représente aux yeux de Kant ce qui se fait de pire. On dit alors de l'individu qu'« il a perdu contenance, il est hors de lui (de joie ou d'effroi), perplexe, stupéfait, abasourdi, il a perdu la Tramontane ». Bref, l'individu « n'est plus maître de lui-même (*seiner selbst mächtig*) ».

Cet état d'inhibition de la faculté de sentir est pensé par analogie avec celui du sommeil : non pas exactement comme un « rêve éveillé » (Kant 1917, 202), qui constitue pour Kant un véritable trouble mental dans le registre de la représentation sensible ou dans celle du jugement, chez celui qui se dispense

de confronter ses chimères aux lois de l'expérience ; car on peut très bien divaguer dans ses jugements, s'égarer dans sa représentation sensible, sans être ému le moins du monde. La perte de contenance est plutôt envisagée ici comme un sommeil éveillé et « un sommeil momentané » (Kant 1917, 166) : ce n'est pas la dimension de « songe-creux » (Kant 1917, 202) qui intéresse ici Kant dans le sommeil, mais l'engourdissement des organes corporels qui, dans la perte de contenance, se traduit par un « arrêt du jeu des représentations sensibles ». L'expérience de la paralysie momentanée du corps chez celui qui est en proie à de violentes émotions s'annonce dans l'engourdissement du sommeil.

Cet usage du concept de maîtrise de soi, emprunté à la philosophie morale stoïcienne, n'est pas en soi très original. Kant s'inscrit ici dans la tradition de la psychologie empirique ; car les analyses du §12 de l'*Anthropologie* reprennent les analyses du §552 de la *Psychologie empirique* de Baumgarten, développées par Meier au §552 de la *Métaphysique* : « Si, chez un individu sain, les sensations ont chacune leur degré habituel de clarté, on dit que l'individu est maître de lui-même (*sui compos*) » (Baumgarten 1757, 195). L'homme sain doit donc être éveillé, puisque l'éveil désigne l'état où je suis lorsque ma sensation extérieure est claire ; mais lorsque je suis éveillé, mes sensations peuvent avoir leur degré habituel de clarté ou non. Dans le premier cas, l'homme n'est pas seulement éveillé, il est aussi sain ; c'est-à-dire qu'il est maître de lui-même. Dans le second cas, certaines sensations n'ont pas leur degré de clarté normale.

Ainsi donc, Husserl pense la normalité comme un état de maîtrise du corps propre, qui confère à l'ego un pouvoir potentiellement infini, un libre habitus, c'est-à-dire qu'il la pense conformément au concept kantien de « maîtrise de soi ». Il n'entre pas dans notre propos d'examiner ici s'il s'agit d'un concept spécifiquement anthropologique ou d'un concept moral, ni même si cette distinction peut être tenue jusqu'au bout chez Kant³. Il nous suffit de constater que l'anomalie pathologique est pensée par Husserl comme une forme d'engourdissement, de « sommeil momentané » qui, privant l'ego de l'usage de ses organes sensoriels, le prive du même coup de cette « ubiquité fondamentale » (Desanti 1976, 97) qu'il a « normalement » de

pouvoir se rendre présent en tout point du temps. Il ne s'agit pas pour Husserl de proposer une théorie des émotions transcendante. À ce niveau infra-réflexif où l'ego se trouve affecté, dépossédé de lui-même, privé d'avenir pratique comme de la possibilité de se rapporter à son propre passé, il s'agit pour Husserl de penser la constitution du monde spatio-temporel de l'ego primordial, et sa propre constitution comme ego humain. Reste à savoir comment l'ego peut constituer à partir de là le sens de sa propre mort égologique.

3. Le sommeil et la mort

Le concept de la mort égologique est construit dans le *Manuscrit C8* dans une certaine abstraction, par transformation de sens à partir d'un autre cas limite : celui du sommeil sans rêve, lui-même compris comme modification intentionnelle de la contraction de maladie. Comme dans l'anthropologie pragmatique et la psychologie empirique, une même transformation conduit de l'inhibition brutale de la faculté de sentir dans la maladie, à sa cessation complète dans la mort, en passant par sa cessation provisoire dans le sommeil. Mais la comparaison avec la démarche mise en œuvre dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* recèle à nouveau une difficulté, qui tient au fait que le mot « sommeil » ne désigne pas toujours, chez Kant et Husserl, la même chose. Le sommeil en tant que phénomène limite est un sommeil sans rêve, un « sommeil pur ». Or Kant exclut l'hypothèse du sommeil sans rêve⁴. Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, il affirme en effet qu'« on peut bien accepter comme certitude qu'il ne peut y avoir de sommeil sans rêve, et que celui qui s'imagine n'avoir pas rêvé a simplement oublié son rêve » (Kant 1917, 190). Si l'âme pouvait ne pas rêver lorsqu'elle dort, il s'ensuivrait alors que « dormir et mourir seraient une seule et même chose » ; ce qui est absurde. D'où il suit que le rêve est le complément nécessaire du sommeil. Quel usage dans ces conditions une « phénoménologie du sommeil » peut-elle faire de l'anthropologie pragmatique ?

On peut d'abord remarquer que Kant n'a pas toujours été de cet avis. Dans ses premiers cours d'Anthropologie du semestre d'hiver 1772/73, il soutenait en effet qu'on ne rêve

jamais dans le sommeil profond, mais seulement dans le sommeil léger, la somnolence : « La seule différence entre la somnolence (*Schlummer*) et le sommeil (*Schlaf*) tient à ce que dans la somnolence, on a encore des sensations émoussées, même si les représentations que l'on se fait de ces sensations sont habituellement complètement fausses. *On ne rêve que dans la somnolence, jamais dans le sommeil profond*, car nous n'avons alors à proprement parler aucune sensation sensible (*sinnliche Empfindungen*) » (Kant 1997, 72). D'où la reprise du thème de la grande similitude entre le sommeil profond et la mort : « Nous ressemblons donc beaucoup à des morts » (Kant 1997, 72). Dans cette perspective, le rêve est conçu comme un mélange de sensation émoussée et d'imagination très forte qui empêche le sommeil, plus qu'il ne le manifeste : « Le vrai rêve [par opposition à la rêverie éveillée] présuppose un sommeil, le rêve est à la limite du sommeil et de la veille, et c'est un enfant de la somnolence (*Kind des Schlummers*). Le début du rêve procède toujours d'une certaine sensation, que nous éprouvons dans la somnolence. Mais comme ces sensations sont très faibles et émoussées, tandis que les produits de l'imagination sont beaucoup plus forts, nous mélangeons les deux, et prenons les images fictives pour de véritables impressions. Lorsque tout commerce avec les sens est suspendu, le rêve s'arrête. Un homme rêve lorsqu'il dort légèrement et le plus souvent le matin. Si l'on a fait un dîner copieux qui nous gêne dans notre sommeil, alors on rêve toute la nuit » (Kant 1997, 101).

En outre, on pourrait dire que dans les analyses de la faculté de sentir de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant est bien obligé d'admettre, d'une certaine manière, l'hypothèse du sommeil sans rêve qu'il rejette dans les analyses de la faculté d'imaginer, ne serait-ce que parce qu'il se conforme dans le Livre I au plan de la *Psychologie empirique* de Baumgarten. Le sommeil dont il est question au §12 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* est un sommeil dans lequel il peut bien y avoir par ailleurs des rêves produits par l'imagination onirique si l'on veut, mais que l'on considère ici du strict point de vue de l'âme et de ses sensations. Il est donc fait, provisoirement, abstraction des fantasmagories de l'imagination. En dépit de l'évolution de Kant sur la question

du sommeil sans rêve, qui le conduit à donner progressivement congé à ce corps de doctrine hérité de Leibniz, on peut donc considérer que le même mot désigne bien, chez Kant et chez Husserl, et dans les textes considérés, la même chose. Or comment Husserl caractérise-t-il le sommeil sans rêve ?

Dans les *Manuscripts C*, Husserl caractérise le sommeil comme une interruption du cours de l'expérience concordante du monde qui est la nôtre dans l'état vigile : « Le réveil est en même temps réveil à une sphère de souvenirs disponible qui (abstraction faite des rêves qui, comme nous le pensons, font totalement défaut dans le sommeil sans rêve) se réunit synthétiquement avec la nouvelle sphère de veille sous la forme : un trou dans l'expérience, une sphère vide de souvenir est dans l'entre deux, dans laquelle pourtant les choses et les événements ont continué de durer » (Husserl 2006, 156-157). Ce passage appelle quelques remarques. Lorsque je me réveille, je ne me réveille pas seulement à l'instant présent et à celui qui va suivre : je m'éveille aussi à mon propre passé, à « une sphère de souvenirs disponible ». Laquelle ? Celle qui précède le sommeil, donc les souvenirs de la veille ; mais la synthèse des phases de veille, entre elles, ne se réalise que sous la forme d'un « trou dans l'expérience », en raison de la discontinuité introduite par le sommeil sans rêve dans le cours de l'expérience concordante du monde. Les phases de sommeil paradoxal viennent-elles rétablir une certaine continuité dans cette discontinuité de l'expérience ? Ou bien le rêve lui-même ne change-t-il rien à la forme de la synthèse ? La question ne se pose pas ici pour Husserl, qui fait précisément « abstraction des rêves », dont il lui importe seulement qu'ils fassent totalement défaut dans le sommeil sans rêve.

Dans le *Manuscrit C4*, Husserl caractérise en outre le sommeil comme une inhibition de l'intérêt et de l'activité égoïque : « Le sommeil est donc sommeil de l'ego, du centre de l'affection et de l'action. L'ego dort, il ne suit aucune affection, il persiste dans la passivité. Tous les intérêts demeurent, mais inactifs, ils reposent. L'ego est dans un repos absolu, l'ego des aspirations, l'ego des volitions » (Husserl 2006, 98). Dans la vie éveillée, les affections et les excitations luttent et se disputent pour ainsi dire l'intérêt de l'ego : « L'ego qui éprouve les

excitations affectives est actif : combat des excitations, combat, conflit des intérêts ; intérêt actuel, dominant, temporaire, d'un autre côté intérêt faisant momentanément irruption » (Husserl 2006, 99-100). Dans le sommeil en revanche, l'ego devient apathique. Il n'a plus la force de répondre aux sollicitations des sensations : « Ici il n'y a pas de combat des affections. Bien qu'elles concernent l'ego, bien qu'elles le touchent pour ainsi dire, qu'elles soient là pour lui, elles sont dénuées de force ; et ainsi s'annule la lutte mutuelle des forces » (Husserl 2014, 34-35)

Dans ces conditions, la mort est conçue comme un « dernier sommeil », c'est-à-dire qu'elle est conçue comme un sommeil sans rêve et sans réveil possible. Plus exactement, l'ego peut, à partir de l'expérience de la contraction de maladie et du vieillissement, envisager la possibilité d'un vieillissement permanent, ou d'une contraction continue de maladie dont la fin serait prescrite : ne plus rien voir, ne plus rien entendre, donc ne plus rien pouvoir ; et finalement, être privé de passé et d'avenir.

Or qu'est-ce que cette analogie avec le sommeil sans rêve ou l'évanouissement nous apprend concernant notre propre mort ? Elle nous apprend qu'il n'y a pas lieu de la craindre. Cette dimension consolatrice de la conception analogique de la mort était déjà explicitée par Meier au §554 de la *Psychologie empirique* : « De même que cela ne fait pas mal à un homme de s'endormir, ni non plus de s'évanouir, à l'instant où il s'évanouit, de même on peut admettre que, si de nombreuses sensations de peur peuvent précéder en effet la mort, l'instant de la mort lui-même ne peut causer aucune sensation douloureuse, parce que la mort rend l'âme instantanément insensible, ou parce qu'elle est cause que celle-ci cesse d'être consciente de son propre corps » (Meier 1757, 129). La nature nous enseigne donc, à travers l'expérience du sommeil ou de l'évanouissement, que nous n'avons pas à craindre l'instant de la mort ; mais est-ce bien là ce que nous craignons de la mort ?

Kant reprend l'argument de Meier pour dissiper la crainte de la mort. Il soutient en effet que les leçons que l'on croit pouvoir tirer de l'observation extérieure de la mort doivent être corrigées par ce que l'expérience du sommeil et de l'évanouissement nous enseignent : « On ne saurait juger de par le rôle ou les convulsions du mourant de la souffrance qu'elle

implique ; elle semble bien plutôt une réaction simplement mécanique de l'énergie vitale, peut être aussi une douce impression de libération graduelle de toute douleur » (Kant 1917, 167) ; mais si Kant reprend l'argument de Meier, c'est pour en signaler aussitôt le caractère inopérant. L'argument ne vise pas juste, il se trompe de cible ; et Kant croit pouvoir trouver chez Montaigne la raison qui rend l'argument impuissant à produire l'effet attendu ; c'est que la peur de la mort n'est pas un effroi du mourir, mais de l'idée d'être mort : « La crainte de la mort (*Furcht vor dem Tod*), naturelle à tous les hommes, y compris les plus malheureux et même le plus sage, n'est donc pas un effroi du mourir (*Grauen vor dem Sterben*), mais comme le dit Montaigne avec justesse, de la pensée d'être mort (*vor dem Gedanken gestorben zu sein*) » (Kant 1917, 167). Qu'il soit malheureux, et porté à vouloir mettre un terme à ses jours pour abrégier ses souffrances, ou qu'il soit sage, et disposé à se laisser persuader par les arguments des philosophes, l'homme ne craint fondamentalement qu'une seule chose dans la mort : c'est la pensée d'être mort.

Il est possible que Kant n'ait pas très bien compris Montaigne, ou qu'il fasse du texte des *Essais* un usage assez libre ; car Montaigne disait précisément au Livre II, chapitre 13 le contraire de ce que Kant lui fait dire : « Je ne veux pas mourir, mais être mort me semble une chose indifférente » (Montaigne 1992, 608) — répondant ainsi à l'argument de Lucrèce qui, pour délivrer l'homme de la crainte de la mort, demandait : « Ne savez-vous pas que la mort ne laissera pas subsister un autre vous-même qui puisse, vivant, vous pleurer debout sur votre cadavre ? » Kant ne reprend pas dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* le détail des arguments de Lucrèce contre la crainte de privation de sépulture, ou contre la crainte des violences infligées au cadavre par les oiseaux de proie. L'homme craint, selon Kant, la pensée d'être mort ; c'est-à-dire qu'il craint de se représenter un jour sa propre mort comme l'état où se trouve désormais son propre cadavre, au fond de la tombe ou ailleurs, comme s'il s'agissait de lui, et comme s'il pouvait se dire : je suis mort. Or si les arguments épicuriens sont théoriquement plus justes, au

sens où ils identifient l'objet même de la crainte de la mort, ils ne sont pas plus efficaces que ceux de Meier : ils ne suppriment pas la crainte d'être mort. L'illusion au fond, c'est de croire qu'on puisse convaincre quelqu'un de ne pas craindre la mort avec les bons arguments : « Impossible de lever l'illusion, elle est dans la nature de la pensée prise comme langage que l'on se tient à soi-même et sur soi-même » (Kant 1917, 167). L'homme étant un être de langage, il est dans sa nature même de se raconter sa propre mort, et de la mettre en récit.

Nous avons vu qu'il y a deux manières d'envisager la naissance, le sommeil et la mort dans la phénoménologie de Husserl : soit comme des problèmes spécifiquement métaphysiques, qui posent les questions ultimes du sens de l'existence ; c'est la perspective adoptée dans certains textes sur la monadologie ou sur l'éthique de la période de Fribourg (cf. les sections 3 et 4 des *Grenzprobleme der Phänomenologie*) ; soit comme cas limites de l'anomalité, dans la problématique générale de la constitution du monde ; c'est la perspective plutôt adoptée par Husserl dans ses manuscrits sur le temps des années 30. En abordant ainsi la question du sommeil, de l'éveil et de la mort, Husserl semble s'inscrire dans le prolongement du geste kantien d'émancipation de la psychologie empirique à l'égard de la métaphysique. En réalité, l'inspiration kantienne est, sur ce point, plus apparente que réelle. Husserl n'a plus aucune raison de maintenir cette mesure d'exclusion, puisqu'il fait des concepts de l'anthropologie pragmatique un usage transcendantal ; et il en fait usage en dehors de ce que lui, Husserl, appelle l'anthropologie transcendantale, pour penser la naissance et la mort de l'ego primordial. En ce sens, on peut dire que Husserl fait de l'anthropologie non transcendantale kantienne un usage transcendantal et non anthropologique.

Sur le plan méthodologique, cet usage transcendantal de l'anthropologie non transcendantale est permis par la relative indépendance dont jouit la réduction primordiale à l'égard de la réduction transcendantale dans ces textes. Une pratique plus orthodoxe, plus conforme à la doctrine husserlienne, aurait rendu un tel usage largement problématique ; mais la doctrine

est une chose, la pratique en est une autre ; et Husserl a reconnu qu'il lui était arrivé, ici ou là, de prendre avec la doctrine de la réduction certains accommodements : « Il semble d'abord (j'ai moi-même commencé par verser dans cette idée), écrit-il en 1933, qu'elle [la réduction à la primordialité] est possible à partir du terrain naturel comme réduction "pure", et qu'elle exige déjà un passage par la réduction universelle transcendantale, qui restait seulement inaperçue et non théorique » (Husserl 1973, 530). Tout se passe donc comme si les concepts de l'anthropologie non transcendantale kantienne pouvaient servir d'index et appelaient eux-mêmes une interprétation transcendantale.

Ces analyses permettent, nous semble-t-il, de jeter sur les concepts de naissance et de mort égologiques, et sur l'ego lui-même, un jour nouveau. La mort de l'ego transcendantal est impensable ; car s'il est possible que l'expérience du monde se dégrade et qu'elle perde même jusqu'à sa forme d'expérience du monde, il est en revanche « impensable pour moi que je disparaisse transcendantalement » (Husserl 2006, 97) ; et pourtant, cette disparition des multiplicités futures peut être représentée à partir de la maladie et du sommeil profond. Le sommeil et la mort égologiques sont pensés par Husserl à partir du concept de « maîtrise de soi », introduit par Kant dans ses cours d'anthropologie de 1772-1773, avant d'être repris dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* dans l'analyse des degrés d'inhibition de la faculté de sentir ; c'est-à-dire qu'ils sont pensés comme cas limites des situations de « la vie concrète » où l'ego est hors de soi, où il n'a plus de présence à soi. Dans les phénomènes limites que sont aussi pour Husserl l'évanouissement, et la conversion à l'homme nouveau, il y a une structure fondamentalement extatique de l'ego. Confronté aux limites de ce pouvoir merveilleux qu'il a d'être présent à lui-même, l'ego est hors de soi ; et l'on pourrait dire du Dasein qu'il est un ego pris de vertige.

Car les concepts de veille, de sommeil et de mort égologiques seront à leur tour réinvestis par Fink et Heidegger dans la problématique ontologique du phénomène de la mort. L'usage transcendantal husserlien de l'anthropologie non transcendantale kantienne va donner lieu en effet à ce qu'on

pourrait appeler une « ontologie de la mort ». Au semestre d'hiver 1966/67, Fink et Heidegger tiendront conjointement à Fribourg un séminaire sur Héraclite, dont l'une des séances portera sur le sommeil et la mort. La séance s'ouvrira sur une critique de l'interprétation métaphorique de la mort : « Nous nous mouvons dans une manière métaphorique de parler, déclarera Fink, lorsque nous abordons le sommeil comme le frère de la mort. Celui qui se réveille d'un profond sommeil, et qui se retourne sur son sommeil, dit : j'ai dormi comme un mort. Cette interprétation métaphorique est sujette à caution » (Heidegger 1986, 222). Le sommeil en effet n'est pas une simple métaphore de la mort, mais « une manière de s'approcher de l'être-mort » (*eine Weise, wie wir in die Nähe des Todseins kommen*). L'expérience du sommeil n'est pas un simple souvenir de ce que j'étais endormi ; elle ne vise pas le sommeil comme simple événement dans la vie de la conscience ; mais elle signifie une manière d'être dans laquelle nous sommes engagés, et qui nous détermine encore dans l'état de veille ; car la clarté de la veille s'enlève toujours sur un arrière-fond obscur : « Le sommeil est un toucher immédiat du fond obscur » (Heidegger 1975, 240). Mais cette interprétation ontologique du phénomène de la mort arrache les analyses husserliennes à leur arrière-fond historique : « On trouve chez Leibniz, déclare Fink, l'idée philosophique selon laquelle l'être des monades inférieures peut-être compris à partir du sommeil sans rêve, de l'évanouissement et de la mort, qui n'est pas pour lui la mort au sens strict » (Heidegger 1975, 241). La mort comme cas limite n'est pas la mort ; c'est un cas limite de la vie.

NOTES

¹ Sur ce point voir Geniusas (2010, 71-89 ; 2013, 44-60), Sowa et Vongehr (2014, XXXI-XLV). Voir aussi les analyses de Natalie Depraz sur la naissance et la mort comme « événements-limites de non-donation », qui impliquent une non-donation de la vie elle-même comme « structure de totalité » (Depraz 1991, 464-465).

² Nous empruntons ces indications factuelles à Iso Kern (1964, 430).

³ Sur cette question voir les analyses de Yves-Jean Harder (2009, 161-184).

⁴ Sur ce point voir les analyses de Hanne Jacobs (2010, 336) sur la continuité de la conscience à travers le sommeil.

REFERENCES

Baumgarten, Alexander Gottlieb. 1779. *Metaphysica*. 7^e édition. Halle : Herman Hemmerde.

Depraz, Natalie. 1991. « La vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie ». *Les Études philosophiques* 4 : 459-473.

Desanti, Jean-Toussaint. 1976. *Introduction à la phénoménologie*. Gallimard : Paris.

Geniusas, Saulius. 2010. « On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time ». In *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, edited by Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi, 71-90. Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer.

_____. 2013. « On Nietzsche's Genealogy and Husserl's Genetic Phenomenology. The Case of Suffering ». In *Nietzsche and Phenomenology : Power, Life, Subjectivity*, edited by Elodie Boulil & Christine Daigle, 44-60. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.

Harder, Yves-Jean, 2009. « Kant : les émotions d'un point de vue pragmatique ». In *Les émotions*, édité par Sylvain Roux, 161-184. Vrin : Paris.

Heidegger, Martin. 1986. *Gesamtausgabe 15. Seminare*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund. 1950. *Husserliana*, Bd. I: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Hague : Martinus Nijhoff. [Traduction française par Emmanuel Levinas et Gabrielle Pfeiffer. 1986. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris : Vrin].

_____. 1973. *Husserliana*, Bd. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1925-1935*. Hague : Martinus Nijhoff. [Traduction française partielle par Natalie Depraz. 2001. *Sur l'intersubjectivité I*. Paris : Puf, et *Sur l'intersubjectivité II*. Paris : Puf].

_____. 1994. *Husserliana Dokumente*, Bd. III: *Briefwechsel*, Band IX: *Familienbriefe*. Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers.

_____. 2006. *Husserliana Materialien*, Bd. VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht : Springer.

_____. 2008. *Husserliana*, Bd. XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London : Springer.

_____. 2014. *Husserliana*, Bd. XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London : Springer.

Jacobs, Hanne. 2010. « Towards a Phenomenological Account of Personal Identity ». In *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, edited by Carlo Ierna, Hanne Jacobs & Filip Mattens, 333-361. Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer.

Kant, Immanuel. 1868. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig : Leopold Voss. [Edition utilisée par Husserl].

_____. 1907. [Ak VI]. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Reimer : Berlin. [Traduction française dans la Bibliothèque de la Pléiade par Joëlle Masson et Olivier Masson. 1986. *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*. Paris : Gallimard].

_____. 1917. [Ak VII]. *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin : Georg Reimer. [Traduction française dans la Bibliothèque de la Pléiade par Pierre Jalabert. 1986. *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*. Paris : Gallimard].

_____. 1997. [Ak XXV/2]. *Vorlesungen über Anthropologie. Zweiter Hälfte*. Berlin : Walter de Gruyter.

Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*. Hague : Martinus Nijhoff.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1978. [GP VII]. *Die Philosophische Schriften. Band VII*. Hildesheim, New York : Georg Olms Verlag.

Meier, Georg Friedrich. 1757. *Metaphysik*. Band III : *Die Psychologie*. Halle : Gebauer.

Montaigne, Michel de. 1992. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey en 3 volumes. Paris : Quadrige/Puf.

Sowa, Rochus & Thomas Vongehr. 2014. „Einleitung“. In *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, XIX-CXV. Dordrecht, Heidelberg, New York, London : Springer.

Vincent Gérard est Maître de conférences à l'Université de Poitiers, et membre du MAPP (Métaphysique Allemande et Philosophie Pratique, EA 2626 - Poitiers). Il est également chercheur associé aux Archives Husserl de Paris. Ses recherches portent sur la phénoménologie husserlienne, les interprétations contemporaines de Leibniz, la philosophie de Kant (mathématiques, logique, anthropologie), l'épistémologie de langue française (Comte, Desanti), la philosophie de la logique et l'épistémologie des mathématiques. Il a publié notamment *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010 (avec Jocelyn Benoist); « La mathématique fait-elle exception à la loi historique des trois états? Sur la réception brentanienne de la philosophie positive d'Auguste Comte », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°35, 2014, pp. 129-155; « Loi et nécessité. Sur la distinction leibnizienne des vérités de fait et des vérités de raison chez Husserl », in *Discipline Filosofiche*, XXIII/2, 2013, pp. 127-152.

Address:

Vincent Gérard
Université de Poitiers
Département de philosophie
15, rue de l'Hôtel Dieu
F-86000 Poitiers
E-mail: vincent.gerard@univ-poitiers.fr

Journal Details

Frequency

2 issues per year, published

June 15 (deadline for submissions: February 1) and

December 15 (deadline for submissions: August 1)

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy

We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy

Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Sample reference for journal articles:

Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)

Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. From Hermeneutics to Praxis. *Review of Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:

<http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html>

Endnotes

Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

Acknowledgments

Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

Submission

Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Contact (Postal address for submission)

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154

Email: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Call for papers

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.