

Phaenomenologica 216

Marta Ubiali
Maren Wehrle *Editors*

Feeling and Value, Willing and Action

Essays in the Context of a
Phenomenological Psychology

 Springer

Feeling and Value, Willing and Action

216

MARTA UBIALI AND MAREN WEHRLE
FEELING AND VALUE, WILLING AND ACTION

Editorial Board:

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

Advisory Board:

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

More information about this series at <http://www.springer.com/series/6409>

Marta Ubiali • Maren Wehrle
Editors

Feeling and Value, Willing and Action

Essays in the Context
of a Phenomenological Psychology

 Springer

Editors

Marta Ubiali
Maren Wehrle
Husserl Archives KU Leuven
Leuven, Belgium

ISSN 0079-1350

ISSN 2215-0331 (electronic)

ISBN 978-3-319-10325-9

ISBN 978-3-319-10326-6 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-319-10326-6

Springer Cham Heidelberg New York Dordrecht London

Library of Congress Control Number: 2014955789

© Springer International Publishing Switzerland 2015

This work is subject to copyright. All rights are reserved by the Publisher, whether the whole or part of the material is concerned, specifically the rights of translation, reprinting, reuse of illustrations, recitation, broadcasting, reproduction on microfilms or in any other physical way, and transmission or information storage and retrieval, electronic adaptation, computer software, or by similar or dissimilar methodology now known or hereafter developed. Exempted from this legal reservation are brief excerpts in connection with reviews or scholarly analysis or material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work. Duplication of this publication or parts thereof is permitted only under the provisions of the Copyright Law of the Publisher's location, in its current version, and permission for use must always be obtained from Springer. Permissions for use may be obtained through RightsLink at the Copyright Clearance Center. Violations are liable to prosecution under the respective Copyright Law.

The use of general descriptive names, registered names, trademarks, service marks, etc. in this publication does not imply, even in the absence of a specific statement, that such names are exempt from the relevant protective laws and regulations and therefore free for general use.

While the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication, neither the authors nor the editors nor the publisher can accept any legal responsibility for any errors or omissions that may be made. The publisher makes no warranty, express or implied, with respect to the material contained herein.

Printed on acid-free paper

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

Preface

This volume developed out of the “Husserl-Arbeitstage,” which were held in Leuven on November 21-24, 2012. Both the topic of the conference and the current volume were inspired by and dedicated to the current and last large edition project in the Husserliana series, the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*.¹ In the three volumes of the edition, Husserl provides a not always systematic but nonetheless impressive amount of rich phenomenological descriptions of consciousness in its tripartite structure as intellectual, feeling, and volitional-actional consciousness. These descriptions can be considered as Husserl’s most focused attempt to produce a comprehensive and detailed map of forms and structures of pure intentional consciousness in its own essence.

This concrete phenomenological research of pure consciousness contains extensive and rich descriptions of emotional and volitional consciousness that had been previously unknown. These analyses of the intentional structures of feelings, tendencies, desires, and decisions not only provide a meaningful contribution to a central topic in phenomenology today—a phenomenological theory of action—but also open phenomenology up to other philosophical approaches in the continental

¹The edition of the *Studien zur Struktur des Bewusstseins* is currently being carried out in the archives of Leuven by Prof. Ullrich Melle and Dr. Thomas Vongehr and will be published in 2015. The *Studien* contain all of Husserl’s numerous manuscripts that relate to his project of providing an exhaustive phenomenological description of consciousness. Husserl worked intensively on this project between 1908 and 1914 and wrote his findings down in numerous research manuscripts. The edition will consist therefore in three separate parts. The first volume will contain the analysis of cognizing consciousness and its act structures. In these analyses, Husserl is preoccupied with the description of the passage from passive-receptive perception to active judgment. The second and third volumes are of particular interest with regard to the thematic area that the here-collected contributions deal with. The second volume of the *Studien* contains descriptions of feelings and emotional consciousness, while the third volume contains analyses of volitional consciousness. In 1927, Husserl entrusted this immense collection of manuscripts to Ludwig Landgrebe, his assistant since 1923, in order to be organized in a publication, which until now has never been achieved. The first contribution of this volume, written by Ullrich Melle, provides a comprehensive and detailed overview of the content and the structure of the *Studien*.

as well as in the analytic traditions. Moreover, it emphasizes the emotional and practical sides of consciousness and tries to integrate them into a comprehensive scheme of cognition. In that sense, Husserl's descriptions could also be an important contribution to the current debate in philosophy and psychology on the role and definition of emotions and feelings.

Husserl's descriptions in the years from 1908 to 1925 of the phenomena of feeling, value, willing, and action and his attempts to differentiate them in regard to their function and role for experience show how difficult it is to develop a clear-cut definition or even hierarchical classification of these phenomena. In his attempt to separate the phenomena, Husserl comes to see how deeply these dimensions are interrelated on an operational level. It is this up-to-date perspective and direct proximity to (supposedly) new insights in philosophy and cognitive science—namely, that cognition, emotions, willing, and valuing are deeply interwoven or that perception always has to be considered as a kind of action—that makes it important and at the same time easy to open up Husserl's thought to a wider philosophical and interdisciplinary debate.

This is what motivated us to broaden the scope of the present volume and discuss the topics of *feeling and value*, *willing and action* with, but also beyond, Husserl. The contributions to this volume approach these phenomena from different philosophical perspectives and/or through the investigation of the various layers within the scope of the topic. The contributions of the current volume provide phenomenological descriptions of certain kinds of feelings, discuss the foundational relation between intellectual and nonintellectual acts, develop a notion of emotional cognition, investigate the analogy between judging and willing as position and decision or emotional states and acts, examine the various forms of willing as well as the emotional experience of value and value judgments or the constitution of value, try to determine the role of the will and perception in the constitution of action, describe passivity and activity in the spheres of feeling and willing, and establish temporality and corporeality as essential factors in feeling and willing.

Contributions published in this volume are thus not limited to Husserl's ethics or phenomenology of perception and action but rather involve other philosophers who have worked together with Husserl on these issues in a phenomenological perspective in the broad sense. The structure of this volume aims to respect and value this thematic richness. The first part of the contributions is more closely dedicated to Husserl and his phenomenological reflections on feeling, value, willing, and action, while the second part opens to other authors such as Franz Brentano, Moritz Geiger, Martin Heidegger, Adolf Reinach, and Arthur Schopenhauer and debates in the analytic tradition as well.

Leuven, Belgium

Marta Ubiali
Maren Wehrle

Contents

Part I Husserl on Feeling and Value, Willing and Action

„Studien zur Struktur des Bewusstseins“: Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie	3
Ullrich Melle	
L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les <i>Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)</i> de E. Husserl	13
Emanuele Mariani	
La fonction de l'analogie dans la fondation de l'éthique chez Husserl	31
Samuel Le Quitte	
Exceptional Love?	51
John J. Drummond	
Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality	71
Michele Averchi	
Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology	93
Ignacio Quepons Ramírez	
Husserls Phänomenologie des Habitus und der Konstitution des bleibenden Charakters	105
Marta Ubiali	
Husserl's Conception of Cognition as an Action: An Inquiry into Its Prehistory	119
Genki Uemura	

Part II Thinking with and beyond Husserl

Tatsache, Wert und menschliche Sensibilität: Die Brentanoschule und die Gestaltpsychologie	141
Íngrid Vendrell Ferran	
Are Emotions “Recollected in Tranquility”? Phenomenological Reflections on Emotions, Memory, and the Temporal Dynamics of Experience	163
Michela Summa	
Affectivity and Temporality in Heidegger	183
Jan Slaby	
Phänomenologie des Mitleids. Analyse eines moralischen Gefühls im Anschluss an Husserl und Schopenhauer	207
Thorsten Streubel	
Angst als fremde Macht	229
Stefano Micali	
Social Acts as Intersubjective Willing Actions	245
Esteban Marín Ávila	
Leibliche Interaktionen und gemeinsame Absichten	263
Hilge Landweer	

Part I
Husserl on Feeling and Value,
Willing and Action

„Studien zur Struktur des Bewusstseins“: Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie

Ullrich Melle

Im Nachlass Edmund Husserls befindet sich ein umfangreiches Typoskript mit dem Titel *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, das Ludwig Landgrebe, der seit 1923 Husserls Privatassistent war, 1927 auf der Grundlage von zahlreichen Forschungsmanuskripten Husserls im Auftrag desselben anfertigte.¹ Aus demselben Jahr stammt eine weitere von Landgrebe angefertigte und ebenfalls im Nachlass erhaltene Zusammenstellung und Abschrift von Husserlschen Manuskripten mit dem Titel *Gegenstand und Sinn*.² Nicht mehr im Nachlass erhalten ist ein drittes in dieser Zeit entstandenes Typoskript, das den Titel *Logische Studien* trug und das nach mehrfacher Um- und Überarbeitung durch Husserl und Landgrebe schließlich unter dem Titel *Erfahrung und Urteil* von Landgrebe nach Husserls Tod im Jahr 1939 veröffentlicht wurde. Die hier angeführte Reihenfolge der drei Typoskripte dürfte auch der Reihenfolge ihrer Entstehung entsprechen.

Leider lässt sich über die konkreten Anlässe für diese Arbeiten Landgrebes, die konkreten Umstände ihrer Entstehung und die Absichten, die Husserl damit verband, nichts Gesichertes sagen. Man wird allerdings davon ausgehen dürfen, dass die Landgrebe'schen Typoskripte als Entwürfe für Veröffentlichungen dienen sollten. Die beiden erhaltenen Typoskripte sind von Husserl auch überarbeitet worden, wenn auch insgesamt gesehen nicht besonders intensiv.

Kennzeichnend für alle drei Typoskripte ist, dass es sich um Zusammenstellungen von Forschungsmanuskripten mit umfangreichen und konkreten phänomenologischen Analysen und Beschreibungen des intentionalen Bewusstseins und seiner Strukturen handelt. Während das Typoskript der *Studien zur Struktur des Bewusstseins* zum größten Teil auf Manuskripten aus der späten Göttinger Zeit zwischen 1909 und

¹Das Typoskript wird im Nachlass in mehreren Konvoluten unter der Gesamt-Signatur M III 3 aufbewahrt.

²Das Typoskript wird im Nachlass unter der Signatur M III 4 aufbewahrt.

U. Melle (✉)

Husserl Archives, Institute of Philosophy, KU Leuven, Leuven, Belgium
e-mail: ullrich.melle@hiw.kuleuven.be

1914 beruht, stehen viele der Manuskripte, die den beiden anderen Typoskripten zugrundeliegen, im Zusammenhang mit der Vorlesung „Transzendente Logik“ von 1920/21³ oder sind im Umkreis dieser Vorlesung entstanden.

Die *Studien zur Struktur des Bewusstseins* sind in drei Teile unterteilt: Der erste Teil mit dem Titel „Aktivität und Passivität“ behandelt fundamentale Strukturen des intentionalen Bewusstseins überhaupt, exemplifiziert aber in erster Linie an den intellektiven Akten des Vorstellens und Urteilens, der doxischen Stellungnahme, des Auffassens, Zuwendens, Meinens und Aufmerkens. Besondere Aufmerksamkeit gilt, dem Titel entsprechend, dem Verhältnis von Passivität, Rezeptivität und Spontaneität. Es gibt, was diesen ersten Teil betrifft, inhaltliche Parallelen und Übereinstimmungen mit dem aus dem Typoskript der *Logischen Studien* hervorgegangenen Text von *Erfahrung und Urteil*. In den Zusammenhang dieses ersten Teils gehört auch, einer Bemerkung Landgrebes in einer von ihm entworfenen Einleitung zu diesem Typoskript zufolge, das Typoskript von *Gegenstand und Sinn*.

Der zweite Teil mit dem Titel „Wertkonstitution, Gemüt, Wille“ ist der Analyse und Beschreibung der Intentionalität und Konstitutionsleistung der beiden anderen Aktklassen des Bewusstseins, den emotionalen und volitionalen Akten, gewidmet. Der dritte Teil trägt den Titel „Modalität und Tendenz“. Er besteht aus zwei relativ heterogenen Abschnitten: einem ersten Abschnitt über Modi der Stellungnahme und Möglichkeitsbewusstsein sowie einem zweiten Abschnitt über Tendenz, Trieb und Streben als allgemeine Bewusstseinsform.

*

Im August 1927 verfasste Husserl einen Entwurf für eine Einleitung in die *Studien der Struktur des Bewusstseins*, in dem er den systematischen Ort dieser *Studien* verdeutlichte. „Die nachfolgenden Untersuchungen“, so beginnt der Entwurf, „sind so durchgeführt und dargestellt, dass sie in einer gewissen Zweideutigkeit sowohl als psychologische wie als transzendental-phänomenologische gelesen werden können.“ Husserl will aber alles Philosophische außer Spiel lassen. Es soll sich bei diesen Untersuchungen demnach um eine „sozusagen unphilosophische Phänomenologie“ handeln. Eine solche unphilosophische Phänomenologie ist aber nichts anderes als eine phänomenologische oder reine Psychologie. Husserl beschäftigte sich gerade zu dieser Zeit intensiv mit der Konzeption und methodischen Grundlegung einer solchen phänomenologischen Psychologie. Im Sommer und Herbst 1927 arbeitete er unter der Mitarbeit von Heidegger intensiv am Artikel für die *Encyclopedia Britannica* über die transzendente Phänomenologie. Dieser Artikel beginnt mit der Ausarbeitung der Idee einer rein phänomenologischen Psychologie, um dann durch die Aufdeckung ihrer transzendentalen Naivität die Notwendigkeit einer transzendentalen Reduktion, die das Feld der transzendentalen Selbsterfahrung eröffnet, zu erweisen.

Das Problem der Begründung einer das Eigenwesentliche des Bewusstseins erforschenden Psychologie als einer aller empirischen psychologischen Forschung zugrundeliegenden und normierenden Ontologie des von allen naturalistischen

³Diese Vorlesung ist herausgegeben in den Bänden XVII, XI und XXXI der Husserliana.

Auffassungen gereinigten Bewusstseins als einer eigenständigen Seinssphäre hat Husserl in den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit von 1925 bis 1928 intensiv beschäftigt. In den Jahren 1925, 1926/27 und 1928 hat Husserl drei Vorlesungen über phänomenologische bzw. intentionale Psychologie gehalten, und im April 1928 hat er in Amsterdam und Groningen auf der Grundlage des Artikels für die *Encyclopedia Britannica* viel beachtete Vorträge zu diesem Thema gehalten.⁴

Einer eidetischen Psychologie des reinen Bewusstseins kam eine dreifache Schlüsselstellung im Begründungszusammenhang der Wissenschaften zu: für die Reform der Psychologie, für die Grundlegung der Geisteswissenschaften und für die Hinführung zur transzendentalen Phänomenologie als absoluter Grundwissenschaft. Es gab Husserl zufolge zwei geniale Wegbereiter für eine phänomenologische Psychologie: Brentano und Dilthey, wobei der erste vor allem die Reform der Psychologie und der Philosophie im Auge hatte, der zweite die Grundlegung der Geisteswissenschaften. Beiden gemeinsam ist die Forderung nach einer beschreibend-zergliedernden Psychologie im ausschließlichen Rückgang auf die innere Erfahrung vor und unabhängig von aller psychophysischen Forschung. Die Absicht auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften führt Dilthey allerdings über eine bloße Klassifikation der Bewusstseinsphänomene und Beschreibung von Einzelerlebnissen hinaus. Sein Interesse gilt dem personalen Subjekt im historischen Gemeinschaftsleben und den kulturellen Schöpfungen aus den geistigen Leistungen der vergemeinschafteten Subjekte. Entscheidend ist aber, dass auch eine diesem Interesse dienende geisteswissenschaftliche Psychologie nur eine höher entwickelte reine und eidetische Psychologie ist, eine Psychologie aus rein geistiger Erfahrung und auf rein geistige Zusammenhänge gerichtet.

Bei den *Studien zur Struktur des Bewusstseins* handelt es sich um die Ergebnisse von Husserls eigener konkreter rein psychologischer Forschung. Dies kommt deutlich zum Ausdruck in einem Brief von Heidegger an Husserl vom 22. Oktober 1927. Heidegger bezieht sich dabei auf eine Bemerkung Husserls, dass es bis jetzt noch keine reine Psychologie gäbe. Hierauf antwortet Heidegger: „Nun, die wesentlichen Stücke liegen in den drei Abschnitten des von Landgrebe getippten Ms. Diese Untersuchungen müssen zuerst erscheinen und zwar aus zwei Gründen: 1. Dass man die konkreten Untersuchungen vor Augen hat und nicht als versprochene Programme vergeblich sucht. 2. Dass Sie selbst Luft bekommen für eine grundsätzliche Exposition der transzendentalen Problematik.“⁵

Wie der Titel *Studien zur Struktur des Bewusstseins* erkennen lässt, beanspruchte Husserl nicht, mit diesem Werk eine systematisch ausgearbeitete und vollständige phänomenologische Psychologie vorzulegen. Ein solcher Anspruch stände in eklatantem Widerspruch mit Husserls Verständnis von wissenschaftlicher Forschung im Allgemeinen und ganz besonders mit solcher Forschung in einem neu entdeckten

⁴Die Vorlesung von 1925, Teile der Vorlesungen von 1926/27 und 1928, der Artikel für die *Encyclopedia Britannica* und die Amsterdamer Vorträge sind herausgegeben in Band IX der *Husserliana*.

⁵Husserl, E.: Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler. In: *Husserliana Dokumente Band III, IV*. Hg. von Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann. Dordrecht 1994, 145.

Forschungsfeld. Es handelt sich nur um „Studien“ – wohl nur eine, vielleicht aus ästhetischen Gründen vorgezogene Variante für das Wort „Untersuchungen“ –, um Beschreibungen und Analysen von Bewusstseinsformen, –strukturen, und -modalitäten, die einen deutlichen Forschungscharakter haben, d.h. offen sind für Weiterführungen, Verfeinerungen und Korrekturen. Bei den Analysen der intellektiven Akte hat Husserl, wie zu erwarten, erkennbar festeren Boden unter den Füßen als bei seinem Versuch, die Gemüts- und Willensakte deskriptiv in den Griff zu bekommen.

Der Bereich der Untersuchungen umfasst das gesamte Bewusstseinsfeld in seinen passiven, rezeptiven und aktiven Vollzügen in den drei Aktklassen. Wie der zweite Teil des Titels deutlich macht, geht es um Analysen zur Struktur des Bewusstseins, d.h. zu seiner Architektonik, in der jedes psychische Erlebnis und Ereignis seine genau zu bestimmende Stelle hat. In Bezug auf das Bewusstsein von „Struktur“ und „Architektonik“ zu sprechen, ist allerdings leicht missverständlich, weil es zu statisch klingt. Das Bewusstsein hat jedoch einen durch und durch dynamischen Geschehens- und Vollzugscharakter.

Landgrebe hat seinem Typoskript eine große Anzahl von Forschungsmanuskripten zugrundegelegt und versucht, diese zu einem kohärenten Text zusammenzufügen. Abgesehen von der Anordnung und einigen überleitenden Sätzen hat Landgrebe in die Husserlschen Manuskripte nicht eingegriffen. Er hat allerdings die Manuskripte nicht immer vollständig verwendet und manchmal auch verschiedene Teile von Manuskripten an verschiedenen Stellen eingeordnet. Im Ergebnis ergibt das einen Text, der nicht frei von Brüchen, terminologischen Verschiebungen und Inkonsistenzen ist. Was Husserls weitere Beschäftigung mit dem Typoskript betrifft, so ist nur der erste Teil, teilweise intensiv, mit Bleistift in Form von Annotationen, stilistischen Verbesserungen und Streichungen überarbeitet worden. Husserl hat auch auf einigen eingelegten Manuskriptblättern Ergänzungen und Ausführungen zum Text verfasst. Im zweiten und dritten Teil finden sich abgesehen von Unterstreichungen, die allerdings auch von Landgrebe stammen könnten, kaum Bearbeitungsspuren von Husserl.

Glücklicherweise sind nun alle Originalmanuskripte, die Landgrebe seinem Typoskript zugrunde gelegt hat, im Nachlass erhalten. Dieser Umstand ermöglicht eine kritische Edition dieser Manuskripte unabhängig von Landgrebes Zusammenstellung. Eine solche Edition ist seit vielen Jahren in Vorbereitung und nähert sich ihrem Abschluss. Diese Edition wird in drei umfangreichen Bänden Husserls konkret-eidetische Strukturanalysen des intentionalen Bewusstseins zur Veröffentlichung bringen. Die Dreiteilung der Edition entspricht Husserls Klassifikation der intentionalen Akte in die intellektiven, die emotionalen und die volitionalen Akte. Verstand, Gemüt und Wille sind die drei Aktsphären des Bewusstseins, jede mit ihren eigenen Akt- und Vollzugsformen und Aktmodalitäten, jede mit ihren eigenen Rechts- und Vernunftformen und ihren eigenen Gegenständen, aber alle drei verbunden durch Fundierungsverhältnisse und durch die im inneren Zeitbewusstsein konstituierte Einheit des Bewusstseinsstroms.

Wie bereits erwähnt, stammen die Manuskripte der Edition zum größten Teil aus den Jahren 1909 bis 1914. Husserl hat in diesen Jahren offensichtlich eine große Forschungsanstrengung unternommen, den neuen Kontinent, den er glaubte,

entdeckt zu haben, nämlich das reine Bewusstsein, nicht nur in seinen allgemeinen Strukturen und Formen, sondern auch in seinen spezifischen Phänomenen in ihrer verwirrenden Vielfalt so genau wie möglich zu beschreiben.

Es ist wenig wahrscheinlich, dass Husserl alle diese Forschungsmanuskripte im Hinblick auf einen bestimmten Plan für eine Veröffentlichung verfasst hat. Es gibt neben umfangreicheren Manuskripten auch viele nur wenige Blätter umfassende einzelne Analysen, die zu thematischen Konvoluten mit einer bestimmten Signatur zusammengefasst worden sind. Interessanterweise findet sich auf dem Titelblatt eines zum ersten Teil gehörigen Konvoluts der Titel „Struktur des Bewusstseins“.

Wie zu Landgrebes Typoskript gibt es auch zu diesen Forschungsmanuskripten keine Äußerungen Husserls, die uns Einsicht verschaffen könnten in spezifische Anlässe für diese Untersuchungen und damit verbundene konkrete Absichten. Man kann diese deskriptiv-psychologischen Forschungsarbeiten aber wohl in drei systematische Kontexte einordnen. Zunächst fällt auf, dass sie ebenfalls in einer Zeit entstanden sind, in der die methodische Grundlegung einer apriorischen Psychologie aus rein innerer Erfahrung als einer un- und vorphilosophischen Phänomenologie Husserl stark beschäftigte. Man kann hierfür verweisen auf die Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“ von 1910/11,⁶ auf den Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ aus 1911⁷ und auf die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913,⁸ deren Titel die Unterscheidung zwischen der Phänomenologie als einer eigenständigen Einzelwissenschaft und als methodisch verwandelte transzendente Phänomenologie zum Ausdruck bringt. Im zweiten Buch der *Ideen* findet sich eine grundlegende Erörterung der Idee einer rationalen, d.h. eidetischen Psychologie im Verhältnis zur Phänomenologie, die zunächst als Wesenslehre der Erlebnisse Teil der rationalen Psychologie zu sein scheint, dann aber durch die transzendente Umwendung die rationale Psychologie wie alle anderen Ontologien in sich einordnet.⁹

Ein zweiter systematischer Kontext ist das Projekt einer phänomenologischen Kritik oder Theorie der Vernunft, das Husserl in diesen Jahren verfolgte. Eine solche phänomenologische Theorie der Vernunft besteht aus zwei Teilen bzw. Stufen: der Stufe der Vernunftprinzipien und die Stufe der intentionalen Akte, in denen diese Prinzipien gegründet sind. Die philosophische Begründung der Vernunftprinzipien bedarf einer genauen phänomenologischen Beschreibung der Akte, die unter diese Prinzipien fallen. Da, Husserl zufolge, nicht nur der Verstand, sondern auch das Gemüt und der Wille ihre ihnen eigenen und irreduziblen Formen der Vernunft, d.h. von Wahrheit, Recht und Gültigkeit haben, die zum Ausdruck kommen in den axiologischen und praktischen Vernunftprinzipien, muss die

⁶Die Vorlesung ist herausgegeben in Husserliana XIII.

⁷Der Aufsatz ist herausgegeben in Husserliana XXV.

⁸Das erste Buch der *Ideen* ist herausgegeben in Husserliana III,1.

⁹Eine neue Edition des zweiten Buches der *Ideen* ist in Vorbereitung. Die bestehende Edition unterscheidet irrtümlicherweise zwischen einem zweiten und einem dritten Buch der *Ideen* und ist entsprechend auf zwei Bände der Husserliana aufgeteilt, die Bände IV und V. Die genannte Erörterung ist in der bestehenden Edition Teil des vermeintlich dritten Buches in Husserliana V.

dreigliedrige phänomenologische Theorie der theoretischen, axiologischen und praktischen Vernunft in einer umfassenden Beschreibung der Akte aller drei Aktklassen gründen. Da im Bewusstsein auf verschiedene Weise, durch Fundierung, intentionale Implikation, Assoziation und Motivation, Modifikation und Modalisierung, Habitualisierung und die innere Zeitlichkeit, alles mit allem verbunden ist, setzt eine phänomenologische Theorie der Vernunft letztlich nichts weniger als eine eidetische Gesamtbeschreibung des Bewusstseins voraus.

Es ist, im Hinblick auf dieses Projekt einer phänomenologischen Theorie der Vernunft sicher kein Zufall, dass die deskriptiven Analysen zu den Gemüts- und Willensakten, die im zweiten und dritten Teilband der Edition veröffentlicht werden, im Umkreis der Vorlesungen über Axiologie und Ethik von 1908/09, 1911 und 1914¹⁰ und in den Jahren zwischen 1920 bis 1924 entstanden sind, in denen Husserl sich erneut in Vorlesungen¹¹ und in den Artikeln für die japanische Zeitschrift *The Kaizo*¹² intensiv mit Grundfragen einer rationalen Ethik befasst hat. Axiologie und Ethik sind für Husserl die Theorien der axiologischen und praktischen Vernunft, die durch eine Phänomenologie der fühlend-wertenden und wollend-handelnden Akte zu begründen sind.

Ein dritter Kontext für Husserls deskriptiv-psychologische Forschungsarbeit insgesamt und deswegen auch für die hier zur Diskussion stehenden Manuskripte ist die Fortsetzung seiner kritischen Auseinandersetzung und unaufhörlichen Vertiefung, Erweiterung und Umformung seiner frühen Analysen und Bestimmungen des intentionalen Bewusstseins in der fünften und sechsten Logischen Untersuchung¹³ die selbst wiederum aus einer kritischen Aneignung und radikalen Revision von Brentanos Grundbestimmungen der Intentionalität erwachsen sind. Brentanos Definition des Bewusstseins durch die intentionale Beziehung auf einen Gegenstand ermöglicht die Befreiung vom Sensualismus und Naturalismus in der Psychologie, sie ist der erste und entscheidende Schritt zu Anerkennung des irreduziblen Eigenwesens des Bewusstseins. Die Intentionalität in ihren apriorischen Erlebnis- und Vollzugsformen ist das zentrale Thema einer reinen Bewusstseinspsychologie, einer Phänomenologie aus innerer Erfahrung.

Husserl hat sich zwar einerseits die bahnbrechende Einsicht Brentanos in die Intentionalität des Bewusstseins zu eigen gemacht, andererseits aber alle konkreten deskriptiv-psychologischen Befunde Brentanos zurückgewiesen und grundlegend revidiert. So hat er von vornherein Brentanos Immanentismus hinsichtlich des intentionalen Gegenstands verworfen. Nur wenn das Bewusstsein auf sich reflektiert, ist das Objekt des intentionalen Aktes dem Akt selbst immanent.

¹⁰Diese Vorlesungen sind herausgegeben in Husserliana XXVIII.

¹¹Es handelt sich in erster Linie um die Vorlesung „Einleitung in die Ethik“ von 1920 und wiederholt 1924, die in Husserliana XXXVII herausgegeben ist, außerdem aber um Ausführungen zur Ethik in den Vorlesungen „Einleitung in die Philosophie“ von 1919/20, herausgegeben in Husserliana Materialien IX, und von 1922/23, herausgegeben in Husserliana XXXV.

¹²Diese Artikel sind herausgegeben in Husserliana XXVII.

¹³Die fünfte und sechste *Logische Untersuchung* sind herausgegeben in Husserliana XIX, 1 und 2.

Dann hat Husserl die Brentanosche Klassifikation der Akte in Vorstellungen, Urteile und Akte des Liebens und Hassens durch die drei Aktklassen der Verstandesakte, der Gefühlsakte und der Willensakte ersetzt. Für Brentano waren Vorstellungen die eigentlich gegenstandsgebenden Akte, die vorgestellten Gegenstände waren jedoch weder doxisch noch wertmäßig noch praktisch-willensmäßig qualifiziert. Solche Qualifizierung leisteten die Akte der beiden anderen Aktklassen, indem sie auf die ihnen je eigene Weise Stellung nahmen zu den Vorstellungsgegenständen.

In der V. Logischen Untersuchung setzt sich Husserl ausführlich und kritisch mit Brentanos Vorstellungsbegriff und mit seiner Auffassung auseinander, dass alle anderen Akte in solchen modal unqualifizierten Vorstellungen fundiert sind. Die Unterscheidung zwischen gegenstandsgebenden Akten und höherstufigen Akten, die selbst keine eigenen intentionalen Gegenstände haben, sondern sich auf die in fundierenden Akten gegebenen Gegenstände beziehen und eine Art Stellungnahme zu diesen sind, bleibt jedoch in den Aktanalysen der *Logischen Untersuchungen* erhalten in der Form der Unterscheidung zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten. Nur das nun zu den objektivierenden Akten neben den doxisch qualifizierten Vorstellungen auch die Urteile gehören.

Während Brentano in seiner frühen, für Husserl bestimmenden Urteilslehre das Urteil auf eine Seinsaffirmation oder -negation, in Husserls Begriffen auf eine doxische Stellungnahme zum Vorstellungsgegenstand reduzierte, ist für Husserl die doxische Stellungnahme nur ein konstitutives Moment des Urteils, das es mit allen objektivierenden Akten – mit Ausnahme des Sonderfalls der neutralisierten Akte – gemeinsam hat. Die beiden anderen konstitutiven Momente sind die Begrifflichkeit und vor allem die kategoriale Strukturiertheit. Urteilsakte in ihrer einfachsten Form der Wahrnehmungsurteile sind in Wahrnehmungen fundierte kategoriale Akte, die die Wahrnehmungen syntaktisch artikulieren und gliedern und ihre Gegenstände dadurch in die prädikative Sachverhaltsform bringen.

Im Rahmen seiner Analysen der intentionale Akte, ihrer Klassifikation und ihrer Struktur, in der fünften und sechsten Logischen Untersuchung, führt Husserl eine Reihe von Begriffen und Bestimmungen ein, die für seine zukünftigen deskriptiv-psychologischen Untersuchungen zur Intentionalität bestimmende Orientierungspunkte bleiben: so insbesondere das Begriffspaar „Materie“ und „Qualität“ eines Aktes als sein intentionales Wesen, desweiteren die Begriffe der Fülle und der anschaulichen Erfüllung, der Synthesis, der Fundierung, der Verschmelzung, der kategorialen Fassung und Form.

Husserls phänomenologische Bewusstseinsforschung in den Jahren nach dem Erscheinen der *LU* gilt zum einem der Phänomenologie des Denkens und Urteilens und zum anderen der Phänomenologie der sinnlichen, vor-kategorialen Anschauungen, d.h. der Wahrnehmung und ihrer Als-ob-Modifikationen der Erinnerung, der Phantasie und des Bildbewusstseins. Dazu kommen Analysen des inneren, vor-reflektiven Bewusstseins der verschiedenen Bewusstseinsphänomene unter dem Titel des inneren Zeitbewusstseins.

Der erste Teilband der Edition wird zum größten Teil Forschungsmanuskripte aus den Jahren 1910 bis 1912 enthalten, die der weiteren Erforschung des intellektiven, d.h. des vorstellend-erkennenden Bewusstseins gewidmet sind. Was Husserl

dabei vor allem interessiert, sind die Vollzugsformen der Akte, ihre Unterschiede und Fundierungsverhältnisse. Hierbei spielt der Unterschied zwischen Passivität und Aktivität und die zwischen beiden vermittelnde Rezeptivität eine wichtige Rolle. Im Großen und Ganzen lassen sich die Analysen in diesen Manuskripten durchaus als Beiträge zu einer Phänomenologie des Denkens und Urteilens verstehen. Das explizierende und beziehende Denken stützt sich aber auf Präfigurationen seiner Leistung im Wahrnehmen. Husserl versucht die Übergänge von einer Reizaffektion zu einer Zuwendung, von da zu einer Erfassung, die wiederum zu einem freien Durchlaufen der Erscheinungen und dann schließlich zur spontanen Denkaktivität des Explizierens, Beziehens und Begreifens führt, genauestens zu beschreiben. Im Zusammenhang damit stehen phänomenologische Beschreibungen zur Grundlegung der Relationstheorie und der Mereologie. Eine eigene Gruppe von Manuskripten aus 1912 widmet sich dem Studium der Arten und Modi der Stellungnahmen.

Der zweite Teilband ist der Phänomenologie des Gemütsbewusstseins und seinen spezifischen Gegenständen, den Werten, gewidmet. Auch hier ist der größte Teil der Manuskripte in der späteren Göttinger Zeit, zwischen 1909 und 1914 entstanden. Eine kleinere Anzahl von Manuskripten stammt aus der ersten Hälfte der zwanziger Jahre. Viele Texte stehen im Zusammenhang mit dem Problem der Wertgegebenheit und Werterkenntnis in Gefühlsakten: Wie sind uns Werte im Gefühl gegeben, so dass diese Gegenstände gültiger Werterkenntnis werden können? Neben diesem werterkenntnistheoretischen Interesse werden Husserls Analysen des Gemütsbewusstseins auch durch die mit diesem Interesse in Zusammenhang stehende Methode, sich bei seiner Untersuchung von der Analogie mit den intellektiven Akten leiten zu lassen, geprägt und beschränkt. Grundlegend in seinen Beschreibungen ist die Unterscheidung zwischen Empfindungsgefühlen, Gefühlsakten, Gefühlsreaktionen und Gefühlszuständen.

Der dritte Teilband enthält Forschungsmanuskripte mit Analysen der Willensphänomene aus den Jahren 1909 bis 1934, mit dem abermaligen Schwerpunkt in den späteren Göttinger Jahren. Als die wichtigsten aktiven Willensphänomene ergeben sich Husserl der Vorsatzwille bzw. der Entschluss, das die Handlung initiiierende *fiat* und der Handlungswille. Diese Willensphänomene werden, insbesondere im Zusammenhang mit der Phänomenologie der Handlung, ausführlich analysiert. Von besonderem Interesse sind dann Untersuchungen zur Willenspassivität unter den Titeln „Tendenz“, „Neigung“, „Streben“, „Trieb“. Ein eigenes Konvolut von kleineren Studien trägt die Signatur „Td“ für „Tendenz“. Husserl kommt zu dem deskriptiven Befund, dass das Bewusstsein als Ganzes in all seinen Akten Tendenz und Streben, d.h. willentlich ist. „Alles Leben“, heißt es in einem wohl um 1920 entstandenen Text, „ist unaufhörliches Streben [...]“. Wie passives Streben in Form eines Triebverlaufs in ein Ichstreben verwandelt werden kann, wie sich passives tendenziöses Ablaufen mit einem Hinstreben verbinden kann, wie Hemmungen und Widerstände auftreten können, die durch entsprechende Kraftanstrengung überwunden werden, dies alles wird Gegenstand einer genauesten phänomenologischen Analyse.

Husserl selbst hat an vielen Stellen das Unfertige, noch Problematische und noch Offene seiner Analysen angemerkt. Es handelt sich bei diesen Manuskripten in der Tat um Forschungsprotokolle, Momentaufnahmen eines disziplinierten und

methodischen Forschungsprozesses, in dem es darum geht, auf der Grundlage einer rein inneren Erfahrung, die komplexen und verschlungenen Bewusstseinsphänomene in ihrer strukturellen Vielschichtigkeit und in ihren Zusammenhangs- und Vollzugsformen in den geschärften inneren Blick zu bekommen und so genau wie möglich zu beschreiben. Die großen und tiefen Fragen der Philosophie sind hierbei erst einmal nicht von Interesse, sie werden eingeklammert! Es geht um sachgerichtete Forschungsarbeit, die Schritt für Schritt die Phänomene im vollen Reichtum ihrer Bestimmung und Differenziertheit deskriptiv zu erfassen sucht. Wie niemand Eigenrecht und Eigenwert der physikalischen Forschung und aller naturwissenschaftlichen Forschung bestreitet, unabhängig von ihrer philosophischen Relevanz und auch unabhängig von dem Nutzwert solcher Forschung, so sollte, Husserl zufolge, auch das Eigenrecht und der Eigenwert der phänomenologischen Forschung anerkannt werden. Sich als Philosoph über die überfeinen, philosophisch irrelevanten Subtilitäten der Husserlschen Bewusstseinsanalysen zu beklagen, wird diesem Eigenrecht und Eigenwert nicht gerecht. Es ist zudem eine philosophische Entdeckung, dass das Bewusstsein ein autonomer Seinsbereich ist, eine eigene, in sich abgeschlossene Welt. Nur wenige Schritte in dieser neuen Welt genügen, um eine maßlose philosophische Verwunderung darüber zu erwecken, was es einerseits da alles zu entdecken gibt und wie ungeheuer schwierig andererseits das phänomenologische Sehen und Unterscheiden ist.

Die Edition der „Studien zur Struktur des Bewusstseins“ wird mehr noch als andere Editionen zeigen, dass es Husserl ernst war mit der der handanlegenden Arbeit an den Phänomenen.

L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908–1914) de E. Husserl

Emanuele Mariani

Le stratège et l'architecte. Telles sont les deux âmes dont se composerait la figure du «philosophe» selon une métaphore ouvertement kantienne employée par Husserl dans un cours d'introduction, en 1911, aux *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre*. «Stratège dans le combat contre la déraison [*Unvernunft*]» et «architecte qui conçoit le plan systématique de construction d'après lequel, dans le champ de la raison, doivent être établies les sciences possibles [...]» (Hua XXVIII, 202). Dans la *Doctrine transcendante de la méthode*, Kant définissait l'«architecture» – en tant qu'*Architectonique* – comme «l'art du système», où le «système» est entendu comme un synonyme de «raison»: «Notre raison (subjectivement) est par elle-même un système [...]»; et «par “système” j'entends l'unité des diverses connaissances sous une idée». De l'expérience à la science, le passage est garanti par la cohésion intrinsèque de nos connaissances. Et l'*Architectonique*, installée en conclusion de la *Critique de la raison pure*, s'érigéait de manière significative sur le «concept rationnel de la forme d'un tout»: «l'unité systématique» – insistait Kant en effet – «est ce qui fait d'une connaissance commune une science». Autrement dit, sans unité il n'est pas de science. Et c'est dans cette unité que réside le sens, c'est-à-dire l'art, du système.

A un tel argument, Husserl souscrit sans peine. On retrouve ainsi dans le cours de 1911 un développement par moments similaire au raisonnement kantien – tant d'un point de vue terminologique que conceptuel. «Raison», «critique» et «système» font leur apparition en phénoménologie. Les différences cependant sautent aux yeux. Quelles sont-elles? Il faut au préalable contextualiser l'intention de cette *Vorlesung* qui, en 1911, répète un thème déjà abordé en 1908 et par la suite repris en 1914: la fondation d'une éthique et d'une axiologie formelles par analogie avec la logique formelle. En termes plus généraux il s'agit d'un projet de très grande envergure, qui concerne une critique phénoménologique de la raison œuvrant au

E. Mariani (✉)

Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal

e-mail: emanuelemariani76@yahoo.it

service d'un but: l'idéal d'une «connaissance absolue» à même d'établir un ordre systématique dans l'univers des sciences.¹ Ce projet, comme Husserl n'hésite pas à l'explicitier, porte le nom même de «philosophie». Et c'est sur l'idée de philosophie qu'il ouvre, justement, le cours de 1911: «[...] seulement en relation avec l'idée de philosophie en général, nous pouvons comprendre ce que c'est, en général, que l'éthique philosophique, la pratique philosophique, l'esthétique philosophique, la théorie philosophique de la valeur, et [comprendre] à quelle signification systématique elles doivent prétendre [...]» (Hua XXVIII, 164).

L'idéal d'une «connaissance absolue et absolument parfaite», le *telos* de la philosophie, détermine ainsi la nécessité d'une éthique formelle – l'un des grands «*desiderata* de notre temps». Et c'est au nom de cette «connaissance absolue» que l'éthique s'inscrit dans la totalité du système. Sa condition de possibilité dépend donc de la nécessité d'une idée – l'«absolu», pour reprendre le terme de Kant, en tant que «concept transcendantal de la raison», c'est-à-dire l'«inconditionné» comme «totalité des conditions» ou, plutôt, en termes phénoménologiques, «l'unification suprême» constituant la finalité ultime de toute connaissance. Mais, inévitablement, de Kant à Husserl, l'idée d'«absolu» change de sens et intervient au début – non plus en conclusion – de la critique. Il ne s'agit plus de limiter la prétention de la raison à aller au-delà d'elle-même, mais de réclamer le droit à ne rien laisser hors de soi. De la totalité des conditions on passe à une prétention de totalité. Et par conséquent changent également de sens les notions de «critique» et «système» qui, nonobstant l'homonymie des termes, ne conservent de strictement kantien que bien peu.²

C'est donc sur cette spécificité que nous souhaiterions porter notre attention: dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* de 1908–1914, le projet d'une critique phénoménologique de la raison se dessine à travers l'élaboration d'une éthique formelle, là où le *telos* – en tant que fin et forme du tout – établit le fondement en vertu duquel la méthode de l'analogie se légitime. «Nous voulons procéder, autant que possible, sans présupposés», déclare Husserl, pour ajouter tout de suite «mais, d'un autre côté, nous voulons nous laisser guider par l'analogie avec la raison théorique, objectivante» – *de toutes les formes de raison, «la mieux connue»* (Hua XXVIII, 204). Sans analogie pas d'éthique et, corrélativement, sans une éthique qui rentre à l'intérieur du système, pas de cohésion entre les différents domaines de la raison. Mais qu'en est-il, alors, du principe de «l'absence de présupposés» qui définissait l'essence de la méthode? Une telle analogie ne semble-t-elle pas contrev-

¹ Voir à ce propos la célèbre annotation que Husserl consigne dans son *Notizbuch* à la date du 25 septembre 1906: «En premier lieu je mentionne la tâche générale que je dois résoudre pour moi si je dois pouvoir m'appeler philosophe. Je pense à une critique de la raison. Une critique de la raison logique et de la raison pratique, de la raison évaluative en général. Sans parvenir dans les traits généraux à la clarté sur le sens, l'essence, les méthodes, les principales perspectives d'une critique de la raison, sans avoir pensé, ébauché, établi et fondé une ébauche générale, je ne peux pas vivre vraiment ni véritablement» (Hua XXIV, Beil. B IX, 445).

² Concernant l'éternelle question du rapport entre Kant et Husserl et, accessoirement, entre Husserl et le néo-kantisme, voir en premier lieu le monumental Kern 1964. Outre le désormais classique Ricœur 1986, 274–313; voir également Kelkel 2005. Et plus récemment Besoli 2010, 571–646.

enir à l'idée même de phénoménologie qui s'interdit d'avancer d'hypothèses, de déduire, de présupposer rien aller de soi? Et comment l'intentionnalité peut-elle s'appliquer au domaine de l'éthique – la volonté et l'affectivité – si elle n'a plus à faire à des objets *stricto sensu*, mais à des «valeurs»? Voici les questions auxquelles nous tâcherons d'apporter une réponse, en suivant le fil de l'analogie qui conduit la phénoménologie à se structurer en science et, par là, en système. Et voici, enfin, le problème qui nous occupera: l'équivocité d'une «raison» qui ne renonce jamais au sens de l'unité, nonobstant la variété de ses fonctions – *logique, pratique et axiologique*.³

1 Qu'est-ce que la raison?

Entrons sans plus attendre dans le vif du sujet et posons la question: qu'est-ce que la raison? Dans la *Vorlesung* de 1908, Husserl affirme en des termes sans équivoque que: «“Raison” est un titre pour l'a priori téléologique qui régit d'un bout à l'autre les sphères des actes» (Hua XXVIII, 343). Pour ajouter en 1914: «nous pouvons discerner autant d'espèces fondamentales d'actes [...] qu'il y a d'espèces fondamentales de raison». A cet égard, et dès 1907, dans *Die Idee der Phänomenologie*, les actes de conscience au sens large étaient décrits non tant comme «des faits isolés et sans liaison entre eux», que comme «essentiellement relatifs les uns aux autres et montrant des ensembles téléologiques [*teleologische Zusammengehörigkeiten*]». «Et ces enchaînements [*Zusammenhänge*]», pouvons-nous lire un peu plus loin sous la plume du même Husserl, dans une note en marge de la page, «représentent l'unité qui caractérise la raison» (Hua II, 75). Cela signifie que dans l'a priori téléologique, dont la raison est le «titre», s'exprime une normativité, à comprendre comme un ensemble de lois – formulées éidétiquement – qui régit le fonctionnement de la conscience. Ici, l'a priori se fait inévitablement téléologique, car «il en va des rapports d'exactitude [*Richtigkeit*] et de non-exactitude et de l'orientation vers l'objet» (Hua III/1, 311). Ceci est ce que nous lisons, parallèlement aux *Vorlesungen*, au § 135 des *Ideen I*, qui introduit, non par hasard, à la section «Phänomenologie der Vernunft». La même assertion s'exprime sous la forme d'une interrogation dès le § 128: «Comment le “sens” de la conscience rejoint-il l'objet qui est le sien?»; «[...] que signifie proprement la “prétention” de la conscience à se “rapporter” réellement à quelque chose d'objectif, à être valide? Comment élucider phénoménologiquement [...] le rapport valable ou non-valable à l'objet? Nous voilà du même coup devant les grands problèmes de la raison» (Hua III/1, 296). Trêve de citations.

³Cf. à ce sujet les indications extrêmement utiles de D. Pradelle, dans la préface à la traduction française de Hua XXIV (Pradelle 2009). Pour une vision plus générale, historique ainsi que systématique, et une mise à jour des questions concernant l'éthique au sein de la réflexion husserlienne voir l'ensemble des contributions recueillies par B. Centi/G. Gigliotti 2004. Cf. également l'*Einleitung* di U. Melle dans Hua XXVIII. Quant au développement de la réflexion husserlienne en matière d'éthique, voir Melle 1991; Melle 1992.

Explicitons provisoirement le principe de la réponse. Qu'est-ce que la raison? D'un point de vue phénoménologique, c'est la téléologie de la conscience; c'est la finalité vers laquelle procède toute forme d'intentionnalité; c'est la prise sur les objets et sur le monde en général qui se transforme en connaissance; en dernier instance, c'est le sens du rationnel qui reste un à travers la variété même de ses manifestations.

Représenter, juger, croire, ressentir, vouloir, aimer, haïr... les différences ne vont pas à l'encontre d'une unité intrinsèque. Les actes à travers lesquels la conscience se déploie demeurent des actes de la conscience, idéalement une et concrètement multiple:

La conscience est une unité sous le nom de raison: la raison qui connaît, celle qui évalue et celle qui agit sont étroitement liées l'une à l'autre et elles ne donnent pas lieu à des sciences séparées l'une de l'autre, mais à une unique doctrine de la raison qui, à son tour, fait partie d'une science [...] la phénoménologie pure. (Hua XXV, 197)

La raison est unité, et c'est dans l'unité qu'elle trouve, pour ainsi dire, sa raison d'être. Mais où réside donc le «collant» à même de maintenir uni le tout? Et quelles sont, plus précisément, les raisons de cette unité qui porte à son tour le nom de «raison»? Exprimer un jugement, apprécier la beauté d'un paysage, évaluer la justesse d'une action, aimer, haïr... dans un cas comme dans l'autre, la propriété transitive des actes demeure formellement la même. Un même schéma pour une multiplicité de figures: l'intention, le caractère d'acte ou la référence intentionnelle en tant que référence à l'objet se décrivent dans les termes d'une constante éidétique, un invariant structurel sur la base duquel se configure l'objectivité visée. Esquissons alors un premier élément de réponse: c'est l'intentionnalité qui sert de collant, une fois que la conscience a été définie comme *conscience de quelque chose*. Et c'est ici que réside l'idée directrice du projet d'une critique phénoménologique, idée qui permettra – comme nous le verrons – la transformation de l'analogie en un «instrument de la méthode», au service d'un objectif double: une fondation rationnelle de l'éthique à même de fonder l'unité transcendantale de la conscience.⁴

2 Le sens de l'unité

Posons la thèse suivante: sans unité il n'est pas de science et la phénoménologie, désirant à tout prix s'attribuer le titre de «science», ne fait pas exception de ce point de vue. Mais quel est, plus précisément, le sens de cette unité qui préside au projet d'une critique phénoménologique de la raison? La réponse que nous venons de fournir, et qui en vertu d'une invariance structurelle justifie les raisons phénoménologiques du «tout se tient», n'est pas sans soulever quelques difficultés si l'on

⁴Nous omettons d'explicitier ici l'apport extrêmement significatif ainsi que l'influence exercée par l'éthique brentanienne sur la réflexion husserlienne, notamment en ce qui concerne la méthode de l'analogie. Pour un approfondissement de la question de la dette aussi bien que celle de l'originalité de l'éthique d'Husserl vis-à-vis de Brentano, voir Melle 1988b; Donnici 1996. Qu'il nous soit également permis de renvoyer à notre Mariani 2012, 193–205.

considère de plus près le rapport entre les différents domaines de la raison – logique, pratique et axiologique – tel qu'il s'énonce en *incipit* du cours de 1914:

Si l'on suit à présent les parallèles entre la logique et l'éthique, ou encore le parallèle entre les types d'actes et les types de raison auxquels se rapportent essentiellement ces disciplines [...] la pensée s'impose alors qu'à la logique, au sens plus précisément et étroitement délimité d'une logique formelle, doit aussi correspondre en parallèle une pratique [*Praktik*] formelle et également apriorique en un sens analogue. Il en va à peu près de même pour le parallèle avec la raison évaluative [*wertend*], évaluante au sens le plus large [...]. Cela conduit à l'Idée d'une axiologie formelle [...] intimement entrelacée à celle de la pratique formelle. (Hua XXVIII, 3–4)

Le parallèle entre les disciplines – logique, pratique et axiologique – se traduit dans un parallèle entre les «modes d'actes» (*Aktarten*) et les «modes des raisons» (*Vernunftarten*). Le caractère d'acte (*Aktcharakter*) n'est rien d'autre que le mode pour la conscience de se rapporter à l'objet visé. Chaque acte exhibe, donc, un caractère spécifique faisant en sorte que la référence objective se produit d'une façon plutôt que d'une autre. La conscience aura alors autant de modes que l'acte de caractéristiques intentionnelles – perceptif, imaginatif, judicatif, etc. – et aux multiples caractéristiques de l'acte correspondront autant de typologies descriptives. Il en va naturellement de même pour une intentionnalité de type non seulement objectivante – c'est-à-dire logique – mais également pratique ou axiologique: «Si l'affectivité [*Gemüt*] n'était pas un domaine de présomptions» – affirme Husserl, toujours dans le cours de 1914 – alors le plaisir, le désir, le vouloir et ainsi de suite ne seraient que «des vécus aveugles, un peu comme des vécus du sentir-le-rouge ou du sentir-le-bleu». Et cela parce qu'«un simple sentir, le simple fait d'éprouver un *datum* sensible ne présume rien; mais un plaisir présume, un souhait présume, etc.» (Hua XXVIII, 63).⁵ Au-delà des différences, pourrait-on être tenté de conclure, il y a là une structure commune, s'il n'était un contraste évident dès le cours de 1908 où l'on peut lire: «Un simple sentiment, un plaisir ou un déplaisir, un acte affectif [*Gemütsakt*] en général n'objective pas [*objektiviert nicht*]» (Hua XVIII, 253).

Au détriment du parallélisme, une divergence essentielle demeure: l'«éthique» n'est pas la «logique»; «aimer» n'est pas «juger». Au fondement de la pratique et de l'axiologie règne un type particulier d'intentionnalité, irréductible à la raison objectivante. L'intentionnalité, en d'autres termes, qu'elle soit pratique ou axiologique n'est pas une intentionnalité objectivante et, par conséquent, les actes que l'on retrouve à la base de l'éthique, bien qu'intentionnels, ne peuvent pas se considérer comme des «actes objectivants» *stricto sensu*. Bref, dans l'éthique œuvre une intentionnalité qui ne regarde pas à l'objet: le bien n'est pas une chose (*Gegenstand*), mais une valeur (*Wert*), où par «valeur» nous entendons le corrélat ou noème – pour utiliser le lexique du tournant transcendantal – d'un acte d'évaluation (*Wertung*).⁶ Plus précisément, la valeur est éprouvée ou, mieux, sentie par une affection correspondante et non connue comme s'il s'était agi d'un objet de jugement. L'intentionnalité

⁵ Pour une analyse plus exhaustive du surplus intentionnel excédant le plan matériel de la sensation voir Courtine 2003, 77–78.

⁶ Voir à ce propos les analyses de J. Benoist 2004, 173.

se charge d'une tonalité affective, en faisant de l'affectivité une modalité originaire de la référence intentionnelle. Certes, cela n'empêche pas que dans un deuxième temps l'affectivité puisse céder le pas à un acte objectivant et transformer l'affect en connaissance, ou l'évaluation en jugement. Nous devons toutefois veiller à ne pas confondre l'objectivité des valeurs, là où la valeur devient l'objet d'une raison logique, avec les valeurs en tant qu'objectualités spécifiques d'une intentionnalité pratico-axiologique: «Les valeurs sont des objets, et des objets d'une région tout à fait spécifique» (Hua XVIII, 284). Et c'est justement ici que l'aporie surgit. Répétons-le: *ein Gemütsakt überhaupt objektiviert nicht*. L'intentionnalité pratico-axiologique n'a pas affaire à des objets au sens strict. Qu'en est-il alors de l'unité de l'acte? L'unité qui permet de décrire l'acte comme un «genre»? La distinction entre actes objectivants et actes non-objectivants ne préfigure-t-elle pas une rupture irrévocable au sein de ce qui se définit sous le titre général d'«intentionnalité»?

3 Les parallèles convergentes

Voici les questions posées par Husserl dans le cours de 1908: «Le concept d'acte a-t-il encore une unité? Celle-ci ne vole-t-elle pas en éclats dès lors qu'on reconnaît le double sens de l'intentionnalité?» (Hua XXVIII, 337). Il en va de même, par ailleurs, pour l'unité de la raison. La résolution du problème – disons-le sans hésitation – s'appuiera sur le rapport de fondation [*Fundierung*] entre actes objectivants et actes non-objectivants, là où les premiers fondent, c'est-à-dire rendent possibles, les seconds. Par conséquent, les actes non-objectivants trouveront leur condition de possibilité dans les actes objectivants, sans toutefois se réduire à n'en être qu'un simple dérivé. Le «double sens» de l'intentionnalité n'est pas l'indice d'une ambiguïté, mais la marque d'une structure qui fait du rapport de fondation l'un des dispositifs les plus subtiles pour accéder aux dynamiques de la conscience. Et la *Fundierung* servira à la fois d'instrument descriptif à même de désambiguïser la complexité du vécu intentionnel.⁷ Nous distinguerons ainsi deux moments essentiels qui, bien qu'entrelacés, remplissent deux fonctions différentes: la référence et ce à quoi (*worauf*) la référence se réfère. Dans un *Gemütsakt*, tel que par exemple un vécu de joie, nous avons d'un côté «etwas, das sich bezieht» et de l'autre «etwas, das worauf jenes sich bezieht» (Hua XXVIII, 338). Cela signifie que pour jouir d'un événement donné – il *fait* beau – je dois en première lieu pouvoir me représenter ce même événement. En revanche, la représentation de l'événement – le ciel *est* bleu – n'implique aucunement un sentiment de joie, en tant que vécu d'accompagnement. La joie peut disparaître et la chose rester telle quelle. Plus précisément, la représentation sous-jacente à la joie – son *worauf* – ne fait pas partie intégrante du

⁷ Cf. à ce sujet la préface à la *Sixième recherche logique* in Hua XIX/2, 534, où Husserl lui-même ne manque pas de déclarer l'étroite parenté entre la problématique du catégorial et la question des actes non-objectivants.

vécu de joie. Jouir de quelque chose n'est qu'un mode déterminé (*Aktcharakter*) de se rapporter à la chose même. Ici, ne se produit aucune objectivation supplémentaire: la chose est déjà là, devant notre regard, peu importe que nous nous en réjouissons ou pas.⁸ Son être ou non-être – puisque, finalement, nous pouvons aussi nous réjouir de quelque chose qui n'existe pas – relève des compétences de l'acte objectivant et la joie, en soi, ne s'en occupe pas ou, mieux, se préoccupe d'autre chose que de l'être. De même pour le désir, la volonté, l'amour et tout ce qui rentre en principe à l'intérieur du *Gemüt*:

Cela paraîtra peut-être choquant, mais le mieux serait peut-être encore de dire: les actes non-objectivants sont, sinon au sens propre [du terme], du moins au sens téléologique (normatif), «dirigés» sur des objets. L'objet est un étant. Objet et état de choses, être et non-être, vérité et non-vérité, [tout] cela relève des actes objectivants, de quelque manière que nous clarifions davantage les concepts afférents aux mots utilisés. D'un autre côté, les actes évaluatifs ne sont pas «dirigés» sur des objets, mais sur des valeurs. La valeur n'est pas de l'étant; la valeur est quelque chose de relatif à l'être ou au non-être, mais [elle] relève d'une autre dimension. (Hua XXVIII, 339–340)

Toute la difficulté est donc d'assurer la spécificité de la raison pratico-axiologique, en justifiant sa dépendance vis-à-vis de la raison logique. Une dérogation au parallélisme initial s'impose en ce sens, et contraint l'analogie à se conjuguer avec un autre moment de la méthode, qui lui est antinomique mais tout à la fois complémentaire: l'entrelacement [*Verflechtung*]. «Car la raison évaluative est nécessairement entrelacée à la raison théorique» – et comme Husserl ne manque pas de l'expliciter – «cela est d'abord lié au fait que des actes intellectifs, des actes “objectivants” (des actes représentant ou jugeant ou conjecturant) – dans lesquels les objectivités évaluées accèdent à la représentation et se présentent éventuellement en certitude ou en probabilité comme étant ou n'étant pas –, sont nécessairement au fondement de tout acte évaluant» (Hua XXVIII, 72).

Logique et éthique sont deux parallèles se projetant à l'infini qui finissent par converger. Relevons ainsi le chiasme qui vient se produire entre ces deux instances méthodologiques à l'apparence contradictoire: l'analogie structurelle que l'on retrouve à la base du parallélisme entre les sphères de la raison permet la coordination des deux dimensions – logique et pratico-axiologique – sans pour autant rabattre la spécificité de l'une sur la primauté de l'autre, tandis que l'entrelacement consent à traduire l'intentionnalité pratico-axiologique dans le domaine de la logique objectivante. Comment l'éthique, qui aspire à devenir science, pourrait-elle en effet énoncer ses propres principes? L'action n'implique pas forcément sa thématization; faire le bien ne revient pas à dire comment le faire. Ici, l'intentionnalité – affirmera métaphoriquement Husserl – est comme «muette et aveugle». Quel prodige permettra-t-il de lui ouvrir les yeux et lui accorder le don de la parole? Tout dépend de la possibilité d'un passage ou, mieux, d'une *metábasis* à même de transformer la valeur en quelque chose d'objectif et de rendre l'intentionnalité pratico-axiologique exprimable en termes logico-objectivants. Autrement dit, afin que les

⁸ Cf. également Hua XXVIII, 340.

valeurs puissent devenir objets de science, il ne suffit pas de les éprouver, mais en principe il faudra aussi pouvoir les décrire, voire les énoncer:

Les valeurs sont quelque chose d'objectivable, mais les valeurs en tant qu'objets sont les objets de certains actes objectivants [...]. Les actes évaluatifs en tant qu'actes d'un genre propre se «dirigent» sur quelque chose, mais non sur des objets; il relève seulement de leur essence que cette orientation qui est la leur puisse être saisie de manière objectivante, puis jugée et déterminée de manière objectivante» (Hua XXVIII, 340).

Sans se soumettre au rang d'objet, la valeur devient objectivable [*Objektivierbares*]. En réussissant un arrimage *in extremis*, l'analyse phénoménologique permet à l'éthique de jeter l'ancre sur les rivages de l'être; le désintéressement ontologique s'atténue dans un intérêt médiat qui fait de la valeur «quelque chose de relatif» (*etwas Bezügliches*) à l'être. En se différenciant de la logique, l'éthique peut alors s'exprimer logiquement dans les termes d'une science pourvue d'objets propres et les valeurs gagnent, pour ainsi dire, une place au soleil à l'intérieur d'un système qui renoue les distinctions de l'analogie avec la trame d'un entrelacement.⁹

4 Tout doit être

Une grille d'équivalences émerge à la base de l'*Erkenntnistheorie*, à laquelle la phénoménologie aspire: tout ce qui est, est connaissable et, par conséquent, tout ce qui est connaissable doit nécessairement se décrire en termes d'objet. Il en va de même pour ce qui transcende la sphère de l'être, comme les corrélats de l'intentionnalité pratico-axiologique: le «beau» et le «bien», ainsi que l'«amour» et la «haine» ne sont pas des objets mais, étant néanmoins objectivables, récupèrent *in extremis* une pertinence ontologique. Voilà pourquoi Husserl peut affirmer que «d'une certaine façon, tous les actes se dirigent sur l'être» (Hua XXVIII, 105). La logique n'est que la méthode d'une objectivation possible, universellement applicable et à même d'investir, en vertu de sa formalité, toute sorte de vécu intentionnel; elle est la formalisation qui rend disponibles les données de la conscience pour se façonner en objets de connaissance.¹⁰ Contre une apparence faussement dictatoriale, le primat de la raison logique sert plutôt de garantie à une connaissance objective et universelle, et permet de conserver intacte la différence entre les domaines respectifs: «elle [*sc.* la raison logique] connaît donc justement l'existence a priori de plusieurs genres, différents par essence» (Hua XXVIII, 61).

Une conséquence s'impose alors: les valeurs pratico-axiologiques n'existant pas vraiment, elles finissent d'une certaine façon par être et conduisent l'être à élargir,

⁹ Cf. ce qu'Husserl affirme, par ailleurs, au § 124 des *Ideen I*: «La couche de l'expression – c'est là son originalité –, si ce n'est qu'elle confère précisément une expression à toutes les autres intentionnalités, n'est pas productive» (Hua III/1, 287).

¹⁰ Cf. à ce propos la préface de Pradelle 2009, 46: «Ce n'est pas par généralisation, mais par formalisation que la raison théorique subsume les autres formes de raison».

en retour, ses propres frontières. L'ontologie des sciences – dont la phénoménologie en tant qu'*Erkenntnistheorie* n'est que la condition de possibilité – récupère ainsi, à son intérieur, ce qui initialement lui échappait: l'éthique devient science par analogie avec la logique, en rendant analogique le concept d'«objet».¹¹ Nous en avons une confirmation indirecte au § 10 des *Ideen I*, où par «objet» (*Gegenstand*) l'on comprend un «titre général», incluant une multiplicité de désignations. Au-delà des différences, un seul lien de parenté: «le mot “*objet*” sert d'accolade à toutes sortes de configurations d'ailleurs solidaires [*zusammengehörige Gestaltungen*] [...]» (Hua III/1, 25). «Objet» peut être une chose, une propriété, une relation, un état-de-choses, un ensemble et ainsi de suite. Quel est, alors, le fil rouge à même de rassembler toutes ces diverses acceptions? Le principe de la réponse nous est fourni au § 145, où Husserl évoque la même formulation qui fait de l'objet un «titre général»: «“L'objet” est partout pour nous un titre appliqué à des connexions éidétiques [*Wesenszusammenhänge*] de la conscience». D'un point de vue phénoménologique, l'«objet» *latiore sensu* est un «ensemble de connexions éidétiques de la conscience». Mais que doit-on comprendre par là? Rien d'autre que le corrélat d'une intentionnalité, et peu importe finalement son statut ontologique. C'est pourquoi, toujours dans les *Ideen I*, au § 117, en contradiction apparente avec les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Husserl pouvait déjà affirmer:

[...] tous les actes en général – y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes «objectivants» [*Objektivierende*], qui «constituent» originellement des objets [*Gegenstände*]; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent. Par exemple, la conscience qui évalue constitue un type nouveau d'objectivité: l'objectivité «axiologique», par opposé au simple monde des choses [*Sachenwelt*]; c'est un «étant» relatif à une nouvelle région. (Hua III/1, 272)

L'éthique est une dimension de la raison, *source de nouvelles régions d'être* et l'être, par reflet, accueille à l'intérieur de son horizon les objectivités pratico-axiologiques, en se chargeant d'une multiplicité irréductible. L'objet aimé ou voulu n'est pas l'objet connu et pourtant, d'une certaine façon, il demeure un «objet». Le geste husserlien aspire encore une fois à concilier deux instances en apparence inconciliables: tous les actes en général peuvent se définir comme «objectivants», alors que l'intentionnalité n'œuvre pas en fonction d'un seul et même registre. Les propriétés de l'«acte en général» restent formellement inchangées et les différences de registre, les modes de l'intentionnalité, indiquent en revanche que les divers types d'objets sont réciproquement irréductibles. «Il existe de multiples modes <d'objet [*Gegenständlichkeit*] et avec eux de multiples modes> de ce qu'on appelle la présence [*Gegebenheit*]» (Hua II, 63) – ou, pour le dire de façon plus incisive, *Soviel Schein, soviel Sein*: autant de modes d'être, autant de modes de donation et, respectivement, d'évidences.¹²

¹¹ Sur le statut ontologique et le rôle méthodologique de l'analogie chez Husserl, au-delà de la problématique intersubjective, voir Melandri 1960; Hedwig 1982. Voir également Mariani 2012, chap. IV et V, 207–339.

¹² Cf. à ce sujet la *Vorlesung* 33 de Hua VIII ainsi que le § 46 de Hua I.

5 Le genre et l'essence

Une question reste néanmoins encore en suspens: qu'en est-il de l'unité de l'acte? Quel sens y aura-t-il à parler d'«unité» face à l'élargissement sans limites de la «sphère générale de l'être [*allgemeine Seinsphäre*]»? Et comment décrire tout cela en termes phénoménologiques? Au-delà des variations lexicales et conceptuelles qui caractérisent le «tournant transcendantal», Husserl fournit au § 117 des *Ideen I* quelques indications qui méritent d'être signalées. Ici, l'unité de l'«acte» se définit comme une unité de «genre», en renouvelant une même démonstration qu'on retrouve déjà dans la *Cinquième Recherche logique*, puis reconfirmée dans la *Vorlesung* de 1914:

L'unité générique suprême qui lie tous ces «caractères d'actes» n'exclut pas des différences essentielles et d'ordre générique. Ainsi les positions affectives sont apparentées aux positions doxiques en tant que positions, sans toutefois être aussi solidaires les unes des autres que toutes les modalités de croyance. (Hua III/1, 269)

De renvoi en renvoi on parvient à la *Deuxième Recherche logique*, dont le thème se consacrait – et non par hasard – aux rapports entre l'individuel et le général et, plus précisément, à l'«unité idéale de l'espèce»: à une même essence correspond une variété de concrétisations possibles. Répétons alors notre question: comment doit-on comprendre l'unité générique de l'acte? Toujours au § 117 des *Ideen I*, nous lisons:

En même temps que la communauté éidétique d'ordre générique [*gattungsmäßigen Wesengemeinschaft*] qui existe entre tous les caractères de position, est donnée *ipso facto* celle de leurs corrélats positionnels noématiques [...]. C'est ici que se fondent [*gründen*] en dernier ressort les analogies qu'on a toujours senties [*die allzeit empfundenen Analogien*] entre la logique générale, la théorie générale des valeurs et l'éthique, lesquelles, poussées dans leurs derniers réquisits, conduisent à la construction de disciplines générales parallèles d'ordre formel, logique formelle, axiologie formelle et théorie formelle de la pratique. (Hua III/1, 269)

Deux sont les points que nous retiendrons avec la plus grande attention: la *Wesengemeinschaft* et, ensuite, le caractère intuitif que Husserl semble attribuer implicitement à l'analogie ou, mieux, aux analogies en tant que «*empfundenen Analogien*». D'abord, qu'est-ce que la *Wesengemeinschaft*? Rien d'autre que la résultante d'un processus de généralisation permettant de maintenir uni le tout: l'unité générique suprême [*oberste Gattungseinheit*] se fonde sur l'unité d'une communauté éidétique. Autrement dit, l'essence est le principe de l'unité de genre. Disons «généralisation» (*Generalisierung*) et non «formalisation» (*Formalisierung*). La différence est capitale – nous y reviendrons – et s'explique à la lumière de certaines distinctions qu'on retrouve déjà à l'œuvre dans la *Philosophie der Arithmetik*, puis réutilisées en incipit des *Ideen I*.¹³ Le «genre suprême» désigne un ensemble de relations par lesquelles vient se délimiter le périmètre d'une classe d'appartenance

¹³Cf. en particulier Hua III/1, 31.

ou, pour utiliser une expression phénoménologiquement équivalente, une «région» (*Region*). Une couleur, comme par exemple le rouge, se distingue d'un triangle par des propriétés spécifiques qui rendent les genres respectifs réciproquement irréductibles: la qualité sensible, d'un côté, la figure spatiale, de l'autre. Chaque région présente une consistance donnée, dérivant de la teneur de ses objets: naturellement, les lois qui s'appliquent aux couleurs ne s'appliquent pas aux figures géométriques. Et il en va de même pour la classe des vécus, c'est-à-dire l'acte en général: juger, sentir, évaluer, vouloir, aimer et haïr relèvent d'une même structure, à concevoir comme un ensemble homogène de fonctions. Le genre d'appartenance se configure alors à la manière d'un tout – la conscience – et dans l'essence de chaque vécu l'on retrouvera par conséquent l'indice d'une homogénéité. En ce sens, une ou plusieurs propriétés devront s'avérer à même de traverser toute l'extension de la classe, en assurant à la «conscience» l'unité d'une région. Existe-t-il une propriété capable d'homogénéiser l'hétérogénéité de tous les vécus? Nous connaissons le principe de la réponse: «Le titre du problème qui embrasse toute la phénoménologie est l'intentionnalité» (Hua III/1, 337) – dire «phénoménologie» revient à dire «intentionnalité», où par «intentionnalité» nous ne comprenons rien de plus, et rien de moins, que la «propriété fondamentale de la conscience». La référence va principalement au § 84 des *Ideen I*, «L'intentionnalité comme thème capital de la Phénoménologie».

Le problème de l'unité dépend directement du caractère intentionnel des vécus: «C'est l'intentionnalité qui caractérise la conscience au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience». A travers le fil rouge de l'intentionnalité le flux des vécus parvient à se consolider en flux de conscience. Il s'ensuit, comme Husserl ajoute peu après, que «tous les vécus participent en quelque manière à l'intentionnalité» (Hua III/1, 187). Et c'est alors seulement que la dispersion du flux se configure dans un tout cohésif. Mais plus précisément qu'est-ce que l'intentionnalité? Et en quoi consiste cette «merveilleuse propriété» à même de garantir à la conscience son unité? La réponse ne se fait pas atteindre: «Nous entendons par intentionnalité cette propriété qu'ont les vécus “d'être conscience de quelque chose”» (Hua III/1, 188). Une perception est perception de quelque chose; un jugement est jugement d'un état de chose; une évaluation est évaluation d'une valeur, etc. Bref, à chaque acte correspond un corrélat objectif et, indépendamment de la variété des modes, nous retrouvons constamment le même schéma. *Meinen* et *Gerade-dieses-Objekt-Meinen* sont des termes équivalents, comme Husserl l'affirme par ailleurs haut et fort dans la *Vorlesung* de 1908: l'intentionnalité est toujours intentionnalité de quelque chose, c'est-à-dire d'un objet donné, même si l'objet n'existe pas. Voilà pourquoi, pour paraphraser le titre du deuxième chapitre de la troisième section des *Ideen I*, la conscience peut à la fois se définir comme une structure ou, mieux, un ensemble structuré de fonctions. Par conséquent, les actes auront eux aussi droit à un genre suprême – l'«acte» – qui ne devra pas toutefois se considérer à la manière d'une hypostase, comme s'il était une chose parmi les choses du monde. L'*eidōs*, nous ne

pouvons pas le pointer du doigt et c'est au demeurant Husserl lui-même qui nous met en garde contre les éventuelles erreurs d'interprétation:

Il serait même aussi absurde de considérer la notion «d'essence» comme un genre par rapport aux essences matérielles, que de prendre par erreur l'objet en général (c'est-à-dire la notion vide de quelque chose) pour un genre dominant la diversité des objets et de là tout naturellement pour le seul et unique genre suprême, pour le genre des genres. (Hua III/1, 31)

L'identité ne s'affirme pas au détriment des différences et en ce sens le genre suprême doit se comprendre comme une unité descriptive – et non une unité substantielle. En d'autres termes, le genre rend possible la description d'un domaine qui est déjà éidétiquement unitaire et, de la même manière, la nature du domaine assure au genre son unité éidétique. Voici alors la conséquence que nous attendions: si l'unité du genre se fonde sur une communauté d'essence, alors l'analogie qui s'applique à l'intérieur de cette unité devra à son tour s'avérer une analogie d'essence, à savoir une analogie qui regarde à l'essence et, plus précisément, à l'essence de la conscience en tant qu'ensemble de structures. Idée dont Husserl nous donne une nouvelle fois confirmation:

C'est précisément ce parallélisme manifeste – qui n'est pas une analogie extérieure [*äußerliche Analogie*], mais s'enracine indubitablement dans une communauté d'essence [*Wesengemeinschaft*] – qui explique aussi pourquoi il est possible de parler d'éthique formelle, d'axiologie formelle, en analogie à la logique formelle. Ce n'est pas par hasard que nous avons trouvé des groupes de lois qui sont analogues aux lois logiques. Il est clair bien plutôt que cette analogie se fonde elle aussi sur une communauté d'essence, ou encore, inversement, qu'elle fournit un argument [*ein Argument dafür abgibt*] en faveur de la conjecture d'une telle communauté d'essence tant qu'elle n'est pas vue, et de la recherche de sa claire mise en relief [*nach klaren Herausstellung*]. (Hua XXVIII, 267)

Dans la communauté d'essence [*Wesengemeinschaft*] réside le fondement de l'analogie et, par reflet, l'*eidōs* inscrit dans l'analogie l'indice d'une communauté la transformant dans une «analogie essentielle» [*wesentliche Analogie*], c'est-à-dire une analogie mettant en parallèle les «structures essentielles» [*Wesensstrukturen*] de la conscience. Là où existent «plusieurs genres, différents par essence, d'actes intentionnels [...]» – affirme Husserl – nous devons «pénétrer jusqu'aux sources ultimes des analogies et déceler effectivement les structures parallèles des actes et des corrélats d'acte» (Hua XXVIII, 62). La *ratio* de l'analogie est une *paritas rationis*, l'identité d'un fondement qui fait de l'analogie elle-même quelque chose de plus qu'un simple rapport entre les deux couples d'une même proportion. La différence est fixée par l'unité sous-jacente qui détermine la nature du rapport: sans un fondement commun, l'analogie devient irrémédiablement mauvaise ou superficielle et privée d'une *ratio*, elle perd sa propre raison d'être, en finissant par inventer plutôt que découvrir.

6 La méthode de l'analogie

La méthode s'approprie l'analogie et à son tour l'analogie se charge d'un caractère explicitement méthodologique. «Die Methode der Analogie», pour reprendre le titre du *Beilage VIII* aux *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, où Husserl affirme

que «la méthode analogique est importante et féconde». On retrouve la même indication telle quelle dans les *Ideen I*: «[...] l'analogie peut être un guide dans les questions de méthode» (Hua III/1, 150). Et ce n'est, au demeurant, qu'ainsi que s'établit l'argumentation des *Vorlesungen* de 1908–1914: «Nous avons suivi ces analogies; nous avons recherché leurs sources les plus profondes; nous avons cherché leur formulation la plus authentique et la plus prégnante; nous avons distingué les analogies authentiques des analogies inauthentiques et nous avons découvert effectivement de telles analogies authentiques» (Hua XXVIII, 65). Ce qui revient alors à dire, à la manière de Kant dans la *Critique de la raison pure*, que l'analogie est une «règle de recherche», permettant d'assurer une unité aux divers de l'expérience. Il semblerait en aller de même en phénoménologie, dans la mesure où l'analogie se comprend comme une règle qui recherche les signes d'une correspondance afin d'unir – sans confondre – les parties du rapport. Mais quelles sont les évidences qui en garantissent l'applicabilité? La méthode analogique négocie entre les sphères de la conscience afin de rendre plausible l'hypothèse d'une éthique rationnelle sur le modèle de la logique. Mais comment concilier dans un même système ce qui est direct avec ce qui est indirect, l'immédiat avec le médiat – l'intuition avec l'analogie?

Au § 75 des *Ideen I*, la réponse de Husserl ne manque pas de soulever par contre-coup quelques difficultés:

[...] l'élaboration de théories déductives est exclue de la phénoménologie. Non pas qu'on renonce carrément à tirer des conclusions médiates [*mittelbare Schlüsse*]; mais puisque toutes les connaissances doivent y être descriptives et rigoureusement adaptées à la sphère immanente, les conclusions, les procédés non intuitifs de toute espèce n'ont qu'une signification de méthode, celle de nous conduire à la rencontre des choses qu'une vision directe de l'essence doit ultérieurement transformer en données. Sans doute telle ou telle analogie qui s'impose peut avant toute intuition effective frayer la voie à quelques conjectures concernant des relations entre essences [*Wesenszusammenhänge*] et on peut en tirer des conclusions qui mènent au-delà; mais finalement c'est une vision effective des relations entre essences qui doit habiliter les conjectures. Tant que ce n'est pas le cas, nous ne sommes pas en possession d'un résultat phénoménologique. (Hua III/1, 157–158)

Quelles sont les évidences qui assurent la validité phénoménologique de l'analogie? La solution, d'autant plus radicale que simple, ne peut être que la suivante: la seule manière pour inclure de plein droit l'analogie au sein de la méthode, sans la rabattre sur un raisonnement médiat (*Analogieschluß*), c'est de lui assurer une portée intuitive. Pour qu'elle soit valable, l'analogie doit s'avérer capable d'une vision; elle doit faire voir et donc montrer quelque chose. Nous abordons ainsi le second point énoncé plus haut, là où c'est sur la «communauté d'essence» que «se fondent en dernier ressort les analogies qu'on a toujours senties». Privée d'un caractère intuitif, l'analogie perdrait son statut phénoménologique. La question est alors de savoir ce qu'est une vision par analogie. Que peut-elle nous montrer? Le principe de la réponse va désormais de soi: si la *Wesensgemeinschaft* est le fondement, alors l'analogie vise l'essence. Plus précisément, la *Wesensgemeinschaft* attribuée à l'analogie un caractère essentiel, en façonnant sa vision dans une *Wesensschauung* capable de mettre en parallèle les «structures essentielles» de la conscience. Cela signifie que le regard analogique ne se pose pas sur des essences

singulières, mais sur des relations d'essences (*Wesenszusammenhänge*). En d'autres termes, l'analogie donne à voir des relations, et non pas des choses. La mise en parallèle des structures permet l'institution d'un rapport de deuxième degré – une relation entre relations – régi par un sens rigoureusement proportionnel. Et c'est bien ici que réside toute l'ambiguïté de l'analogie phénoménologique, constamment en équilibre entre l'empirique et le transcendantal, entre l'a posteriori et l'a priori, entre le caractère provisoire d'un raisonnement qui procède par approximation et la vision à laquelle aspire l'exactitude de la science. Il s'ensuit, pour ainsi dire, l'aporie d'une double citoyenneté, dont le premier pendant s'énonce au § 75 des *Ideen I*, où Husserl affirme: «Sans doute telle ou telle analogie qui s'impose peut avant toute intuition effective frayer la voie à quelques conjectures [...]». Comment l'analogie œuvre-t-elle dans ce cas? Par induction. Une fois trouvée une explication pour un phénomène donné, il est possible d'appliquer cette explication à d'autres phénomènes du même genre. Il s'agit d'une inférence qui procède par hypothèse et qui garde un certain degré de probabilité: si deux éléments ont une propriété commune, alors un troisième élément appartenant à la même classe partagera probablement avec les deux premiers cette même propriété, et ainsi de suite.

Mise au service de l'induction, l'analogie présume plus qu'elle ne montre et, du reste, Kant attribuait lui-même aux *Analogien der Erfahrung* une valeur exclusivement empirique, trouvant ailleurs – dans une confrontation avec l'expérience – le moment de leur validation. Pour Husserl, il en va de même: les hypothèses auxquelles l'analogie donne lieu nécessitent une confirmation intuitive. «Mais finalement c'est une vision effective des relations entre essences» – lisons-nous dans la suite du § 75 – «qui doit habiliter les conjectures». Qu'est-ce qui peut habiliter alors la trame éidétique des relations, sinon une vision capable de voir justement des relations? Si le parallélisme veut s'émanciper du rang de la simple conjecture, il doit pouvoir se montrer et devenir à son tour objet d'intuition. Et quelle type d'intuition est ici exigée? Une intuition de deuxième degré qui ne regarde pas directement aux objets, mais aux relations entre objets. Autrement dit, une intuition par analogie. On voit alors ici se dissoudre l'aporie: la vision analogique confirme a posteriori une hypothèse formulée par analogie, tout en déclarant l'ambiguïté de son statut qui oscille entre l'empirique et le transcendantal, l'authentique et l'inauthentique, l'intuitif et le non-intuitif. L'analogie comble le vide laissé par l'analogie au prix de son équivocité, puisqu'elle voit autant qu'elle présume. C'est seulement ainsi que le parallélisme peut acquérir une assurance éidétique: «la phénoménologie éidétique est circonscrite au règne de la “description” purement éidétique, à savoir au règne des structures [*Wesensstrukturen*] immédiatement évidentes et compréhensibles de la subjectivité transcendantale» (Hua V, 142). Car c'est justement là, dans le règne des *Wesensstrukturen*, que l'analogie trouvant dans la communauté d'essence son fondement, exerce son regard. Sans l'*eidōs* d'une unité descriptive, la synopsis de la vision analogique n'aurait aucune prise. Sa tenue est donc garantie par la cohésion d'un genre, rigoureusement éidétique, lui permettant de délimiter une «classe fermée» d'actes et corrélats objectifs – la conscience – à même de comprendre transcendentalelement la totalité de l'être.

7 Le cercle qui avance

C'est donc l'*eidōs* «conscience» qui prescrit à l'analyse phénoménologique un système absolument défini de possibilités descriptives, où la variété des modes se règle en fonction de l'homogénéité d'un type éidétique. «Juger», «douter», «représenter» de même qu'«évaluer», «sentir», «vouloir»: la propriété transitive des actes demeure formellement la «même» et permet à l'intentionnalité d'assumer une fonction qui en dernier lieu paraît s'approcher de celle d'un «schéma transcendantal». Husserl le reconnaît lui-même, du reste non sans une certaine surprise:

En suivant le principe radical de la distinction en analyse réelle [*reeller*] et intentionnelle, noétique et noématique, nous sommes partout tombés sur des structures qui ne cessent de se ramifier à nouveau. Nous ne pouvons plus nous refuser à cette idée évidente que, en fait, cette distinction nous met en face d'une structure fondamentale qu'on peut suivre à travers toutes les structures intentionnelles; ainsi elle forme nécessairement le motif conducteur qui domine toute la méthode phénoménologique et détermine le cours de toutes les recherches consacrées au problème de l'intentionnalité (Hua III/1, 295).

Ici se trouve le motif qui dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* porte Husserl à affirmer que «dans les actes eux-mêmes [...] existe effectivement cette analogie radicale» (Hua XXVIII, 61). Si l'intuition par analogie vise l'ensemble des *Wesensstrukturen*, c'est leur cohésion éidétique qui garantit la réelle consistance du lien analogique. L'unité de la raison rend possible l'analogie, et là où l'analogie se manifeste, s'ouvre un espace d'homogénéité: «tous les types d'objectualités ont une essence et donc un domaine de connaissances éidétiques» (Hua XXVIII, 331).¹⁴ Certes, cela n'implique pas une reconduction de toutes les essences à un seul type d'essence. Les différences demeurent. Et la fonction descriptive qui permet de distinguer et rassembler tous les vécus intentionnels dans un même genre s'accompagne d'une fonction ouvertement transcendantale, en vertu de laquelle l'analyse de la conscience s'élève à une phénoménologie de la raison aspirant d'un seul coup à appréhender la totalité de l'être.¹⁵ Des *Aktarten* aux *Vernunftarten* la réitération d'un même «schéma» traduit le parallélisme entre les modes de la conscience dans un parallélisme entre les modes de la raison: juger, sentir, vouloir; logique, pratique, axiologique. A chaque discipline – phénoménologiquement refondée – correspond une ontologie régionale qui se compose de choses, d'objets, d'idéalités, de valeurs, etc. Voilà pourquoi la réflexion éthique se trouve systématiquement poussée au-delà des limites d'une simple réflexion sur l'éthique: dans le parallèle entre les modes de la conscience, c'est le sens du rationnel qui est de fait visé; son extension n'est pas le fruit d'une rhapsodie, mais l'indice d'un «système» où, pour reprendre les mots de Kant, «l'unité des diverses connaissances» se rassemble «sous une idée» en tant que «concept rationnel» qui contient «la fin et la forme du tout».

¹⁴ Cf. également Hua XX/1, 304.

¹⁵ Cf. à ce propos Hua XXVIII, 331: «La phénoménologie devient par là la science absolue ultime de l'être, [elle devient] finalement et pour conclure une ontologie absolument systématique, puisant aux sources [Gründen] ultimes ou reconduisant aux "raisons" [Gründe] dernières».

Phénoménologiquement, il en va de même: «tant qu'on peut parler de raison», on pourra également parler de «système». Et ce n'est pas un hasard si Husserl, se questionnant sur le rêve d'une philosophie systématique capable de porter le titre de «science rigoureuse», dans les pages de *Philosophie als strenge Wissenschaft* datant de cette même époque, se demandait: «Et que doit signifier le “système” désiré, qui nous servira d'idéal dans les labeurs souterrains de notre travail de recherche?» (Husserl 1981, 291–292).¹⁶ A la lumière des *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, nous pouvons alors répondre: c'est par l'analogie que se détermine la signification du «système», là où l'idée d'une unité systématique légitime l'hypothèse qui fait de l'analogie elle-même une méthode de recherche.¹⁷ En d'autres termes, la justification de la méthode analogique est garantie par ce qu'elle doit fonder. Dans sa progression vient par conséquent s'esquisser la circularité d'une pétition de principe: l'idée de l'unité systématique rend possible l'analogie, qui doit rendre possible l'unité du système. Le *petere principium* n'est pas toutefois à comprendre comme une erreur logique: dans le cercle phénoménologique qui reste inéluctablement ouvert, le fondement coïncide avec son auto-fondation. «Science de la fondation ultime» – dit Husserl – la phénoménologie est à elle-même son ultime justification» (Hua V, 139). Et c'est du même coup ainsi que s'éclaire le principe de l'absence des présupposés. Non que la science puisse s'exempter de présupposer, ce que Nietzsche dénonçait au demeurant jadis avec finesse: «il n'est pas de science sans présupposés» (Nietzsche 1988, § 334). Le principe de la méthode, pour ne pas dire son «devoir», est plutôt de justifier les présupposés nécessaires de la science – et la phénoménologie, de ce point de vue, ne fait aucunement exception lorsqu'elle se réclame du stratège et de l'architecte. «Stratège» qui avance sur le front de la bataille et «architecte» qui, des lignes arrières, en assure la progression. Le *petere principium*, s'il en est un, se définit à l'image d'un cercle qui avance.

Bibliographie

- Benoist, J. 2004. La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione. In: *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, dir. B. Centi and G. Gigliotti, 151–176. Napoli.
- Besoli, S. 2010. Fenomenologia. In: *L'universo kantiano. Filosofia, scienze e sapere*, dir. S. Besoli, C. La Rocca and L. Martinelli, 571–646. Macerata.
- Centi, B., and G. Gigliotti (dir.). 2004. *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*. Napoli.

¹⁶Cf. également la lettre à Natorp du 1er février 1922, cit. par E. Marbach en introduction à Hua XXIII, XXXI-II, ainsi que l'introduction de I. Kern à Hua XV, XXX-VI. Enfin, voir le commentaire de N. Depraz, dans l'introduction du traducteur à l'édition française de Fink, E.: *Sixième Méditation Cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Grenoble 1994, 32: «On peut donc présumer que le système phénoménologique implique un système ouvert sur des horizons infinis d'ordre essentiellement téléologique».

¹⁷A juste titre, J. Benoist repère dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* une analogie à caractère expressément téléologique: La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione, cit., 173.

- Courtine, J.-F. 2003. Intentionnalité, sensation, signification excédentaire. In: E. Husserl, *La représentation vide suivie de Les Recherches logiques, une œuvre de percé*, dir. J. Benoist and J.-F. Courtine, 65–83. Paris.
- Depraz, N. 1994. Introduction. In: *Sixième Méditation Cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, E. Fink, XII–LII. Grenoble.
- Donnici, R. 1996. *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*. Napoli.
- Hedwig, K. 1982. Husserl und die Analogie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36: 77–86.
- Husserl, E. 1950a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: Husserliana. Bd. III/1. Hg. von W. Biemel. Den Haag 1950. Trad. fr. P. Ricœur: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. T. I: *Introduction générale à la phénoménologie pure*. Paris.
- Husserl, E. 1950b. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. In: Husserliana. Bd. V. Hg. von W. Biemel. Den Haag 1993. Trad. fr. P. Tiffeneau: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. T. III: *La phénoménologie et les fondements de la science*. Paris.
- Husserl, E. 1954. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hg. von W. Szilasi. Frankfurt 1981. Trad. fr. Q. Lauer: *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris.
- Husserl, E. 1956. *Erste Philosophie (1923–1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In: Husserliana. Bd. VIII. Hg. von W. Biemel. Den Haag.
- Husserl, E. 1962. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Ester Teil*. In: Husserliana. Bd. XIX/1. Hg. von U. Panzer. Den Haag 1984. *Zweiter Teil*. In: Husserliana. Bd. XIX/2. Hg. von U. Panzer. Den Haag 1984. Trad. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer: *Recherches logiques*. T II/1 et II/2: *Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Paris.
- Husserl, E. 1981. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hg. von W. Szilasi. Frankfurt. Trad. fr. Q. Lauer. *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris.
- Husserl, E. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. In: Husserliana. Bd. XXV. Hg. von T. Nenon und H.-R. Sepp. Den Haag.
- Husserl, E. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. In: Husserliana. Bd. XXVIII. Hg. von U. Melle. Den Haag.
- Husserl, E. 1994. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929)*. In: Husserliana. Bd. I. Hg. von S. Strasser. Den Haag 1950. Trad. Fr. P. Ricœur: *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. Nouvelle trad. fr. par un groupe de chercheurs des Archives Husserl de Paris, sous la direction de M.-B. Launey. Paris.
- Husserl, E. 1997. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. In: Husserliana. Bd. II. Hg. von P. Janssen. Den Haag 1950. Trad. fr. A. Lowit: *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*. Paris.
- Husserl, E. 1998. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. In: Husserliana. Bd. XXIV. Hg. von U. Melle. Den Haag 1984. Trad. fr. L. Joumier: *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906–1907)*. Paris.
- Husserl, E. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. In: Husserliana. Bd. XXXVII. Hg. von H. Peucker. Den Haag.
- Kant, I. 1984. *Kritik der reinen Vernunft*. In: Ak. Berlin 1900. Trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud: *Critique de la raison pure*. Paris.
- Kelkel, A. 2005. Phénoménologie transcendantale et critique de la raison. Théorique, pratique et axiologique. *Analecta Husserliana* 88: 3–35.
- Kern, I. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag.
- Kern, I. 1973. *Einleitung des Herausgebers*. In: Husserliana XV. Den Haag, XV-LXX.

- Lavigne, J.-F. 2005. *La naissance de la phénoménologie. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*. Paris.
- Marbach, E. 1980. *Einleitung des Herausgebers*. In: Husserliana Bd. XXIII. Den Haag.
- Mariani, E. 2012. *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*. Pisa.
- Melandri, E. 1960. *Logica e esperienza in Husserl*. Bologna.
- Melle, U. 1988a. *Einleitung des Herausgebers*. In: Husserliana. Bd. XXVIII. Den Haag, XIII–XLIX.
- Melle, U. 1988b. Zu Brentano und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten. *Brentano Studien* 1: 109–120.
- Melle, U. 1991. The development of Husserl's ethics. *Études Philosophiques* 13–14: 115–135.
- Melle, U. 1992. Husserls Phänomenologie des Willens. *Tijdschrift voor Filosofie* 50: 280–305.
- Nietzsche, F. 1985. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig 1887. Trad. fr. P. Klossowski. Paris.
- Nietzsche, F. 1988. Die fröhliche Wissenschaft. In: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. Hg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York.
- Pradelle, D. 2009. Une problématique univocité de la raison. In: E. Husserl: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908–1914), 7–54. Paris.
- Ricœur, P. 1986. Kant et Husserl. In: *A l'École de la Phénoménologie*, 274–313. Paris.

La fonction de l'analogie dans la fondation de l'éthique chez Husserl

Samuel Le Quitte

1 Introduction

L'une des principes recteurs qui guide la compréhension husserlienne de la vie morale et sa conception de la science éthique est l'analogie entre l'éthique et la logique. Cette analogie repose à la fois sur la description phénoménologique du fonctionnement des actes intentionnels et sur l'exigence philosophique d'une extension de la rationalité à toutes les prestations de la conscience intentionnelle y compris, par conséquent, à son activité se rapportant aux domaines axiologique et pratique – c'est-à-dire aux actes affectifs et volitifs. Il s'agit en effet de soumettre les actes de l'affectivité et de la volonté à une exigence de légitimité («*Rechtmässigkeit*») puisque la «raison» ne désigne pas une faculté de l'âme parmi d'autres, mais une exigence universelle de validité. L'extension d'une telle demande de rationalité à l'ensemble des actes intentionnels a une double incidence: elle implique d'une part la mise en évidence de lois *a priori* gouvernant les sphères axiologique et pratique, autrement dit l'édification d'une éthique formelle parallèle à la logique formelle, qui décrirait les types d'actes qui sont à l'origine des catégories syntaxiques de l'axiologie et de la pratique formelles, c'est-à-dire des formes de toute discursivité éthique possible. Il s'agirait d'autre part de déterminer la rationalité matérielle à l'œuvre dans la sphère de l'évaluer et du vouloir, en circonscrivant premièrement leurs régions et domaines d'objets propres, pour déterminer ensuite quel type de lois ou de principes valent *a priori* eu égard à tels types d'objets ou de domaines. Au moyen de ce double éclairage formel et matériel, il sera possible de réaliser le projet même d'une critique extensive de la raison théorique aussi bien qu'axiologique et pratique, c'est-à-dire de reconduire tous ces types de prestations

S. Le Quitte (✉)

Université de Rennes 1, UFR de philosophie, Rennes, France

e-mail: s.lequitte@yahoo.fr

intentionnelles à une exigence fondamentale de validité, laquelle se traduit phénoménologiquement par la nécessaire fondation de toute visée dans une évidence donatrice originaires. Si «à toute région et à toute catégorie d'objets présumés correspond au point de vue phénoménologique non seulement un *type fondamental de sens* ou de *propositions*, mais aussi un *type fondamental de conscience donatrice originaires*; [et qu'] à cette conscience se rattache un *type fondamental d'évidence originaires*» (Hua III/1, 321; tr. fr. 467), alors il faut bien avoir déterminé *a priori* la forme universelle et nécessaire du discours et de l'objet éthiques ainsi que les diverses régions matérielles concrètes auxquelles correspondent à chaque fois des types d'évidences spécifiques. On le sait, les Cours d'éthique de la période de Göttingen donnent essentiellement à voir un aspect de cette analogie, en l'occurrence l'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle, laissant non-résolue la question de l'articulation entre la dimension matérielle de l'éthique avec son versant formel. Cette absence préjudiciable peut expliquer les réserves et les critiques dont a fait l'objet cette méthode analogique. On peut en effet se demander si l'idée même d'un parallélisme entre les différents types d'actes ainsi qu'entre les diverses facettes de la rationalité ne confirme pas le rationalisme et l'intellectualisme extrêmes du fondateur de la phénoménologie. À l'inverse, on pourrait objecter que cette tentative d'édifier une science éthique comparable dans son exigence de rigueur à la logique, entache l'idée même d'une logique pure et objective en la mettant en parallèle avec des actes de l'affectivité ressortissant de la seule subjectivité émotionnelle. Ces deux critiques semblent justifier les prises de position ultérieures de Husserl, qui indiquait la nécessité de poser des limitations essentielles («*wesentlicher Begrenzungen*») à cette éthique formelle inspirée de Brentano dans des manuscrits de recherche des années 1920.¹

Mais ces objections viennent en quelque sorte de l'extérieur et ne prennent que rarement le temps d'interroger directement le sens du concept même d'analogie et sa fonction dans l'érection d'une axiologie pure et d'une pratique pure. Si l'on critique cette méthode analogique parce que l'on soutient qu'il existe une irréductibilité fondamentale et essentielle entre les domaines du penser et ceux de l'évaluer et du vouloir, alors une telle critique n'a pas lieu d'être, puisque c'est précisément le sens et la fonction de l'analogie que de réunir, par la pensée, des éléments profondément et irréductiblement distincts. L'analogie ne peut jamais être une transposition mécanique des lois valant dans le domaine logique à la sphère éthique en ce sens qu'elle est intrinsèquement défectueuse, comme l'illustrent d'ailleurs fort bien les sections I et II des *Grundfragen der Ethik und Wertlehre* de 1914. Le début du cours semble ainsi accréditer une parfaite analogie, en présentant une théorie des principes formels de la conséquence éthique, marquée par les analyses des principes de contradiction et de «tiers exclu» éthiques. Mais la section s'achève par un exposé des «lois de la comparaison des valeurs», qui «n'ont aucun *analogon* dans la sphère logico-apophantique plus restreinte (mais plutôt dans la sphère de la logique formelle des probabilités)» (Hua XXVIII, 90; tr. fr. 172). Or, ces lois de la

¹ Ms. B I 21, 65a, cité par Melle 2004, 350.

comparaison des valeurs ne contiennent pas seulement les lois de sommation et d'absorption héritées de Brentano; on compte aussi parmi elles la loi de production de valeur. Celle-ci consiste en la formation d'un ensemble axiologique qui n'est pas seulement l'addition ou la collection des parties constituantes. C'est là une innovation décisive par rapport à la théorie brentanienne. Dès lors, il faut reconnaître qu'au moment même où Husserl revendiquait et maniait avec le plus de célérité la méthode analogique, il implantait aussi des restrictions décisives à la théorie des valeurs de Brentano. Non seulement, Husserl n'a pas abandonné l'axiologie formelle dans sa «seconde éthique» – comme le prouvent les articles *Sur le Renouveau* qui, dans les années 1920, évoquent de façon tout à fait explicite les lois formelles d'absorption et de sommation – mais les «restrictions» auxquelles il soumet l'axiologie brentanienne existent dès sa propre édification d'un éthique pure analogue à la logique pure.² En d'autres termes, il nous faut regarder de près les ressorts de cette méthodologie, qui n'empêche ni de penser la profonde hétérogénéité réique des genres d'être et d'actes, ni de critiquer une forme d'absolutisme logique, ni de remettre en question la science brentanienne des valeurs.

2 La construction analogique de l'éthique: forme et matière

Le parallélisme strict entre ces disciplines devrait impliquer une double dimension de l'éthique, à la fois formelle et matérielle. La logique, comme l'ontologie, se caractérise par une sorte de dédoublement fonctionnel: lois de la vérité possible et lois matérielles de la vérité pour l'une, lois de l'objet «en général» (du quelque chose) et des objets spécifiques à chaque domaine de l'être pour l'autre. Cette dualité fonctionnelle est-elle également à l'œuvre en éthique? Il semble que ce soit le cas, comme l'atteste la quatrième section du *Cours d'éthique* de 1914 (Cf. Hua XXVIII, 140–141); reste que le déploiement effectif de cette éthique matérielle est à peu près inexistant et semble se limiter à de simples déclarations d'intention, de sorte qu'on a le sentiment, bien souvent, qu'en dépit des ambitions méthodologiques initiales, les descriptions concrètes d'analogisation témoignent surtout du caractère formel de l'éthique. Ou plutôt, il semble que les «lois éthiques formelles se comportent par rapport aux lois logiques formelles comme des lois matérielles» (Gérard 2004, 139). Le programme s'énonce pourtant bien sous la forme d'une analogie entre la «forme du penser» et la forme de l'évaluer et du vouloir: «dans l'hypothèse de lois aprioriquement normatives de l'affectivité, peut-être de pures lois de l'affectivité, à savoir des lois qui vaudraient, purement dans la forme, dans l'essence générale des types d'actes affectifs en question, de sorte que tout être doué d'affectivité en général, homme ou ange, serait lié par ces lois. [...] Tout comme les lois purement logiques

²«[...] demnach sind auch die Brentanoschen Gesetze durch diese Unterscheidung wesentlich verbessert; nur in der Einschränkung auf summatorische Werte können sie und müssen sie aufrechterhalten werden» (Hua XXVIII, 97).

sont des lois de la vérité possible, lois qui délimitent le sens de la vérité, qui ne devraient pas être transgressées sans que l'on manque *eo ipso* la vérité (puisqu'on manque ce sens), de même, les lois dont il est ici question devraient être des lois de la valeur possible, des lois qui relèvent de l'Idée, du sens ou de l'essence de la valeur en tant que telle» (Hua XXVIII, 402; tr. fr. 213).

Cependant, la réalisation de ce programme met en parallèle ces lois de l'affectivité avec les lois gouvernant non plus «la vérité possible», mais bien l'organisation réelle de la sensibilité – fut-elle envisagée d'un point de vue eidétique: «S'il y a en général une loi pratique valide, alors la raison fonctionne par rapport à elle de façon tout à fait analogue au cas des lois qui ne sont pas purement intellectuelles, et donc pas purement logiques et mathématiques. Elle doit élaborer des concepts sur la base d'une certaine 'matière' et décider au sujet de la connexion des objets de ces concepts. Si, dans notre cas, des lois aprioriques doivent exister, il faut que *les concepts formés en référence à certaines activités affectives fondent des connexions de nécessité évidente, tout comme nous l'avons reconnu au sujet des couleurs et des sons, etc.*» (Hua XXVIII, 405; tr. fr. 212).

La référence explicite aux travaux menés au sujet «des sons et des couleurs», c'est-à-dire aux lois synthétiques relevant de l'*a priori* matériel situe clairement l'éthique comme une discipline matérielle et non formelle, sauf à entendre le «formel» dont il serait ici question au sens de l'eidétique. Reste que, par-delà les mots et à supposer qu'il demeurât ici quelque laxisme dans la fixation du sens des concepts, ce de quoi l'éthique est l'*analogon*, c'est bien l'ontologie matérielle, les structures générales de la phénoménalité entendue dans toute son épaisseur sensible et non la logique formelle ou l'ontologie formelle entendues *stricto sensu*. À ce stade de la réflexion husserlienne (1902), l'enjeu premier de l'utilisation d'une méthode phénoménologique dans le domaine pratique vise à dégager une autre forme de «vérité», à côté de celle fondée «dans l'essence générale et pure de la raison» faisant abstraction de toute matière. Si une telle démarche a déjà commencé d'être menée dans la sphère théorique avec la distinction de l'analytique-formel et du synthétique-matériel, ces acquis ont à présent à être transposés dans le domaine de l'expérience affective des valeurs. La vérité des représentations sensibles vaut à l'évidence pour tout être rationnel, mais elle se rapporte à ce qui distingue un être rationnel d'un être rationnel, comme, par exemple, la capacité de voir les couleurs ou d'entendre des sons. Il existe des «vérités de raison» indépendantes de toute sensibilité, mais elles ne forment qu'un ensemble très restreint de vérités, l'ensemble des vérités mathématiques ou logiques. Or une vérité peut être dite rationnelle, sans être de raison et sans être abstraite de toute condition sensible, dès lors que sont portées à la pureté eidétique les intuitions matérielles sur lesquelles elle se fonde. Et c'est précisément le cas des normes pratiques, qui ne sont absolument pas détachées de tout contenu sensible, mais qui parviennent à porter ce dernier à une rationalité qui n'emprunte pas ses formes à une faculté distincte. Toute essence, celle des formes de la pensée ou celle des matières sensibles recèle certaines connexions nécessaires, qu'il faut mettre au jour. Il semble donc que nous soyons en présence de deux conceptions de l'éthique formelle, que l'on pourrait sans doute interpréter dans le sens d'une évolution de la pensée husserlienne en la matière.

Dans les premiers Cours d'éthique (1902–1903), se fait jour une conception de l'éthique formelle qui serait davantage à comprendre comme une eidétique, puisque les lois éthiques (lois de l'affectivité et du vouloir) y sont «formelles» en un sens assez lâche, qui signifie qu'un point de vue de l'essence doit être adopté sur la matière de l'expérience affective sensible. La «forme» de ces lois s'oppose ici au «fait» des liaisons contingentes entre les affects et s'entend dans la tension du vide et du plein: aux formes vides des lois logiques de la connaissance, correspondent des contenus expérientiels empruntés de nécessités (*a priori* synthétiques) qui concernent aussi bien l'expérience sensible en général que l'expérience affective en un sens plus restreint de notre relation aux valeurs et aux biens pratiques.

Dans les Cours des années 1910, la disjonction d'un point de vue matériel et d'un point de vue formel en éthique est affirmée avec plus de précision, en suivant une analogie désormais explicite avec la logique formelle. De même que cette dernière ne traite que des vérités formelles (principe de contradiction, justesse des formes d'inférence, etc.), l'axiologie et la pratique formelles établissent scientifiquement les quelques principes pratiques absolus (le mieux est l'ennemi du bien, par exemple) exempts de toute matérialité qui rendent possible une fondation scientifique de l'éthique. Cette «petite partie» fondamentale doit être complétée par une investigation positive prenant position quant aux différents types de biens, aux règles de préférences, au principe de l'évidence morale. Ce «premier niveau, extraordinairement important et manifestement le premier en soi, dans l'ordre des disciplines éthiques» (Hua XXVIII, 141; tr. fr. 229) est ainsi assorti d'une investigation «systématique de l'ensemble de l'*a priori* matériel». Sont compris dans ce versant matériel de l'éthique non seulement les hiérarchies axiologiques organisant de façon *a priori* les biens pratiques (en somme, rien d'autre que l'*a priori* affectif dégagé dans les Cours de 1902–1903 sur Kant), mais encore – et c'est là un point nouveau – l'ensemble des prestations noétiques de la conscience évaluative et pratique. La dimension matérielle de l'éthique semble dorénavant s'identifier avec les structures de la conscience morale, tout comme «analogiquement, à la logique formelle qui traite de façon purement formelle des propositions ou des vérités, des possibilités, des présomptivités et des probabilités, des 'problématicités', etc., correspond une doctrine des actes rationnels corrélatifs et de leur régulation normative» (Hua XXVIII, 141; tr. fr. 230).

Les rapports entre les dimensions formelle et matérielle de l'éthique deviennent donc à présent pensés à l'aune de la corrélation noético-noématique, le sens général (et vide) des lois éthiques étant projeté sur la dimension noématique et objectale des valeurs (éthique formelle), les prestations de la conscience évaluative et volitive devenant, si l'on peut dire, le versant matériel d'une éthique assimilée désormais à «une phénoménologie pure de la raison évaluative et volitive qui s'intègre elle-même dans la phénoménologie universelle de la conscience en général», alors que la problématique de l'«application» de ces deux domaines aprioriques et les modalités pédagogiques garantissant l'apprentissage des normes du connaître comme de l'agir sont maintenant exclues de l'enquête philosophique au sens strict, même si, comme Husserl le concède à la fin de ce chapitre, la «pratique» ne s'oppose pas à l'apriorique et l'on peut (sans doute, même, le doit-on) prendre une vue apriorique sur les disci-

plines pratiques, comme la géométrie ou l'art de la construction qui, certes, impliquent un rapport moyen/fin, mais qui ne sont en aucune manière sérieusement «rapportées à l'homme et à la réalité donnée».

3 Fonctions et usages de l'analogie

(a) L'analogie descriptive des espèces d'actes

L'une des raisons les plus fréquemment invoquées pour justifier l'érection d'une éthique pure analogue à la logique pure (c'est-à-dire distribuée en un versant analytique-formel et un versant synthétique-matériel et évidée de toute référence aux données psychologiques ou anthropologiques du moi empirique) est la communauté de fonctionnement entre ces deux disciplines, laquelle s'appuie, en dernière instance, sur l'analogie de fonctionnement des divers types d'actes intentionnels dont elles rendent compte (représentation, jugement, sentiment, volonté). Les similitudes entre des actes pourtant différents devraient fournir la confirmation intuitive «expliquant et fondant» les analogies de niveau supérieur entre les disciplines relevant de chacune des sphères d'activités de ces vécus (logique, théorie des valeurs, éthique): «L'analogie essentielle entre les noèses spécifiques du plaisir et les positions de croyance est manifeste; de même celle des noèses de souhait, des noèses de volonté, etc. Egalement dans l'évaluer, le souhaiter, le vouloir, quelque chose est 'posé' abstraction faite de la positionnalité doxique qui 'réside' dans ces noèses. C'est même ici la source de tout parallélisme qu'on peut instituer entre les différents types de conscience, et de toutes les classifications de ce type; ce qu'on classe, ce sont précisément les types de position».³

Ainsi, l'analogie entre ces différentes disciplines prend appui et reçoit sa confirmation intuitive dans l'analogie de fonctionnement entre les différents types d'actes. Mais l'argument apparaît ici boiteux, puisqu'il n'est jamais précisé – et c'est du reste la critique générale que l'on pourrait de manière récurrente adresser à cette «méthode» analogique – sur quel registre joue cette analogie.

(b) L'analogie: méthode heuristique ou fondement intuitif?

A strictement parler, il ne peut y avoir d'analogie entre deux choses ni entre deux êtres singuliers différents puisque au sens propre une analogie désigne une égalité de rapport qui unit deux à deux les termes de plusieurs couples: $A/B = B/D$, même si cette acception étroite de la «proportionnalité des rapports» peut se comprendre plus largement comme une identité des rapports entre plusieurs termes. Reste que cette

³ (Hua III/1, 269; tr. fr. 394). C'est même, cette «unité générique qui lie tous ces caractères d'acte», tous ces types de «position» – et ce en dépit des différences essentielles qui par ailleurs existent entre ces diverses formes de 'position' – qui finalement explique et fonde «les analogies qu'on a toujours senties entre la logique générale, la théorie générale des valeurs et l'éthique, lesquelles, poussées dans leur dernier réquisit, conduisent à la constitution de disciplines parallèles d'ordre formel, logique formelle, axiologie formelle et théorie formelle de la pratique».

analogie de relation fondée sur la règle de la proportionnalité ne saurait concerner que quatre termes mis en relation au minimum. De cette première forme d'analogie se distingue celle en vertu de laquelle on regroupe sous des genres ou des catégories communs deux ou plusieurs membres différents – mais analogues, en ce qu'ils possèdent tous les propriétés de l'ensemble. C'est par ce type d'opération que fonctionnent les jugements moraux et politiques, notamment en ce qui concerne les droits. Enfin, il existe une dernière forme d'analogie que l'on pourrait qualifier de «métaphysique», dans laquelle deux ou plusieurs systèmes complexes partagent la même structure.⁴ Cette analogie structurelle est une relation formelle entre un nombre indéfini de systèmes différents possédant la même structure. Mais au sein de cette analogie structurelle, il faut encore distinguer deux sens possibles. Soit on dit que A et B sont analogues; soit on dit que B est analogue à A. Dans le premier cas, on met en relation un certain nombre de phénomènes ou de systèmes déjà constitués, pour vérifier s'il est possible de les penser comme des systèmes «semblables» (s'il est possible de répondre positivement à la question «est-ce qu'on peut comparer A avec B?»); dans le second cas, on s'appuie sur un système déjà formé (une ressource) pour évaluer le degré d'affinité ou de ressemblance d'un autre système (en cours de formation) avec cette ressource («B est-il comme A?»).

Chez Husserl, l'analogie a surtout un sens «mathématique» et «métaphysique»: elle retient du sens mathématique du concept l'idée de la rationalité et de proportionnalité (il existe la même exigence de rationalité entre un acte évaluatif et son objet qu'entre un acte perceptif et son objet) tout en s'appuyant sur la constitution déjà établie et connue d'un domaine (celui de la logique et des actes intellectifs) pour découvrir autant que déterminer la structure même du domaine éthico-évaluatif. Comme chez Aristote, il s'agit d'un outil heuristique, d'un instrument qui vise à déterminer de l'inconnu à partir du connu et à montrer que telle chose fonctionne en relation avec une autre (ou comme une autre).⁵ Elle sert à déterminer des communautés entre des régions ontologiques par essence et par principe fondamentalement différents (l'unité qui se constitue par analogie s'opposant même, chez Aristote, à l'unité par le genre). Elle est bien cette méthode qui, à travers les distances et les différences catégorielles et réiques, permet de détecter des communautés de comportement et de fonctionnement entre des domaines d'objets (Cf. Hedwig 1982, 78). En même temps, le doute est toujours permis quant à la question de savoir si l'analogie entre l'éthique et la logique signifie une manière de parler ou une manière d'être. Est-ce que l'éthique peut faire l'objet d'une théorie qui emprunte son langage et ses concepts à l'«l'idée de la théorie» que constitue la logique pure, ou bien fonctionne-t-elle à la manière de la logique? Y'a-t-il analogie parce qu'on peut rendre compte conceptuellement de l'éthique à la manière dont on rend compte conceptuellement de la logique, ou bien l'analogie procède-t-elle d'une affinité plus radicale entre des structures qui partagent certains rapports? Les choses sont d'autant moins aisées à décider que Husserl évoque deux cas de figure assez différents, à savoir le «parallélisme» entre l'éthique et la logique et les «analogies de fonctionnement» entre les différents types d'actes. La «mise en parallèle»

⁴ Cf. Plantin 2011, 110–130.

⁵ Cf. Aristote 2008, 192.

des deux disciplines provient d'un certain nombre de constatations historiques pour lesquelles il semble n'exister aucune justification rationnelle. Ce qui « motive » la mise en parallèle de ces disciplines, ce sont certaines similitudes de développement, certaines oppositions récurrentes (entre empirisme et rationalisme, notamment). Mais il s'agit là précisément de ressemblances extérieures, qui excluent même que l'on puisse parler d'analogie. D'ailleurs, ces quelques constats servent à l'élaboration de l'éthique qui suit le chemin de la logique. En d'autres termes, c'est parce qu'il existe certaines similitudes entre ces disciplines et parce que la logique a gagné un statut de science « pure » capable de se défaire de certaines tendances ruineuses (comme le scepticisme), qu'il faut tenter d'édifier une éthique qui ressemble, dans son esprit comme dans sa forme, à cette science. Une annexe du Cours d'éthique de 1908–1909 précise d'ailleurs ce point, en rappelant que nous sommes encore des enfants en matière éthique alors que la formation de nos jugements logiques est, elle, parvenue au stade adulte. Ainsi, l'« analogie » est bel et bien dans ce cas univoque et unilatérale, puisqu'elle part de la logique déjà constituée comme science: « vous saisissez à présent la fonction particulière de la méthode de l'analogie. Il ne viendra ni n'est jamais venu à l'esprit d'aucun philosophe de prétendre exiger, voire mettre en œuvre une critique de la connaissance ou encore une logique transcendantale ou une logique philosophique en ayant constamment égard au domaine parallèle de l'éthique, à travers une analogie, qui cherche du côté logique un analogon de ce qui s'est révélé dans le domaine éthique. En revanche, il n'est pas rare que nous observions, et précisément chez des philosophes importants, que l'orientation de leurs convictions en matière d'éthique transcendantale soit fixée pour l'essentiel par celle de [leurs convictions] en matière de logique transcendantale, et que, dans leur travail sur l'éthique, ils aient le regard continuellement braqué sur la logique, le cas échéant dans une démarche de mise en analogie consciente et expresse » (Hua XXVIII, 347; tr. fr. 441).⁶

Peut-on se contenter de la reconnaissance de certains parallèles historiques et de l'autorité des « philosophes importants » qui ont cherché également à édifier une théorie éthique en suivant le modèle de la logique? À l'évidence, l'argument est ici insuffisant car « la mise en parallèle historique entre logique et éthique doit être fondée sur des motifs non pas seulement historiques, mais tenant à la chose même, [elle] doit être effectuée de façon plus large et plus profonde, ou d'une autre manière qu'elle n'a eu lieu historiquement, de façon à révéler non seulement une analogie superficielle, mais [surtout] une *analogie radicale et continue* » (Hua XXVIII, 44; tr. fr. 119).

Pour qu'elle soit complètement satisfaisante et opératoire, l'analogie entre l'éthique et la logique ne doit par conséquent pas provenir de la seule reconnaissance d'un certain nombre de traits communs aux deux domaines, mais résulter d'une confrontation avec la chose même. Il importe alors de passer de l'analogie comme technique argumentative ou comme raisonnement appliquant les structures

⁶ Le caractère univoque, unilatéral, équivoque ou réciproque de l'analogie est une source de débats depuis Heidegger (*Einleitung in die phänomenologische Forschung*, GA XVII, 217). Voir les mises au point de U. Melle dans son introduction au volume XXVIII des Husserliana et le texte de Gérard (2004).

d'un domaine connu à un domaine inconnu, à une analogie fondée en raison, c'est-à-dire, *in fine*, reconduite à l'intuition. L'analogie doit ainsi être justifiée par la communauté de fonctionnement des différents types d'actes; elle sert à faire comprendre que les valeurs sont aux actes affectifs ce que les choses sont aux actes perceptifs ou les états-de-chose aux actes judicatifs. C'est cette voie qui est empruntée dans les *Ideen I*, on l'a vu, et aussi à plusieurs reprises dans les Cours d'éthique.⁷ Tout se passe comme si l'éthique pure (comme *analogon* de la logique pure) pouvait se prévaloir de deux fondements de valeur inégale: un parallélisme factuel ou historique avec la logique qui justifie leur rapprochement, mais qui n'aboutit en réalité qu'à une analogie superficielle, à laquelle se seraient arrêtés les principaux théoriciens de l'éthique (et notamment Kant); une communauté de fonctionnement (les actes évaluatifs étant comme des actes intellectifs, sans en être) que seule la méthode phénoménologico-descriptive permet de découvrir et qui constituerait le fondement intuitif (dans la chose même) d'une analogie radicale et continue. La question est ainsi de savoir s'il est véritablement possible d'obtenir, dans la chose même, une confirmation de cette analogie, qui viendrait justifier la méthode employée.

Le problème est qu'une analogie ne voit ni ne met en présence des choses, mais seulement des relations entre les choses; or ces relations n'existent qu'au moyen d'une inspection de l'esprit qui les aura pré-établies puisque, précisément, elles ne sont pas dans les choses. Autrement dit, l'analogie n'est pas en mesure de se légitimer au moyen d'une confirmation intuitive qui justifierait la mise en parallèle méthodologique de ces différentes disciplines – et qui légitimerait de cette façon l'édification d'une théorie des valeurs et d'une éthique pure, puisque cela violerait en un sens le «principe des principes» d'un recours nécessaire à l'intuition de la chose considérée dans tout acte de connaissance. Si l'analogie se fait entre deux domaines sur le modèle «B est analogue à A» et que l'on connaît déjà A, comment concilier cette explication avec l'exigence de radicalité et d'absence de présupposé? Ne prédetermine-t-on pas d'avance le style des actes affectifs et volitifs et l'essence même du domaine de l'éthique pure en les envisageant comme des «*analogia*» des actes intellectifs et de la logique pure? L'analogie de fonctionnement entre les différents types d'actes, censée être la source de l'analogie méthodologique entre les disciplines scientifiques qui en rendent compte, contredit le principe général d'une absence de présupposé, en ce que, loin de pouvoir mettre en présence la chose telle qu'elle se donne effectivement, elle nous fait voir des «rapports» et des relations entre les choses, qui paraissent déjà commandées par le type d'attente ou d'anticipation que la conscience y met – en l'occurrence, un idéal systématique dans lequel tous les types d'actes intentionnels pourraient venir s'organiser et se soumettre à la législation universelle de la raison logique.

En réalité, il y a là deux thèses sous-jacentes: selon la première, tous les types d'actes intentionnels doivent pouvoir être pensés comme fonctionnant à la manière des actes intellectifs; selon la seconde, tous les types d'actes doivent pouvoir être

⁷Voir ici le § 7 de la section I du Cours de 1914, Hua XXVIII, 59 et *sq.*; tr. fr. 135 et *sq.*

reconduits à la rationalité. La première qualifie le *terminus a quo* de l'édification d'une science éthique et des régions «valeur» et «actions»: ce dont part cette construction, c'est de l'hypothèse selon laquelle les actes de l'affectivité et de la volonté pourraient manifester quelques similitudes de fonctionnement avec les actes perceptifs ou représentatifs et pourraient même peut-être recéler en eux des éléments appartenant à ces actes. De sorte que, malgré leurs différences essentielles et fondamentales – cette différence qui sépare actes objectivants et actes non-objectivants, thèses doxiques et thèses non-doxiques – il n'est pas absurde de penser qu'ils partagent une forme commune, une structure similaire. Mais c'est là quelque chose qui ne peut – on le verra – jamais faire l'objet d'une confirmation définitive. Au mieux, il s'agit d'une observation factuelle et empirique, du type de celle que relève le psychologue (il existe des affinités entre le jugement et l'évaluation). Pour cette raison, il est bien clair qu'on ne peut concevoir ni juger cette analogie du point de vue de sa provenance et qu'il faut la considérer d'après ce qu'elle rend possible, dans sa vocation à la fois heuristique (découvrir un nouveau domaine de «l'être», de nouvelles régions matérielles, de nouvelles formes d'organisation légales et de nouveaux types d'évidence) et architectonique. C'est bien la raison pour laquelle, ce qui se manifeste ou «saute aux yeux»⁸ dans la description de ces actes ne saurait valoir à soi seule comme justification dernière du projet de fondation d'une théorie générale de l'évaluer et du vouloir.

(c) Analogie et formes collectives

Il faudrait alors recourir à une intuition d'un genre particulier capable de «voir» non seulement des choses singulières mais encore des relations entre ces choses. En ce sens, l'analogie, si elle ne peut se confirmer au moyen d'une intuition simple de type perceptif, pourrait être l'objet d'une donation dans un acte complexe et fondé apparenté à une intuition catégoriale, qui livrerait les relations et les rapports entre ces choses; autrement dit «*le fait que*» ces actes fonctionnent de manière analogue. Ce concept plus étroit et plus précis d'analogie existe en effet et il joue même un rôle stratégique dans la théorie phénoménologique de la connaissance, puisqu'il désigne l'une des modalités de la connaissance complexe. Reste que Husserl ne thématise pas l'articulation de cette acception originnaire (mathématique) de l'analogie avec son usage méthodologique plus lâche dans le cadre de la comparaison de l'éthique et de la logique. A-t-on affaire au même concept?

On se souvient qu'il s'agissait là d'un problème qui était au cœur de la sixième *Recherche Logique*, où il était question de savoir à quelles conditions pouvaient être remplies des intentions qui portent sur des relations et non plus sur des choses singulières immédiatement accessibles à l'intuition sensible. Une phrase du type «le couteau est sur la table» porte sur des choses singulières que l'intuition sensible peut venir remplir et, ainsi, confirmer ou infirmer (le couteau, la table, etc...), mais également le fait que «le couteau est sur la table». «L'être-du-couteau-sur-la-table»,

⁸ «Also die Analogie mit der Sachlage in der Logik springt in die Augen», dit en substance Husserl en 1914. Cf. Hua XXVIII, 11.

le fait que le couteau est sur la table est bien visé, mais ne peut être rempli – confirmé – par aucune intuition sensible; tout le travail de cette sixième *Recherche Logique* sera de comprendre comment une intuition de ces formes relationnelles et catégoriales sera possible. Sans répéter tous les attendus de la démonstration, arrêtons-nous simplement au § 51 de la sixième *Recherche Logique*, qui traite du type particulier d'objets catégoriaux que sont les «formes collectives». Celles-ci occupent une place spéciale dans la distribution générale des «actes fondés» que sont les actes catégoriaux dans la mesure où elles ne sont pas assimilables aux «formes d'états-de-choses les plus simples de toutes, à savoir les relations d'identité totales et partielles et les relations externes simples» (Hua XIX/2, 689; tr. fr. 194). Ces «formes collectives» sont les objets remplissant les intentions de signification mobilisant des termes comme «et» et «ou»; alors que les états-de-choses les plus simples correspondent aux objets des intentions de signification dans lesquels s'exprime un «est» – et qui indique en effet des relations simples d'identité totale ou partielle: «A est B»; «B est inclus dans A», etc... Ces «formes collectives» visées dans des intentions de signification possèdent un point commun avec les relations catégoriales simples: ni l'une ni l'autre n'ont de correspondant intuitif sensible ni même imaginaire: «*et* et *ou*, tous deux et l'un des deux ne peut être (...) saisi avec les mains ni appréhendé par un sens quelconque (...) je puis peindre A et peindre B, je puis aussi peindre l'un et l'autre sur le même tableau; mais je ne puis peindre le *tous deux*, le *A et B*» (Hua XIX/2, 688; tr. fr. 194). De ce fait, il faut un nouvel acte spécifique pour prendre conscience et viser l'*être-ensemble* des objets *A et B*, qui s'appuie sur l'intuition sensible séparée des deux objets, mais la dépasse pour viser unitairement leur conjonction. Le «et» et le «ou» sont susceptibles de devenir des formes logiques objectives, dès lors qu'ils sont des objets authentiquement visés sur le mode de la conscience intentionnelle unitaire, de même qu'un état-de-chose constitue un nouvel objet (d'ordre supérieur) dès lors qu'il est visé comme corrélat d'un acte authentique de liaison qui met en relation des représentations. Les conjonctions ne se trouvent donc pas «toutes faites» dans la perception, elles ne résultent pas d'associations réalisées à même le sensible, mais procèdent d'une activité intentionnelle catégoriale. Ces formes collectives ne résultent donc pas «d'une connexion ou d'une association de ces perceptions dans la conscience» et elles ne sauraient non plus être assimilées aux «perceptions pures et simples de quantités, de séries, d'essais, etc. douées d'unité sensible» (Hua XIX/2, 689; tr. fr. 195). Il faut par conséquent distinguer de façon tout à fait nette les moments sensibles des choses qui peuvent présenter une certaine forme de ressemblance ou de similitude et l'acte authentiquement intentionnel de «collection» qui vise son objet en tant que collection, en tant qu'un «ensemble». Cette distinction est tellement centrale qu'elle est maintenue – avec certes des aménagements – depuis la *Philosophie de l'arithmétique* jusqu'à *Expérience et jugement*, en passant par les *Recherches Logiques*. Dans le chapitre III (qui traite de la «nature de la liaison collective») de la première partie de l'ouvrage de 1891, Husserl établit cette distinction conceptuelle forte entre deux classes de relations, celles se situant au niveau des contenus primaires (ou moments figuraux) et celle se jouant au plan des représentations. Plus exactement, il existe

des relations d'analogie, d'égalité, de gradation, de liaison continue qui se nouent au niveau des contenus primaires et d'un certain point de vue,

de telles analogies que nous percevons entre des actes ou des états psychiques (jugements, actes de volonté, etc...) ont elles aussi sous le rapport considéré le caractère de contenus primaires, seulement elles interviennent à l'occasion de ces phénomènes psychiques et sont fondées sur eux (Hua XII, 68; tr. fr. 85).

Ces relations primaires se déroulent sans être remarquées ni visés par une conscience intentionnelle. Ce sont des phénomènes physiques au sens brentanien, y compris lorsqu'elles concernent des phénomènes psychiques et déterminent leur fonctionnement factuel. Ce qui importe, c'est moins le lieu de leur déroulement, que leur fonction: ces relations ne sont pas thématiques par une «conscience de la relation». Ces relations ne sont pas le produit ou la résultante d'un acte de l'esprit; d'ailleurs, tout sépare l'existence réelle et apparemment facilement observable de ces relations primaires de l'inexistence intentionnelle des relations en tant qu'elles sont visées et contenues dans un acte psychique:

Chaque relation repose sur des 'fondements', elle est un phénomène complexe qui embrasse les phénomènes partiels d'une certaine manière; mais chaque relation n'embrasse absolument pas ses fondements intentionnellement, c'est-à-dire de la manière spécifiquement déterminée selon laquelle un 'phénomène psychique' (un acte qui consiste à remarquer, à vouloir, etc.) embrasse son contenu. Qu'on compare par exemple la façon selon laquelle la représentation que nous nommons analogie entre deux contenus inclut ces deux contenus eux-mêmes, avec n'importe quel cas d'inexistence intentionnelle, et on devra reconnaître qu'il s'agit là de deux genres d'inclusion tout à fait différents (Hua XII, 68; tr. fr. 84).

Il est tout à fait possible de détecter une analogie entre les différents types d'actes de manière primaire, à partir de l'observation du fonctionnement effectif de ces actes, à la manière du psychologue qui constaterait un certain nombre de régularités et de ressemblances entre le jugement et le sentiment, par exemple. Mais ces constats n'ont qu'une validité empirique; ils ne signifient en aucun cas qu'on est en droit d'exiger une telle analogie ni que celle-ci soit légitime. En d'autres termes, cette relation primaire d'analogie n'aura de sens et de valeur que si elle se voit reconduite comme visée de plein droit, c'est-à-dire si elle devient l'objet d'un acte de visée conscient. Il convient donc de distinguer de cette classe de relations primaires «une seconde classe principale de relations qui est caractérisée par le fait qu'ici le phénomène de relation est un phénomène psychique». Dans ce cas, c'est l'acte psychique unitaire portant sur plusieurs contenus qui lie ou rapporte ces contenus les uns aux autres. Les contenus sont ainsi unifiés au moyen d'un acte intentionnel spécifique «et ce n'est donc que par une réflexion particulière [...] que cette unification peut être remarquée» (Hua XII, 69; tr. fr. 85).

Une fois cette distinction posée, il reste à déterminer si les liaisons collectives se constituent à même les contenus sensibles ou si elles relèvent de la classe des relations psychiques. Les liaisons collectives se laissent-elles voir dans les choses ou bien nécessitent-elles un acte psychique autonome? Sont-elles des phénomènes physiques ou des actes psychiques? Husserl soutient cette dernière alternative. Plus précisément, ce qui fait la spécificité d'une «liaison collective», c'est le fait qu'elle

peut relier et «penser ensemble» des éléments de contenu différent, alors que les relations primaires ne peuvent lier ensemble que des éléments explicitement ressemblants. Autrement dit, les relations primaires s'unifient presque d'elles-mêmes, par la ressemblance des éléments mis en jeu, alors que les liaisons collectives sont des actes qui mettent en relation des éléments et des contenus qui peuvent à certains égards être complètement différents. La représentation d'une rose s'obtient par l'analyse des différentes parties (pétales, tige etc.) et de leurs propriétés (couleur, odeur, etc.), qui se regroupent intuitivement l'une à l'autre et forment un ensemble cohérent, chaque partie et chaque propriété s'appelant l'une l'autre. De sorte que «les relations de liaison se présentent pour ainsi dire comme l'élément en surplus par rapport au simple ensemble» (Hua XII, 72; tr. fr. 89) et que l'acte psychique qui se porterait sur cet ensemble bien formé ne ferait en définitive que détacher des parties d'un tout composé de manière immanente. Ce qui caractérise les relations primaires c'est qu'elles se font presque instantanément et mettent en rapport des contenus sensibles qui sont déjà, en un sens, liés les uns aux autres. Alors que, précisément, la liaison collective est un acte psychique car elle met en rapport des contenus «sans liaison» et s'applique là où, précisément, il semble y avoir une absence de relation:

on parle aussi de contenus 'sans liaison' ou 'sans rapport' quand il s'agit de souligner l'absence de relations primaires de contenu en général, ou de relations sur lesquelles porte de manière précise l'intérêt directeur. Dans ce cas, les contenus sont pensés simplement ensemble, c'est-à-dire qu'ils sont pensés en tant qu'ensemble. Mais en réalité ils ne sont absolument pas sans liaison, sans rapport. Au contraire, ils sont liés par l'acte psychique qui les maintient ensemble (Hua XII, 73; tr. fr. 90).

Pour qu'une relation soit conservée au niveau des contenus primaires, la «variabilité» doit être limitée; ainsi, pour que je puisse continuer à me représenter une rose sur la base d'un contenu primaire présenté, il importe que les parties (pétales, tige, etc.) de la rose conservent leurs proportions et que ses propriétés se maintiennent en quelque façon (même s'il est vrai qu'il existe presque une infinité de couleurs de rose possibles et que l'odeur si caractéristique des roses soit parfois difficilement reconnaissable). Alors que dans la liaison collective assumée par un acte psychique, «chaque fondement peut varier d'une manière totalement illimitée et arbitraire, et pourtant la relation continue d'exister».⁹ Par conséquent, tout indique que «nous devons prendre position pour la conception d'après laquelle l'unification collective n'est pas donnée intuitivement dans le contenu de la représentation, mais consiste seulement en certains actes psychiques, qui englobent les contenus en les unifiant» (Hua XII 73; tr. fr. 91). Or, cette «liaison collective» joue un rôle décisif car tout phénomène complexe, toute activité d'ordre supérieur (comme la connaissance ou l'expression par le langage) exige des liaisons collectives de phénomènes partiels. Et même «jamais on ne pourra parvenir ne serait-ce qu'à la représentation d'une relation simple (par exemple d'une égalité, d'une analogie, etc.) si un intérêt unitaire et, en même temps que lui, un acte consistant à remarquer

⁹“unbeschränkt und willkürlich” (Hua XII 73; tr. fr. 91).

ne détachaient pas les fondements ensemble et ne les maintenaient pas réunis». ¹⁰ Il existe donc des unités sensibles, décelables dans des perceptions immédiates (comme lorsque je vois une rangée d'arbres, une série, un essaim, etc.) mais qui ne doivent pas être confondues avec les perceptions conjonctives résultant d'un acte psychique de liaison collective, par lequel se constitue de façon authentique la conscience de multiplicité. À l'évidence, les unités sensibles, les «moments figuraux» comme les nomment la *Philosophie de l'arithmétique* peuvent jouer un rôle dans la formation de l'acte de liaison collective et les *Recherches Logiques* ne manquent d'ailleurs pas de rappeler que ces caractères sensibles d'unité «servent de signes sensibles à la pluralité; c'est-à-dire de points d'appui pour la connaissance». ¹¹

(d) L'analogie entre l'éthique et la logique: une relation intrinsèque ou extrinsèque?

La question est alors de savoir si «l'analogie» entre les différents types d'actes intentionnels relève d'une ressemblance entre des contenus primaires ou d'un acte psychique déterminé qui lie entre eux des phénomènes pouvant être complètement différents. Dans la première hypothèse, l'analogie serait justifiée par la «chose même», par des similarités de contenu qui se joignent les unes aux autres indépendamment de la performance d'un acte psychique. Dans la seconde, c'est cet acte lui-même qui assumerait l'intégralité de la liaison au risque de se couper du contenu intuitif et, par conséquent, d'une justification de la liaison dans la «chose même». Mais le problème est plus aigu encore, car une relation simple ne peut parvenir à la représentation qu'au moyen d'un acte psychique déterminé qui prend conscience de cette relation et la maintient comme *cette* relation. Autrement dit, quand bien même il existerait des affinités dans les contenus primaires sensibles, celles-ci doivent faire l'objet d'une visée collective, d'une «conscience qui pense et détermine l'analogie» pour se maintenir et fonctionner. Même si les actes évaluatifs et les actes intellectifs partagent un certain nombre de propriétés et fonctionnent principalement de manière semblable, cette relation doit être posée comme relation par une intentionnalité thématique. La question se répète alors, puisqu'il faudra dans ce cas déterminer si un remplissement intuitif peut intervenir pour ce type spécifique d'acte qui vise une liaison collective.

En d'autres termes, il s'agit de savoir s'il existe une confirmation intuitive de cet acte de mise en parallèle des différents types d'actes, laquelle viendrait en un sens justifier l'hypothèse analogique elle-même. Comme le montre Dieter Lohmar, les «*collectiva*» soulèvent des problèmes particuliers dans le cadre de la problématique de l'intuition catégoriale à laquelle ils se rattachent de manière originale. Ce qui pose problème, c'est notamment le fait que dans ce cas d'espèce «les synthèses de recouvrement entre les orientations particulières (...) ne jouent dans ce cas aucun rôle de remplissement [car] nous pouvons aussi lier collectivement des éléments qui

¹⁰“Niemals könnte es auch nur zur Vorstellung einer einfacheren Beziehung kommen (z. B. Gleichheit, Ähnlichkeit, usw.), wenn nicht ein einheitliches Interesse und damit zugleich ein Akt des Bemerkens die Fundamente zusammen heraushöbe und geeinigt festhielte” (Hua XII, 75; tr. fr. 93).

¹¹“als sinnliche Mehrheitszeichen dienen” (Hua XIX/2, 689; tr. fr. 195).

n'ont absolument aucune intention partielle en commun» (Lohmar 2001, 678). C'est déjà, on l'a vu, ce qu'avancait la *Philosophie de la l'arithmétique*, pour marquer la spécificité des actes supérieurs de liaison collective vis-à-vis des contenus primaires et le fait qu'ils peuvent se porter sur des contenus ne manifestant aucune espèce de ressemblance ou d'analogie sensible. S'il existe bien, comme le rappelle aussi D. Lohmar, des formes préalables de *collectiva* dans la sensibilité, des «moments figuraux» qui se relient d'eux-mêmes et qui fusionnent en vertu de leur ressemblance, de leur configuration ou de leur mouvement analogue, créant ainsi des «signes sensibles de la pluralité» ou des «points d'appui sensibles pour la connaissance», ceux-ci ne possèdent «pas non plus le caractère d'intuition proprement dite de la collection en tant que telle». ¹² Si les préformations sensibles de collection ne peuvent fournir à elles seules les éléments intuitifs d'une collection en tant que telle, c'est d'une part parce que cela contredirait la «liberté» fondamentale de l'acte de collection, qui porte sur tous les objets possibles et non seulement sur les objets se réunissant d'eux-mêmes dans la sphère sensible et d'autre part, parce que

les synthèses de recouvrement qui s'instaurent entre des actes avec des objets ressemblants (essaims, allées, etc.) ne suffisent pas non plus au remplissement de l'intention catégoriale portant sur la quantité. Lorsque nous remarquons l'analogie dans les synthèses de recouvrement, nous pouvons juger qu'il s'agit d'objets pareils ou ressemblants, mais nous ne visons pas encore le collectivum 'a et b'. (Lohmar 2001, 680)

Pour D. Lohmar, les «*collectiva*» ne sauraient parvenir à l'intuitivité sans le concours d'un acte catégorial; ainsi, sans s'identifier à eux, les actes de liaison collective seraient des formes spéciales d'actes catégoriaux. En réalité, ces actes de liaison collective et les «*collectiva*» sur lesquels ils portent sont de nature tout à fait à part, puisqu'ils ne sont pas d'authentiques actes de connaissance et les objets sur lesquels ils portent, les «*collectiva*» ne sont pas des états-de-chose. Les actes de liaison collective ne sont donc ni des actes simples, ni des actes fondés; du moins ils ne sont ni assimilables à des actes simples tels que la perception ou la représentation, ni identifiables exactement aux actes de l'intuition catégoriale, avec lesquels pourtant ils partagent certaines fonctionnalités. Quant à leurs objets, les «collections», elles ne sont ni données simplement dans l'intuition sensible (on l'a vu) ni non plus constituées à partir de la synthèse des unités sensibles. L'inhérence catégoriale qui caractérise les synthèses d'identité, d'appartenance ou de comparaison (le couteau «est» sur la table; la porte «est» verte; l'arbre «est» plus petit que la maison) ne se retrouve en effet pas dans les intentions conjonctives et de liaison collective. Il s'agit donc bien d'actes catégoriaux, mais qui ne peuvent être remplis ni par une intuition sensible, ni par une intuition catégoriale au sens strict. Cela pour une raison claire, qui a déjà été avancée: les «motivations» à l'œuvre dans la sphère de la sensibilité et qui jouent un rôle déterminant non seulement dans l'intuition sensible mais aussi pour l'intuition catégoriale (rappelez que les synthèses de recouvrement se déploient passivement à même la fusion des contenus sensibles, même si l'acte d'intuition catégoriale nécessite

¹² Hua XIX/2, 689 ; tr. fr. 195, cité par Lohmar 2001, 679.

l'activité spécifiquement thématitante de la conscience qui isole des contenus sensibles particuliers fusionnant) ne jouent qu'un rôle secondaire et dérisoire ici puisque, comme on l'a dit, l'acte de liaison collective peut même aller contre les évidences sensibles, en réunissant des objets absolument différents et dissemblants dans l'unité d'une collection (comme le rouge, la Lune et Napoléon, pour reprendre des exemples de la *Philosophie de l'arithmétique*). Dès lors que l'acte de collection peut aller contre les liaisons se faisant à même le sensible, il faut en conclure qu'il ne peut recevoir d'une passivité fondatrice les éléments de sa confirmation. Il faut alors en tirer la conséquence suivante: l'intention de collection doit ici valoir comme auto-justificatrice; intention et intuition sont réunis dans le même acte qui vise unitairement la réunion du différent. C'est également la conclusion à laquelle parvient Lohmar:

Les *collectiva* ne doivent manifestement leur objectivité et leur intuitivité qu'au fait que nous les colligeons. C'est seulement lorsque nous visons-ensemble synthétiquement 'a et b' dans l'acte de collection que cet ensemble peut nous être donné. L'acte de collection lui-même, c'est-à-dire la thèse explicitement accomplie du 'et', participe donc au remplissement de sa propre intention catégoriale portant sur le collectivum. Ce mode spécifique de remplissement de la collection, c'est-à-dire le fait que la synthèse catégoriale elle-même contribue au remplissement de l'intention synthétique, permet de comprendre la liberté de la collection du quelconque avec le quelconque. Ce n'est que si cela ne dépend pas de la détermination du contenu de ce qui est lié, que je peux lier tout avec tout. (Lohmar 2001, 680)

En somme, les intentions visant des collections trouvent en elles-mêmes les conditions de leur remplissement qui n'a dès lors plus rien d'intuitif, comme le montrent d'ailleurs les exemples de séries d'objets reliés en ensembles: «quelques arbres déterminés; le Soleil, la Lune, la Terre et Mars; un sentiment, un ange, la Lune et l'Italie, etc.» (Hua XII, 17; tr. fr. 20). Ici, la performance de l'acte suffit à son remplissement et à sa justification, sans considération pour les contenus reliés.

Toutefois, l'acte qui révèle une analogie est-il du même genre que celui constituant une «liaison collective»? Une analogie ne repose-t-elle pas, au contraire, sur des similitudes entre des contenus différents qui, sans pouvoir être immédiatement mis en rapport les uns avec les autres, ne sont pas pourtant des relations complètement étrangères et extérieures à ces contenus? En fait, les relations d'analogie [*Ähnlichkeit*] ainsi d'ailleurs que les celles d'égalité [*Gleichheit*] ou de gradation [*Steigerung*] ne «lient pas les contenus qui se trouvent à leur base en tant que fondements». Pourtant, elles appartiennent bien à la classe des relations primaires. Qu'est-ce à dire? Que ces relations ne se définissent pas par elles-mêmes, mais en vertu de leur différences avec d'autres types de relations: ainsi, les relations entre contenus primaires apparaissent fortes si on les compare avec les relations de type analogique ou d'égalité qui, bien que moins manifestes que les premières, le sont davantage que les relations à l'œuvre dans les liaisons collectives, lesquelles n'ont aucun correspondant intuitif dans les choses:

C'est aussi le même enseignement que nous tirons de la comparaison de la liaison collective avec les relations d'égalité, d'analogie, de gradation, etc. (qui, à l'intérieur de la classe des relations primaires, constituent, d'une manière analogue à celle des relations de liaison, un

groupe psychologiquement bien caractérisé)». Quoiqu'elles ne 'lient' pas les contenus qui se trouvent à leur base en tant que fondements, elles forment cependant des contenus primaires, et une nouvelle fois, par opposition à elles, la liaison collective apparaît pour ainsi dire comme le cas de l'absence de relation.¹³

De sorte que, si elle apparaît en regard des contenus primaires comme une forme de liaison collective extérieure au contenu, la relation d'analogie de donne en comparaison des liaisons collectives comme une relation primaire entre des contenus. De manière assez étonnante, Husserl définit ainsi l'analogie comme une relation qui appartient à la classe des relations primaires, mais qui fonctionne, à l'intérieur de cette classe, à la manière des actes de liaison collective, c'est-à-dire sans relier «à proprement les contenus dont elle dépend, comme la liaison continue relie les moments d'un *continuum*» (Gérard 2010, 51). L'analogie ne consiste donc pas en une relation serrée et intrinsèque au contenu; mais elle n'est pas cette relation «lâche et extérieure» que constitue la liaison collective. Si elle peut se déceler à même les choses en tant qu'elle relève bien de la classe des relations primaires, elle nécessite un acte qui la maintienne et la détermine comme analogie. Il faut donc bien voir que cette analogie dépend de la ressemblance des contenus sur lesquels elle repose mais ne saurait être du même type que les «liaisons continues» qui se nouent entre ces contenus. «En ce sens, elle s'apparente à la liaison collective» (Gérard 2010, 51).

L'analogie est donc une relation primaire, mais dans laquelle les contenus ne sont pas suffisamment ressemblants ou continus pour qu'ils puissent se relier les uns aux autres de manière immédiate, c'est-à-dire sans l'intervention de quelque chose qui s'apparente à un acte psychique de liaison. La relation d'analogie qui soude les différents types d'actes intentionnels ne peut ainsi être assimilée à la relation de continuité qui unit les parties différentes d'un même ensemble ou encore les contenus psychiques qui s'appellent les uns les autres, comme les associations d'idées. Ces «synthèses dans le contenu», qui désignent les relations de ressemblance, de continuité, de fusion, etc. se déploient à même l'intuition sensible et ne nécessitent aucune opération de l'esprit. Elles relient aussi bien des contenus de l'expérience sensible (comme la couleur et l'extension spatiale: on ne peut ni voir ni concevoir une couleur qui ne soit pas étendue) que des contenus psychiques (cette expérience présente me rappelle un événement passé, par exemple). D'un autre côté, les relations d'analogie ne sont pas à ce point distendues ou «absentes» qu'elles ne soient que le résultat d'un acte de l'entendement ou d'une liaison psychologique, comme il est loisible de réunir arbitrairement en un acte psychique volontaire «le rouge», «Mars» et «l'Italie». Mais hormis ces caractéristiques négatives, rien n'est dit de ce qu'est effectivement une relation analogique. De ce qui a été décrit jusqu'ici, on peut simplement en déduire qu'il s'agit de la liaison entre des contenus primaires dont les relations sont suffisamment explicites pour qu'il ne soit pas nécessaire de faire intervenir une opération de l'entendement, mais toutefois trop

¹³«Dasselbe lehrt auch der Vergleich der kollektiven Verbindung mit der Relationen der Gleichheit, Ähnlichkeit, Steigerung, usw. (welche innerhalb der Klasse der primären Relationen ähnlich wie der Verbindungsrelationen eine psychologisch wohl charakterisierte Gruppe bilden)» (Hua XII, 72; tr. fr. 90).

peu semblables pour que ces contenus puissent fusionner d'eux-mêmes. Il faut tout de même une certaine impulsion psychique, peut-être un certain effort, en tout cas une attention particulière qui cherche à mettre en rapport ce qui ne l'est pas *a priori* et qui institue cette relation.

4 Conclusion

Voilà donc la situation étrange dans laquelle se trouve l'analogie de l'éthique et de la logique: elle repose sur certains fondements intuitifs mais procède toutefois d'une visée intentionnelle «analogue» à celle de la liaison collective. Elle est en un sens trouvée à même les choses telles qu'elles se donnent, mais sans se manifester avec la même évidence ou intuitivité que la relation par laquelle la pensée d'un appartement dans un immeuble me fait penser à un autre appartement du même immeuble.¹⁴

L'analogie entre les divers types d'actes intentionnels repose sur la parenté intuitive de certains contenus – la parenté entre les formes du vouloir et de l'évaluer et la forme du croire. Mais elle est autre chose aussi: apparentée à un acte psychique de liaison collective, elle manifeste une certaine liberté à l'égard de ces contenus par lesquels elle n'est pas absolument contrainte. Une telle relation se vérifiera alors moins dans l'affinité réelle et effective des contenus qu'elle prétend relier que dans l'objet nouveau qu'elle cherche ainsi à édifier. Elle est la manifestation d'une libre intervention de l'esprit, capable de percevoir des séries ou des lois d'organisation (ressemblance, similitude, analogie, etc.) là où les contenus sensibles les laissaient seulement présager sans les déterminer *a priori*. L'analogie doit alors être comprise autant comme quelque chose qui se manifeste que comme une relation requise et exigée entre les différentes sphères de l'expérience de la conscience. Elle ne peut jamais être entièrement validée ou confirmée intuitivement et se justifie de manière téléologique par le système qu'elle fonde et qu'elle rend possible. L'idée d'une analogie des différents actes et des différentes sciences pures nous fait ainsi quitter le strict terrain de la phénoménologie descriptive pour une dimension critique; elle est l'instrument d'un projet qui outre-passe la simple explicitation d'un donné, en ce qu'elle pose l'articulation fondamentale des différents genres d'être et unifie les divers régimes de la rationalité. De cette manière, elle sert le dessein général de la philosophie, qui est cette «science dans laquelle la tendance, reposant sur l'essence de toute connaissance, à une connaissance absolue, la plus parfaite pensable, est devenue un but directeur conscient». Elle est l'instrument au service d'une dualité constitutive de la démarche philosophique, laquelle est la fois un idéal et un désir: idéal d'une connaissance systématique pleinement fondée; désir d'une connaissance absolument parfaite. L'analogie se voit ainsi parée des atours de Janus: elle est à la fois dans les choses et dans l'esprit; elle veut être présente à même les réalités qu'elle permet de «penser ensemble» et, en même temps, elle représente ce «trait philosophique» qui n'est pas «dans la forme philosophique»

¹⁴Pour reprendre les exemples humiens de l'*Enquête sur l'entendement humain*.

mais qui pourtant se trouve à l'œuvre dans tout progrès de la connaissance, à savoir cette «téléologie inconsciente» ou cette «approche constructive» qui cherche «la construction apriorique de l'Idée d'un monde absolument parfait à tout point de vue». À côté de sa fonction systématique visant l'unité du connaître et la fondation rigoureuse des différentes ontologies régionales et des différentes sciences qui s'y rapportent, l'analogie nous paraît jouer un rôle qui, certes, ne relève pas du «fantastique», mais s'apparente à une velléité de voir s'ordonner le monde en une organisation la plus parfaite et harmonieuse qui soit, de voir la «nature» se conformer à l'esprit, la chose à nos idéaux; bref, de voir tout *«factum»* doté d'une «vertu théorétique» (Hua XXVIII, 172 ; tr. fr. 257).

Bibliographie

- Aristote, 2008. *Métaphysique*. Trad. fr. Duminiil-Jaulin. Paris.
- Gérard, V. 2004. L'analogie entre l'éthique et la logique. In *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, eds. B. Centi and G. Gigliotti. Napoli: Bibliopolis.
- Gérard, V. 2010. La théorie de la relation et la genèse de l'ontologie formelle. In: *Lectures de Husserl*, eds. J. Benoist and V. Gérard. Paris.
- Hedwig, K. 1982. Husserl und die Analogie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36(1): 77–86.
- Husserl, E. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: Husserliana. Bd. III/1. Hg. von W. Biemel. Den Haag 1950. Trad. fr. P. Ricoeur: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. T. I: *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris.
- Husserl, E. 1962. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Ester Teil*. In: Husserliana. Bd. XIX/1. Hg. von U. Panzer. Den Haag 1984. *Zweiter Teil*. In: Husserliana. Bd. XIX/2. Hg. von U. Panzer. Den Haag 1984. Trad. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer: *Recherches logiques*. T II/1 et II/2: *Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Paris.
- Husserl, E. 1972. *Philosophie der Arithmetik*. In: Husserliana Bd. XII, hrsg. von L. Eley. Den Haag 1970. Trad. fr. J. English: *Philosophie de l'arithmétique*. Paris.
- Husserl, E. 2005. Ethique et théorie de la valeur (1902–1903). Trad. par P. Ducat et C. Lobo. In: *Annales de phénoménologie*, 189–225. Traduction de Husserliana XXVIII (textes complémentaires 2 et 3, 384–418).
- Husserl, E. 2009. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. In: Husserliana. Bd. XXVIII. Hg. von U. Melle, Den Haag 1988. Trad. fr. P. Ducat, P. Lang, C. Lobo: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris.
- Lohmar, D. 2001. Le concept husserlien d'intuition catégoriale. *Revue philosophique de Louvain* 99(4): 652–682.
- Plantin, C. 2011. Analogie et métaphore argumentatives. *A contrario* 2: 110–130.

Exceptional Love?

John J. Drummond

James Hart has recently developed a sophisticated view of the exceptional character of love among the emotions as targeting “the most inward center” of the Other apart from any of her distinguishing attributes. This paper argues, against Hart, for three claims: (1) the target of love is not the propertyless ipseity of the Other but the concrete person over time; (2) love of a particular person, while not founded on her distinguishing attributes in the sense that those attributes justify my love, nevertheless presupposes certain attributes that motivate the loving attitude and that the relevant attributes vary according to the type of love in question; and (3) agapic love, which appears to be Hart’s model and ideal for love, might be the only kind of love that is not merely motivated by certain attributes but justified by them as well.

1 The Intentional Structure of Emotions

Husserl’s early ethical theory—from around 1905 to approximately 1920—stands on two pillars. The first is his construction of a formal axiology (Hua XXVIII, 3–101). The second is his phenomenological account of evaluative acts. Husserl locates the latter account within the debate between a morality of the understanding and a morality of feeling or sentiment (Hua XXVIII, 251). From a phenomenological perspective, Husserl offers a clarification of how understanding and emotion jointly function in the axiological sphere in disclosing objective goods. Husserl inherits the Brentanian view (1) that valuing a thing or situation essentially involves an intentional feeling or episodic emotion directed toward and disclosing the object as valuable or disvaluable, and (2) that this feeling or emotion is rooted in an objectifying act, that is, a perception or judgment that presents and cognizes its object

J.J. Drummond (✉)

Department of Philosophy, Fordham University New York, NY, USA

e-mail: drummond@fordham.edu

(see, for example, Hua XIX/1, 402–10, 496–518; 1970, 569–76, 636–51; Hua XXVIII, 252–54).

An intentional feeling—what Reinach calls an “apprehending feeling” (Reinach 1989, 1–298) and Goldie calls a “feeling towards” the object (Goldie 2000, 19, 51–62, 2002, 236–42)—refers, by virtue of its founding objectifying act, to something or situation as its object, and the feeling discloses that object, broadly speaking, as likeable or not. In accord with the first characteristic of the Brentanian-Husserlian view—that valuing a thing or situation essentially involves an intentional feeling or episodic emotion directed toward and disclosing the object as valuable or disvaluable—liking and disliking are the liking and disliking of something; joy and sadness are joy and sadness in something, and so forth. To be more precise, and in accord with the second characteristic of this basic phenomenological view—that this feeling or emotion is rooted in a presentation or cognition—I like or dislike the thing on account of some of its non-axiological properties.

I have argued elsewhere that the Brentanian-Husserlian view of foundation, which claims that the feeling-act is founded on a presenting or objectifying act, should be reinterpreted noematically (Drummond 2002b, 2009b). Our ordinary experience of things and situations is from the beginning a complex experience comprising presentational, affective, and practical moments. From the beginning things and situations affect us; they evoke feelings in us, and we thereby “take” them as valuable or disvaluable just insofar as we “take” their properties to be x, y, and z. From the beginning things and situations appear to us as likable or not, useful or not, pleasurable or not, safe or dangerous, joyous or sad, and so forth. From the beginning actions and agents appear as noble, virtuous, generous, honest, just, compassionate, hospitable, friendly, base, vicious, rancorous, spiteful, mean-spirited, treacherous, and so forth. And they appear so because a single experience encompasses a *Wahrnehmung*, a *Wertnehmung*, and a practical interest that governs the unfolding course of experience. The correct understanding of the foundational claim, in other words, is that acts that are not themselves merely presentational are founded not on a presentational act, but rather that their complex affective or practical significance is founded on a presentational or descriptive intentional content—a sense—of the sort that belongs to a merely presentational act. The intentional feeling or episodic emotion presents its object—the thing or situation valued—as having a particular set of non-axiological properties.¹ The value-attributes intended by the intentional feeling or episodic emotion are neither separable from nor reducible to the non-axiological properties on which they are founded, but our valuations—precisely insofar as they are grounded on cognitive presentations—track these non-axiological properties. Put another way, non-axiological properties provide both reasons motivating the

¹ Although more complicated cases wherein the feeling or emotion is rooted in another axiological property are also possible, these in turn will point back to simpler apprehensions of an object’s or situation’s non-axiological properties.

affective response and evidence justifying (or not) the valuation accomplished therein. Insofar as intentional experience in general discloses things in their significance for us, we can say that the presentational sense disclosing the non-axiological properties of the thing or situation grounds an additional meaning-aspect disclosing the affective or valuable characteristics of the thing or situation (Drummond 2002a, 17–20).² I am, for example, joyful on the occasion of my daughter’s graduation or I get angry at my colleague George on account of his remark at the faculty meeting (Roberts 2003, 61).

The revised view, then, is that value-attributes are the correlates of intentional feelings or episodic emotions that are the affective response to the non-axiological properties of a thing or situation by a subject with a particular experiential history, that is, with particular beliefs, cultural inheritances, concerns, dispositions, emotional states, moods, practical interests, cares, commitments, and so forth. While the experience of value contains an irreducible moment of feeling or emotion in which the value-attribute is apprehended, the complete experiences of value, wherein, for example, we accomplish fulfilled axiological and practical judgments of the sort that can underlie an ethical stance, contain equally important cognitive moments. The apprehension of the non-axiological properties of the thing, which properties motivate and justify (or not) the valuation, the general, intersubjective beliefs about what it is to be a valuable instance of the type the valued thing instantiates (which are materially equivalent to the general, intersubjective beliefs about what feelings and emotions are appropriate responses to a set of non-axiological properties), the act of judging the object valuable and identifying the reasons underlying the judgment, and the rational insight into the value of an object all point to the central role of the understanding in the complete and fulfilled judgment of value. Axiological understanding, including its necessary feeling-moment, knows the value as befitting the object relative to the beliefs, cultural inheritances, concerns, emotional states, dispositions, moods, practical interests, cares, commitments, and so forth that inform a person’s experience.

²For Husserl, a presentation is a perception or a judgment that presents the object in a determinate manner, that is, with a particular set of descriptive properties. Husserl calls such experiences “objectifying acts” (Hua XIX/1, 500–501; 1970, 639). But the term “presentation” can also refer more narrowly to the content or “matter” of an experience that accounts for the object being presented in a determinate manner by that experience (Hua XIX/1, 474–76, 514; 1970, 620–21, 648). The significance of this narrower sense of “presentation” is that experiences that are not themselves objectifying acts must be founded not on another act, but on a matter—a presentational or descriptive content—of the sort that belongs to an objectifying act. Put another way, then, the foundational claim states that any act founded on a presentation comprises a matter identical to that of the objectifying intention that presents the merely descriptive features of the object in just that determinate manner present in the founded act as well. Since in Husserl’s later, explicitly transcendental philosophy, the “matter” of a presentation becomes the “sense” belonging to the intentional correlate of the experience (Husserl III/1, 298; 1983, 310), we can state the claim as it appears in the main text.

2 From Reason to Love

Ullrich Melle has characterized Husserl's ethics as involving a transition from the rationalist ethics just outlined to an ethics grounded in love, a transition from a view of the human as *animal rationale* to a view of the human as *animal amans* (Melle 2002, 231). This transition is marked by a turn away from the emphasis on axiological and volitional experiences as rational—that is, as evidential insight into objective values and moral principles—and from the emphasis on a formal axiology and a formal praxiology that identify the laws governing well- formed axiological and moral judgments and the inferences we may legitimately draw from them. Husserl comes to emphasize instead what he calls an “absolute ought.” Such an absolute ought is not merely an objective value; it is more importantly the correlate of the vocational callings and commitments of a personal agent; it is a value lovingly embraced and chosen out of “the most inward center of the subject” (Melle 2002, 238).

The implication of a personal agent's committing herself to such absolute oughts is that these commitments would override any merely objective value. They would even override an objective value that according to the earlier formal axiological laws is judged a greater value. Moreover, since it is a typical pattern that agents are committed to more than one such absolute ought—the absolute oughts involved, for example in an agent's roles as, say, parent, teacher, philosopher, and citizen—any conflict between the equally absolute oughts imposed by these different roles would be irresolvable. There are no logical “rules” that can guide choice in such cases. The agent must choose between non-compossible goods, and the agent's choice is tragic if and insofar as it requires the sacrifice of one of the agent's integral commitments. These implications suggest that Husserl's notions of formal axiology and formal praxiology and the idealized utilitarianism, inherited from Brentano, that accompanies them cannot in this new context do the work foreseen for them and that they are better abandoned.

Husserl's transition was motivated in large part by Geiger's criticism—a standard critique of consequentialist theories—that “it would be absurd to demand from a mother to first deliberate whether the fulfillment of the need of her child is the best in her practical domain” (Melle 2002, 238). Husserl marks this influence and his transition as follows: “Should the mother first deliberate and make such considerations of the highest possible good? This whole ethics of the highest practical good such as it was derived from Brentano and taken over by me in its essential traits cannot be the last word. Essential delimitations are needed! Vocation and inner calling cannot be done justice in this way. There exists an unconditional ‘you ought and you must’ that addresses itself to the person and that is not subject to a rational justification and does not depend for its legitimate obligation [*rechtmässige Bindung*] on such a justification for the one who experiences this absolute affection. This affection precedes all rational explanation even where such an explanation is possible” (Ms. B I 21, 65a, as quoted and translated by Melle 2002, 238–39).

This quotation is notable for its denial of a rational justification for the “absolute affection,” the love, that is the correlate of the absolute ought. This raises the

question of whether love is exceptional among the emotions in not having grounding reasons of the sort that Husserl identifies in his descriptions of the emotions as they operate in evaluative experiences. While that appears—at least in this quotation—to be Husserl’s position, there are I think reasons to question that characterization of love as exceptional.

It is obvious, I trust, that we are not speaking of merely sensory “loves” and that the use of “love” in ethics must refer in some manner to interpersonal relationships. Indeed, Husserl himself, when he is speaking of absolute oughts, implies just this kind of restriction to the interpersonal. He uses as examples of the loves that generate absolute oughts not only a mother’s love for her children but also the kind of love underlying a person’s adopting a vocational calling to, for example, the life of the scientist, artist, politician, or philosopher (Melle 2002, 244, 2007, 12). The loving mother, of course, is directly aimed at realizing the goods of other persons, namely, her children, whereas the physicist seeking the truth about material nature is not. Nevertheless, the physicist’s actions in pursuit of my vocational ends will always involve and affect other persons. I claim that even these vocational loves obligate us to realize certain goods for others. I shall return to that issue, but only after I consider further the question of whether the intentional structure of love is exceptional among the emotions.

3 Hart on Ipseity

Jim Hart (2009a, b) has recently tried to work out a view of love originating in “the most inward center of the subject.” He argues for exceptional character of love among the emotions, something about which I have already expressed a reservation. Hart’s account rests on two considerations. The first is his discussion, derived from the work of Hector-Neri Castañeda (1999), of the first-person pronoun “I.” The pronoun “I” is, according to Castañeda, indexical, non-ascriptive, and non-sortal. Hart develops this view, claiming that non-ascriptive personal pronouns refer only to the substantial substrate that, as an ipseity, “is, in one respect, not propertied and not individuated by being in space and time,” although, in another respect, that is, as a person in the world, is “individuated and propertied” (Hart 2009a, 68, my emphasis; cf. 146). In loving another, I target the other’s I, the other’s ipseity that, as an ipseity, is not propertied. My concern with this aspect of Hart’s account is that he infers from the true fact that the pronoun “I” is logically non-ascriptive that the referent of “I”—the ipseity or myself—is ontologically propertyless.

Consider this partial summary of his position:

- (Q1) We have...attempted to bring to light a sense in which what we mean by the person must include the ipseity which essentially is an awareness of oneself as oneself [and] which is not dependent on being aware of anything else besides oneself. Here the unique status of the self as the one who has the parts, i.e., has all that may be said, in some sense, to belong to the person whatever

its ontological status, is brought to light as not simply one of the parts but as the subject, indeed, we will argue, the substance. Further, in love we have claimed we are enabled to target this self through and beyond the parts/properties, and typically we love these parts/properties precisely because we love the one who has these and is transcendent to and independent, in some sense, of them.... Love intends non-ascriptively and what it intends, like what “I” intends, is non-sortal (Hart 2009a, 234).

Although the non-ascriptive personal pronouns have a person—a “substrate for personal properties” (Hart 2009a, 68)—as their referent, this reference, according to Hart (2009a, 68, my emphasis; cf. 146), is only to the substrate that, as an ipseity, is not propertyed. My concern is with the claim that the ipseity that is both the source and the object of love is propertyless.

Three additional quotations illustrate my concern:

- (Q2) At the start we claim that “I” or “myself” as the subject of names, statements, predications or certain properties, does not become manifest by way of one’s having identified oneself as something in the world in regard to which one knows or believes or wishes to say that certain predicates belong to it (the “myself”) (Hart 2009a, 71);
- (Q3) [N]o names, descriptions, or properties in the world are the condition for thinking of what I refer to with “I” and “myself” (Hart 2009a, 71); and
- (Q4) I am immediately and non-ascriptively present to myself and, on the basis of this, I refer to myself without ascribing any properties to myself, whether properties of gender, neurophysiology, humanity, etc. (Hart 2009a, 74).³

What makes (Q2) through (Q4) problematic is a subtle slide between the logical, phenomenological, and ontological (or meontological) domains.⁴

(Q2) identifies the “I” as a subject of names, statements, and predications, all of which belong to the logical domain, and as a subject of properties, which belong to the ontological domain. My main concern is that Hart infers from the true fact that the pronoun “I” is *logically* non-ascriptive that the referent of “I”—the *myself*—is *ontologically* propertyless. My concern with (Q4) is similar: is the *phenomenologically* non-ascriptive manner of self-manifestation and the *logically* non-ascriptive manner of self-reference sufficient to justify the claim that the *myself* is *ontologically* propertyless? With regard to (Q3), I can agree that no “properties in the world” are

³Hart (2009a, 106) claims that this self-awareness is prior to object-awareness, but he does not spell out the senses of priority.

⁴I shall not enter Hart’s discussion of meontology. I believe he is correct that ontology, for Husserl, has to do with the objects of our intentions and that the subject is beyond that ontology (Hart 2009a, 89, 104–105). For that reason, importing traditional ontological language is questionable. I am also less inclined to think of the subject in terms of the “negative ontology” that is meontology with its gnostic overtones. I prefer to say that there is a philosophical discipline, along the lines of Heidegger’s fundamental ontology, that investigates the proper categories in terms of which to speak of the subject, including and especially its transcendental dimension; cf. Drummond 2009a. This philosophical discipline, for Husserl, just is transcendental phenomenology.

a *condition* for self-reference. The question, however, is whether the *myself* to which I refer first-personally *has* no “properties.” Not only do I think the inference fails, but I think it is false to view the *myself* as propertyless. Much depends, of course, on what we mean by the terms “property” and “propertyless.” Do we count as properties, for example, perceiving, speaking, judging, valuing, choosing, convictions, cares, commitments, and so forth?

This leads to the second consideration, derived from Michel Henry’s (1971) account of self-manifestation, underlying Hart’s account:

(Q5) Because the I pervades all that is in the stream, and bestows on everything in the stream its *proprium*, its ownness, its property of being *das Eigene* and belonging to the I, the I itself, as source of these “properties” (or “proprieties”) itself has nothing of them and is itself without the qualities or properties that make up the stream. As source point of all that is in the stream of consciousness, even the “myself” as it appears in transcendental reflection—not of course the “myself” as it is the transcendental I’s self-luminosity to itself—it itself is not any of these things (Hart 2009a, 159).

(Q5) is not focused, as are (Q2) through (Q4), on the *myself* as free of “worldly” properties. It is instead focused on the “I” as the primal source of everything belonging to the stream of experience itself; it is focused, in other words, on the issue of propertylessness without reference to the logical or phenomenological. (Q5) claims that this all-pervasive source is prior to the experiences that make up the stream itself and thereby—in its own essence—is free of the qualities and properties, including the experiences, that belong to the stream.

This view, however, rests upon what I take to be a mistaken account of self-awareness. Hart’s self-aware “I” is, like Henry’s, a self-aware “I” that is aware of itself apart from and prior to its relation to the world. By contrast, I claim (i) that the temporalizing form of consciousness with its temporal ecstases is intentional through and through, and (ii) that its intentionality is such that it accounts for both the flowing intentionality in which I am aware both of (a) myself as presently experiencing the world, that is, of the object-intentionality of my present concrete experience, and (b) this experience as taking its place in a temporally ordered progression of concrete experiences that make up my life with its history, its convictions, its cares, its commitments, etc. (Drummond 2006a).

Hart’s view separates the flow’s self-directed intentionality from its object-intentionality, and it asserts the possibility of a self-directed intention apart from an object-intention. I disagree. In general, even highly indeterminate feelings of pleasure and pain as well as kinaesthetic sensations involve at least a marginal awareness of the world that occasions these feelings and sensations. The fact that an object is not thematic in the experience does not entail that there is no object-directedness at all.

If what I have suggested about the structure of self-awareness is correct, what Hart calls the primal presencing is a non-independent moment belonging to the concrete stream, an intentional form in virtue of which we are both self-aware and object-aware. Just as the experience of an object always involves an occurrent

self-awareness, self-awareness always involves some kind of occurrent experiential dimension, even if it is highly indeterminate and marginal. I am always aware of myself as having particular experiences; I am always aware of my life as having certain features that characterize it. And if that is correct, then, while I can use the term “I” non-ascriptively, the I to which I refer has experiential features characterizing it.

Hence, I believe that Hart’s characterization of the “independence” of the *myself* from any properties or features of the self is incorrect, and my concern about this characterization is intensified in the second sentence of (Q1) where he speaks of the ipseity as a subject (of predicates and properties) that is also a substance. This substance—a haecceity (Hart 2009a, 144) or individual essence—in its individuality, that is, in its essence, has no defining properties that make it subsumable under a more encompassing essence and no properties that make it distinguishable from other haecceities.

Hart’s use of the traditional ontological term “substance” is liable to mislead as the ipseity to which he refers is radically different in character from the worldly beings to which this language is applied in the first instance. This point is reflected, I believe, in (i) Husserl’s limitation of ontology to the science of the objects of experience, (ii) in transcendental phenomenology’s development of a new set of categories in terms of which to speak about subjectivity, including even Heidegger’s decision to call his phenomenological account of *Dasein* “fundamental ontology.”⁵ The difficulty with the traditional language is that it suggests an independent substance that can be separated from its “accidents.”

On Hart’s view, the individual essence that is separated from its accidents has no defining properties beyond the fact of its ipseity; it is left, according to Hart, without properties. It is a “naked ipseity” (Hart 2009b, 223). My claim, on the contrary, is that the primal source that Hart identifies as the ipseity is a non-independent moment—the intentional form—of a *myself* that has experiences, convictions, commitments, cares, and so forth. If what I have said about self-awareness is correct, then the language of “form” and “concretion,” rather than that of “substrate” and “properties,” is more appropriate for this discussion. The intentional form of experiential life—a form that is a sheer intending—cannot be the referent for the term “I” apart from the full concretion of that life, for the form has no being whatsoever apart from the concretion of which it is the form, apart from the intentional achievements that make up that life. Or to put the matter another way, there is only the concrete person with her beliefs, convictions, cares, commitments, etc. to whom the “I” can refer. The ipseity is an abstraction, not a self. The experiencing agent, the person, is the basic *concretum* for discussions of selfhood.

This is not to deny that there is a transcendental dimension that can in reflection be isolated and considered in its sense-making functions, and it is not to deny that this transcendental dimension is responsible for my sense of oneness and of myself. But in using “I” from a first-personal perspective, I refer to the concretion as formed,

⁵ Drummond 2009a, 31–46.

as made what it is, by an intentional form that is a center of synthetic achievements and performances disclosing the world and that in the course of this disclosure make of the subject—the personal subject—both who and what she is.

4 Intentionality and Founding Relations

I turn now to the final two sentences of (Q1). Hart’s characterization of the beloved rests on his characterization of ipseity. Love arises from the empathic perception of the Other, a perception, as Hart puts it, that “already burgeons with respect and the seeds of love” (Hart 2009a, 209). Love, an intentional act that fulfills the respect burgeoning in the empathic perception, is directed to “somebody,” a person. One does not love somebody “with no delineated features” (Hart 2009a, 209). Nevertheless, Hart says, “our central thesis is that love’s primary intentional target is another person’s ipseity or her ‘myself,’ not these properties” (Hart 2009a, 215). Apart from these features, properties and personality traits, there could be no loving intending of the Other, but they are not the target of the loving: “to love the ipseity as beyond the personal properties does not mean we may dispense with this propertied ipseity, that is, the ipseity as incarnated and ‘personified’” (Hart 2009a, 215). The personal properties involve a kind of “transparency in favor of the ipseity” that is the source of the person (Hart 2009a, 210). Hence, love “intends the Other through but as beyond her distinguishing attributes” (Hart 2009a, 184; cf. Hart 2009b, 282).

Given my objection to the discussion of the first-personal ipseity, it is easy to anticipate my objection to the second-personal ipseity, an objection that can be focused on the prepositions “through” and “beyond.” My objection is to the account of the intentional structure of love that is implied in Hart’s claims. So, a few words about intentional structure.

Of the perception of a spatio-temporally individuated, inanimate object, we can say,

(1) S perceives T as x, y, and z,

where T is the thing intended and x, y, and z are its properties. T is an identical object presented in a manifold of experiential phases or experiences having horizontal relations to one another and as having a determinate sense such that T is presented as the identical substrate of manifold properties. T is presented, we might say, *in* and *through* the senses we have of it. But the *through* must be understood in its conjunction with the *in*. The object is given in the sense—it is the thing as having (to some degree) a determinate significance. The intention penetrates this sense and the horizontally intended senses appresenting the same object in order to disclose the identity present in each sense and all the senses. It does not penetrate the sense by way of going *through* the sense to something ontologically distinct from the sense.⁶ The identical object is not something apart from the significances it has for

⁶Drummond 1990, 136, 2003, 72.

experiencing subjects. It is not something to which its appearances and its senses are externally attached.

Contrast this with empathic perception. Whereas in (1), the appresented appearances of the thing can, in principle, be directly given in their fullness in the unfolding of the experience, this is untrue even in principle for the case of empathic perception. (2) represents the empathic perception of an animate organism:

(2) S empathically perceives O on the basis of perceiving a, b, c, d, e,.....n as expressions of O-hood grounded in an apperceived x,

where O is an animate organism, some of whose “properties” or, better, whose activities and features are expressions of a sensing organism. In grasping these characteristics and behaviors, S appresents x as the source of these animate activities and features directly perceived in the empathic perception of O, but x itself can never be directly presented.

More particularly, we can represent the empathic perception of a human organism, of a person, as:

(3) S empathically perceives P on the basis of perceiving a, b, c, d, e,.....n as expressions of P-hood grounded in an apperceived I as a center of rational agency,

where P is a person, some of whose activities and features—a through n—are expressions of a rational agent who knows, values, and acts in the world. Our apprehension of P as knowing, valuing, and acting recognizes these activities and these features, including the manner in which we assume possession of our bodily traits, as expressions of P’s personhood with its source in the appresented P’s myself or “I.” P-hood, the I, is in a different dimension of P’s being from the directly perceived characteristics and activities. But it is not, even though not perceived directly, a propertyless object—an object beyond properties.

This point becomes especially important in the consideration of respect and of the love that fulfills it. Respect is an affect, a valuation grounded in empathic perception. We can represent the intentional structure of an emotional perception in which a thing is valued or disvalued as follows:

(4) S values T as v on the basis of x, y, and z.

The presentational moment of the emotional perception presents T’s non-axiological properties x, y, and z in a determinate manner and these non-axiological senses found the axiological sense v, that is, the sense of the thing as valuable or disvaluable. Put another way, non-axiological properties provide motivating reasons—intentional motives—for the affective response. Recalling our previous examples, I am joyful on the occasion of my daughter’s graduation, or I get angry at my colleague George on account of his false charges against another faculty member. We should note that in these examples the non-axiological situation not only motivates but justifies the emotion. If my daughter were not graduating, my joy would be neither motivated nor justified. If George’s charges are not false, my belief that they are motivates my anger, but that anger is unjustified. The appropriateness of my joy or anger depends on the fact that the motivating reasons and justifying reasons coin-

cide such that a third-person observer can recognize the appropriateness of the affective intentional content of the emotion. If Hart is correct, however, this kind of account does not work for love and for the respect that love fulfills, and we must either agree that love as an emotion is not founded in the way other emotions are or distinguish different ways in which one sense can stand in a founding relation to another sense.

We can distinguish (at least) four different founding relations as follows:

1. Reciprocal supplementation: to say that sense B founds sense A is to say that sense B ('color') is supplemented by sense A ('shape') to form the complete compound sense C ('shaped color'), and vice-versa ('colored shape');
2. Presupposition: to say that sense B founds sense A is to say that sense A ('bachelor') presupposes sense B ('male');
3. Motivation: to say that sense B founds the experience Φ for a subject S is to say that sense B ('the man as armed') intentionally motivates, that is, is a motivating reason for, S to experience Φ (fear) with its axiological correlate (danger);
4. Justification: to say that sense B founds sense A is to say that sense B ('the man as armed') provides justifying reasons for sense A ('the armed man as dangerous and fearsome'), where the justification can be either inferential or non-inferential.⁷

In every instance of a founding relation one or more of these functions is found, but the presence of founding relation does not require that all of them be found. My claim is that love involves both presupposition and motivation. I shall claim, further, that one type of love of which Hart speaks might from a certain perspective also involve justification.

5 Respect and Love

Hart claims that love is rooted in respect. Respect is itself an affect, a valuation grounded in empathic perception that targets the ipseity of the Other. Respect apprehends—and values—the other as having moral significance and as deserving of our moral attention,⁸ but insofar as it is founded upon and fulfills empathic perception, it includes in its structure the intending of a P-hood grounded in an apperceived I as a center of rational agency. The structure of respect is further complicated, however, by the fact that there are distinguishable kinds of respect. We can distinguish—at the least—status respect, appraisal respect, and recognition respect.⁹ Each of these

⁷For a more detailed account of the justification of affective experiences, see Drummond 2009b, 372–76.

⁸Cf. Drummond 2006b, 14–15.

⁹Hart (2009b, 356) acknowledges Stephen Darwall's distinction between appraisal respect and recognition respect, but his purposes are other than mine and he does not draw out the differences in intentional structure; cf. Drummond 2006b, 19–23.

has a different intentional structure, and each consequently finds a different form of love. But the intentional structures cannot be identified apart from particular characteristics belonging to the person.

Status respect, for example, is rooted in some kind of relation between the respectful person and the respected person. We can characterize its intentional structure as:

- (5) S respects [P as expressing P-hood grounded in an apperceived I] as v on the basis of R_{SP} , where R_{SP} is a status- or role-relation between S and P.

This notion of respect underlies, for example, various sorts of familial love. Insofar as the relation grounds the particular respect we call status respect, it is the ground for the love that fulfills it. The parent loves the child—the person as expressing personhood—in a particular way based on this relation, namely, simply as the child, and the child loves the parent simply as parent. Siblings love one another simply as siblings. The love aims at the other's personhood, but it is grounded in the particular relational characteristic. The person to whom the love is directed is not propertyless and not loved as beyond the relational property the person embodies, although the love can have additional grounds as well.

A similar situation obtains for appraisal respect. (6) represents its intentional structure:

- (6) S respects [P as expressing P-hood grounded in an apperceived I] as v on the basis of a, b, c, d, e, \dots, n , where a, b, c, d, e, \dots, n are excellent expressions of P-hood grounded in the apperceived I as a center of rational agency.

Since appraisal respect involves the valuation of a person as a meritorious person, it is necessary to the emergence of appraisal respect that the particular properties on the basis of which we deem someone meritorious are apprehended in their excellence. Although we respect the person in her personhood, we do so only in relation to particular excellent characteristics and activities arising from her exercise of rational agency.

Interestingly, Hart acknowledges a similar point in the case of erotic love. He says,

- (Q6) What does seem essential is that in erotic love, and especially “being-in-love,” the transcendent ipseity is loved precisely in loving the beloved's body, and this, of course, distinguishes erotic love from other forms of love.... “Being in love” involves loving the Other in every aspect of her or his body, and, indeed, of his or her life.... One simply loves everything ‘about’ the beloved. Loving the body and its properties is loving the transcendent ipseity. The Other's inwardness irradiates outwards to the totality of the body and one loves the Other in loving the body.... But even in sexual “being in love” the love intends the unique ipseity which properly transcends all properties (Hart 2009a, 219).

What I am claiming is that something like this is true as well for familial love and the love that is rooted in appraisal respect. The love, rooted necessarily in certain

relations or characteristics or activities, aims at the person rather than a propertyless ipseity or an ipseity beyond personal properties. This is not to deny that the person's personhood, the ipseity, transcends those properties, but it is to deny that such personhood is beyond those properties. Even when love is motivated by the person's status or characteristics, the love transcends those relations and characteristics. The person's personhood cannot be reduced to any actual set of relations and characteristics, and in loving the person I go to the source of these characteristics. But that source is not something propertyless; it is always propertyed and propertyed by the relations and attributes that motivate the love. The personhood to which love directs itself is centered on the concretized intentional form—the sheer intentional source—along with the experiences, beliefs, convictions, cares, commitments, etc. that concretize this form.

This transcendence accounts for the fact, noted by Hart, that the person's attributes and traits can change without extinguishing the love we have for that person. The familial relation, of course, never changes, but even here, the parent loves the infant as the whole person, as the infant that will grow into childhood and adulthood. In so loving the child, the parent seeks to develop that growth and maturation so that the child's life will be a good life. Similarly, in the case of erotic love and the love rooted in appraisal respect the qualities that motivated the respect and that underlie the love may change and lead to a new, deepened, romantic love. Or the qualities that motivated the love may disappear while the love endures. The deepened love that began as erotic love but was later newly rooted, for example, in the moral character of the beloved endures the loss of those qualities at the end of life, for example, as a person suffers from dementia. Our attachment to the person remains loving despite the loss of those qualities precisely because it was the whole person loved and not *merely* the personal traits. The memorial presence of the motivating features maintains the love. Because our love was directed at the whole person, we continue to experience the demented person as the person whom I have loved for years and with whom I continue to share my life. Such facts about the endurance of love while the motivating personal features change or disappear reinforce for Hart the conclusion that there are no justifying reasons for love.

We can distinguish three ways in which we might ask whether love is justified (Helm 2009, n.p.):

1. What, if anything, justifies one's loving rather than not loving this *particular* person?
2. What, if anything, justifies one's *coming* to love this particular person rather than someone else?
3. What, if anything, justifies one's *continuing* to love this particular person given the changes—both in us and in circumstances—that have occurred since one began loving him or her?

The answer to these questions seems surprisingly clear: nothing. But this does not entail that loving this particular person—coming and continuing to love this person—is unmotivated or not founded on non-axiological properties. We can begin to see this point if we consider how our intuitive responses change when we substitute

“motivates” for “justifies” in the questions. We do think there are answers to these questions, although not answers that would justify my love to someone who could not understand how I could possibly love this particular person.

The differing intuitions about how to answer these two sets of questions mark the separation of founding reasons as motivating from founding reasons as justifying, a separation of motivational foundation from justificational foundation. In many cases, and perhaps most cases, the two coincide. My daughter’s graduation both motivates and justifies my joy in her graduation, and anyone empathically experiencing my situation would see the reasons for my joy and believe me justified even if she did not experience joy. The falsity of George’s charge both motivates and justifies my anger. Anyone recognizing the falsity of the remark would recognize that my anger is justified even if she does not experience anger. In the case of moral emotions, the justifying reasons appear even stronger. The continued injustice in permanently detaining non-combatants swept up in a war zone without evidence of any combatant activity on their part both motivates and justifies my indignation; in this case, however, the justifying reasons are such that everyone ought to feel indignation and that those who do not fail morally in properly assessing the situation.

In the case of love, however, motivating reasons and justifying reasons separate. So, while Hart is correct to say that there is no justification, that is, no justifying reasons, for love, there are motivating reasons. Two sorts of considerations come into play. First, we can ask what must be true for a particular instance of a type of love to arise. Erotic love founded on bodily features, familial love founded on status respect, and the love founded on appraisal respect, say, the love of someone with a morally exemplary character, all have a *basis* in non-axiological features of the beloved. These *bases* do not justify the love, for the love extends beyond them to the person, but they are presupposed by and provide motivating reasons for my *loving* the person.

The second consideration arises out of a reflection on appraisal respect in which I respect a person as expressing her personhood in and through her excellent activities. It is possible that we have appraisal respect for persons that we do not appraise positively overall, such as our enemies or those with whom we disagree. It is natural to think that in all cases I *ought* to admire these persons for the qualities they possess that provide the basis for appraisal respect. However, it is not natural to think that my admiration ought to extend to the person as such or that I ought to love such persons. This difference between admiration and love once again marks the differences between motivating and justifying reasons.

Admiration has, in a way that love does not, normative force. There are normative reasons for admiring or not admiring X, standards—for example, whether someone has and exercises the virtues—in terms of which we can determine whether someone is admirable. Admiration is earned and deserved on the basis of whether and to what degree a person satisfies such a standard of excellence. But there are no such standards for love. We can argue about whether someone is admirable; we can provide justifying reasons to show that she is. But we cannot argue about whether someone is lovable, or so it is at least for the loves founded on status and appraisal respect.

6 Agapic Love

Some different considerations arise when we take up recognition respect and the love it motivates. We can characterize the intentional structure of recognition respect as:

- (7) S respects [P as expressing P-hood grounded in an apperceived I] as v on the basis of a, b, c, d, e,.....n, where a, b, c, d, e,.....n are the subjective capacities for rational agency constituting P-hood as grounded in the apperceived I as a center of possible rational agency.

The love based on recognition respect is, I think, closest to the love of which Hart speaks. Indeed, my concern is that he collapses all love beyond erotic love into this kind of love. But I think this is only a species of love: an agapic love that is directed to persons simply as persons by virtue of the dignity that attaches to their rational agency and their participation in bringing a world to disclosure and in completing the fashioning of that world in their actions. This agapic love, in line with Hart's theological concerns, can be understood theologically as charity, the theological virtue that is the disposition to love all fellow humans precisely insofar as they are all potential sisters and brothers in the communion of saints. Whether we understand this agapic love theologically or not, only here can we say of love that it targets the beloved apart from *realized* behaviors and features. Nevertheless, agapic love targets the beloved in her pure possibilities as having the *capacities* to judge, to value, and to act in ways that contribute to the intersubjective disclosure of the world and a moral order. Agapic love targets these capacities as ones that are concretized in the virtuous pursuits of the agent's vocational callings and commitments in such a way as to deserve appraisal respect. Even here, this love depends upon the empathic perception of a *person* having actual properties and traits whose presence awakens us to the presence of the apperceived capacities themselves. Since the agapic love is founded on this empathic perception of the person, it—along with the person in her personhood as its target—is carried into the agapic love. So even here, then, we must shift the emphasis to the concrete person whose personhood is always the fundamental intentional form of experience along with its concretizing experiences, beliefs, convictions, cares, and commitments.

Agapic love is the most abstract of the loves we have discussed, but it is also the lone case in which we might be able to say, paradoxically, that the love is justified. Since recognition respect and the love grounded therein appeal to the capacities requisite for rational agency, recognition respect and the agapic love are non-identity-involving attitudes.¹⁰ The persons at whom I direct my respect and agapic love are fungible; I respect and love them on the basis of the capacities they manifest. If I respect C on the basis of these capacities, it is true that I ought to respect D, a qualitative duplicate of C, on the basis of those same capacities. And while love

¹⁰Rønnow-Rasmussen (2011, 68–78) distinguishes “identity-involving” from “non-identity-involving” evaluative attitudes.

cannot be commanded, anyone who shares the religious framework in which *agape* is a charitable love of all potential members of the communion of saints *ought* to love all other rational agents just on the ground of their capacities for rational agency and regardless of their realization. This agapic love would extend to the person and not just the capacities, but the presence of the capacities would both motivate and justify the love.

Hart's account of love is generally correct in emphasizing the identity-involving character of love and the inability to justify love, but this does not entail the absence of a foundational relation in love. Despite the fact that there are no justifying reasons for the love, there are motivating reasons. Paradoxically, the kind of love—agapic love—that is closest to Hart's ideal of loving the person regardless of her realized features is perhaps the only kind of love that incorporates a founding sense (the person as the target of recognition respect) that is both motivating and justifying.

7 Conclusion

I earlier claimed that even vocational loves obligate us to realize certain goods for others just as much as the mother realizes the goods of the child. I return briefly to this point. But I want to contextualize my remarks in a way that poses a problem for Husserl's view. It is unclear to me how an absolute ought and an absolute love can be correlated. On the one hand, as Kant reminds us, we cannot be commanded to love, but only to respect, others. This seems especially clear in the case of non-Christians who would not accept the view of agapic love that we find in Hart. That love would seem to require us to love all others simply as fellow humans. But it is unclear why anyone not committed to the theology underlying this view of agapic love would accept the moral requirement that is supposed to flow from it. So respect, rather than an absolute love, would be the appropriate affective response to an absolute ought (such as the moral law). On the other hand, love in its evaluative function, like all emotions, is directed to goods, to valued objects, rather than to "oughts." If absolute loves are fundamental, then, to use Rawlsian terms, the good is prior to the right. We need a further account of how the ought grows out of our experience of the good.

The second part of the problem arises from the fact that the moral governs interpersonal relations. But Husserl's notion of absolute loves is tied to social roles. While the example of the mother (and by extension, familial love) seems tied to instinctual factors, our social understanding of how familial roles are structured extends beyond those instinctual factors. So, familial roles do not seem sufficiently different in kind from the kinds of social roles involved in my choice to become a member of a scientific, artistic, or political community. But all these roles seem to involve, first of all, the realization of the goods internal to the practices that characterize the roles. The performance of these roles certainly affects other persons, but it is not clear that in all cases the performance of these roles is aimed at the realization of the goods of those others.

I have argued elsewhere that Husserl's notion of self-responsibility should be understood eudaimonistically and that recognition respect necessarily entails the pursuit of what I call *goods of agency* for myself and for others (Drummond 2010). Thinking truly, feeling appropriately, and acting rightly in the pursuit of a vocational calling or commitment are ends properly realized only in intersubjective contexts when others also realize them. The apprehension of moral goods, decisions about how best to realize those goods, and evaluative judgments about our own actions, the actions of others, and social practices and institutions all arise against the background of a common knowledge embodied in our collective determinations of moral concepts, of choiceworthy goods, and of praiseworthy actions. This common knowledge is passed from one generation to the next, and it is criticized, reappropriated, and modified in our encounters with the things and with one another, including those whose opinions or reasoning might differ from our own. Only so can we truly be said to come to know ourselves as persons holding convictions that have been put to the test. In other words, one does not and cannot reason well by oneself. In order to be self-responsible and to realize the goods of agency, one must think for oneself, but since one cannot rightly think by oneself, these goods of agency must be effectively—even if only implicitly—chosen for others as well as for oneself.

Insofar as the goods of agency are realized in an agent's making moral sense of the world as she straightforwardly and virtuously pursues her vocational commitments, we can think of these goods of agency as second-order goods that are both (a) inherent constituents of or necessary conditions for virtuously pursuing first-order goods and (b) superveniently realized in those virtuous pursuits. An example of an inherent constituent of the good of the self-responsible life would be the personal autonomy of both myself and the other. An inherent constituent of the self-responsible life is, in general, something apart from which the life of free, rational, and insightful agency is unrealizable. A necessary condition of this life, on the other hand, is a first-order good required for the exercise of the capacity for self-responsibility. Some of these conditions are primarily bodily, for example, the health, sustenance, and shelter necessary for maintaining life as well as bodily security. Other conditions are not primarily bodily, for example, education with its concern for both theoretical and practical wisdom—the education, in other words, of the mind, the emotions, and of choice. These goods obligate us insofar as we recognize the necessary desirability of the constituent goods without which no one would be a free, insightful agent at all and of those conditional goods without which one could be a free, insightful agent only with great, perhaps insuperable, difficulty. Consequently, there is a class of goods—the goods of agency organized around the notion of thinking, feeling, and willing correctly—as well as a set of behaviors, practices, and virtues ordered to the realization of these goods that are necessarily, albeit implicitly, chosen by the virtuous agent insofar as that agent pursues any goods at all.

The point relevant to this paper's considerations is that it is not the absolute love embodied in a vocational commitment that identifies the ought, the obligation. It is recognition respect, to which all agents are entitled by virtue of their capacities for

thinking, feeling, and acting, that underlies our recognition of second-order goods and, secondly, what is required of us to secure those goods for all so that first-order goods may be virtuously pursued. Our pursuit of the goods respect reveals to us and the pursuit of our loving vocational commitments can and should supplement one another. When they do, self-responsible individuals will flourish in fulfilling their commitments within communities that share—at least to some degree—a sense of the moral order.

Bibliography

- Castañeda, H. 1999. *The phenomenologic of the I: Essays on self-consciousness*, ed. J. Hart and T. Kapitan. Bloomington: Indiana University Press.
- Drummond, J. 1990. *Husserlian intentionality and non-foundational realism: Noema and object*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Drummond, J. 2002a. Aristotelianism and phenomenology. In *Phenomenological approaches to moral philosophy*, ed. J. Drummond and L. Embree, 15–45. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Drummond, J. 2002b. Complicar las emociones. *Areté: Revista de Filosofía* 14: 175–89.
- Drummond, J. 2003. The structure of intentionality. In *The new Husserl: A critical reader*, ed. D. Welton, 65–92. Bloomington: Indiana University Press.
- Drummond, J. 2006a. The case(s) of (self-)awareness. In *Self-representational approaches to consciousness*, ed. U. Kriegel and K. Williford, 199–220. Cambridge: MIT Press.
- Drummond, J. 2006b. Respect as a moral emotion. *Husserl Studies* 22: 1–27.
- Drummond, J. 2009a. La limitation de l'ontologie par la logique. *Methodos* 9 (Electronically published at <http://methodos.revues.org/document2131.html>).
- Drummond, J. 2009b. Feelings, emotions, and truly perceiving the valuable. *The Modern Schoolman* 86: 363–379.
- Drummond, J. 2010. Self-responsibility and eudaimonia. In *Philosophy, phenomenology, sciences: Essays in commemoration of Edmund Husserl*, ed. C. Ierna, H. Jacobs, and F. Mattens, 411–30. Dordrecht: Springer.
- Goldie, P. 2000. *The emotions: A philosophical exploration*. Oxford: Clarendon.
- Goldie, P. 2002. Emotions, feelings, and intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 235–254.
- Hart, J. 2009a. *Who one is. Book 1: Meontology of the "I": A transcendental phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Hart, J. 2009b. *Who one is: Book 2: Existenz and transcendental phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Helm, B. 2009. Love. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, ed. E.N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/love/>.
- Henry, M. 1971. *The Essence of Manifestation*. Trans. Etzkorn. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. 1970. *Logical Investigations*. Trans. J.N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul.
- Husserl, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana Bd III/1, ed. K. Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1983. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book: General introduction to a pure phenomenology*. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana Bd. XIX/1, ed. Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

- Husserl, E. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*. Husserliana Bd. XXVIII, ed. U. Melle. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Melle, U. 2002. Edmund Husserl: From reason to love. In *Phenomenological approaches to moral philosophy*, ed. J. Drummond and L. Embree, 229–249. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Melle, U. 2007. Husserl's personalist ethics. *Husserl Studies* 23: 1–15.
- Reinach, A. 1989. Die Überlegung. Ihre ethische und rechtliche Bedeutung. In *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, ed. K. Schuhmann and B. Smith. Munich: Philosophia-Verlag.
- Roberts, R. 2003. *Emotions: An essay in aid of moral psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rønnow-Rasmussen, T. 2011. *Personal value*. Oxford: Oxford University Press.

Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality

Michele Averchi

How are we conscious of our feelings? The question was a controversial topic among German psychologists between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. In 1911 Moritz Geiger made his contribution to the debate with a paper titled “Das Bewusstsein von Gefühle”. Husserl read Geiger’s text and sketched an alternative answer to the question about the manifestation of feelings. Geiger’s and Husserl’s texts dealt with the problem of intentionality and object orientation of feelings: are feeling object oriented? Geiger’s answered that, in feelings, consciousness is sometimes not oriented to representations (and, therefore, that object-intentionality is not an *essential* property of the mind), while Husserl incorporated object-intentionality in the broader structure of time-consciousness.

In my paper I will: (a) sketch in more detail the historical background of the discussion (b) present Geiger’s and Husserl’s accounts (c) compare the two and draw some conclusions.

How are we conscious of our feelings? Is it possible to study and describe them without altering their fleeting appearance? The question was a controversial topic among German psychologists between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. The elusive nature of feelings, indeed, seemed to make it extremely difficult to come to a conclusive answer.

In 1911 Moritz Geiger made his contribution to the debate with a paper titled “Das Bewusstsein von Gefühle”. It was published as a part of a volume dedicated to Theodor Lipps, Geiger’s professor in Munich, on the occasion of his sixtieth birthday. Geiger offered a very Lippsonian answer to the question about the manifestation of feelings, while making several polemical remarks aimed at Wundt’s and Brentano’s schools. Geiger had been also a student of Edmund Husserl, and a copy

M. Averchi (✉)

The Catholic University of America, Washington DC, USA

e-mail: averchi@cua.edu

of the paper was also sent to him.¹ In the same year, 1911, Husserl read Geiger's text and commented extensively on it, both in the form of notes and manuscript pages.² He expressed his disagreement with some of Geiger's conclusions, and rebutted the charges directed against himself but also sketched an alternative answer to the question about the manifestation of feelings.

Both Geiger's and Husserl's texts are insightful, as they deal with the peculiar features of feelings, and provide different approaches to the issue. At that time, feelings challenged a widespread model of the mind, based on sensations and representations, because they seemed to share features with both those kinds of mental items. In particular, Geiger's and Husserl's texts dealt with the problem of intentionality and object orientation of feelings: are feeling object oriented, or not? Geiger's answered that, in feelings, consciousness is sometimes not oriented to representations (and, therefore, that object-intentionality is not an *essential* property of the mind), while Husserl incorporated object-intentionality in the broader structure of time-consciousness.

I will now address their arguments in three steps: (a) I will sketch in more detail the historical background of the discussion (b) I will present Geiger's and Husserl's models (c) I will compare the two and draw some conclusions.

1 The Historical Background: Feelings and the Method of Psychology

Feelings were a problem for experimental psychology, because its method relied on internal observation [*innere Beobachtung*], and it was questionable that feelings were observable in a proper sense. Wilhelm Wundt had introduced the notion of internal observation in his ground-breaking work of 1874, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*.³ Wundt aimed at filling the gap between physiology and psychology. In order to achieve a complete picture of the functioning of human life, he laid down a double-headed research program. Experimental psychologists would discover how structures and functions of the body affect mental processes – as in the case of sensory impressions – and how mental processes affect structures and functions of the body – as in the case of voluntary movement. In Wundt's view, this approach required, on the mental side, an internal access to consciousness, so as to assess the same phenomenon, let's say a sensation, from the two perspectives of body and mind. For this reason, internal observation was a fundamental tenet of the method of experimental psychology. The psychologist had to undergo a severe

¹Zelter (1960) recalls that “der starke Eindruck dieses Werkes [Husserl's *Logical Investigations*] bewog ihn [Geiger], seine Studien bei Thomas Lipps in München zu unterbrechen, und nach Göttingen zu gehen, um Husserl selbst zu hören”.

²Métraux 1975 has published Husserl's notes on Geiger's paper. To my knowledge, Métraux's article is the only scholarly work devoted to the Husserl-Geiger debate in 1911 to date.

³See in particular Wundt 1874, 1–7.

training in order to learn to observe his ongoing mental processes with the theoretical attitude of a detached spectator, as required by science. Only this detachment made it possible for the researcher to analyse his or her mental processes, so as to grasp their constitutive elements and the relations among them. Internal observation was not intended just as a vague internal awareness, but rather as a sharp, neutral gaze inside the mind.

The question about feelings was whether they could be observed in such way. In internal observation, consciousness inspects itself. The observation, according to Wundt, has to be detached and analytic, in order to meet the standards of scientific research. However, when a feeling arises, it imbues consciousness. In order to observe a feeling, in Wundt's sense, consciousness would have to be, at the same time, imbued by a feeling, and detached in looking at it. Many of Wundt's contemporaries regarded this conclusion as a blatant contradiction, that casted a shadow on the methodological reliability of experimental psychology.

Franz Brentano published his contribution to a descriptive psychology, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, in 1874, the same year of Wundt's *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Brentano, like Wundt, struggled with the development of a scientific psychology, freed from the metaphysical burden of traditional psychology, and informed by the method of the experimental sciences. At the same time, even if not referring directly to Wundt, Brentano anticipated many of the latter criticisms to Wundt's method about the observation of feelings. According to Brentano, feelings are not accessible to internal observation. He wrote: "If someone wants to observe the wrath he is burning with, it means, of course, that he has already cooled off, and the object of the observation has already disappeared" (Brentano 1874, 43). Either we burn with wrath, so that we cannot observe it with the neutral gaze of the scientist, or we assume the neutral gaze of the scientist, so that we cannot truly experience wrath. In Brentano's view, the case of feelings made clear that internal observation alters the original mode of givenness of mental phenomena. Empirical psychology had to be founded on a less reliable ground, internal perception, the awareness of our mental states that constantly shadows our experience of the external world. The man burning with wrath has an awareness of his angry state; he *feels* it, even if he is not able to turn it into an object of observation without overcoming it. This pre-theoretical awareness can be used by descriptive psychology. Psychologists can recollect in their memory the experience they have had, and observe the recollection. A scientific descriptive psychology thus required a method in two steps: the inner perception of a mental process and, subsequently, the internal observation of the recollection of the mental process. The theoretical gaze of the psychologist came into play in the second phase, and it could only focus on weakened *copies*, provided from memory, of the original mental processes. In Brentano's view, such a state of affairs called for special methodological care on the part of the psychologist, but it did not undermine the validity of descriptive psychology, as the copies of the mental states provided by memory were close enough to the originals. However, even if subject and object were one and the same, the observation was not immune from errors.

Theodor Lipps, Geiger's professor in Munich, and Geiger himself, agreed with Brentano's moderate methodological approach. According to them as well, in the case of feelings, it was impossible to have the original mental processes at the disposal of internal observation. Still, in the late development of his psychology, in an essay published in 1907 with the title "Bewusstsein und Gegenstände", Lipps argued that it is impossible to *experience* a mental process and to *think* it, that is to objectify it, at the same time. This would amount to a logical contradiction. According to Lipps, the ego is involved in every mental process. In order to objectify the mental process, the ego would have to objectify itself, becoming simultaneously subject and object, and thus losing its unity. Therefore, either the ego is not a unity, in which case it could not think *its own* ongoing experiences, or it must be admitted that mental processes can be grasped by internal observation only in recollection. Lipps wrote: "The being of the experience on one side, and its being-thought on the other side, or, in other words, the being of the experience in me, and its being for me, are always temporally distinct. Or, to put it differently, the internal perception is always a retrospective glance" (Lipps 1907, 41). Apparently, Lipps refers here to any sort of mental processes, not just to feelings, but his whole argument relies on a model of consciousness in which feelings constitute the core identity of the ego. I will address this point later. Geiger discussed the issue of feelings and internal observation in his dissertation, published in 1904. He wrote: "We can analyze feelings when they exist no more as subjective experiences, so that they have turned into objective contents of consciousness. For this reason, an observation, in the strict sense of the word, is impossible, and a scientific inquiry into the feelings is, in general, possible only by means of an accurate retrospective self-inspection" (Geiger 1904, 239). Geiger, thus, shared Brentano's and Lipps' view. Feelings are not accessible to internal observation in their original arousal, and descriptive psychology has to rely on recollections in analysing them. Their stance was halfway between Wundt's optimism and the radical criticism of the many who denied internal observation any validity at all.⁴

2 Geiger's Account of the Manifestation of Feelings

In 1911, as Geiger published his paper, the question about feelings and internal observation was still open. The disagreement had spread among Wundtian psychologists, as remarked by Geiger himself in the opening lines of the paper. Some psychologists, as Dürr and Meumann, shared the optimism of the master, while others, as Titchener, claimed that it is impossible to observe feelings without altering them. Given such general methodological disagreement, it was not surprising that, as Geiger noticed, "in almost no aspect of the theory of feelings has

⁴For an in-depth account of the different psychological theories on feelings (including Geiger's) in Germany at the end of the XIX century, see Vendrell Ferran 2008. Geiger's 1911 paper is discussed in chapter 6 of the book.

psychology today achieved a final answer” (Geiger 1911, 127).⁵ Geiger’s paper aimed at addressing the question about how feelings originally manifest themselves in consciousness, so as to determine if the features of this original manifestation are compatible with internal observation or not.⁶

Geiger’s answer was meant to be conciliatory. According to him, the domain of feelings includes an array of extremely differentiated phenomena, and the notion of observation can be referred to different degrees of internal awareness. Thus, it is not possible to provide a univocal solution to the problem. He also sketched some internal distinctions in both the domain of feelings and the domain of awareness, so to determine which kind of awareness was compatible with the original manifestation of each different class of feelings. I will discuss them later. At the same time, Geiger drew a general conclusion: No kind of feeling is compatible with internal observation in Wundt’s sense. The manifestation of feelings, unlike the manifestation of other mental phenomena, has the power to imbue the whole field of consciousness. Such a pervasiveness of feelings prevents consciousness from taking a neutral stance in observing them, because something of the feeling itself would inevitably contaminate the observation. Further, when consciousness focuses on a feeling, it is absorbed by the latter and suspends its object orientation, like a sailor mesmerized by a siren song. If, for instance, I decide to concentrate on my present melancholy and analyse it, I will be soon swallowed by this very melancholy, and stop enquiring about it.

Geiger, thus, made a significant claim. According to him, feelings not only cannot be objectified but they also distract consciousness from its usual object orientation when it focuses on them. For consciousness, focusing on a feeling and being absorbed by it are one and the same, and this implies a suspension of any object orientation, that is, of intentionality. Unsurprisingly, in reading Geiger’s paper, Husserl formulated his disagreement precisely with regard to this point. Let’s now consider Geiger’s argument in more detail.

2.1 *Geiger’s Taxonomies of Feelings and Kinds of Awareness*

Geiger claimed that it is not possible to answer the question about feelings and internal observation in a straightforward way. Both of the terms of the question, feelings and internal observation, refer to two extremely broad semantic domains, whose inner differentiation must be articulated. Several classes of experiences are listed under the denomination of feeling, as shown by Geiger in a provisional

⁵All the quotations from Geiger’s 1911 paper are my translation.

⁶It is worth mentioning that Karl Jaspers, in his *Allgemeine Psychopathologie* (1913), after having expressed a similar dissatisfaction with the advance of psychological researches on feelings, cites Geiger’s 1911 paper as one of the best works available at that time. See Jaspers 1913, 74. Geiger will be influenced by Jaspers in the late development of his philosophy. See Geiger and Spiegelberg 1943.

catalogue: “in the first line there should be the proper feelings of pleasure and displeasure, such as delight, joy, sadness, wrath, angst, fear enthusiasm, compassion etc. Then, the so-called sensorial feelings, such as delight at a certain taste, displeasure at a certain color, smell etc., come into account. Experiences such as liking, disliking, assessing, doubting etc., that are feelings according to the most widespread view, should not be forgotten. Finally, the proper self-feelings such as pride, humbleness, envy and vanity, ambition etc., are included in the domain we are referring to” (Geiger 1911, 128). Thus, there are at least four classes of experiences ordered under the name of feeling. On the side of internal observation, Geiger distinguished among three kinds of attention.

Geiger calls the first kind of attention “straight awareness” [*schlichte Beachtung*]. It is a general awareness of what is going on in consciousness, the peculiar self-transparency of lived experiences. If I am working at my desk, and someone knocks at the door, I realize it and hear the sound even without thematizing it, so that I may ignore it and go on working. In straight awareness there is not a proper ‘objectification’ of the experienced item. The second kind of attention is “qualitative awareness” [*qualitative Beachtung*]. In qualitative awareness, which presupposes straight awareness, consciousness grasps some qualities of the experienced object, insofar as they present themselves in a spontaneous way, without focusing actively on them. In Geiger’s example, I can talk with someone and realize whether he is tall or short, or what is the color of his clothes, without paying a special attention to such qualities. In terms of Gestalt psychology, qualities show up here as saliences in the field of consciousness. Finally, the third kind of attention is “analysing awareness” [*analysierende Beachtung*] or “observation”. It is equivalent to Wundt’s “internal observation”. The analysing awareness carries out a complete objectification of the experienced item. Such an objectification is carried out in a bottom-up direction, classifying the item under a genus, and a top-down direction, resolving the item into its constitutive elements. To understand what Geiger means, let’s think about the case of listening to a concert. In the attitude of qualitative awareness, the listener just enjoys the music and notices its beauty, while in the attitude of analysing awareness the listener tries actively to classify the piece, to understand its tonality, its structure, and so on. Analysing awareness is the kind of awareness that makes the theoretical stance of the scientist possible.

The question about feelings and internal observation receives different answers, according to the different classes of feelings and kinds of attention taken into account. Geiger holds that all feelings can be grasped by straight awareness. Feelings are mental phenomena, so that some sort of self-manifestation, of qualitative appearance, of “what-it’s-like” character pertains to them as an essential feature. A feeling would not be considered a feeling, if it lacks such an immediate qualitative appearance in experience. Therefore, any sort of awareness of feelings must always be a component of consciousness. The same holds true, with only a remarkable exception [*Affekte*], for qualitative awareness. We are not just aware *that* “it feels like...”, but also *how* it feels like. We do not just sense that we have a feeling, but we are also aware, in some measure, of what feeling we are having, even if it could be hard to call it by name. The case of analysing awareness is different, and

no feeling can be exposed to it. According to Geiger, as analysing awareness arises, feelings have already faded out.

2.2 *Lipps' Influence on Geiger*

Feelings can imbue the field of consciousness. The neutral stance of analysing awareness can arise only when feelings have disappeared. Feelings are compatible with straight awareness and qualitative awareness because, in the two cases, consciousness is not focusing on them. I can talk with someone and realize that he is irritating me, so that I am aware of having a feeling, and I am aware of which kind of feeling I am having. The focus of consciousness is still on the person I am talking with. However, what happens if I decide to focus on my feeling of irritation? According to Geiger's view, I will not end up displaying my feeling of irritation as an object in front of me, but rather I will just feel my irritation with more intensity, and I will maybe get even more irritated. Focusing on a feeling does not lead to its objectification, but rather to being absorbed by it. An attempt to grasp feelings in analysing awareness would bring to the opposite result of having consciousness even more imbued with feelings. Thus, slight awareness and qualitative awareness can run parallel to feelings, as they focus on feelings only in an oblique way. Analysing awareness, however, is not compatible with feelings. Focusing on a feeling and being absorbed by it are one and the same.

Feelings in their original arousal thus cannot be objectified. As consciousness focuses on feelings, and becomes absorbed by them, it dismisses object orientation. Consciousness just stops being concerned with objects and objectification, and it savours its own feeling, sinking into it. Consciousness, in these cases, dismisses its intentionality, it is no longer "consciousness-of". Such cases are an exception. Usually consciousness is directed towards things, even in feelings. It is not that each time a feeling arises consciousness is pulled away from its object. Geiger claims, rather, that *there are* cases in which consciousness is not intentional: they happen every time consciousness focuses on a feeling and becomes absorbed by it. Focusing on a feeling has the power to overcome intentionality.

In order to support his claim, Geiger compares the case of focusing on a sensation with the case of focusing on a feeling. The case of the sensation is straightforward. A spot of blue can be present as a sensation in the field of consciousness (straight awareness), then become a salience in it (qualitative awareness) and then be objectivated in classifying and analysing it (analysing awareness). The case of the feeling is different. A feeling can arise in consciousness (straight awareness), then it can stand out in it (qualitative awareness), but as soon as consciousness focuses on the feeling, it becomes absorbed by it and loses any intentional orientation, like a ladder turning upside down if climbed to the last step. The global orientation of consciousness is redefined. As Geiger puts it, "when I pay attention to the feeling, it is not just that a new object, called 'feeling', takes the place of a previous one, but rather the whole organization of consciousness is reframed" (Geiger 1911, 139).

The contrast between sensations and feelings proposed by Geiger shows how close he is to Lipps' account of consciousness. A reference to Lipps helps in understanding Geiger's idea that feelings cannot be objectified, because of their power to imbue the whole field of consciousness at a given moment. According to Lipps feelings are at the core of consciousness, and this is the reason why they cannot be kept at a distance in objectivation. The distinction between sensations and feelings is a main tenet of Lipps' account of consciousness, as it coincides with the distinction between the objective and the subjective side of experience. Sensations are the constitutive elements of our experience of the world, while feelings are the constitutive elements of our experience of ourselves. In a short essay published in 1901 with the title *Das Selbstbewusstsein* Lipps wrote: "The opposition between contents of sensation and feelings is the most fundamental inside psychology. It is another name for the original opposition between subject and object, I and non-I" (Lipps 1901, 16). Lipps aimed at overcoming the model of consciousness provided by associationist psychology, according to which sensations were the only basic elements of the mind. In particular, the target of Lipps' pamphlet was Ernst Mach's popular account of the self and self-consciousness. As a matter of common knowledge, Mach, in his 1886 book *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, had interpreted the self as a mere bundle of sensation in an unceasing change, devoid of any unifying subjective center or underlying substance. In Lipps' view, Mach did not realize that sensations are on the objective side of experience, not on the subjective, and that they provide only an access to the external world, while feelings constitute the subjective side of experience. In order to support his own account of consciousness, Lipps had to stress the radical difference between sensations and feelings. Again, in his 1902 book entitled *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, he wrote: "The feelings constitute this I – determinations of the immediately experienced I. The opposite of the feelings is objectivity [*das Gegenständliche*]. I feel – myself versus I sense something objective" (Lipps 1902, 26). For the same reason, Lipps held it impossible to objectify feelings, as we have seen before. An objectification of feelings would have amounted to an objectivation of the self, to a desubjectivation of the subject. Given that Lipps had been Geiger's professor in Munich, it is thus more understandable why Geiger contrasted the case of sensations and the case of feelings, claiming that sensations can be objectivated, while feelings cannot. Geiger was sticking to a Lippsonian account of consciousness. Feelings have the power to imbue consciousness as they are closer to its core than anything else; consciousness will be absorbed by feelings when it focuses on them. Feelings, therefore, are a sort of center of mass for consciousness. Other than in Brentano's school, the essential feature of consciousness relies not in the intentional in-existence of the object, but rather in feelings.⁷

⁷For a recent discussion about some similarities and differences between Lipps' and Brentano's models of consciousness see Gödde 2012, 118–120.

2.3 *Internal Concentration and External Concentration*

Geiger claimed that, when consciousness focuses on feelings, it is absorbed by them and dismisses its object orientation. In order to support the claim, Geiger addressed the intentional model of consciousness of Brentano's school. He aimed at showing that intentionality is not an essential feature of consciousness, because there are cases in which consciousness just lives in a feeling, without any object orientation. Geiger considered the case of aesthetic pleasure, (a topic that he will tackle again 2 years later).⁸ Let's think to a pleasant landscape. According to Geiger, there are two different ways in which the landscape can become a source of inspiration for art and its beneficiaries. On the one hand, art can reproduce the landscape in a realistic way, by means of words, colors etc. The aesthetic pleasure arises in enjoying the resemblance between copy and original. On the other hand, art can take its cue from the landscape, in order to convey a certain mood or feeling. In this case, the listener or the spectator is not directed to the object, the landscape, but to the feeling aroused by it. In the case of a lyric poem, for instance, the reader is not interested in how faithful a description is to its object, but rather in enjoying the vivid feeling stimulated by words and rhythm.⁹

Geiger takes the relation between object and feeling to be completely different in the two cases. In the first case, consciousness is directed to the object through the feeling, so that there is an object orientation, and the feeling is grasped by straight or qualitative awareness. In the second case, consciousness is absorbed by the feeling and enjoys it. There is no objectual orientation. Of course the landscape is not completely out of sight, because it functions as a source for the feeling. However, it is no more an object, an *ob-jectum*, as consciousness is no more actively directed to it. The same holds true for sensorial feelings, when we enjoy a delicious food. In focusing on the feeling, we are just wrapped up in the pleasure, and we are no more paying direct attention to the food as such. According to Geiger, these cases show that, in focusing on feelings, consciousness does not just shift its object, but undergoes a global reframing and abandons its intentional stance. It is now state-oriented and not object-oriented. Thus, intentionality is not, as Brentano and his followers thought, an essential property of consciousness. It is just one of its two possible states, the one called by Geiger "external concentration" [*Außenkonzentration*], the other state being "internal concentration" [*Innenkonzentration*] (Geiger 1911, 152).

In the subsequent paragraphs of the paper, Geiger dwelled on the distinction between the two states of consciousness, in order to determine painstakingly how exactly the different classes of feelings are experienced in the two states. An account of it is beyond the scope of this article.

⁸ See Geiger 1913. For a recent appraisal of Geiger's account of aesthetic pleasure, see Conte 2012.

⁹ In assessing Geiger's account of aesthetical pleasure, Strasser (1977) suggests that Geiger provides "Aristotelian wisdom in modern garb" as "*dilectatio* is brought into relation with the cessation of the act, with *quietatio*" (Strasser 1977, 334).

3 Husserl's Commentary

Husserl's commentary on Geiger's paper addressed three intertwined issues: (a) the question about feelings and internal observation, (b) the question about the so-called *Ichspaltung*, a peculiar state of mind in which consciousness perceives itself as an external observer,¹⁰ and (c) Geiger's distinction between the object orientation and state orientation of consciousness. The third issue was the most crucial. Geiger claimed that, in state orientation, consciousness can dismiss any relation to objects, that is, intentionality. Geiger, thus, was putting forward a model in which intentionality was not an *essential* feature of consciousness. This clashed with Husserl's own account of consciousness. Husserl realized that, to refute Geiger, he had to show that intentionality does not disappear even in the so-called state orientation of consciousness. In other terms, Husserl had to question Geiger's distinction between object orientation and state orientation. At the same time, he had to provide a different account for the cases provided by Geiger, namely the experiences in which the focus of consciousness shift from an object to the feeling about the object, as in the aesthetical contemplation of a landscape. Aren't those experiences a substantiation of Geiger's claim? In order to answer, Husserl had to rely on a broad account of intentionality, based on the structure of retention, thus reassessing his discussion on feelings in the *Logical Investigations*. I will focus on Husserl's commentary on this third point, on object orientation and state orientation, so as to understand Husserl's opinion about feelings and internal observation at that time.

3.1 Husserl's Criticism on the Notion of Attitude

Husserl's criticism to Geiger concerned, to start with, terminology. Geiger had distinguished between object attitude and state attitude (called by Husserl in his commentary 'attitude to a feeling'). According to Husserl, this use of words is misleading. He observed: "Geiger speaks about 'attitude' to a feeling, to a mood, and contrasts it with the attitude to an object. In my opinion, this is wrong. In particular, if it means that, in the attitude towards a feeling, the object of the feeling remains 'out' of the attitude".¹¹ In one case – attitude to an object – the expression refers to the *target* of the attitude, the object, while in the other case – attitude to a feeling – the expression refers to the *quality* of the attitude, the view. For Husserl, if "attitude to..." refers to the quality of the act, as in 'attitude to a feeling' ('feeling' being the quality of the act) it would be more adequate to contrast it 'with attitude to representation', 'representation' being the act quality involved in object orientation. In straightforward perception, for instance, we grasp the object by means of an act of

¹⁰For a discussion about Geiger's account of *Ichspaltung* see Averchi 2012.

¹¹Ms. A VI 8 I/66a. "Geiger spricht von ‚Einstellung‘ auf ein Gefühl, auf eine Stimmung, und stellt das gegenüber der Einstellung auf einen Gegenstand. Das scheint mir schief." My translation.

representation (the term is used here in a very broad sense). According to Husserl, “attitude to a feeling” and “attitude to a representation” should designate two different kinds of acts, both intentional.

Husserl’s terminological shift is not neutral with regard to his disagreement with Geiger. In stressing the parallel between feelings and representations, Husserl suggests that feelings, like representations, are always intentional. This is precisely what Geiger was questioning in contrasting state orientation with object orientation. According to him, feelings can have an objectual orientation, but they dismiss it in state orientation. The expression “attitude to a feeling” points to the interpenetration between consciousness and its target, i.e. the feeling, that happens in focusing on a feeling. In Geiger’s view, there is *not* a parallelism between acts of representation and acts of feeling. Object orientation is an essential feature of representations, but it is just an accidental feature for feelings. In Husserl’s rephrasing, this subtlety is lost. Husserl just started by assuming that all feelings are intentional.

Nevertheless, Husserl’s terminological shift may point to some ambiguity in Geiger’s account. It is not clear if, according to Geiger, all feelings can be ‘object oriented’ in one and the same sense. Geiger stated that there are cases of object oriented feelings, which implies that there are at least some feelings that can have object orientation. Let’s recall the case of aesthetical pleasure. In realistic art, as in a painting, I enjoy the resemblance between the copy and the original landscape, while in other cases I simply enjoy the feeling evoked by art. In the first case, my pleasure has an object, as displayed by the language when we say “I enjoy something”. In other words, my feeling is object oriented; I have a feeling about something. Therefore, we can conclude that feelings are compatible with object orientation, and not only with state orientation. At least some of them, as aesthetical pleasure, can be oriented towards objects. Does it mean that all feelings can be intentional?

In his paper, Geiger endorsed a twofold classification of feelings heralded by Brentano in his 1874 *Psychologie*, reassessed by Husserl in the *Logical Investigations* and fine-tuned by Carl Stumpf in his 1906 paper “Über Gefühlsempfindungen” (Stumpf 1906), which divides feelings into emotional feelings and sense feelings. Emotional feelings are, as suggested by the word, emotions, such as joy, sadness, fear, while sense feelings are qualitative impressions vehiculated by the senses, such as disgust, pain or physical pleasure. According to Brentano, Husserl and Stumpf, the two kinds of feeling have quite different features, and should not be conflated. In the *Logical Investigations*, Husserl had drawn the conclusion that sense feelings should not be regarded as feelings, but rather as sensations.

The most relevant difference between emotions and sense feelings concerns precisely their object orientation. In the case of joy or sadness, for instance, it is easy to see that such feelings have an object, a state of affairs which is targeted by them. In the case of a pain, however, the object orientation is not necessarily transparent. I can feel a pain in my belly without it having a clear ‘object’ of the pain. And, even if I can localize the pain with ease, as in a toothache, it seems rather implausible to speak of an object orientation of the pain. The pain appears much more as a self-enclosed state, which is, of course, caused by the tooth, localized in

it, but without the tooth manifesting itself in it in a full sense. The question was controversial. Even if Geiger did not agree with Husserl in striking out sense feelings from the list of feelings, he agreed with Brentano and his followers in classifying feelings into emotional feelings and sense feelings. This led to some problems in his account of feelings.

There looks to be, indeed, an incompatibility between two claims made by Geiger. On the one hand, Geiger, drawing on Stumpf's model of feelings, stated that there is a class of feelings provided with object orientation, and another class of feelings that is not (sense feelings). On the other hand, Geiger claimed that consciousness could experience feelings in object orientation or be absorbed by them in state orientation. The two claims do not harmonize easily. In the case of sense feelings, as a toothache, does it really make sense to distinguish between an object orientation and a sense orientation? And if it does, shouldn't we just conclude that sense feelings are intentional? Geiger was aware of the difficulty, and devoted the rest of the article to show that a certain parallelism between emotional feelings and sense feelings in fact holds true. However, he operated on a thin edge. He did not want to attribute intentionality to each feeling because it would have brought him dangerously close to the idea that intentionality is an essential feature of consciousness, and, at the same time, he wanted to prove that the bipolarity between object orientation and state orientation is an essential feature of consciousness. This led him to a sweeping use of the notion of "objectual orientation", referred to very different phenomena such as the joy about some good news and a toothache 'about' the tooth.

Husserl, in his turn, had clearly distinguished between emotional feelings and sense feelings. According to him, only emotions deserve the name of feeling. The items thus classified constitute a homogeneous domain, and Husserl took it for granted that all feelings are intentional. In Husserl's model of consciousness, thus, there is a perfect parallelism between feelings and representations, as both are domains of intentional acts.

Let's sum up. Geiger's terminological distinction between "attitude to feelings" and "attitude to objects" pointed to the fact that there could be a non-complete parallelism between feelings and representations, but at the cost of dealing with an ambiguous notion of "object orientation". Husserl provided a more clear-cut terminology, but possibly at the cost of leaving unexplored some more elusive states of consciousness.

3.2 The Debate About the Intentionality of Feelings

Husserl's most important criticism concerned Geiger's distinction between object orientation and state orientation. As recalled, Geiger claimed that, in focusing on its own feelings, consciousness undergoes a global reframing and becomes absorbed by the feeling. When this happens, consciousness dismisses intentionality, which should not be taken as an essential feature of consciousness as such, but just as an

essential feature of consciousness in object orientation. Husserl realized that Geiger was undermining the model of consciousness proposed in the *Logical Investigations*, based on the structure of intentional acts.

As a matter of common knowledge, in the *Logical Investigations* Husserl pinpointed three different notions of consciousness: (a) the whole of psychical phenomena in a subject, (b) internal awareness and (c) intentional acts. Husserl focused on the third notion, after having briefly discussed the first two. In his 1874 *Psychologie*, Brentano had indicated some common features of the mental items, in order to provide criteria for sorting out psychic phenomena from physical phenomena. One of the most important features, and the most discussed in the years to come, was the so-called 'intentional in-existence' of the object. According to Brentano, all psychic phenomena are *about* something, they include a reference to an object. The claim was, at the same time, seminal and controversial, because it was not clear what "in-existence" exactly meant, what sort of ontological commitment it implied, and if each mental process has in fact an object. In the model provided in the *Logical Investigations*, intentional acts are the cornerstone of consciousness, even if not all mental items have intentionality. The real contents of consciousness, as sensations, are not provided with intentionality, but they are always found in the unity of an intentional act, with an apprehension that interprets them as 'standing for' the intentional object. The life of consciousness enfolds in intentional acts, and non-intentional items can be individuated only by means of an abstraction from the intentional acts in which they are embedded.

The discussion about feelings in the *Logical Investigations* aimed precisely at supporting a model of consciousness based on intentional acts. Feelings could be brought up as counter-examples against Husserl's model of consciousness, because it could be argued that feelings have only occasionally an object, and that some feelings have never an object. A pain, for instance, is a feeling, and has no intentional object, but it is clearly a state of consciousness. This put a strain on Husserl's model. In order to answer to this objection, Husserl relied on Brentano's distinction between higher-order feelings and physical feelings (the one reassessed by Stumpf in his 1906 paper). Husserl claimed that the notion of feelings should be disambiguated and referred only to emotions, provided with an intentional orientation, while other feelings, as pain, should be classified as sensations. In this way, feelings were no longer a threat to the intentional model of consciousness, because they too were provided with intentionality. Now, 10 years after the publication of the *Logical Investigations*, feelings were again a threat to Husserl's account. In distinguishing between object orientation and state orientation, Geiger made the case that even object oriented feelings can lose their intentionality. Intentionality belongs to them only in a certain attitude of consciousness, object orientation, and it can be dismissed in state orientation. This meant that intentionality is not an essential feature of consciousness, at least in the case of feelings.

While being aware the threat, Husserl acknowledged some valuable elements in Geiger's description. Even if he saw a complete parallel between acts of representation and acts of feelings, Husserl admitted that the combination of the two kinds of act could lead to different sorts of complex acts. A feeling can just accompany the

representation of an object, or it can become the overarching act of consciousness. In Husserl's words: "An intention points to objects, 'engages' in them. And the feeling relates to these objects; they are liked or disliked, they arouse moods and become bearers of moods. In this, I can 'behave' in different ways."¹²

Let's turn again to the case of the landscape. A land owner inspects a land, in order to assess its productivity potential. In looking at the landscape, he may enjoy its beauty, but the aesthetic pleasure is on the fringe of his field of consciousness. If, maybe while having a rest, he stops thinking about the productivity, and just enjoys the landscape, a reframing in the field of consciousness takes place. The feeling is now in the foreground, and the landscape is intended as an object of contemplation. A peculiar shift in attention has occurred. According to Husserl, such a shift is not a global reframing of consciousness as in Geiger's view. There is, indeed, a stable two-layer intentional structure of consciousness: a representation intentionally directed to the landscape and, founded on it, and a feeling intentionally directed to the landscape. The intentionality of consciousness is not dismissed. However, a shift does take place, as the act of representing sinks into the background, and the act of feeling moves to the foreground. Such a reframing of consciousness is a phenomenological matter of fact, but the discussion of feelings in the *Logical Investigations* did not assess it. Husserl took the commentary on Geiger's paper as an opportunity to answer to Geiger's criticism on intentionality, and to supplement his own analysis of feelings carried out in the *Logical Investigations*.

3.3 *Intentionality and Causality in Feelings*

Geiger claimed that in state orientation consciousness is not oriented towards objects. In cases such as aesthetic contemplation, consciousness can shift from the object to the feeling aroused by it, so that the relation to the object is dismissed. Husserl agreed in saying that consciousness can shift from the representation of the object to a feeling about the object, but he did not agree in saying that the relation to the object disappears. According to him, the relation to the object is still present when consciousness turns to the feeling. Or, to rephrase it in Husserlian terms, he held that the act of representation does not disappear, but it is still at work, even if in a modified form. However, isn't that phenomenologically counter-intuitive?

Geiger's account had some shortcomings in describing state orientation. Geiger conceded that, even if consciousness is no longer oriented towards object, there must be some sort of relation to the "thing" that aroused the feeling. For instance, in listening to a poem about a landscape, the feeling aroused in consciousness takes its cue from the description of the landscape. This holds true even when consciousness

¹²Ms. A VI 8 I/69 a. "Ein vorstellendes Meinen richtet sich auf Gegenstände, "beschäftigt" sich mit ihnen. Und das Gefühl "betätigt" sich an diesen Gegenständen; sie gefallen, missfallen, sie wecken Stimmungen und sind so Träger von Stimmungen. Nun kann ich mich dabei in verschiedener Weise ,verhalten'". My translation.

becomes absorbed by the feeling. But how exactly is the landscape present now, in state orientation, if consciousness is no longer object oriented? Geiger stated that, in state orientation “the feeling seems to be emanated by the object, originated by it, aroused by it” (Geiger 1911, 142) and adds “this arousal of the feeling by the object is an experienced relation, and, of course, it has nothing to do with the psychophysical causal relation between the external object and the feeling” (Geiger 1911, 143). In state orientation, thus, the feeling becomes a sort of aura, of atmosphere emanated by the object, that is no longer grasped as such, but rather just as the source of the feeling. Between the object and the feelings there is no longer an intentional relation, but rather a causal relation, albeit of a special kind. Two remarks can be made about Geiger’s account. Firstly, consciousness, after all, has to hold the object in its grasp, in order to see it as the source of the feeling. Thus, the object does not disappear from the field of consciousness. Secondly, the status of the alleged causal relation between the object and the feeling is not clear. Geiger states that this causal relation is not a real relation. What is it, then? Shouldn’t it be acknowledged as an intentional relation? Husserl had addressed a similar point in the *Logical Investigations*, in his discussion about feelings. He had observed, indeed, that feelings can be aroused by imaginary objects, as in the case of aesthetic pleasure aroused by a fancy: “a battle of centaurs, seen in a picture or framed in fancy, ‘provokes’ my approval just like some beautiful, real landscape: if I look on the latter psycho-physically as the real cause of my mentally provoked state of pleasure, this ‘causation’ is altogether different from the causation we have when we see the visible landscape [...] as the ‘source, ‘ground’ or ‘cause’ of my pleasure” (Husserl 2001, 109). The fact that an imaginary object can cause the same feelings as a real object shows that, even in the case of the real object the causal relation is not a real but an intentional one. In Husserl’s words “[T]he result of such apparent causation, the pleasure [...] is itself through and through intentional” (Husserl 2001, 108). Geiger stated that the causal relation between the object and the feeling is not real, but at the same time he stated that it was not intentional, failing to provide further clarifications. This could amount to an ambiguity, if not to a contradiction.

3.4 *Spontaneous Passivity in Complex Acts of Consciousness*

Following Husserl, the question can be reframed as follows: how is the act of representation of the object still at work, when consciousness focuses on a feeling?

According to Husserl, Geiger had argued for the dismissal of intentionality in state orientation because he had conflated the polarity ‘thematic/ non-thematic’ with the polarity ‘spontaneity/passivity’. Geiger has assumed that intentionality, or, in Husserl’s words, the act of representation, is not thematic in state orientation, and *therefore* it is no more active. Husserl, instead, distinguished between the two polarities in order to claim that the act of representation can be non-thematic and active (spontaneous) at the same time. Let’s discuss the two polarities in more detail.

The polarity thematic/non-thematic refers to the configuration of the field of consciousness. Husserl had addressed it on several occasions before his commentary on Geiger. In his 1904–1905 lectures, for instance, Husserl had pointed out that there is a distinction between a foreground and a background in intentional acts. At that time, he was developing a phenomenological account of attention, drawing on Stumpf's and Lipps' works on the issue. In his analysis, Husserl painstakingly distinguished between three components of experience which are usually entangled in consciousness: intention, interest and attention. Intending is the act of having something as an object, while interest is an act of focusing on something inside the objectual field, and it presupposes an act of intending. Even if Husserl's description was at times hesitant, he pointed out clearly that intending has a twofold structure: in my perceptual field there is something intended with the primary ray of my attention, and an environment of co-intended items, given to my perception even if I am not focusing on them. If I am reading a book, I am focusing on it, but I am aware, at the same time, of the desk, the window, the music and so on. There is a foreground of perception (the book) and a background (all the other items), and it is possible to shift the focus from one element of the perceptual field to another. This account showed that there are parts of the experiences, which are present to consciousness even if they are not thematic.¹³

Husserl addressed again and again this concentric structure of intentionality and, in the following years, he developed an increasingly sophisticated description of the so-called horizontal intentionality. In manuscripts written between 1908 and 1910, just before the commentary on Geiger, Husserl had stressed that the thematic unity of the object can stretch through different phases of consciousness. When I perceive a house, turn to the garden, and then turn back to the house, there is a single act of perception of the house, and not two distinct acts. As Husserl puts it: "If I look now at this house, turn to look any other thing, and go back to this house, we do not have two individual perceptions of the house, but rather the unity of a perceptual process from global perceptions [...] to global perceptions" (Husserl 2004, 323. My translation).

While I perceive the garden, indeed, I am still aware of the house, even if it is not thematic. When I turn back to the house, the perception becomes thematic again, like an underground river rising to the surface. Perception extends itself through the different phases of consciousness, as an ongoing and temporally extended synthesis. The identity between the house in the first sequence of perception and the house in the second sequence of perception is an experienced one, and it is not constituted by a higher-order act, like a logical judgment. We "see" that the house is one and the same, without even realizing it explicitly. The unity of perception is extended in time, and lasts even when it is non-thematic. Finally, in the text on Geiger, Husserl addressed the structure of foreground and background in the field of consciousness. He remarked that there is a broad thematic unity of consciousness, which encompasses even non-thematic items in a strict sense. The items in the background of an

¹³ See Husserl 2004, 115–119.

act of perception are present to consciousness, even if non-thematic. I'll say more about this later.

The polarity spontaneous/passive, in its turn, refers to the temporal structure of consciousness. In the 1904–1905 lectures, Husserl had started to develop an account of the temporality of consciousness, further addressed in the texts published as volume X of the *Husserliana*. According to Husserl, the stream of consciousness has an elaborate temporal structure, and it is constituted by an unending succession of instants sinking backwards into retention. This retentional queue constitutes the past of consciousness. A new now enters the stream at every new phase of consciousness, and the previous one sinks into retention. All the past phases re-constitute an unending retentional queue, which is re-constituted at every new phase. Over and again there is a living “now” of consciousness, surrounded by a halo of re-constituted past phases of consciousness. The living now of consciousness is the phase in which consciousness is active. “Active” is not the same as “actual”: the actual phase of consciousness encompasses also passive components of experience. If I am trying to write a paper, while a loud air-conditioning is in function, the noise of the air-conditioning manifests itself as a passive tendency in my field of consciousness: it is actual and passive at the same time. However, according to Husserl, consciousness can be active only in its actual phase. Consciousness lives always in the living now. There is, thus, a strict bound between activity and actuality of consciousness: consciousness is active only when it is actual. In his commentary on Geiger, Husserl stressed such a relation by returning to the term “spontaneous”,¹⁴ which describes the being active of consciousness in its actual phase. Conversely, when an act of consciousness is no longer included in the actual phase of consciousness, it sinks into passivity, and takes the form of a so-called “secondary passivity”.

As observed before, Husserl charged Geiger of having overlooked the distinction between the polarity ‘thematic/non-thematic’ and the polarity ‘spontaneity/passivity’. The distinction may not seem too striking. If consciousness is oriented to a thematic object, the corresponding intentional act should be necessarily spontaneous-active. Therefore, one might conclude, ‘thematic’ and ‘spontaneous’ always go hand in hand, and distinguishing them is not very relevant. However, Husserl remarked that this is not always the case. An act can be spontaneous, even if its object is not thematic, if the act is included in the actual phase of consciousness. To show this possibility, he considered the dynamic structure of a thematic shift inside the actual phase of consciousness. He observed, indeed, that the possibility of spontaneous non-thematic acts is an absolutely necessary prerequisite for some forms of intentional constitution, as, for instance, predication. Let’s consider an example. When I say “cats and dogs are mammals” I shift my thematic focus from cats, to dogs (subject), to being mammals (predicate). When I say “...are mammals”, cats and dogs are out of the thematic focus, but they are still present to consciousness, in a special way. If they weren’t, I would not understand what “...are mammals” is referred to: it could be referred to anything. When I start a new predication and say

¹⁴Ms. A VI 8 I/68a. “spontan”. My translation.

“snakes and turtles are reptiles”, cats and dog are again out of the thematic focus, and this time they are no longer present to consciousness in the same way as before. They are out of the actual phase of consciousness, and the whole judgment “cats and dogs are mammals” has sank into the retentional queue. Therefore, in both the first and the second case, cats and dogs are non-thematic, but in the first case (as I state the predicate “...are mammals”) they are still in the actual phase of consciousness, while in the second case they are not. In Husserl’s terms, in the first case the intentional act oriented towards cats and dogs is, precisely, a spontaneous non-thematic act. It is important to stress that such a hybrid state, the spontaneous non-thematic, is crucial for those forms of intentional constitution that require thematic shifts, as judgment. Husserl describes it as follows: “A process of sinking backward can still entail spontaneity, that is, a ray can still emanate from a source point, or the ‘result’ of the position, of the originary spontaneity, can persist. I have the intention to connect something new to it, etc. Also, if I do a predication, and a ray of spontaneity emanates from it to the position of the subject, which is sunken or, better, sinking, this happens so that the sinking is, at the same time, a retaining of the ‘result’”.¹⁵

Let’s go back to the discussion with Geiger. In Husserl’s view, the relation between acts of representation and acts of feelings discussed by Geiger is a case of spontaneous non-thematic acts, and Geiger’s description is flawed because it did not account for it. As observed, Geiger assumed that, in shifting from an object to the feeling evoked by it, consciousness loses its object orientation and becomes absorbed by the feeling. Geiger conceded that some sort of relation to the object was still there, but he could not really provide a substantial description of it. He only referred to a vague notion of causality, saying that it was not a real causality. According to Husserl, the process addressed by Geiger can be described as a thematic shift between acts. Recall the case of the contemplation of a landscape. When the landowner surveys the land to assess its productivity, he may feel pleased by the beauty of the land, and the feeling of pleasure runs parallel to the act of representation. If he ends up focusing on the feeling and being absorbed by it, the act of representation shifts to a spontaneous non-thematic act. The object orientation is still there, in the actual phase of consciousness, but it is no more in the focus of consciousness. The relation to the object is still an intentional relation, and there is no need for an *ad hoc* causality, as Geiger did. What’s more, the intentional structure of spontaneous non thematic acts accounts better for the relation with imaginary objects. A fictional item, as a fancy about a battle between centaurs, can arouse a feeling, and we can focus on the feeling just as in the case of the landscape. The act of representation shifts to a spontaneous non-thematic act, and the reality or non-reality of the object does not play any role in the intentional structure.

¹⁵ Ms. A VI 8 I/68a. “Ein Herabsinkendes kann noch Spontaneität enthalten, nämlich von einem Quellpunkt aus kann dahin noch ein Strahl gehen, oder es kann das “Ergebnis” der Setzung, der urquellenden Spontaneität, festgehalten sein. Ich habe die Intention, etwas Neues daran anzuknüpfen etc. Auch wenn ich Prädikatsetzung übe und von ihr aus ein Strahl der Spontaneität zur Subjektsetzung, die herabgesunken oder vielmehr im Herabsinken ist, geht, geschieht dies so, dass das Herabsinken zugleich ein Halten des” Ergebnisses “ ist.” My translation.

4 Conclusions

According to Geiger, the manifestation of feelings sets a limit to observation. The original arousal of feelings is immune to observation not because of its volatility, but, on the contrary, because of its pervasiveness. An ongoing feeling has the power to penetrate the whole life of consciousness. Therefore, we can be aware of our feelings, when we focus on objects, in straight and qualitative awareness, but not in analyzing awareness. When consciousness focuses on a feeling, it dismisses any object orientation and becomes absorbed by the feeling. Geiger thus sketches an account of consciousness strongly influenced by Lipps. In Lipps' view, feelings are at the core of consciousness and constitute the subjective side of experience, while sensations constitute the objective side. An objectification of feelings is prevented by the very structure of consciousness. As a phenomenologist, Geiger acknowledges that consciousness is oriented towards object, but he claims that intentionality is not an essential feature of consciousness. In state orientation, when consciousness is absorbed by a feeling, any object orientation disappears. Therefore, the manifestation of feelings sets a limit to intentionality, as well.

Husserl, in his commentary to Geiger's text, holds that Geiger has gone too far. According to him, intentionality is an essential feature of consciousness, and there is no occasion in which consciousness dismisses it. At the same time, Husserl acknowledges that Geiger is addressing an important phenomenological issue. What happens when consciousness shifts its focus from an object to the feeling aroused by it? According to Husserl's account, all feelings are intentional. Feelings have their own object orientation, and are founded on acts of representation. There is, thus, a sort of phenomenological dilemma in the shift of consciousness from the object to the feeling evoked: describing this shift just as another way of orientation to the object would water down the difference between feeling and representation, while claiming that the representation just disappears would put a strain on intentionality as an essential feature of consciousness (recall that the object orientation of feelings is founded on the intentionality of representations). Husserl's answer returns to the notion of spontaneous non-thematic acts. An act of consciousness can be non-thematic but active, as long as it is still included in the actual phase of consciousness. The hybrid state of spontaneous non-thematic acts is crucial for some forms of constitution, as predication, and it is at play in the shift of consciousness from an object to the feeling. The act of representation does not disappear, but becomes spontaneous non-thematic. Thus, the feeling is still object-oriented even if consciousness is not thematically oriented to the object. As observed, Husserl's description seems to work better than Geiger's in describing the new status of the object when consciousness focuses on the feeling, and it allows to deal also with imaginary objects.

Husserl's account relies on the structure of retention. The act of representation is still actual, even if consciousness has already moved to a new temporal phase. In other words, it is somehow past and present at the same time. This is possible because the temporal phases of consciousness are not punctual instants, as in time

measured by physics, but rather they are constituted as an extended present. The present phase of consciousness stretches to include the immediate previous phase, and it is open to the next, forthcoming one. It is by means of this structure of extended present that consciousness constitutes itself, and re-constitutes itself at each new phase, as a stream of experiences sinking into the past. At the same time, the synthesis between the content of retention and the present content in a strict sense makes the constitution of several kinds of object possible. In Husserl's most famous example, I could not perceive a melody as an ongoing process, if the past phases weren't retained in the present as originals, and not just as copies. The same holds true in the case of aesthetic pleasure addressed in the commentary on Geiger. When the land owner starts admiring the landscape, enjoying its beauty, the representation shifts to a spontaneous non-thematic status. The representation is now in the retentional field of consciousness, which is still part of the extended present of consciousness, and therefore it is still actual even if it is no more in the focus of consciousness. The activity of the immediately past makes it possible to have the intentionality of the representation still in operation, and, founded on it, the object orientation of the feeling now in the focus of consciousness. Without retention, consciousness would experience just a disconnected succession of experiences, and could not have a complex experience as the one described. A fully-fledged constitution of objects would be impossible.

The issue of the manifestation of feelings led, therefore, both Geiger and Husserl to a reappraisal of the role of intentionality in the life of consciousness. Both of them realized that straightforward object-intentionality was not enough. Feelings, indeed, put a strain on models of consciousness based on representations. Both Geiger and Husserl addressed the issue by broadening the domain of consciousness. Geiger claimed that object orientation is only a possible attitude of consciousness, not the only one. This opens the question about how to determine the domain of consciousness again, given that intentionality is not enough to define it. It is no coincidence that Geiger will eventually develop a strong *ontological* interpretation of the mental realm. Husserl brought into play his analyses on time-consciousness, and embedded object intentionality in the broader structure of temporal intentionality, which is not oriented towards objects, but rather towards the very stream of consciousness. In the later years, Husserl would analyse the interplay between the two kinds of intentionality in his research on genetic phenomenology.¹⁶

Bibliography

- Averchi, M. 2012. Per un inquadramento della nozione di *Ichspaltung* nella filosofia di Moritz Geiger. In *Il piacere dell'opera*, ed. A. Pinotti, 42–53. Milano: UNICOPLI.
- Brentano, F. 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot.

¹⁶I would like to thank Mr. Kevin Kambo for his help in proofreading my text.

- Conte, P. 2012. Così vicino, così lontano. Moritz Geiger e il concetto fenomenologico di “distanza”. In *Il piacere dell'opera*, ed. A. Pinotti, 54–62. Milano: UNICOPLI.
- Geiger, M. 1904. Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 233–288.
- Geiger, M. 1911. Das Bewusstsein der Gefühle. In *Münchener Philosophische Abhandlungen*, 125–162. Leipzig: Barth.
- Geiger, M. 1913. Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 1: 567–684.
- Geiger, M., and H. Spiegelberg. 1943. An introduction to existential philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research* 3(3): 255–278.
- Gödde, G. 2012. Berührungspunkte zwischen der “Philosophie” Freuds und der Phänomenologie. In *Founding psychoanalysis phenomenologically. Phenomenological theory of subjectivity and the psychoanalytic experience*, ed. D. Lohmar and J. Brudzińska, 105–132. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Husserliana, vol. X, ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 2001. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, vol. XIX, ed. Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff. 1984. English trans. by J.N. Findlay: *Logical Investigations*. London/New York.
- Husserl, E. 2004. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, Husserliana, vol. XXXVIII, ed. Thomas Vongehr and Regula Giuliani. Dordrecht: Springer.
- Jaspers, K. 1913. *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Berlin: Springer.
- Lipps, T. 1901. *Das Selbstbewusstsein: Empfindung und Gefühl*. Wiesbaden: Verlag von J.F. Bergmann.
- Lipps, T. 1902. *Vom Fühlen, Wollen und Denken*. Leipzig: J.A. Barth.
- Lipps, T. 1907. Bewusstsein und Gegenstände. In *Psychologische Untersuchungen*, ed. T. Lipps, 1–204. Leipzig: W. Engelmann.
- Mach, E. (ed.). 1886. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Berlin: G. Fischer.
- Métraux, A. 1975. Edmund Husserl und Moritz Geiger. In *Die Münchener Phänomenologie*, ed. H. Kuhn, E. Avé-Lallement, and R. Gladiator, 139–157. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Strasser, S. 1977. *Phenomenology of feeling*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Stumpf, C.: Über Gefühlsempfindungen. In *Bericht über den II. Kongreß für experimentelle Psychologie in Würzburg vom 18–21 April 1906*, ed. F. Schumann, 209–213. Leipzig: J.A. Barth.
- Vendrell Ferran, I. 2008. *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Wundt, W. 1874. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig: W. Engelmann.
- Zelter, H. 1960. Moritz Geiger zum Gedächtnis. *Zeitschrift für Philosophie* 14: 452–466.

Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology

Ignacio Quepons Ramírez

Over the last few years the development of research concerning the relation between our emotional experience and our cognitive processes has been notable. The importance of this affective point of view is currently increasing in many disciplines. In this sense, phenomenology has taken on a contemporary relevance with respect to offering a comprehensive explanation of the sense of our emotional experience and the determination of its meaning in the constitution of the lifeworld.

According to Husserl's phenomenology, feelings are not psychic states but forms of reference to the world. The aim of phenomenological analysis is an eidetic explanation of the intentional structure of consciousness and a transcendental description of its objective correlates (Cf. Hua III/1, 174). More specifically regarding the analysis of affective life, it is possible to understand phenomenology as an intentional explanation of the sense of feelings, as well as of their correlates in the life world.

In this chapter I suggest that within the framework of Husserlian phenomenology we can interpret the problem of the intentionality of moods by way of an intentional analysis of horizon-consciousness. I start with a broad exposition of Husserl's notion of mood as it develops through his *Nachlass*. Following this, I argue for a description of moods as emotional meaning references according to the model of phenomenological analysis of meaning connections of horizon intentionality based on the husserlian perspective.

I. Quepons Ramírez (✉)

Department of Philosophy, Seattle University, 901 12th Ave., Seattle, WA 98122-1090, USA

e-mail: queponsi@seattleu.edu

1 The Intentionality of Feelings: “Feeling-Sensations” and “Feeling-Acts”

According to Husserl’s writings, we can speak of at least three different senses of feelings as lived-experiences [*Erlebnisse*]. The most comprehensive distinction appears in the *Logische Untersuchungen*, wherein there exists a difference between lived experiences that are intentional and those which are not. Intentional feelings are directed to objects in a similar way to other intentional acts, such as judgments or perceptions. On the other hand, we have feeling-sensations [*Gefühlsempfindungen*], which are not intentional but rather not-independent moments of intentional apprehensions.

In the *Fifth Logical Investigation* Husserl affirms that the intentionality of feelings is an intrinsic characteristic of them. Even when their intentionality requires the presentation of an object given by an objective act, such as a perception or a judgment, the feeling constitutes an intentional reference itself. Love or hate are not secondary aspects related to a judgment or presentation in an associative way, but acts that have their particular way of referring to their objects. Earlier in 1893, Husserl states, “Der Affekt ist nicht ein Kleid, das über den Akt des Interesses gezogen ist, es tingiert ihn auch, aber in einer Weise, die für seine spezifische Besonderheit gleichgültig ist.” (Hua XXXVIII, 164)

The intentional structure of the feelings that appears in the *Logische Untersuchungen* is presented according to the well-known schema of apprehension-content. Husserl uses this schema in order to characterize affective life in parallel with the apprehensions of the theoretical sphere. Just as it is necessary to make a distinction between perceptive apprehension and the sensible contents that present the given object, we must also, according to Husserl, be aware that there are feelings present in the sense of emotive apprehensions and their contents; in other words, the “feeling-sensations” that present the apprehended objects in an affective form. The problem is that such parallelism is not exact since Husserl also says there are feelings that do not have this exhibitiv function.

For Husserl the non-intentional content of the emotive lived-experience can endure in the subject after the realization of a feeling apprehension, and in this way, without the object apprehension. Nevertheless, unlike sensations such as the sight of colors or to feeling tactile properties, we still have some experience of the sensitive aspects of objects. The sensitive feelings or feeling sensations can remain for a while in the subject and can also produce an emotive spread [*gefühlsmäßige Ausbreitung*] upon the general world, like a kind of emotive light over the surrounding world. In this context we find the well-known example of the rosy gleam that somehow bathes the total event or situation. As we will show in a moment, the experience described in this section of the *Logische Untersuchungen* implicitly points to the phenomenology of moods.

1.1 Husserl's Phenomenology of Moods

For Husserl moods are the expression of an affective unity of a stream of consciousness (Cf. Hua XXXVII, 327; Hua IX, 415) that has a quasi-objective correlate in terms of an illuminative emotive color, or an emotive expansion [*Ausbreitung*] (Cf. Melle 2012, 60). The experience of moods is also related to a certain kind of temporal endurance, which involves a sensible allure or excitement that is bound within a localized bodily lived-experience, and this produces a corporal resonance in relation with the surrounding world. This emotive color gives an emotive tonality not to the determinate object but to the world itself (Hua XIX/1, 409–410; Hua XXXVII, 342–346). The emotive tonality produced by moods constitutes an emotional background [*Gefühlshintergrund*] of the surrounding world (Cf. Hua XXXVII, 327).

The main problem for a phenomenological description of the experience of moods is the fact that moods lack an objective reference. As a result, some philosophers within the phenomenological tradition have taken the experience of a mood as a counter-example against the primacy of intentionality in the phenomenological explanation of feelings (Cf. Geiger 1911, 138), as found in Moritz Geiger; or even the primacy of intentionality as our original experience of meaning itself, as is the case with Martin Heidegger (Cf. Heidegger (1927, §§29–30). Against such criticisms, Husserl thought that even when moods have no objective reference or are not directed to any object in particular, they have certain kind of intentionality (Cf. Hua XXXVIII, 176; Ms. A VI 8 I/45a; Ms. A VI 12 II/72 “H 20”). In his notes on Carl Stumpf's *Psychology of Sound* from 1893,¹ Husserl anticipates the criticisms of Geiger and Heidegger. Here he realizes that the lack of a direct reference could represent a problem for the intentional explanation of emotive life. Additionally, Husserl's later texts on the topic suggest that moods create some difficulties when explaining the unity of intentionality itself. This is in fact the context for his consideration of emotive life in the *Logische Untersuchungen*.² In the research manuscripts that belong to the project *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, he returns to the problem of the intentionality of moods and suggests that moods constitute a certain kind of emotive background of experience (Cf. Ms. A VI 8 I/66a “33”; Ms. A VI 12 I/268 a “42”; Ms. A VI 12 II/70 a “87”).

¹ Hua XXXVIII, Beilage II. According to Ulrich Melle, this is probably the earliest manuscript on feelings in Husserl's *Nachlass* (Melle 2012, 57).

² On the subject of phenomenology of moods in Husserl: Lohmar (2008), 206; Nam In-Lee 1993, 36–37, 145; Melle 2012, 81, 91, 92, 95; Bernet 2006, 49–50.

As we have already mentioned, the subject of moods appears implicitly in the Fifth Logical Investigation (Cf. Hua XIX/1, 406). In the middle of Section 15 Husserl presents the example of a “rosy gleam” that “bathes” the joyful event.

So ist z. B. die Freude über ein glückliches Ereignis sicherlich ein Akt. Aber dieser Akt, der ja nicht ein bloßer intentionaler Charakter, sondern ein konkretes und *eo ipso* komplexes Erlebnis ist, befaßt in seiner Einheit nicht nur die Vorstellung des freudigen Ereignisses und den darauf bezogenen Aktcharakter des Gefallens; sondern an die Vorstellung knüpft sich eine Lustempfindung, die einerseits als Gefühlserregung des fühlenden psychophysischen Subjekts und andererseits als objektive Eigenschaft aufgefaßt und lokalisiert wird: das Ereignis erscheint als wie von einem rosigen Schimmer umflossen. (Hua XIX/1, 408)³

Here Husserl remarks that the excitement related to a lived-experience of joy may linger on for a while after the affective apperception; then this gleam is related not only to the object of joy but to the entire situation—and it even stays longer as an affective background of the experience. In short: the joy permeates the entire surrounding of my world.

Das in dieser Weise lustgefärbte Ereignis als solches ist nun erst das Fundament für die freudige Zuwendung, für das Gefallen, Angemutetwerden, und wie man es sonst nennen mag. Ebenso ist ein trauriges Ereignis nicht bloss vorgestellt nach seinem dinglichen Gehalt und Zusammenhang, nach dem, was ihm an und für sich, als Ereignis, [zugehört][1]; sondern es erscheint als mit der [Färbung][2] der Trauer umkleidet (Hua XIX/1, 148–149).

In Husserl’s 1893 notes on Stumpf we find another distinction that is common among the research manuscripts written after the *Logische Untersuchungen*: feelings as emotive states [*Gemütszustände*], which stand in contrast to the psychic acts which have explicit intentional contents (Hua XXXVIII, 179). In this context the concept of mood, or *Stimmung*, appears as a kind of lived-experience distinct from feelings. Here Husserl emphasizes (as he did in the *Logische Untersuchungen*) that the characterization of moods as an enduring affective unity of the stream of consciousness creates an emotive light over the surrounding world (Melle 2012, 90).

Husserl hereby suggests a distinction between psychic acts as actual contents, and states as dispositional contents. The actual contents correspond to the contents of the intentional “acts”, according to the lexicon of the *Logische Untersuchungen*. In the second place, there comes a reference to “dispositional” contents. This distinction appears implicitly in the example of the Fifth Logical Investigation. At the end of the fourth section we can see the reference to the problem of this peculiar feeling tone which remains after the exciting object.⁴

Aber, es ist wohl zu beachten, dass dieser Inhalt nicht während der ganzen Dauer des Aktes Bewusstseinsinhalt zu sein braucht, sondern auch in eine erregte Disposition überzugehen

³Cf. Melle 2012, 60, 74, 88, 92, 94; Vongehr 2011, 350; Ziri6n 2009, 143–146.

⁴“Bei dieser Bestimmtheit durch die Inhalte ist aber ein wesentlicher Punkt zu beachten. Sprechen wir nämlich von Inhalten, so müssen wir wohl unterscheiden: die aktuellen und dispositionellen. Was man Inhalt eines Aktes nennt, ist derjenige Inhalt, der den Akt begründet, auf den der Akt eventuell gerichtet ist. Jede Freude geht auf etwas, das erfreut, das die Freude begründet und worauf sie sich richtet; ebenso jede Trauer <auf> etwas, worüber man trauert, jeder Wille <auf> etwas, was man will usw.” (Hua XXXVIII, 175).

vermag. Ein erhebender Gottesdienst versetzt uns in eine feierliche, weihevollte Stimmung, die nicht sofort dahin ist, nachdem derselbe sein Ende hatte. Wir verlassen die Kirche mit eben diesem Gefühl, ohne explizit die Gedanken und Anschauungen, die es erweckte, gegenwärtig zu haben. Mag sein, dass dieses nachträgliche Gefühl nicht mehr die Fülle des ursprünglichen hatte, aber sicherlich hat es noch denselben spezifischen Charakter. Wir sind in weihevoller Stimmung, aber ohne präsenten Inhalt, der sie begründet. Fragen wir, was diese Stimmung begründe, worauf das Gefühl sich richte, werden wir nicht verfehlen, auf den Gottesdienst zurückzuverweisen. (Hua XXXVIII, 176)

We can see the same trend when considering the extension or spreading of the feeling ray, not only towards the object of excitement, but also towards the rest of the activities and events which occur at the same moment as *my joy*.⁵ Concerning the emotive light “bathing” the object of feeling Husserl argues that there is a kind of spreading light over the perceptual field. The subject experiences the whole environment appearing through the “light of sadness” or “happiness”.

Dem Traurigen erscheint alles im trüben Licht; aber die Objekte, die so beleuchtet erscheinen, sind nicht die Objekte der Trauer, mindest nicht der primären. Der Traurige weiss wohl, worüber er trauert; sein Gefühl ist spezifisch bestimmt durch dieses Objekt. Die Gegenstände, die er nun ansieht, über die trauert er nicht, obwohl er nun vielleicht geneigt ist, an ihnen auch Missfälliges und überhaupt solches zu bemerken, was seine Trauer zu nähren geeignet ist. Aber dieses Missfällige ist oft von anderer spezifischer Bestimmtheit als die Trauer, die ihn ausfüllt. (Hua XXXVIII, 176)

At the end of the section he explicitly speaks of a mood, or “Stimmung”, as the ground of such emotional background.

Die Stimmung hat von der Seele derart Besitz ergriffen, dass ein dauerndes Gefühl dominiert und zugleich die Disposition besteht, durch “alles und jedes” darin bestärkt, d.h. neue Anregung und Begründung zu empfangen. Es entstehen dann immer wieder Akte derselben Art, neue Anstöße der Lust oder Trauer, und außerdem besteht ein fortdauerndes Gefühl, das auf die präsenten Inhalte nicht bezogen wird und oft auch nicht auf vergangene. Wir erwachen manchmal mit einem Unlustgefühl, das uns nicht verlässt, wir sind traurig und wissen nicht worüber. (Hua XXXVIII, 176)

In light of this example the following question could be formulated: If the intentional feeling acts apprehend some sensual emotive content that presents or exhibits the emotive sensual moments of the object, then what happens with this sensual emotive stream of lived-experience that has no active, intentional reference to any object? Those sensual moments do not belong to any actual emotive apprehension, but insofar they manifest or exhibit the presence of moods, they have an undeniable reference to the world. Moods have an intentional reference, not in the way of a direct or objective reference, but rather a reference to the world as a background or horizon.⁶

⁵ Hua XXXVIII, 176.

⁶ On this subject cf. Melle 2012, 88–99. The analysis of Melle is limited to the period from 1893 to 1914 approximately. For indeed it is possible to find other important Manuscripts in Husserl's *Nachlass* that are also important for the phenomenology of moods, especially in Hua Mat. VIII, Text 16, where the experience of moods appears as a kind of universal feeling horizon. Cf. Nam In Lee 1993, 144.

In Husserl's unpublished project *Studien zur Struktur des Bewusstseins* one finds many similar descriptions of moods as an emotional background, or an emotive unity of the stream of consciousness. Such descriptions are consistent with his earlier texts and also with the descriptions of the *Logische Untersuchungen*. In *Studien zur Struktur des Bewusstseins* Husserl also explicitly argues for speaking about *Stimmung* in terms of its intentionality (Cf. Melle 2012, 81; Vongehr 2011).

Bin ich nun guter Stimmung, so pflanzt sie sich also leicht fort (solange sie nicht durchbrochen wird durch die Gegenteilendenz, durch entgegengesetzte Affekte). Bin ich nun in guter Stimmung, so kann das heissen: Ich merke, dass ich nicht nur mich an dem oder jenem Bestimmten freue, sondern dass ich in einem Rhythmus der Freude lebe: Freude schliesst sich an Freude. (Dazu kommt, dass Freude sich überträgt auf alles im Zusammenhang Stehende). Dabei behält aber die Stimmung immer eine "Intentionalität". (Ms. A VI 12 II/72a "H 20")⁷

Attending to the similarities in the description of the same experience, it is possible to suggest that not only did Husserl have a coherent description of moods throughout his career, but he also consistently attempted to describe moods as a certain kind of experience of sense. Nevertheless, although Husserl argues for the intentionality of moods, in truth he never produced a systematic treatment on the topic. In the following lines I will suggest the possibility of understanding the experience of moods as an intentional lived-experience according to the idea of horizon intentionality.

2 Horizon Intentionality and Moods

The concept of horizon and its main idea as horizon intentionality is, as a matter of fact, a certain kind of relationship between different concepts developed by Husserl. According to Roberto Walton, it is possible to understand the idea of horizon as a system of potential implications and anticipations of sense (Walton 1996, 162). A horizon is, on the one hand, a background of context of our experiences on different levels, from the field of perception to the idea of life-world as the medium of my actions and interactions with the community of subjects. On the other hand, a horizon is the intentional process through which objects or profiles in a given situation appear in such a way that the profile still to come is already anticipated or prefigured in relationship to the object or profile presently in focus, and this is chiefly due to our habitualities and past similar experiences.⁸ Every act supposes or implicates potential references that contribute toward a complex system of "retaining in-grasp" [*noch im Griff behalten*], as well as an anticipation sense contents of meaning. This structure is grounded on the stream of time consciousness and has the world as the horizon of horizons as its objective correlate. This way, horizons can be understood as a system of implicit references that are implicated in the activity of our consciousness.

⁷Cf. Hua XXVIII, 408–409; Hua XXXVIII Beilage III (1920) 326.

⁸Cf. Hua I, 82; Welton 2000, 332.

Husserl also distinguishes between an inner horizon and an outer horizon. The former makes, through an implicative synthesis of different contents, the progressive explanation of the objective sense of an object possible. The latter determines the objective sense according to the relationship of the object to other objects, which in turn constitutes a context or relationship background of the actual experience (Cf. *Erfahrung und Urteil*, 28–36). In the late manuscript D 14, Husserl adds another difference between an explicit background of actual experience, and a non-explicit system of potentialities (Cf. Ms. D 14/36, 1933)⁹ There is an explicit background as outer horizon of the actual experience, and a non-explicit or potential background related, for example, to the possible further or past perceptions of the same object.

The idea of moods as a background horizon of experiences has been suggested by some important Husserl scholars.¹⁰ Nevertheless I would like to present a sketch of the possible guidelines for a phenomenology of moods from the point of view of an analysis of horizon intentionality¹¹ in order to describe the different levels of horizons and backgrounds implicated in the experience of moods. The Husserl's concept of horizon is not only related to the idea of experience background but with a kind of passive explanation of sense through associative synthesis.

In a Manuscript from December 1911, Husserl gives the example of conversing with a charming person. Let's take this example as a guide for our explanation with regard to the level of horizon consciousness as it is implied in the experience of moods in Husserl. I speak to a charming person. The level of constitution of the person in her different characteristics is already there. I mean, I pay attention to her, look at her brown eyes and I realize that I am speaking with someone that is there, who is in front of me and talking to me. But actually my attention is not on her bodily presence; it is on her speech and her charm. I hear her voice and the specific tone of her expressions, her Italian accent, but all those characters remain also in the background. At this point, according to Husserl, everything now has a feeling color [*Gefühlsfärbung*]; the complete situation is illuminated because of the charm of the person with whom I am engaged. On the other hand, the charm of the person is not the primary object of my consciousness. I am actually following the conversation, while the charm of my interlocutor and its emotive expansion remain in the background of my conscious activity. And then, after I leave this person (or she leaves me, as is often the case), Husserl explains that the charm somehow lingers in the form of an elevated mood [*gehobener Stimmung*] that constitutes a background of my experience.¹²

⁹Cf. Walton 2009.

¹⁰Bernet 2006, 49; Nam In Lee 1993, 33–37.

¹¹Walton 1996, 162.

¹²See the original example by Husserl: "Ich spreche mit einer lieben Person. Sie steht in ihrer "Lieblichkeit" da, meine Aufmerksamkeit gehört dem Gespräch, in dem sich die seelische Art der Person bekundet, und dabei sehe ich sie an, ihr Mienenspiel ist die Brücke des Verständnisses, ich höre die Worte mit dem warmen Klang ihrer Stimme etc. Das alles hat seine Gefühlsfärbungen, seine Gefühlsapperzeptionen. In immer steigendem Maß werde ich von Freude erfüllt, die Freuderregung steigt an. Ich bin aber nicht der Freude, auch nicht der Erfreulichkeit als solcher zugewendet, sondern dem Gesprochenen, dem Anschauen der Person in ihrem Schönheitshabitus

The awaking of the mood is also related to a bodily reaction, some kind of pleasure, even when the joy is not associated with corporal pleasure.¹³ In the *Logische Untersuchungen* Husserl says that the same contents that could be found in the object as a glimmer of joy are related to the bodily allure or emotive localized sensations; there is an association between the bodily allure and the emotional shining of the object.¹⁴

This do not mean that the bodily allure or pleasure [erregtes körperliches Lustgefühl] is identified to the happiness,¹⁵ but it is possible to recognize a relationship grounded in a certain kind of associative horizon intentionality.

3 Intentionality of Moods and Horizon-Consciousness Dynamics: Research Perspectives

Taking into consideration our description of moods in Husserl, I would like to point out some aspects with regard to the phenomenological analysis of moods according to horizon dynamics.

1. Moods constitute not only emotive states but imply a certain background reference to the surrounding world. In this sense, it is possible to understand emotive expansion not only as a background of the experiences, but also as an emotive form of transmission [*Übertragung*] of sense. In the quoted unpublished Manuscript from December 1911, Husserl describes this transmission of joy as follows:

Weist man darauf hin, dass Freude sich überträgt, das eine gute Stimmung, alles in schönem Licht erscheinen lässt, geneigt macht überall Erfreuliches zu finden, so wäre zu sagen: Ist einmal durch ein als Wert erfasstes Objekt A eine Freudenreaktion eingetreten, so besteht die Tendenz dafür, dass andere Wertobjekte mich auch in Freude versetzen, diese Freudenreaktion hervorrufen, dagegen für Unfreudenobjekte, dass sie keine Freude hervorrufen etc. (Ms. A VI 12 II/72 “H 20”)

According to Husserl, the emotive expansion of moods remains after the apperception of the motivating object of the mood. Actually, the form of the mood is precisely this emotive persistence and transmission of a feeling quality without any explicit form of direction toward a particular object. In the quoted fragment from 1893, Husserl pointed out that we leave the church but remain in a good mood

etc. Die Freude kann noch lange nachklingen. Ich bin noch in gehobener Stimmung, wenn ich mich anderen Personen zuwende etc.” Ms. A VI 8 I/45.

¹³ Ms. A VI 8 I/45 a; Cf. Hua XXXVII, 326–327.

¹⁴ Hua XIX/1,409; Vongehr 2011, 350.

¹⁵ Ms. A VI 8 I/45 “Infolge der Erfassung dieser Schönheiten gerate ich in steigende Freudenaffekte und zu ihnen gehört auch ein erregtes körperliches Lustgefühl. Aber die körperliche Lust, das Wohlsein in der Brust etc. ist nicht die Freude selbst”.

for a while afterwards, and through this mood we produce an emotive field or context for perception and practical activities.¹⁶

2. The complex explanation of emotional life, especially of moods, implies the participation of the body [*Leib*].¹⁷ The idea suggested by Husserl about localized feelings relates in an associative way to the emotive apperception of the emotional light or illumination of the surrounding world. This offers an important hint for phenomenological research, especially because this relation suggests that the feeling sensation, in our example, the butterflies in my stomach while speaking with the charming Italian lady, is not any feeling whatsoever, but a specific feeling of precisely this positive anxiety and its motivations. This is part of the transference of sense that Husserl calls, in another text, “Resonanz” or “Nachklang”. Through similar experiences of excitement I get similar experiences of happiness or joy that I relate in a passive form to similar events.¹⁸

Die sinnlichen Gefühle bilden nun einen beständigen Hintergrund, der im entwickelten Bewusstsein auf die Leiblichkeit bezogen ist, und sind in beständiger Erregung und Erregbarkeit. Jedes durch neue Empfindungsdaten erregte Gefühl findet seine Resonanz und beeinflusst das gesamte Gefühlsmilieu, das zur Einheit der Stimmung zusammengeht. Dasselbe gilt von jeder wie (auch) immer im bewussten Subjekt erweckten Wertapperzeption, jeder Einheit des wertenden Bewusstseins, die als Einheit eines höher organisierten Gefühls eine Resonanz in der Stimmung hat. Von diesem Wertgefühl strahlen sinnliche Gefühlslinien und-flächen aus, das Herz schlägt höher beim Anblick eines herrlichen Bildes, durch den Körper verbreitet sich ein Gefühl des seligen Schauers usw. Das ganze Gefühlsgewoge gleicht sich dann aus zu einer Einheit der Stimmung, etwa der gehobenen Stimmung, die verbleibt, nachdem das ursprüngliche Wertbewusstsein verschwunden ist. (Hua XXXVIII, 326)

3. The operative dynamics of the mood as an emotive background, or the mood as transference of emotive sense, implies a kind of horizon consciousness as horizon intentionality. The mood constitutes a unified stream of feeling [*Gefühlsstrom*] that anticipates and “retains in-grasp” determinate contents according to certain sequences of regular emotive affinities in a process of continual transmission of sense in different levels of explanation. The lower level is related to the sensitive expression of moods and the association between feeling-sensations and sensitive contents of emotive expansion. The higher level is related to the endurance of the mood after the original allure, and also to the constitution of different levels of emotive habitualities that conform to an emotional disposition or inclination that

¹⁶Hua XXXVIII, 176.

¹⁷Cf. Johnstone 2012, 186–188.

¹⁸The experience of “Resonanz” is grounded in the associative structure of passivity. The explanation of this associative process appears in a text from 1925: “Die Einheit des Bewusstseinsfeldes ist immer hergestellt durch sinnliche Zusammenhänge, sinnliche Ähnlichkeitsverbindung und sinnlichen Kontrast. Ohne dass könnte keine “Welt” da sein. Wir könnten sagen: Die sinnliche Ähnlichkeit und der sinnliche Kontrast (der seinerseits eine Ähnlichkeit voraussetzt) ist die Resonanz, die jedes einmal Konstituierte begründet. Es ist ein universales Bewusstseinsgesetz, dass von jedem Sonderbewusstsein bzw. Sondergegenstand eine Resonanz ausgeht und Ähnlichkeit ist die Einheit des Resonierenden. Dazu Sondergesetz der Abhebung. Resonanz ist eine Art Deckung in Distanz, in Sonderung.” (Hua XI, 406)

have different determinate events with certain axiological attitudes, and are consequently related to the mood (for example to the enjoyment or the desire). On another level of horizon moods are also related to a case of fear of failure with regard to our personal purposes, which can include a feeling of our life as a totality. There is an implicit emotional anticipation of our field of experience related, for instance, to the experience of hope. This intentional tendency doesn't anticipate just my life as a totality, but also the world as a field of possible circumstances that I can find along with my life, which also involves a certain belief or optimistic attitude about the future, even when I don't (explicitly) anticipate any determinate forthcoming events.¹⁹ The mood constitutes not only a patent background of the emotive situation, but also non-patent background of potentialities that are prefigured through the sediments of emotive experience and its consequent passive anticipations of sense. Hereby it is possible to understand as intentional disposition towards action, which involves life attitudes and value tendencies grounded on emotive habits (Cf. Moran 2011, 64). In ways similar to how perceptual habits and further anticipation of sense in perceptive apprehensions work.

The confirmation of the hypothesis of interpretation of moods in terms of horizon analysis could offer at least two suggestions for further phenomenological research: (a) It could confirm the coherency or parallelism between the logic of experience that is explained in *Erfahrung und Urteil* and a certain kind of logic of explanation of horizon layers of emotional experience; and through this we could open up the possibility for a genetic foundation of the axiological sphere, just like Husserl did when he presented the foundation of predicative logic in pre-predicative experience. (b) The analysis of moods as horizons of transmission and implication of sense allows for an understanding of the influence of emotional disposition as disposition to action and its consequences in a phenomenological theory of action.²⁰

Bibliography

Bernet, R. 2006. Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl. In *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, ed. D. Lohmar and D. Fonfara, 38–53. Dordrecht: Springer.

¹⁹In his late manuscripts, especially Ms. A VI 34, it is possible to find the idea of mood with an emphasis on the idea of fear and also a care of my future situation. Here the mood is a kind of emotive anticipation [*Gefühls-Antizipation*] of my life as a totality. The mood is not only an empirical psychological fact but also an experience of sense related to my life and its circumstances. The hypothesis of horizon intentionality also works in order to explain the intentional structure of this experience. The care of my existence [*Sorge*] is not a reflective act but a mood that points to an implicit representation of my life as a totality, and in this way could be explained through an analysis of implicit intentional horizons. Cf. Ms. A VI 34 22/a-23b. On this subject, Ms. E III 6/3a. (1933) is also important.

²⁰Cf. Ms. A VI 34/36 b; Lohmar 2008, 207.

- Geiger, M. 1911. Das Bewusstsein von Gefühlen. In *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigsten. Geburtstag gewidmet*, 125–162. Johan Ambrosius Barth Verlag.
- Husserl, E. 1901. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, vol. XIX/1 and XIX/2, ed. U. Panzer. Halle: M. Niemeyer.
- Husserl, E. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, vol. III/1, ed. W. Biemel. The Hague: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 1954. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen Verlag.
- Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, Husserliana, vol. XI, ed. M. Fleischer. The Hague: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana, vol. IX, ed. W. Biemel. The Hague: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 1973. *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, ed. S. Strasser. The Hague: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, Husserliana, vol. XXVIII, ed. U. Melle. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana, vol. XXXVII, ed. H. Peucker. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. 2005. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, Husserliana, Bd. XXXVIII, ed. T. Vongehr and R. Giuliani. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripten*, Husserliana Materialien VIII, ed. D. Lohmar. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. Unpublished Manuscripts: Ms. A VI 8 I; Ms. A VI 12 II; Ms. A VI 34; Ms. D 14; Ms. E III 6.
- Johnstone, A.A. 2012. The deep bodily roots of emotion. *Husserl Studies* 28: 179–200.
- Lee, Nam In. 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Lee, Nam In. 1998. Husserl's phenomenology of moods. In *Alterity and facticity, new perspectives on Husserl*, ed. N. Depraz and D. Zahavi, 103–120. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Lohmar, D. 2008. *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zu Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, *Phaenomenologica* 185. Dordrecht: Springer.
- Lotz, C. 2002. Husserls Genuss. Über den Zusammenhang Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit. *Husserl Studies* 18: 19–37.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Melle, U. 2012. Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse. In *Life, subjectivity and art: Essays in honor of Rudolf Bernet*, *Phaenomenologica* 201, ed. R. Breuer and U. Melle, 51–99. Dordrecht: Springer.
- Moran, D. 2011. Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology* 42(1): 53–77.
- Vongehr, T. 2011. Husserls Studien zu Gemüt und Wille. In *Die Aktualität Husserls*, ed. V. Mayer, C. Erhard, and M. Scherini, 335–360. München/Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Walton, R. 1996. Función y significado de la intencionalidad de horizonte. In *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, ed. María Luz Pintos and José Luis González López. Santiago de Compostela, September 24–28, 1996, 161–179.
- Walton, R. 2009. El aparecer y lo latente. In *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia 2009, 105–120.
- Welton, D. 2000. *The Other Husserl*. Princeton: Princeton University Press.
- Zirión, A. 2009. El resplandor de la afectividad. In *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia 2009, 139–153.

Husserls Phänomenologie des Habitus und der Konstitution des bleibenden Charakters

Marta Ubiali

Der Begriff der Habitualität stellt seit jeher einen Schwerpunkt der philosophischen Reflexion dar. Der Meilenstein, welcher die Überlegungen zu diesem Thema eröffnet, ist ohne Zweifel die *Nikomachische Ethik*. Hier rückt Aristoteles mit dem Begriff der *Hexis* (das griechische Äquivalent zum lateinischen *Habitus*) die Beziehung zwischen ethischen Tugenden und bleibenden Erwerben in den Mittelpunkt seiner Reflexion. Mit dem griechischen Philosophen kommt erstmals die Grundrolle des *Habitus* für die Konstitution des ethischen Subjektes zur Sprache: „Die Tugenden [werden uns] weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung“ (Aristoteles 1911, 23). Seit Aristoteles wurde die grundlegende Funktion der *Hexis* in der Bildung des persönlichen Charakters und deren beständige Verflechtung mit der rein spontanen Aktivität anerkannt.

Dem Begriff von *Habitus* entsprechen mehrere Bedeutungen, oder, genauer gesagt, mehrere Geltungsbereiche, in denen diese Kategorie verschiedene Bedeutungen annimmt. (1) Man kann gewiss von Wahrnehmungshabitualitäten sprechen, die unsere Wahrnehmungsvermögen ausrichten und die Sinnhaftigkeit unserer Welterfahrung ermöglichen, wie z.B. in der bekannten Reflexion Humes, wenn er behauptet, dass „die Gewohnheit die große Führerin im menschlichen Leben“ ist, da sie „unsere Erfahrung nutzbringend gestaltet und uns für die Zukunft eine Kette gleichartiger Ereignisse erwarten lässt, wie die in der Vergangenheit aufgetretenen“ (Hume 1993, 57). (2) Gleichwohl kann man sich der Kategorie des *Habitus* auch ausschließlich aus soziologischer und kultureller Perspektive nähern, wie im Fall der Betrachtungen Pierre Bourdieus, der den *Habitus* als gesellschaftlich

M. Ubiali (✉)

Husserl-Archief te Leuven, Kardinaal, KULeuven. PostDoctoral Fellow
at Research Foundation Flanders, Mercierplein 2B - 3000, Leuven, Belgium
e-mail: marta.ubiali@hiw.kuleuven.be

verinnerlichtes Muster erklärt.¹ (3) Eine weitere Perspektive besteht darin, die Habitualität als gegensätzlich zur willentlichen Stellungnahme darzustellen. Diesen Standpunkt nun wird die folgende Analyse einnehmen, in welcher die Hauptdichotomie jene zwischen Erworbenem und Willentlichem sein wird. Man kann nämlich als *Habitus* jene erworbene und dauerhafte Stufe bezeichnen, die unser Verhältnis zur Welt als bleibenden Stil kennzeichnet. Es handelt sich um eine Kategorie, die zunächst dem Neuen, der Veränderung schlechthin Widerstand zu leisten scheint, obgleich jedoch – und hier zeigt sich einer ihrer scheinbar widersprüchlichen Aspekte – jeder Habitualität als Möglichkeitsbedingung ihres Entstehens ein stufenweises Eintreten einer neuen Erfahrung vorausgeht: Jede Habitualität wird nämlich erst gelernt, entwickelt. Obwohl die Gewohnheit also sowohl willentlich übernommen werden als auch unbemerkt eintreten kann, besitzt sie trotzdem immer einen anfänglichen Ursprung. Wie man mit Aristoteles sagen würde, findet mithin beständig eine Wechselwirkung zwischen *Hexis* und *Prohairesis* statt, d.h. zwischen Habitualitäten und willentlichen Stellungnahmen, wie verschiedene Philosophen in jüngerer Zeit (unter anderem Félix Ravaisson oder Paul Ricœur²) hervorgehoben haben. Die Wechselwirkung besteht darin, dass einerseits jede willentliche Entscheidung (wie zuallererst im Fall einer tugendhaften Handlung) nur vor dem Hintergrund der bereits erworbenen *Hexis* entsteht, doch jede Stellungnahme andererseits die Konstitution des *Habitus* fördert und prägt.

Genau diese letzte Problematik ist nun diejenige, welche die folgende Untersuchung im Rahmen der Phänomenologie Husserls als Leitfaden führen wird. Denn Husserl beschäftigte sich mit der Frage, die Aristoteles als erster aufgeworfen hatte: In den Manuskripten des dritten Bandes der *Studien zur Struktur des Bewusstseins* taucht der Terminus *Hexis* an mehreren Stellen auf, z.B. wenn Husserl sich fragt: „Schon in der Rezeptivität liegt also ein Gesetz der Habitualität; jede Erfahrung (aktive Kenntnisnahme) modifiziert das Ich, prägt ihm eine eigene *Hexis* ein. Wie steht es aber mit meinem Wissen um diese bleibende *Hexis*?“ (Ms. A VI 30/7a). Die Phänomenologie Husserls kann also einen erheblichen und originären Beitrag zu dieser Debatte leisten.

Genauer gesagt, wird diese Untersuchung einige bestimmte Punkte ansprechen, um die Originalität des Beitrages Husserls herauszuarbeiten. (1) Um die Dynamik der passiven Konstitution des *Habitus* beschreiben zu können, werde ich mich zuerst auf den Husserl'schen Begriff des Phänomens des beständigen Versinkens und der Sedimentierungen der Erlebnisse in der Dimension der passiven Habitualitäten

¹Hierzu schreibt Bourdieu: „Da [der Habitus] ein erworbenes System von Erzeugungsschemata ist, können mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen“ (Bourdieu 1987, 102).

²Folgendermaßen drückt sich Ravaisson in einem der Texte aus, welche die zeitgenössische Reflexion zu diesem Thema besonders beeinflusst haben: «[L]a limite inférieure est la nécessité, le destin, si l'on veut, mais dans la spontanéité de la nature; la limite supérieure, la liberté de l'entendement. L'habitude descend de l'une à l'autre; elle rapproche ces contraires et, en les rapprochant, elle en dévoile l'essence intime et la nécessaire connexion» (Ravaisson 1984, 33). Paul Ricœur, in diesen Fußstapfen, betont die wesentliche Doppeldeutigkeit der Habitualität, die «à la fois spontanéité vivante et imitation de l'automate, retour à la chose» ist (Ricœur 1988, 281).

konzentrieren. In diesem ersten Teil steht die von Husserl so genannte sekundäre Passivität im Mittelpunkt: Damit möchte ich den motivationalen und somit verstehbaren Charakter dieser passiven Dimension hervorheben. (2) Unsere Untersuchung bewegt sich nicht in der bewussten Stufe des Ich-Lebens, sondern im sogenannten Unbewussten. Wenn man eine solche Kategorie einführt, erwächst die Notwendigkeit, die Eigentümlichkeit des phänomenologischen Ansatzes zum Begriff des Unbewussten zu verdeutlichen, besonders in der Auseinandersetzung mit dem entsprechenden Begriff in der Freud'schen Psychoanalyse. (3) Einen wichtigen Berührungspunkt zwischen psychoanalytischer und phänomenologischer Perspektive bietet die Möglichkeit eines neuen Schrittes in dieser Analyse: Dieser besteht darin, aufzudecken, dass das Reich der versunkenen Vergangenheit kein Chaos ohne jedwede bewusstseinsmäßige Ordnung ist, sondern dass es auch hier verständliche Zusammenhänge gibt, die eine beständige Wirksamkeit ausüben. Die Aufgabe der genetischen Phänomenologie ist es, die Rolle dieser passiven Wirksamkeit zu rekonstruieren. (4) Auf der Grundlage der bisher dargelegten Analyse und insbesondere der Passagen des zweiten Bandes der *Ideen*, in denen Husserl die Wesensgesetzmäßigkeit der bleibenden Meinungen darlegt und als Möglichkeitsbedingung der Konstitution des ichlichen bleibenden Charakters darstellt, beleuchtet der Schlussabschnitt die Eigentümlichkeit – im Rahmen der genannten jahrhundertelangen Debatte – der Husserl'schen Konzeption des Zusammenhanges zwischen *Habitus* und willentlicher Stellungnahme, d.h. zwischen sedimentierter Geschichte und freier, selbstbestimmender Dimension. Husserl erkennt vollständig die wesentliche Rolle der bleibenden Habitualitäten in der Konstitution des ethischen Charakters des Subjekts an, aber dies hat für ihn nicht den Abbau der Potenzialität des Willens zur Folge: Das ethische Ich lebt nach Husserl eine beständige Möglichkeit von Selbstbestimmung.

1 Die Habitualitäten als sedimentierte Geschichte des Ich

Den Kern der folgenden Untersuchungen wird nun der Husserl'sche Begriff des *Habitus*, von dem in der Einleitung schon spezifizierten Standpunkt aus betrachtet, darstellen, d.h. vom Standpunkt der Funktion der Habitualitäten und der Sedimentierungen im Ich-Leben und in dessen Konstitution. Es handelt sich also um eine genetische Perspektive, die durch eine transzendente Analyse der konstitutiven Zeitlichkeit die Rolle der lebendigen und konstitutiven Sinnessedimentierungen enthüllen kann.

Die phänomenologische Analyse verirrt sich nicht in empirischen Kontingenzen des Ich, sondern erfasst das Wesen, d.h. die Erfahrungskonstanten der intentionalen Korrelate. Die Zentralität einer genetischen Phänomenologie des transzendentalen Charakters der Habitualitäten besteht vorerst in der Entdeckung des dynamischen Wesens der Ich-Konstitution: Das Ich ist dann aus phänomenologischer Perspektive keine statische oder leere Polarität, weil es, im Gegenteil, eine sich beständig entwickelnde Geschichte hat oder, besser gesagt, das Ich selbst eine Geschichte konstitutiver Leistungen ist. Solch eine Geschichte von Habitualitäten besteht in jenem dynamischen passiven Niveau, das tatsächlich das Reich der

versunkenen Niederschläge umfasst, bei denen eben der originäre Fluss des Zeitbewusstseins als grundlegende Voraussetzung näher befragt werden soll. Dadurch soll das Wesen der Sedimentierungen erfasst werden, wie schon bezüglich der Gegenüberstellung mit dem psychoanalytischen Ansatz festgestellt worden ist. Die „immerfort mitfungierende Retention“ spielt diesbezüglich eine wesentliche Rolle, da sie „die Urstätte dieser Leistung“ (Hua XI, 8) ist, die das allmähliche Versinken jedes Erlebnisses mit sich trägt. Jede lebendige Urimpression versinkt zwar gradweise infolge der eigentümlichen Modifikation des retentionalen Zurücksinkens, und in solchem Maße „nimmt die Anschaulichkeit gegen die Vergangenheit hin immer mehr an Satttheit ab bis zur Null der Anschaulichkeit“ (Hua XI, 169). Aber auch wenn die vergangenen Erlebnisse in einen unterschiedslosen und leblosen Horizont hinabgesunken sind, heißt das nicht, dass sie keinerlei Affektion auf das Ich ausüben. Der strömende Fluss des Zeitbewusstseins zieht gewiss ein Verschwinden nach sich, aber dieses Verschwinden besteht nicht in einem Sich-in-Nichts-Auflösen, sondern vielmehr in der Konstitution und in der fortlaufenden Steigerung der Geschichte des Ich. Wie oben bereits erwähnt, handelt es sich hier nicht um eine empirische Geschichte des Ich, d.h. steht im Mittelpunkt des phänomenologischen Blickes nicht die genetische Rekonstruktion der verborgenen persönlichen Geschichte des Subjektes, im Sinne von verdrängten Begebenheiten oder verborgenen Gefühlen, die solche Begebenheiten hervorggerufen hätten. Es handelt sich dagegen um eine transzendente Untersuchung, die die Wesensgesetzmäßigkeit der sich entwickelnden Konstitution des Ich und seiner Welterfahrung feststellen will. In diesem Zusammenhang spielen die transzendente Reduktion und die darin erfolgende Neutralisierung der Generalthese der natürlichen Einstellung eine zentrale Rolle, da sie dem phänomenologischen Blick das Feld des intentionalen Lebens enthüllen. Dieser so geschulte Blick zielt auf die Erkennung jener transzendentalen und festen Stufe, die Husserl auch durch den bedeutungsvollen Ausdruck „Schicksal des Bewußtseins“ bezeichnet. Er schreibt dazu: „Es wird uns hier wie überall sichtlich und immer besser noch sichtlich werden, daß sozusagen das *Schicksal des Bewußtseins*, all das, was es an Wendungen und Wandlungen erfährt, in ihm selbst nach der Wandlung als seine ‚Geschichte‘ niedergeschlagen bleibt“ (Hua XI, 38). Hier lässt sich nochmals eine Passage aus den *Analysen zur passiven Synthesis* anbringen, die genau diesen Punkt hervorhebt, der für unsere Untersuchung von Bedeutung ist: „*Bewußtsein ist ein unaufhörliches Werden*. Aber es ist nicht eine bloße Aufeinanderfolge von Erlebnissen, ein Fluß, wie man sich einen objektiven Fluß denkt. Bewusstsein ist ein unaufhörliches Werden als ein unaufhörliches *progressus* der Stufenfolge. Es ist eine *nie abbrechende Geschichte*“ (Hua XI, 218–219).

Dieser Hintergrund „trägt [...] den Stempel [seines] Ursprungs und [seine] wesentliche Eigenart immerfort an sich“ (Hua XXXI, 40), und wird von Husserl als „sekundäre Passivität“³, „sekundäre Sinnlichkeit“ (Hua XXX, 364) oder „sekundäre

³Vgl. Hua XXXVII, 111; *Erfahrung und Urteil*, 300; E III 10, 8a.

Rezeptivität“⁴ bezeichnet. Jede Stellungnahme (sowie jedes Urteil, jede Wahrnehmung usw.) sinkt in seinem retentionalen Dahinschwinden dann immer weiter zurück in den Hintergrund, und dieses Erlebnis verliert schrittweise an Bewusstsein und wird schließlich vergessen. Mit folgenden Worten beschreibt Husserl dieses Phänomen: „Es ist nun dem passiven Hintergrund, dem ‚Unbewußten‘ einverleibt, das kein totes Nichts, sondern ein Grenzmodus des Bewußtseins ist, und kann von daher wie eine andere Passivität wieder affizieren in Form von Einfällen, vorschwebenden Gedanken usw. Das Urteil ist in dieser Modifikation aber nicht eine ursprüngliche, sondern eine sekundäre Passivität, die wesensmäßig zurückweist auf ihren Ursprung aus einem aktuellen spontanen Erzeugen“ (*Erfahrung und Urteil*, 336). Was die sekundäre von der primären Passivität unterscheidet, ist, dass die sekundäre Passivität ihren Ursprung in der Spontaneität hat, und Husserl bezeichnet aus diesem Grund auch diese „aus einer früheren freien Entscheidung als habituelle Entschiedenheit erwachsene“ Passivität als „uneigentlich“ (Ms. A VI 26/98b). Durch eine solche Dynamik passiver Modifikation konstituiert sich der bleibende Besitz der Habitualitäten.

Das Ich erscheint dann gleichsam als Eisberg: Seine Spitze bilden die gegenwärtigen Urimpressionen und die entsprechenden Umstände, aber sie schließen in sich die unendliche Tiefe vergangener und verbleibender Erwerbe, die – mit den Worten Henri Bergsons – „le résidu fossilisé d’une activité spirituelle“ (Bergson 1934, 296) darstellen. Husserl beobachtet nämlich Folgendes: „Indem die Wahrnehmung ursprünglich Kenntnis erwirbt, erwirbt sie auch ein für die Dauer bleibendes Eigentum des Erworbenen, einen jederzeit verfügbaren Besitz“ (Hua X, 10). Die persönliche Identität eines Einzelnen wird dann von den eigenen Erwerben und Sedimentierungen geprägt: Die eigene Familie, der Herkunftsort, die eigenen Sitten, die Erinnerungen, die Vergangenheit gehören strukturell zu ihr und konstituieren sie. Jede Sedimentierung ist keine bloße Eigenschaft des Ich, sondern sogar (wie später bezüglich der Wesensgesetzmäßigkeit der bleibenden Meinungen aufgeklärt werden wird) ein beständiger Besitz des Ich, der wiederum die Schwelle für einen neuen Erfahrungshorizont darstellt. Wenn auch bei Husserl die Möglichkeit einer beständigen willentlichen Selbstbestimmung das Grundwesen des menschlichen Lebens darstellt, kann zugleich die Willensausübung niemals von ihrem Bezug zu „dem weiteren Hintergrund des sedimentierten Lebenshorizontes seiner sedimentierten Interessen“ (Hua XV, 398) getrennt werden.

⁴Der dritte Band der *Studien zur Struktur des Bewusstseins* vereinigt viele Passagen, die einen solchen Punkt durch diese verschiedenen Formulierungen hervorheben. Vgl. hierzu: „Wir sehen, dass sich also niedere und höhere logische Funktionen abscheiden, Funktionen der Rezeptivität und Spontaneität. Dabei kann aber jede konstituierte kat<egoriale> Gegenständlichkeit in eine sekundäre Rezeptivität versinken, wie sie es immerfort nach der aktuellen Konstitution tut“ (A VI 12 I/18a). „Das Ichfremde der subjektiven Sphäre ist für das Ich da, nicht aus dem Ich da. Alles eigentliche Ichleben, in dem sich das Ichsein ausströmt, ist ein aus dem Ich eben Seiendes, es ist jenes *agere*, wodurch Leibniz die Monade charakterisiert (*quod non agit non existit*). Was aber ausgeströmt ist, ist nachher für das Ich da als sekundäre Sinnlichkeit“ (Ms. F IV 3/82a).

2 Das Unbewusste aus phänomenologischer sowie aus psychoanalytischer Perspektive

Die Untersuchung der Dimension der sedimentierten Habitualität wendet sich nun den tieferen Schichten dieses Eisbergs zu, der das Leben des Ich darstellt, d.h. derjenigen Dimension, die unterhalb der Stufe des Selbstbewusstseins und der Freiwilligkeit steht. Hier besteht der Schwerpunkt gerade im Thema des Unbewussten, d.h. jenes „Reich[es] der scheinbar zu nichts gewordenen Vergessenheiten“ (Hua XI, 78), das Merleau-Ponty aus phänomenologischer Perspektive zu Recht als „Index d’une énigme“ (Merleau-Ponty 1960, 9) bezeichnet. Obwohl sich diese Stufe nicht unmittelbar der Beobachtung darbietet, ist es möglich, von einem phänomenologischen Standpunkt aus vom Unbewussten zu sprechen. Aus diesem Grund verweist Husserl auf die Verwirklichung eines Vorhabens, das er in seinen *Analysen zur passiven Synthese* mit einer absichtlich paradoxen Formulierung als „Phänomenologie des Unbewussten“ (Hua XI, 154) bezeichnet. Es handelt sich um den Plan „in dieser Nacht phänomenologische Lichter aufstrahlen zu lassen“ (Hua XI, 154).

Nicht jede Anschauung des Unbewussten scheint jedoch vereinbar mit der von Husserl gestellten Aufgabe. Selbstverständlich ist der erste und unvermeidbare Anknüpfungspunkt für eine Gegenüberstellung der Freud’sche Begriff des Unbewussten. Das Thema der Berührungspunkte und der Unterschiede zwischen den Anschauungen Husserls und Freuds wird in einer umfangreichen zu einem tieferen Verständnis Literatur thematisiert⁵ und dazu nun eine eigene Behandlung gewidmet werden sollte. Ich beschränke mich im Folgenden nur auf eine kurze Herausarbeitung einiger Aspekte dieser Gegenüberstellung, die den Husserl’schen Begriff vom Unbewussten beleuchten können. Eine interessante Spur findet man diesbezüglich bei Paul Ricoeur im Abschnitt „Die Psychoanalyse ist nicht Phänomenologie“ aus seinem bekannten Text *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* (Ricoeur 1969), wenn er die scheinbaren Berührungspunkte zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse darlegt, um dann ihren Unterschied zu erschließen. Zwischen den verschiedenen von Ricoeur als Hypothese angenommenen Verbindungspunkten erwähne ich hier einige. Zuerst könnte man in Erwägung ziehen, dass die phänomenologische Reduktion zur Psychoanalyse in Beziehung steht, da die Phänomenologie durch ihren Eröffnungsakt das alltägliche, natürliche Wissen des unmittelbaren Bewusstsein infrage stellt. Ebenso besteht der Kern des Freud’schen Umsturzes in der Entdeckung, dass die alltägliche Sicherheit, um sich selbst zu wissen, eine verborgene und unbewusste Tiefenwirkung verbirgt. Ein zweites Element, das Phänomenologie und Psychoanalyse verbinden kann, ist die Hauptrolle der inneren Zeitlichkeit. Vom phänomenologischen Standpunkt aus betrachtet bildet die Dynamik des Zeitflusses die transzendente und tiefere Voraussetzung für jede Konstitution, da der Fluss der Zeitlichkeit den Urstrom darstellt, in welchem die Gegenstände und

⁵ Ich erwähne hier nur einige dieser Arbeiten: Bernet 2003; Brudzinska 2006; Perreau 2006; Serra 2010.

das Ich selbst sich konstituieren. Dass durch die notwendige retentionale Wandlung jede lebendige Urimpression immer weiter in die Vergangenheit versinkt, „führt dabei notwendig in das affektive Nullgebiet, dem [sie] sich einverleibt und in dem [sie] nichts ist. So müssen wir überhaupt zur lebendigen Gegenwart einen mit ihr selbst sich beständig wandelnden affektiven Nullhorizont rechnen“ (Hua XI, 167). Ricoeur unterstreicht insbesondere den Begriff der „passiven Genesis“ als Verbindung zwischen dem phänomenologischen und dem psychoanalytischen Ansatz hinsichtlich der zeitlichen Konstitution.

Auf keinen Fall sollte uns das Vorhandensein dieser Elemente scheinbarer Nähe zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse jedoch hinsichtlich des tiefen Unterschiedes ihrer jeweiligen Anwendung des Terminus „unbewusst“ nicht beirren. Wie Ricoeur nochmals deutlich darlegt, „ist [es] wirklich ein anderer Text, den die Psychoanalyse hinter dem Text des Bewusstseins entziffert. Die Phänomenologie macht zwar begreiflich, dass es sich um einen anderen *Text* handelt, nicht aber, dass dieser Text *anders* ist. Der Realismus der Topik bringt dieses Anderssein des Textes zum Ausdruck“ (Ricoeur 1969, 402). Der phänomenologische Begriff des Unbewussten – wie von vielen bereits betont worden ist⁶ – nähert sich eher dem Vorbewussten Freuds denn dessen Unbewusstem. Aus Freud'scher Perspektive besteht tatsächlich das Vorbewusste in jener Dimension latenter und momentan nicht bewusster psychischer Inhalte, die dennoch ins Bewusstsein gehoben werden können, da sie „bewusstseinsfähig“ sind.

In *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* erklärt Freud, dass nur in einem deskriptiven, aber nicht eigentlich dynamischen Sinn das Vorbewusste als unbewusst bezeichnet werden kann. Daraus folgt, dass zwei Bedeutungen des Unbewussten zu unterscheiden sind, und zwar „eines, das leicht, unter häufig hergestellten Bedingungen, sich in Bewußtes umwandelt, ein anderes, bei dem diese Umsetzung schwer, nur unter erheblichem Müheaufwand, möglicherweise niemals erfolgt. [...] Wir heißen jenes Unbewußte, das nur latent ist und so leicht bewußt wird, das Vorbewußte, behalten die Bezeichnung ‚unbewußt‘ dem anderen vor“ (Freud 1969, 77–78). Das Vorbewusste besteht also in jener Dimension, die „noch nicht bewußt, wohl aber bewußtseinsfähig“ ist (Freud 1967, 270). Aus diesem Grund wird ersichtlich, dass Husserl ausschließlich eine solche Dimension bezeichnen will, wenn er sich im zweiten Band der *Ideen* auf die Möglichkeit bezieht, durch die psychoanalytische Erfahrung die verborgenen Erlebnisse zu wecken. Husserl schreibt hierzu: „Das einzelne darin ist im dunklen Untergrunde motiviert, hat seine, seelischen *Gründe*, nach denen man fragen kann: wie komme ich darauf, was hat mich dazu gebracht? [...] Die ‚Motive‘ sind oft tief verborgen, aber durch ‚Psychoanalyse‘ zutage zu fördern. [...] In den meisten Fällen aber ist die Motivation zwar im Bewußtsein wirklich vorhanden, aber sie kommt nicht zur Abhebung, sie ist unbemerkt oder unmerklich (‚unbewußt‘)“ (Hua IV, 222–223). In der Husserl'schen Sinnesverwandtschaft am Ende dieses Zitates liegt nun der wesentliche Unterschied zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse bezüglich des Problems des Unbewussten. Nach Husserl „[kann ich] [j]edes vage Bewußtsein [...] befragen“ (Hua I, 22). Diese Möglichkeit, jedes unbewusste Bewusstseinsereignis

⁶Vgl. hierzu Holenstein 1972, 320; Serra 2010, 180.

gemäß seiner „Bewusstseinsfähigkeit“ zu befragen, bildet die Voraussetzung für die Ablehnung, die passive Dimension des Ich-Lebens als unzugängliches Reich zu erachten.

Einer der wichtigsten Vertreter dieser „Phänomenologisierung des Unbewussten“ (Vgl. Brudzinska 2006, 56) ist sicherlich Eugen Fink, der in *Finks Beilage zum Problem des Unbewußten* – welche die Beilage zu § 46 der *Krisis* darstellt – diese problematische Thematik behandelt. Fink will in diesen wenigen, jedoch sehr präzise formulierten Seiten betonen, dass eine Verdeutlichung der Bedeutung des Unbewussten notwendig eine Analyse des Bewusstseins voraussetzt. Jeder philosophische Ansatz zum Problem des Unbewussten, der von der Annahme eines Fremden hinsichtlich des Bewusstseins ausgeht, stellt „eine prinzipielle philosophische Naivität“ dar, die das Fundament von „auf dem Untergrund einer undurchsichtigen Empirie entworfenen,mythischen‘ Theorien über das (in den Phänomenen des,Unbewußten‘ sich anzeigende) eigentliche Wesen des Lebens, sei es den naturalistischen Mechanismus der ‚libido‘ oder sonst eine ‚Dynamik‘ der Triebe und Instinkte“ (Fink 1976, 474) bildet.

Abgesehen davon, ob die strenge Kritik Finks an den mythischen Theorien die Psychoanalyse selbst eigentlich betrifft oder nicht, erweist sich eine solche Bemerkung als wesentlich, denn wenn überhaupt irgendeine Phänomenologie des Unbewussten möglich ist, kann das Unbewusste nicht etwas dem Bewusstsein gegenüber völlig anderes sein, sondern stellt im Gegenteil etwas dar, das mit dem Bewusstsein und dessen Sinnzusammenhängen strukturell zu tun hat. Dieser letzte Punkt erweist sich als besonders bedeutsam für den Husserl’schen Ansatz zur Sphäre der Habitualitäten: In den Reflexionen Husserls zeigt sich keine Betonung des *Habitus* im Sinne einer Dimension, die etwas völlig anderes als die frei willentliche Stellungnahme wäre; vielmehr wird der *Habitus* als Dimension nachgezeichnet, die beständig eine unumgängliche Begleiterin der freien Willentlichkeit darstellt. Die eigentümliche Modalität eines solchen Begleitens ist Thema des nächsten Abschnittes. Dieser betrifft die Frage danach, wie die bleibenden Sedimentierungen auf die lebendige Gegenwart des Ich-Lebens einwirken können.

3 Die Wirksamkeit des Versunkenen

Wie bereits hervorgehoben wurde, besteht der Bezug zwischen spontanen Stellungnahmen und dem passiven Niveau der Habitualitäten nicht nur in einem zeitlichen Zusammenhang, der das retentionale Ablaufen der Erlebnisse stiftet, sondern es findet eine stets untrennbare Verflechtung und gegenseitige Beeinflussung zwischen Bewusstem und Unbewusstem statt. Die Dynamik des Bewusstseinslebens zeigt nämlich deutlich, dass mehrere Reize beständig das Ich erregen; doch stehen einige dieser Reize im Vordergrund, während andere im Hintergrund bleiben: Nur die erste Stufe ist bewusst, die zweite dagegen bleibt unbemerkt. In dieser transzendentalen Dynamik, die das Strömen des Bewusstseinslebens unaufhörlich begleitet, zeichnet sich eine bestimmte Eigentümlichkeit ab, welche die Beziehung zwischen

aktiver und passiver Stufe kennzeichnet, und zwar die Wirkung des Hintergrundes auf den Vordergrund. Durch eine Beobachtung unserer alltäglichen Erfahrung lässt sich erkennen, dass „[d]ie Umwelt [...] für jede wache Person, gemäss dem Unterschiede der cogitationes ihres Lebens in ‚Affektionen und Aktionen der spezifischen Wachheit‘ (derjenigen, die die ausgezeichnete Form des ich bin affiziert, ich erfahre, ich denke, ich tue etc. <haben>), andererseits der unwachen Hintergrunderlebnisse [sich gliedert]“, und zwar: „(1) in das Umweltliche, das die Person gerade „angeht“, das für sie in Betracht ist, sie beschäftigt, sie stört, Reize übt etc., (2) andererseits das Umweltliche, das toter Hintergrund ist“ (Hua XV, 54). Ein solcher „toter Hintergrund“ umfasst auch das gesamte Reich des habituellen Erwerbs und ist dennoch keineswegs eigentlich tot, da er beständig eine lebendige Wirkung ausübt. Das Manuskript E III 10 von 1930 erweist sich diesbezüglich als besonders bedeutsam, auch aufgrund der unkonventionellen Fachsprache Husserls, die auf einen psychoanalytischen Themenbereich zu verweisen scheint (diese Seiten bieten im Übrigen eine der seltenen expliziten Hinweise Husserls auf Freud). Hier schreibt Husserl: „Eingeklemmte Affekte, leidenschaftliche Erregungen, die unerfüllt bleiben, die einer Epoché unterworfen werden – aber nicht durchstrichen: *Sie gelten fort*. Worin bestand die Epoché? Nicht nur Enthaltung davon, ihnen Folge zu leisten, obschon ev. Möglichkeiten der aktiven Erfüllung beständen, etwa gar solche Möglichkeiten herzustellen versuchen. Sondern eine Enthaltung, die unter allen Umständen innegehalten werden soll“ (E III 10, 1).⁷

Husserl weist hier auf einen eher unüblichen Begriff von Epoché hin, der nichts mit dem phänomenologischen und transzendentalen Sinn zu tun hat: Es handelt sich vielmehr um einen Begriff, der sich der psychoanalytischen Verdrängung zu nähern scheint. Trotz dieser „Epoché“ gilt dieser Hintergrund, weil er lediglich unterworfen, aber nicht durchgestrichen worden ist. Daran kann man noch einmal deutlich die Lebendigkeit der Sedimentierungen erkennen. In diesem Sinne kann das einmal Sedimentierte – wenn auch momentan nicht bewusst – nie vollständig verloren gehen, sondern stellt immer noch eine wirkliche Potenzialität dar: Es ist nicht „tot“, sondern eben nur „schlafendes [Bewusstseins-]Leben“, wie Husserl in einer Passage der Ethik-Vorlesungen betont (Hua XXXVII, 327).⁸

Die potenzielle Wirksamkeit des Sedimentierten wird in der motivationalen Kraft verwirklicht, die jede gestiftete Habitualität und jeder bleibende Erwerb auf das Ich ausübt. Das retentional fortlaufende Versinken der Bewusstseinerlebnisse führt nämlich zur Konstitution der sedimentierten Geschichte, die nie verschwindet und in einer unbemerkten Weise das Ich-Leben motiviert. Es ist daher besonders wichtig, im Rahmen einer solcher Analyse hervorzuheben, dass Husserl einen Begriff der Motivation vorschlägt, der weitaus umfassender als der herkömmliche ist. Husserl selbst erklärt ausdrücklich in einer Fußnote der *Ideen I*, „dass dieser phänomenologische Grundbegriff der Motivation [...] eine Verallgemeinerung desjenigen Begriffes der Motivation ist, demgemäß wir z.B. vom Wollen des Zweckes sagen können, dass es das Wollen der Mittel motiviere“ (Hua III/1, 101). In der

⁷Meine Hervorhebung.

⁸Meine Hervorhebung.

Alltagssprache deutet das Wort „Motivation“ ausschließlich auf das eigentümliche Verhältnis zwischen einem fordernden Willensgrund und dem darauf gestützten Willensakt hin, umschließt also nur die eigentlich aktive Stufe des Ich-Lebens. Husserl bestätigt dagegen zwei Grundmodi, die beide zum Motivationsbereich gehören: Einerseits die rationalen Motivationen – die dem üblichen Gebrauch dieses Begriffes entsprechen –, andererseits die irrationalen bzw. passiven Motivationen.

Die Verflechtung und gegenseitige Beeinflussung zwischen den Stufen der Spontaneität und dem gewohnheitsmäßigen Hintergrund fußen auf den Assoziationssynthesen, welche zu ebendiesem zweiten Motivationsbereich gehören. Erinnerungen, Reproduktionen, Weckungen der versunkenen Erlebnisse sind Phänomene der Assoziation, d.h. der notwendigen Gesetzmäßigkeit, ohne die eine Subjektivität nicht sein könnte. Unser Alltag ist nun beständig von Assoziationen begleitet, die unbemerkt und ohne Ich-Beteiligungen ablaufen. Um den Grund dieser Verallgemeinerung des Motivationsbegriffs Husserls zu erfassen, ist es wichtig, zu beachten, dass Husserl selbst auf die scheinbare Widersprüchlichkeit der Zusprechung der Motivationsgesetzmäßigkeit zu den Assoziationen hinweist. Er bekennt tatsächlich, dass im Rahmen der Assoziationssphäre „der Begriff des Motivs [...] ein ganz uneigentlicher natürlich [ist], da der eigentliche sich auf Ichakte bezieht“ (Hua XI, 386). Obwohl diese assoziative Motivationskraft der Habitualitäten nicht an den eigentlichen Motivationen der Ich-Aktivität teilhat, ist sie keine natürliche Kausalität, sondern doch eine Form von Motivation, weil bei Husserl die Motivation das Reich der Verständlichkeit und des Sinnes ist, die das gesamte Bewusstseinsleben verständlicher Verbindungen umfasst. Der Kern der Husserl'schen Position besteht darin, dass jeder *Habitus* – sogar die scheinbar irrationalste Abhängigkeit, wie z.B. Spielsucht, Nikotinsucht usw. – in Bezug auf seinen Sinn hin befragbar ist und die Sinneszusammenhänge als motivational bezeichnet werden können, da sie eine *Weil-Ordnung* darstellen, in der von induktiven Naturgesetzen keine Rede ist. „Verständlich im Geiste ist alles, was eine geistige Genesis hat, alles im Geiste, was motiviert auftritt, also auf ein Motivierendes verweist“ (Hua XXXVII, 109). Nichts im Ich-Leben ist sinnlos, sondern alles ist motiviert.

4 Schlussbemerkung: Die bleibenden Meinungen und die Möglichkeit zur Selbstbestimmung

Um die bisher hervorgetretenen Elemente und Ergebnisse zusammen zu bringen, kann es nützlich sein, sich an § 29 des zweiten Bandes der *Ideen*, dessen Titel „*Konstitution von Einheiten innerhalb der immanenten Sphäre. Die bleibenden Meinungen als Niederschläge im reinen Ich*“ lauten, zu wenden. Diese Seiten stellen einen bedeutsamen Leitfadens dar, denn sie dienen als signifikanter Anhaltspunkt für die Verdeutlichung der Rolle der Habitualitäten in der Konstitution des Ich-Charakters nach Husserl. Der genannte Paragraph nimmt hier eine zentrale Stellung ein, weil Husserl darin „eine Wesensgesetzmäßigkeit des reinen Ich“ (Hua IV, 112) wie folgt darlegt: „[J]ede ‚Meinung‘ [ist] eine Stiftung [...], die so lange Besitz des

Subjekts bleibt, als nicht Motivationen in ihm auftreten, die eine ‚Änderung‘ der Stellungnahme, eine Dahingabe der alten Meinung, bzw. hinsichtlich ihrer Komponenten eine partielle Preisgabe, hinsichtlich der ganzen eine Veränderung fordern. Jede Meinung eines und desselben Ich verbleibt notwendig in der Kette von Wiedererinnerungen, solange sie nicht auf Motive hin durchgestrichen wird“ (Hua IV, 113).

Der Ausdruck „bleibende Meinungen“ bezieht sich auf „gewisse Einheitsbildungen“, die „[i]nnerhalb eines monadischen absoluten Bewußtseinsstromes [auf]treten [...], die aber von der intentionalen Einheit des realen Ich und seiner Eigenschaften durchaus verschieden sind“ (Hua IV, 111). Husserl betont mehrfach, dass seine Untersuchung keineswegs das Phänomen der Gewohnheiten aus einer empirischen oder psychologischen Perspektive begreifen will, und führt dies konkret aus: „Man kann sie [d.h. die Gewohnheiten] in gewissem Sinn ‚habituelle‘ nennen, es handelt sich aber nicht um einen gewohnheitsmäßigen Habitus, als ob das empirische Subjekt reale Dispositionen, die da gewohnheitsmäßige heißen, gewinnen würde. Der Habitus, um den es sich hier handelt, gehört nicht zum empirischen, sondern zum reinen Ich“ (Hua IV, 111).

Die ausführliche Darlegung dieses Wesensgesetzes führt zu einem tieferen Verständnis der Rolle, die die habituellen Erwerbe in der Konstitution der Identität des Ich und seines bleibenden Charakters spielen, wie Husserl im Folgenden näher ausführt: „Ich bin auch darin und a priori dasselbe Ich, sofern ich in meinen Stellungnahmen notwendig Konsequenz übe in einem bestimmten Sinn; *jede, neue‘ Stellungnahme stiftet eine bleibende ‚Meinung‘*“ (Hua IV, 111).⁹ Es zeichnet sich – mit einem Ausdruck Husserls – „eine Art Konsequenz des Ich“ (Hua IV, 113)¹⁰ ab: Noch einmal zeigt sich die Motivationsstruktur der Erfahrung als wesentlich; eine solche gewisse Folgerichtigkeit der Entwicklung der Ich-Identität stützt sich darauf, dass jeder vorherige Schritt den folgenden motiviert. Keine Handlung bzw. keine Entscheidung entsteht plötzlich und rein, im Sinne einer völligen Unabhängigkeit von der innerlichen Beeinflussung der Motivationskraft des eigenen Habitus. Durch eine solche Folgerichtigkeit des Ich stellt dieses seine Identität sicher: Auf Grund dieses konsequenzialen Sich-Konstituierens des Ich gäbe es kein Ich, wenn die Meinungen nicht in der Kette der Wiedererinnerungen verbleiben würden; so wandle ich mich im Weiterbestehen oder Ändern der sich vorstellenden Motive und meiner entsprechenden Stellungnahmen, bin aber letztlich immerfort dieselbe. Die damals aktuelle Stellungnahme lebt also als bleibendes Eigentum des Ich fort, auch wenn sie nicht mehr aktuell lebendig oder bewusst ist. Sie geht nie völlig verloren, sondern bleibt von dem Moment ihrer Urstiftung an bestehen, solange nicht Motive auftreten, die sie aufheben oder ändern.

⁹Meine Hervorhebung.

¹⁰In den *Analysen zur passiven Synthesis* findet sich eine Passage, die nochmals eine solche „Art-Konsequenz“ des Ich betont: „So bleibt es als Ich einstimmig, einstimmig mit ‚sich selbst‘, als Ich konsequent. Was ich gesagt habe, habe ich gesagt, was ich entschieden habe, bleibt entschieden. So bin ich immer derselbe, identisches Subjekt einstimmiger Spontaneität“ (Hua XI, 360).

In § 32 der *Cartesianischen Meditationen* mit dem Titel *Das Ich als Substrat von Habitualitäten* finden sich hierzu wichtige Erläuterungen. Im vorangehenden Paragraphen hatte Husserl gerade bemerkt, dass „[d]as ego selbst [...] für sich selbst seiendes in kontinuierlicher Evidenz [ist], also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich konstituierendes“ (Hua I, 100), und im Anschluss daran formuliert er nun: „Entscheide ich mich z.B. erstmalig in einem Urteilsakte für ein Sein und So-sein, so vergeht dieser flüchtige Akt, aber nunmehr bin ich und bleibend das so und so entschiedene Ich, ich bin der betreffenden Überzeugung“ (Hua I, 100–101). Jede Stellungnahme stiftet eine neue bleibende Eigenheit, die das Ich prägt, so dass jede Überzeugungsänderung eine Ich-Änderung ist. Noch einmal klingt also in den Husserl'schen phänomenologischen Betrachtungen das Echo des Aristoteles nach: „Lange, glaube mir, Freund, muss dauern die Übung; sie wird dann Sich als die zweite Natur der Menschen am Ende erweisen“ (Aristoteles 1911, 153).

Welches ist nun das Gewicht dieser „zweiten Natur“ im menschlichen Handeln? In der Antwort auf diese Frage zeigt sich die bestimmte Eigentümlichkeit des Husserl'schen Standpunktes. Die Gesetzmäßigkeit der transzendentalen Genesis der Identität des reinen Ich hat zur Folge, dass das Ich durch die sich immer wandelnden und es motivierenden Zustände einen bleibenden Stil erhält, weil die Erwerbung jeder Habitualität ihm einen Horizont eröffnet, der zunächst ein neuer Horizont seiner selbst ist. Diese Dynamik scheint daher eine irreversible Bestimmung in der Identität des Ich selbst zu bezeichnen, insbesondere wenn Husserl bemerkt, „dass das Ich, indem es jetzt so will, damit eine Willensgesinnung, einen habituellen, bleibenden Willen stiftet und, im allgemeinen wenigstens, bei seinem Willen ‚bleibt‘. Und so wird es verstanden“ (Hua XIV, 168–169). Die hier besprochene *Irreversibilität* darf jedoch nicht missverstanden werden, denn dieser Punkt stellt den Schlüssel für das echte Verständnis der Rolle des *Habitus* nach Husserl dar: Im Gegensatz zu einer gewissen Interpretation der psychoanalytischen Annahme, setzt Husserl den Schwerpunkt nicht auf eine Art deterministischer Auffassung der Entwicklung der ethischen Persönlichkeit des Ich. Wenn Freud in seinem kurzen Text *Zwei Kinderlügen* zum Abschluss der Darlegung einiger bedeutungsvoller Fälle von Kindern und ihrer jeweiligen klinischen Verläufe schreibt, dass „[w]ohl [...] sie mit den stärksten Motiven der kindlichen Seele zusammen [hängen] und [...] die Dispositionen zu späteren Schicksalen oder künftigen Neurosen an[künden]“ (Freud 1945, 427), findet man bei Husserl eine andere Perspektive, die beständig die Möglichkeit einer neuen Selbstbestimmung betont. Wie die Wesensgesetzlichkeit der bleibenden Meinungen dargelegt hat, verbleibt bei Änderung der Motive die Möglichkeit einer neuen, freien und unerwarteten Stellungnahme.

Die besagte Irreversibilität erweist sich nun als eine andere Bezeichnung, um jenes „Nie-Verlorenwerden-Können“ jedes Bewusstseinsinhalts auszudrücken. Durch das Sich-Niederschlagen der Erlebnisse „geht hindurch die Identität des Ich, des Identischen des Interesses, des Identischen im Wandel der Modi seines Interessiert-Sich-Auslebens, im weitesten Sinne gesprochen der Willensmodi, die ihrerseits in ihrem modalen Wandel eine innere Einheit haben“ (Hua XXXIX, 594), aber die Triebkraft des menschlichen Lebens ist für Husserl der Wille, welcher eine

beständige Möglichkeit der Erneuerung des eigenen *Habitus* darstellt. Nicht zufällig stellt der Begriff der Erneuerung einen der wesentlichen Schwerpunkte der ethischen Überlegungen Husserls insbesondere in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg (vgl. Melle 1991) dar. Die bleibenden Meinungen kennzeichnen sich daher als dynamischer Erwerb, in dem eine gegenseitige Beeinflussung im Spiel ist: Auf Grund der „Art Konsequenz des Ich“ kann jedes neue willentliche *Fiat* nicht umhin, von den erworbenen Habitualitäten auszugehen; zugleich jedoch werden solche Niederschläge immerzu vom Ich geprägt durch das „wunderbare Phänomen der Selbstbestimmung, [...] in dem das Ich sich selbst als Ich, und zwar als von nun ab rein das Gute wollendes Ich, willentlich setzt und sich eventuell, innerlich‘ völlig ‚erneuert‘, oder mindest sich dazu bestimmt, ein neues werden zu wollen“ (Hua XXXVII, 162).

Bibliographie

- Aristoteles. 1911. *Nikomachische Ethik*. Übers. von E. Rolfes. Leipzig: Meiner.
- Bergson, H. 1934. *La vie et l'œuvre de Ravaisson*. Paris: F. Alcan.
- Bernet, R. 2003. Unconscious consciousness in Husserl and Freud. In *The New Husserl: A critical reader*, Hg. D. Welton, 199–219. Bloomington: Indiana University Press.
- Bourdieu, P. 1987. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Übers. von G. Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brudzinska, J. 2006. Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud. In *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Hg. von D. Lohmar and D. Fonfara, 54–71. Dordrecht: Springer.
- Fink, E. 1976. *Finks Beilage zum Problem des "Unbewußten"*, Husserliana Band VI, Hg. von W. Biemel, 473–475. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Freud, S. 1945. *Zwei Kinderlügen*, Gesammelte Werke Band 8: Werke aus den Jahren 1909–1913, 422–427. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. 1967. *Das Unbewusste*, Gesammelte Werke Band 10: Werke aus den Jahren 1913–1915. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. 1969. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke Band 15. Frankfurt am Main: Fischer.
- Holenstein, E. 1972. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hume, D. 1993. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übers. von R. Richter. Hg. von J. Kulenkampff. Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. 1939. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, E. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana Bd. III/1, Hg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, Husserliana Bd. XI. Hg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Husserliana Bd. X, Hg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, Husserliana Bd. XIV, Hg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, Husserliana Bd. XV, Hg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Bd. VI, Hg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1991a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I, Hg. von S. Strasser. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1991b. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Bd. IV, Hg. von W. Biemel. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1996. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, Husserliana Bd. XXX, Hg. von U. Panzer. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2000. *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, Husserliana Bd. XXXI, Hg. von R. Breuer. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2002. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Husserliana Bd. XXXIV, Hg. von S. Luft. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana Bd. XXXVII, Hg. von H. Peucker. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Husserliana Bd. XXXIX, Hg. von R. Sowa. Dordrecht: Springer.
- Melle, U. 1991. The development of Husserl's ethics. *Études phénoménologiques* 7(13–14): 115–135.
- Merleau-Ponty, M. 1960. Préface. In *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, ed. A. Hesnard. Paris: Payot.
- Perreau, L. 2006. Phénoménologie husserlienne et métapsychologie freudienne: la pulsion et l'incoscient. In *Alter – Revue de phénoménologie* 14: 11–30.
- Ravaisson, F. 1984. *De l'habitude*. Paris: Fayard.
- Ricoeur, P. 1969. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, 399–428. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ricœur, P. 1988. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Serra, A.M. 2010. *Archäologie des (Un)bewussten. Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg: Ergon Verlag.

Husserl's Conception of Cognition as an Action: An Inquiry into Its Prehistory

Genki Uemura

1 Introduction

Cognizing [*Erkennen*] or cognition [*Erkenntnis*],¹ which can be roughly rephrased as coming to know something or an upshot of this experience, is without doubt one of the main philosophical problems for Husserl. Phenomenological analyses of cognizings and related experiences frequently appear both in Husserl's "officially" published works (i.e., those published during his own lifetime) and throughout a considerable part of his "unofficial" writings, such as lectures and research manuscripts.² Like many other important Husserlian topics, the existence of those texts makes it difficult to pin down what Husserl's view of cognition ultimately amounts to. Being an *Arbeitsphilosoph*, Husserl is always in a process of trying to develop and revise his ideas. As a result, the discussions contained in his officially published works sometimes appear disjointed. This is sometimes, if not always,

¹As Mulligan (1989, 119) points out, philosophers from the school of Brentano, including Husserl, commonly use German nominalized infinitives to avoid the so called process-product ambiguity of expressions like "*Erkenntnis*". We translate such nominalized infinitives to the corresponding English gerunds. By them we mean to denote only *acts* or other sorts of *experiences* like states or processes without any exception. To denote plurality of acts, we use expressions of the form "acts of V-ing." Or, following Mulligan, we also use gerunds in plural ("V-ings"). That may sound grammatically awkward, but gerunds in plural are indispensable to denote varieties of experience of the same sort, for instance, cognizing that *p*, cognizing that *q* and so on, neutrally (i.e. without determining whether they are acts, states, processes or whatever). Finally, for the sake of the simplicity of discussion we shall set aside the ambiguity of "cognitions" and other terms of the same sort (including "actions"), until we require such disambiguation later in the Sect. 3.

²Particularly intensive "unofficial" discussions of cognizing and cognition by Husserl are found in texts collected in Hua XX/1–2.

G. Uemura (✉)
Rissho University, Tokyo, Japan
e-mail: uemura.genki@gmail.com

reasonably attributed to his continuous trial (and error), as documented in his unofficial writings.

Taken as a whole, Husserl's official view of cognition is fraught with discontinuities. In order to bring this to light, it is useful to start by examining the following passage from the third *Kaizo* article (1924). There he writes: "The full ethics encompasses logic (logical doctrine of art) in all its usual limits [...]. Also, any scientific *cognizing is*, for example, an 'action [*Handeln*]' [...]" (Hua XXVII, 40, our emphasis).³ For ease of reference, let us formulate the idea expressed here tentatively as follows:

(CA) Cognizing is an action.

(CA), or the idea approximately formulated by it, is definitely *not* Husserl's idea in the *Logische Untersuchungen* (1900/1901).⁴ While there he calls cognizings "acts [*Akte*]" time and again (cf. Hua XVIII, 155, 231, 232, 242; XIX/1, 27; XIX/2, 537, 559, 560, 562, 563, 565, 569, 570, 583, 677), he cancels practical implicatures of that term. Defining "acts" as a synonym of "intentional lived experiences [*intentionale Erlebnisse*]" (cf. Hua XIX/1, 391–392), he warns his readers that in talking of *acts*, "one should not think about the original meaning of the word *actus*: all thought of activity [*Betätigung*] must thoroughly be excluded" (Hua XIX/1, 393). Thus, the early Husserl would speak strongly against (CA) as it is explained in the *Kaizo* article. This implies that the later Husserl has changed his mind by adopting (CA) with regard to the type of acts that cognizing is.

The gap that creates such a discontinuity seems too large to be ignored. It must be filled in two steps. First, we must explain how Husserl comes to count actions as objects of phenomenological analysis. Second, an account must be provided for the fact that Husserl has come to adopt (CA) in the later period. These steps need to be dealt with separately. Even if actions are phenomenologically analyzable, this does not imply that cognizing is phenomenologically analyzed as an action.

Considering the circumstance sketched above, we are compelled to turn to Husserl's unofficial writings in order to fill in these gaps. In what follows, we shall propose an explanation of Husserl's adoption of (CA) based on this strategy. Our discussion is organized as follows. In the Sect. 2, we examine an account of Husserl's adoption of (CA) that bypasses the phenomenological analysis of cognition and action. By pointing out why such an account is not sufficient to make full sense of Husserl's adoption of (CA), we shall motivate our own account that focuses on the phenomenology of cognition and action. In the Sect. 3, we give an outline of Husserl's phenomenological analysis of action in the period from 1909 to 1914. Such an outline makes it possible to elaborate what needs to be done in order for our account to be viable. This is exactly what we do in the Sect. 4. In the Sect. 5, with the plan of the argument refined in the previous section, we provide our account. In the Concluding Remarks (the Sect. 6), we point out what has been done and what will remain to be done concerning Husserl's idea of cognition as an action.

³ Unless otherwise noted, all the translations from Husserl in this paper are ours.

⁴ Unless otherwise noted, we refer to or cite the *first* edition of the *Logische Untersuchungen*.

2 An "Indirect" Account

In the above passage from the third *Kaizo* article, Husserl seems to give an argument for (CA), which can be formulated as follows: Objects of any ethics are actions; objects of some logic are cognizings; the whole logic is a part of the full ethics; therefore, cognitions are actions. By elucidating what Husserl mean by the "full ethics" here, we can develop an account why Husserl comes to adopt (CA).

For such an elucidation, we need to see how Husserl's general idea of philosophy is developed as a "critique of reason" after the publication of the *Logische Untersuchungen*. The move of his thought in this direction is first highlighted in a personal note in 1906, in which he regards a "critique of logical and practical reason, of evaluative reason in general" (Hua XXIV, 445; CW V, 493) as his philosophical lifework. Appropriating this downright Kantian turn of phrase, Husserl is attaining an idea of philosophy that deals with all its problems in a systematic way.

Holding that practical reason is analogous to or parallel with theoretical reason, Husserl initially pursues his project under the guidance of the primacy of the theoretical. This idea, with which he develops his "formal ethics" as an analogue of logic in the lectures on ethic and value theory from 1908 to 1914, is defended in §139 of *Ideen I* (1913). In this paragraph, entitled "the interweaving of all kinds of reason," he claims that theoretical rationality and practical rationality are equally characterized in terms of evidence (cf. Hua III/1, 323; CW II, 335). Hence "the problems of reason in the doxastic [i.e., theoretical] sphere must *take precedence over* those of axiological and practical reason" (Hua III/1, 324; CW II 336, translation modified, my emphasis), because it is in the doxastic sphere that we find the nature and structure of evidence or evident experiences in the first place. On this idea, practical rationality is subsequently explicated by means of the analogy to theoretical rationality. Experiences standing under norms of practical reason are analyzed as "parallels" of experiences under norms of theoretical reason.

Such an argument is not without its problems. In 1909, Husserl points out a dilemma (cf. Hua XXVIII, 324). On the one hand, if he admits the analogy of the two types of reason in order to claim that the relevant sort of acts (i.e., emotive and volitional acts) have their own intentional correlates (in his word here: "appearances [*Erscheinungen*]"), he would have to abandon his previous distinction between objectifying and non-objectifying acts. According to this distinction, emotive and volitional acts have no intentional correlate peculiar to them.⁵ On the other hand, if he keeps the distinction, there would be no room for the analysis of how objects are constituted in the axiological and practical realm; this means that he would have to give up two-thirds of what he conceives as his lifework, namely a critique of theoretical, axiological, and practical reason. Husserl's way out from this dilemma is to reject its second horn. But, can such a rejection really be grounded in the idea that axiological and practical rationalities are characterized in terms of evidence?

⁵Further on this problem, see Melle 1990.

To answer this question, we would have to look into the details of Husserl's analysis in the aforementioned lectures and related manuscripts. That is, however, not our present concern. What is important here is the fact that he provides (or at least attempts to provide) a phenomenological reason to hold the analogy, even though this reason might not be as good as he seems to think it is.

In contrast, the later Husserl characterizes the analogy in question the other way round. Now he gives the primacy to *practical* reason rather than theoretical reason. This idea is unambiguously detectable in the following passage from his lectures on transcendental logic in the 1920s, which appears verbatim in *Erfahrung und Urteil*: "All reason is at the same time practical reason, and the like is also true of logical reason" (Hua XI, 62; *Erfahrung und Urteil*, 373). Hence it is suggested that discussions in theoretical philosophy, in which cognizings play a central role, are now guided by preceding results in practical philosophy. If so, the nature and structure of cognizing would be explicated by means of its analogy to a certain kind of experience in the practical domain. Since practical philosophy is by definition a discipline about actions, it is quite reasonable to say that the practical experiences at stake are actions. In this way, Husserl would be very strongly motivated to adopt (CA). In fact, as we will see in Sect. 4, in *Erfahrung und Urteil* Husserl holds a claim that is similar to (CA).

It is in this context against which the idea of the *full* ethics is to be understood. Characterizing ethics as a "science of the whole life of a rational subjectivity" (Hua XXVII, 21), Husserl expands his ethics or practical philosophy to encompass the whole field of theoretical philosophy as well.

Recently, Peucker (2011) has proposed an account of Husserl's expansion of ethics, which also elucidates his adoption of (CA). To show the importance of Husserl's ethics for his general idea of philosophy, Peucker focuses on two elements in Husserl's later philosophy, namely (i) the subject as a concrete person and (ii) the claim that an ethical life, which we are obliged to live, is a thoroughly justified life. Those two elements make Peucker possible to explain (iii) why Husserl adopts (CA).

- (i) The introduction of the concept of a subject as a concrete person indicates that Husserl has started to talk about a life of consciousness in a dynamic way (cf. Peucker 2011, 14–15). Unlike the timeless "pure" ego, a person is a subject *in context*. Having her individual history, the subject as a person is always embedded in a particular situation.
- (ii) Husserl's claim of an ethical life becomes intelligible with the help of the concept of the subject as a person (cf. Peucker 2011, 15–16). In his later ethics, we find a new problem that is nearly missing in his earlier ethics: One's personal striving for a happy or "blessed [*selig*]" life. This shift has as a background the idea that a person is not only an affective being, but also an autonomous, goal-oriented agent. By virtue of the autonomy, a person is (at least in principle) able to make her whole life guided by the will. Hence she is responsible for her whole life. This means that she ought to rationally justify any of her volitional activities. For Husserl, to carry out such an obligation by living an "all-justified" life is nothing but a blessed ethical life (cf. Hua XXXV, 44). In this way, the notion of rational justification is now connected to that of responsibility for one's own life.

- (iii) While the realm of moral obligations ranges over one's whole life, her search for the justification of cognitive judgments is just a part of her life (cf. Peucker 2011, 17). This means that the justification of her judgments is something for which she is "ethically" responsible. Accordingly, the justification of judgments must be something we engage in voluntarily. Hence Husserl claims: "cognizing is a practical action, and rational cognizing [...] is an acting out of practical reason" (Hua VIII, 352).⁶

While Peucker succeeds in articulating how the development of Husserl's ethics or practical philosophy leads to (CA), his account still seems insufficient. Probably because of its programmatic character, it does not cover any substantial discussion of Husserl's concrete phenomenological analysis of actions nor cognizings. If Peucker's account exhausts the whole story, Husserl's adoption of (CA) would have no direct support from the phenomenological analysis of actions or cognizings. This is hard to believe. Does Husserl allow himself to say something substantial about cognizings and actions *only* in a way in which the phenomenological analysis of those experiences is bypassed? Peucker's "indirect" account, which *does* trace an aspect of Husserl's development of thought, is in need of supplementation. If we are to make full sense of Husserl's adoption of (CA), we also have to provide a "direct" account that deals with his phenomenology of cognizing and action.

3 The Constitutive Analysis of Actions and the Phenomenology of Willing

Let us start by looking at action. Since, to repeat, practical philosophy is by definition a discipline about actions, they must have their place in the system of philosophy envisioned by Husserl in 1906. In his lectures from 1906/1907, Husserl illustrates how actions are dealt with in the practical context:

If we look at the realm of *praxis*, then we all draw the distinction between rational and unreasonable practice here. We judge actions as intelligent, good, rational, and in contrast to them, other actions as unintelligent, as wrong, as unreasonable. Especially in the realm of morality, we distinguish between ethically exacted and ethically prohibited actions, and people speak of ethical laws that hold unconditionally for every acting person. (Hua XXIV, 217; CW XIII, 213)

Practical philosophy generally tells us about "ethical" laws that determine the value of actions such as being rational or being morally good. Here, actions are obviously regarded as something that we can inspect as *bystanders*. In this sense, actions are something objective or intersubjective for Husserl. More importantly, there is a sense in which particular actions accomplished by someone are a part of

⁶Peucker (2011, 19n8) also cites passages in Hua XXXV, 40 and Hua VIII, 230. In addition, the following passages contain either Husserl's explicit or implicit commitment to (CA) or something close to it: Hua VIII 193, 201; XVII, 43–44; XXVII, 187; XXXV, 379; XXXVI, 171–172.

the *physical* world. For any action, our perceptual accessibility to it is arguably a necessary condition of appropriate evaluations of it. However, actions are not physical in all of aspects. They are something that we, as *agents*, can do purposefully. Hence Husserl writes in a manuscript of 1909: “[E]very action is also a physical process and stands under the laws and characteristics of physical processes. On the other hand, if the process is an action, it is a voluntary sequence” (Ms. A VI 2 II, 186a [Oktober, 1909]).⁷ The agency of an action, he would claim, cannot be perceived in the same way in which purely physical events or processes are perceived.

Consequently, Husserl tackles the constitutive analysis of actions by means of the phenomenology of the will, which he conceives as the source or “origin” of the agency. Actions *qua* actions are constituted as the intentional correlate of acts of the will, just as physical things in the world, for instance, are constituted in acts of perception as their intentional correlates. Physical things are constituted in acts of perception *on certain conditions*. To put it crudely, they are constituted only in a manifold of actual or possible perceivings (or “appearances”) of a certain sort (cf. Hua XVI, 285). Likewise, there must be certain conditions under which actions *qua* actions are constituted. Thus Husserl has to specify those conditions.

Now, actions are to be analyzed phenomenologically from two perspectives. First, we can consider actions which have been accomplished. Husserl obviously takes actions to be such things. Second, he also has to deal with non-realized actions; those which may be executed in the future or in practically possible situations. According to him, laws of ethics “would not be laws that say how people in fact act, but how people ought to act in rational, and especially, in ethico-rational ways” (Hua XXIV, 217; CW XIII, 213–214). *Oughts* make no sense if they have nothing to do with future and possible actions. In this sense, ethics is primarily about non-realized, but potentially realizable, actions, on which we can deliberate in order to make a decision or plan.

In accordance with those perspectives, Husserl distinguishes three types of willing, namely (I) resolution-will/decision-will [*Entschlusswille/Vorsatzwille*], (II) action-will/executive will [*Handlungswille/ausführender Wille*], and (III) *fiat*.⁸ The latter two are focused in the constitutive analysis of accomplished actions, whereas the former one plays an important role when it comes to non-realized actions. Husserl’s analysis of those varieties of the will in the period from 1909 to 1914 can be respectively outlined as (I) to (III) below. Note that, however, the following outline is not meant to be comprehensive or systematic. We discuss only topics that are relevant for our present purposes.

⁷In German: “[J]ede Handlung ist auch physischer Vorgang und untersteht den Gesetzen und Eigentümlichkeiten physischer Vorgänge. Andererseits ist der Vorgang Handlung, er ist willentlicher Ablauf.”

⁸For this distinction see also Melle 1997, 180. In this paper we understand “resolution-will” and “decision-will” as interchangeable, since it seems that Husserl makes no distinction between them that would matter for our purpose here. The same holds for “action-will” and “executive-will,” even though Husserl sometimes distinguishes them (cf. Hua XXVIII, 111). This point may also be ignored as far as our present aim is concerned.

- (I) Resolution-will, which is found in our decision-making or plan-fixing, is an act that intends an action (or a series of actions) as “what should be there [*Seinsollen*].” Such an intention of willing is necessarily empty, because any decision or plan is about the future and it may not be carried out actually. Nevertheless, an intention of willing is in need of fulfillment by realization, because it involves a commitment to the future. This commitment has a peculiar character in that it derives from the relevant act of resolution-will (cf. Hua XXVIII, 106–107). If I have decided to make a trip to Paris but I have not made it yet, I believe that my trip to Paris will take place. Unlike any usual beliefs about the future (such as the belief that it will rain tomorrow in Dublin), my belief in the future existence of my trip has its basis solely in my decision: “Because I will it, it will be there” (Hua XXVIII, 107). Accordingly, the object of my belief—my trip to Paris—is believed to be “created” through my own deeds. This means that an act of resolution-will is fulfilled only in that creative process of the subject of the will, which brings about the intended action in the world.
- (II) It is such a creative process of realizing that Husserl calls “action-will” or “executive will.” Puzzlingly enough, he often calls a process of that sort an “action [*Handeln*]” too. How can action and willing be identified? Here we have to keep in mind that the creative process in question has a more complex structure than resolution-will. There is a sense in which it is reasonable to regard a creative process as an action, because an objective action [*Handlung*] is created step by step in that process. In this way, *Handlung* is constituted in *Handeln* as a sort of volitional act. Hence Husserl mentions the intentional correlation between *Handeln* and *Handlung* in §84 of *Ideen I* (cf. Hua III/1, 188; CW II, 200). To disambiguate the term “actions,” by which we have translated both terms, henceforth we translate “*Handeln*” as “acting” and use “actions” only to denote actions as something objective or intersubjective.⁹ Now, there are two senses in which a creative process of acting is characterized as *willing*. First, the creative process is willing, because its intentional correlate is characterized as that of the will. At any stage or “phase” of the creation, a creative process of acting brings about the corresponding stage of the actions as *what should be there*. Otherwise, the process cannot fulfill the intention of willing in the prior decision (if any; this point is to be dealt with soon). Second, the creative process of acting is willing, because it is always under the voluntary control of the acting subject. According to Husserl, every phase of the creative process involves a horizontal consciousness in which series of both past and future stages of an action are constituted as what has been, or is to be, created respectively (cf. Hua XXVIII, 110). Since a series of future stages is realized step by step as the relevant creative process progresses, this process itself is also characterized as constant fulfillment of preceding

⁹Such a terminological change would indeed call for the reformulation of (CA), because in the passage we quote in the beginning, Husserl talks about *Handeln*, not *Handlung*. We will return to this in the Sect. 4.

intentions (cf. Ms. A VI 12 II, 200a quoted in Melle 1997, 180–181n). It is by virtue of this horizon that the creative process is voluntarily maintained and, in this sense, under the voluntary control as a unified process. Being horizontal, the voluntary control may not be (and, perhaps in many cases is not) thematical, i.e., pointedly conceived by the subject. Probably this is what Husserl has in mind when he claims that executive will can be “unconscious.”¹⁰

- (III) *Fiat* is a special sort of intention of willing that also contributes to the complexity of creative processes. Any creative process of realizing an action is initiated with *fiat* as the “spring-point [*Springpunkt*]” of that action (cf. Ms. A VI 12 II, 202b, quoted in Melle 1997, 182–183n). Being the starting point of the process, *fiat* emptily intends the action as what should be there. In this regard, *fiat* is similar to resolution-will.¹¹ The reason why *fiat* is distinct from resolution-will seems to be as follows. As Husserl admits, we often do or try to do something without making any prior decision (cf. Hua XXVIII, 111). Even in such a case, the fulfillment of the will takes place, because the occurrence of (the initial segment of) the action is nothing but the realization of the will. In this way, the fulfillment of the will is indispensable even for the analysis of actions that are accomplished without prior decisions. To talk about this fulfillment, however, it is useless to appeal to the horizontal structure that is found in intermediate phases of the creative process. For, no horizontal intention towards the past is involved in the initiation of the process. Thus, *fiat* must be admitted in the initiation of the process as an empty intention of a distinctive sort.¹² Note that, however, a creative process and *fiat* can be separated only abstractly (cf. Melle 1997, 180).¹³ Every *fiat* is immediately (i.e., without any temporal gap) followed by the corresponding process of realization.¹⁴ Thus “*fiat* [...] is either the

¹⁰ „Aber auch ein ausführender Willen kann „unbewusst“ sein. Ich tue etwas im Sinn eines Willens, bin aber inzwischen mit meinen Gedanken woanders. Dann aber lebe ich wieder im Handeln” (Ms. A VI 12 I, 24b [wohl 1913/14]).

¹¹ „Das Vorsetzen ist, wird man zunächst sagen, eine Willensmeinung [...] so gut wie das *fiat*” (A VI 12 II, 203a [wohl 1909/10]).

¹² Likewise, it seems that Husserl has to admit a special kind of acts in the end point of the creative process as well. For no horizontal intention toward the future is involved in that point. As far as we could see, he once talks about such an end point as having a “Charakter der vollbrachten Absicht, des erreichten Zieles” (Ms. A VI 12 II, 199a [wohl 1909/10]), but it seems not clear what he means by this phrase.

¹³ Husserl sometimes seems to even equate *fiat* with action-will: “Aber wohl haben wir eine Zusammensetzung, wo in der Einheit einer Handlung mehrfach ein eigenes *fiat*, ein eigener Impuls, ein eigener Handlungswille, wie wir sagen können, einsetzt” (Ms. A VI 12 II, 208b [wohl 1909/10]).

¹⁴ „Jeder Handlung geht „unmittelbar“ ein *fiat*, eine Willensintention vorher, die jedenfalls in dem jetzigen Fall eine unerfüllte (und nicht selbst erfüllende) Willensintention ist. Das „unmittelbar“ besagt, dass der Zeitstrecke der Handlung vorangeht eine angrenzende Zeit, „Zeitpunkt“ oder Zeitstrecke, der leeren Willensintention” (Ms. A VI 12 II, 202a [wohl 1910]).

initial point of an action or of interruption (of an action)" (Ms. A VI 12 II, 189a [wohl 1909/10]).¹⁵

In addition to these brief accounts of the three types of the will and their relationship to each other, one more thing must be pointed out. Even though an action can be carried out without a prior decision, Husserl holds that "every will [...] can be viewed as the decision of a choice, placed in a possible choosing decision" (Hua XXVIII, 218). As is discussed above, Husserl's ethics is primarily about future or possible actions as objects of deliberation and decision. Hence, to discuss a particular action that has been accomplished without prior decision in ethics, we have to consider it against the relevant "*possible* choosing decision." In this way, according to Husserl, for any creative process of acting, there corresponds a *possible* (if not actual) decision-will (at least in a non-strict sense) that is fulfilled by the process.

4 Elaborating the Plan of the Direct Account

In discussing the fulfillment of decision-will by a creative process of acting, Husserl talks about a certain analogy with judgments as intellectual acts.¹⁶ According to his analysis from 1909 to 1914, the fulfillment in question is analogous to that of judgments in so far as they both are analyzed as an empty intention's being fulfilled. This need not be taken to be a surprising fact, because he then holds the idea of the analogy between theoretical and practical reason, whereby theoretical reason is taken as the point of reference (see the Sect. 2). Thus, Husserl's contention in the above discussed manuscripts and lectures would be as follows: The analysis of judgments and their fulfillment in intuitings (i.e., of *cognizings*) provides a set of schema that, if applied to the practical realm by analogy, would enable him to analyze hidden aspects of volitional acts, actings and their relationship to each

¹⁵In German: „Das *fiat* [...] ist entweder Ansatzpunkt einer Handlung oder einer Hemmung (einer Handlung).“ Here Husserl talks about the interruption of an action (or process of acting), because there is a sense in which resolution-will is fulfilled even by a *failed* creative process that is not completed. It seems that there is a difference between lazy planners who do not even try to carry out their plans on the one hand, and unsuccessful planners whose attempts to carry out their plans end in vein on the other. To put it in Husserl's terms, this difference suggests that even if someone tried but failed to carry out her plan, that plan was at least set in motion and, in this special sense, the relevant act of resolution-will was fulfilled. Probably to accommodate such a case Husserl claims that a decision is fulfilled by *fiat* as an initial segment of the corresponding creative process (cf. Ms. A VI 12 II, 202b, quoted in Melle 1997, 182–183n).

¹⁶„Die Analogie mit intellektiven Intentionen und Erfüllungen drängt sich wieder auf. Das schlichte Urteil, das leere oder unvollkommen volle, ist Urteilsintention, es ist setzende, theoretisch setzende Intention und normalerweise setzende Meinung. Es sagt: Es ist so! Andererseits, das entsprechende einsehende Urteil sagt: Es ist wirklich so! Und so sagt es, es ist „wirklich“, nur wenn es als Bestätigung der ursprünglich leeren Intention auftritt [...].“ (Ms. A VI 12 II, 206a [wohl 1909/10]).

other. The fulfillment of decision-will by a creative process of acting, then, would be one of those hidden aspects revealed by analogy. As briefly mentioned in the Sect. 2, Husserl provides a phenomenological reason for such an analogical analysis of practical acts in §139 of *Ideen I*. The analogy holds, he claims, because the evidential character is found in practical acts as well as in theoretical ones. The discussion of the fulfillment of decision-will in 1909–1914 can be regarded as a variant of that argument.

With the help of this, we can specify what Husserl has to do *phenomenologically* in order to hold the analogy of the theoretical and the practical in which the primacy is given to the *latter* and, by means of it, argue for (CA). That is a set of phenomenological analyses in which theoretical acts manifest themselves as possessing some crucial characteristics that are originally found in *practical* acts. Note that, to avoid question-begging, Husserl should not presuppose the analogy in question in those analyses. Arguments in this context need to be grounded only in results within the analysis of experiences in the theoretical realm, namely cognizings and other related experiences. If those arguments are successful, Husserl would be *phenomenologically* justified to analyze hidden aspects of theoretical acts analogically; he would then be able to apply the schema provided in the practical realm to the theoretical one.

In what follows, we shall attempt to provide our direct account by showing that the above-mentioned set of analyses is to be found in Husserl's relevant texts from 1909 to 1914. Before attempting this, however, we have to reconsider our tentative formulation of Husserl's idea that is at stake.

We have initially formulated Husserl's idea in question as follows:

(CA) Cognizing is an action.

As discussed in the previous section, however, we have to take into consideration the distinction between “acting” and “action.” Since Husserl uses the former term in the passage we have quoted from the third *Kaizo* article, (CA) should be reformulated as follows:

(CA') Cognizing is acting.

Then, what we have to show would be that cognizings possess some essential characteristics that are originally found in creative voluntary processes called “acting.” To put it crudely, our task would be to show the *creativity*, *voluntariness* and *processuality* (i.e., the character of being a process) of cognizings without presupposing the analogy in question in which the primacy is given to the practical.

As considerations of the processuality of cognizings will reveal, however, we cannot attain to our aim in accordance with such a plan. This is because cognizings in and of themselves cannot have processuality strictly speaking. For, according to Husserl's analysis, cognizing as such should be understood as a (perhaps terminal) stage in a cognizing processes.

To ask whether cognizings have processuality, we need to remember the aforementioned fact that cognizings are conceived as *acts* in the *Logische Untersuchungen* (see Introduction). Husserl's frequent use of “acts of cognition [*Erkenntnisakte*]” in

that book is not just a means to disambiguate “cognition,” which may mean products or upshots of those acts. According to the analysis proposed in the Sixth Investigation, cognizings are acts that are distinguished *in kind* from those of judging and of intuiting. His argument for this can be reconstructed as follows (cf. Hua XIX/2, 568): The mere coincidence of an act of judging and an act of intuiting in a stream of consciousness does not amount to an act of cognizing, for the subject of such an experience might not be aware that the act of intuition is what fulfills the act of cognizing. There must be the third experiential element that somehow combines those two acts to bring about the fulfillment. Husserl calls this element an “act of fulfillment [*Akt der Erfüllung*].” According to him, it is this act of fulfillment (or of identifying) that establishes the unity of congruence [*Deckungseinheit*] or that of fulfillment between judging and intuiting. He further identifies acts of fulfillment with cognizings, because only their intentional correlates have the character of “what is cognized [*Erkanntes*].” Having their own distinctive mode of intentionality, cognizings *qua* acts of fulfillment make up a *distinctive kind*.¹⁷ Let us say that such an analysis of fulfillment is based on the “congruence model.” This model creates a complicated situation in Husserl’s phenomenology of cognizing at that time, which needs to be disentangled for the following considerations.

At the same time, however, there are passages where Husserl seems to conceive cognizings as processes when he outlines how the fulfillment of judgments takes place in §§6&8 of the Sixth Investigation. In those sections, Husserl points out that the fulfillment of judging is either static or dynamic. To put it crudely, the fulfillment is static if an act of intuiting comes earlier than an act of judging to be fulfilled by the former act (cf. Hua XIX/2, 558); the fulfillment is dynamic if an act of intuiting comes later than the relevant act of judging (cf. Hua XIX/2, 567). Given those characterizations, we can understand cognizings as processes in both types of cases. Like any other processes, cognizings must have duration and consist of more than one successive stage, whether an act of intuition comes earlier or later than judging. In fact, Husserl talks about the “process of being fulfilled [*Vorgang des sich Erfüllens*]” (Hua XIX/2, 568) when he talks about dynamic fulfillment.

However, cognizing itself cannot be a process of that sort, if it is to be strictly understood as what Husserl calls an “act of fulfillment”. Acts of fulfillment are acts in which the two terms of the fulfillment are synthesized into a unity. Such an act can only be a single stage (perhaps the last one) in a process of the sort that Husserl illustrates in §6 and §8 of the Sixth Investigation. For, at any of the initial or intermediate stages in a process of that sort, I do not yet cognize. In this strict sense, the process as a whole cannot be that of cognizing.

Husserl’s discussion above suggests that to “cognize” is what Vendler (1957) calls an achievement term.¹⁸ Like finding my mobile phone or winning a game, cognizing cannot occur for a short or long period of time but only *at a particular*

¹⁷For Husserl’s notion of acts of fulfillment as acts *sui generis*, see also Benoist 2008, 207–212.

¹⁸Usually “achievement” seems to imply the agency. So perhaps it would be better to introduce more neutral term than “achievement terms” in order to avoid question-begging. In this paper, however, we shall use that term in a bit metaphorical way.

moment in that period. Thus, like “find” or “win,” “cognize” (or verb phrases that contain “cognize” in an appropriate way) “can be predicated only for a single moment of time (strictly speaking)” (Vendler 1957, 146). In addition, apart from Husserl, the verb “cognize” seems to be an achievement term, just like “recognition”; very probably the same goes for the German verb “*erkennen*.”¹⁹

It might seem that our plan has already been spoiled. But this is a bit too hasty of a conclusion, because there is a passage in which Husserl expresses the idea at stake in a slightly, but for us crucially, different way. In *Erfahrung und Urteil*, he writes: “Carrying out cognizing in predication [*prädikativ erkennendes Leisten*] has been characterized as acting [...]” (*Erfahrung und Urteil*, 235). What is regarded as acting here is not cognizing as such but a process in which a subject carries out cognizing. Hence this process includes other stages than the one in which the subject cognizes something (strictly speaking). Even more importantly, such a process may be called that of “cognizing” in a broader, non-strict sense. A process that consists of, say, fumbling in my bag and pockets again and again, trying to remember when and where I saw my phone last, asking the lost and found desk at the airport and so on may be called a “process of finding my mobile phone,” even before I achieve it. Likewise, the process in question may be called a “process of cognizing (something).” It is probably in this broad sense that Husserl often states that “cognizing” is acting. In what follows, we shall call processes of that sort “cognizing processes.” Thus (CA’) is further reshaped as follows:

(CA’’) The cognizing process is a type of acting.

Now we are approaching the refined plan of our direct account. In the next section, we shall show the voluntariness and creativity of cognizing processes in the way that has already been specified above. This further implies Husserl’s (at least *de facto*) adoption of (CA’’) in the period 1909–1914. Before that, we shall formulate the following sufficient conditions on which the voluntariness and creativity of cognizing processes is admitted.

(V) A cognizing process has voluntariness, if both of the following conditions are satisfied: [a] There is or can be an empty will-intention that is prior to and to be fulfilled by that process; and [b] that process is under the voluntary control of the cognizing subject.

(C) A cognizing process has creativity, if something that has not been there is created in or through that process.

(V) consists of two conjuncts, because the analysis needed must show two things: [a’] Cognizing processes stand to a relation that is analogous to that between acting and empty intentions in decision-will; [b’] cognizing processes have internal structure that is analogous to action-will.²⁰

¹⁹The author thanks Wolfgang Ertl for his helpful comments on this point.

²⁰It must be noted that neither (V) nor (C) is meant to provide a part of a reductive, non-circular analysis of the voluntariness or creativity. So the appearance of “voluntariness/voluntary” or “creativity/created” on the both sides of the formulae is unproblematic.

5 Voluntariness and Creativity of Cognizing Processes

5.1 Voluntariness

The *Logische Untersuchungen* already contains some passages that have an affinity with the idea that cognizing processes (as illustrated in §6 and § 8 of the Sixth Investigation) are voluntary in the sense we have determined. Taken in isolation, those passages jointly suggest that both of [a] and [b] in condition (V) above are satisfied.

Introducing the notion of cognizing in the *Prolegomena* of the *Logische Untersuchungen*, Husserl illustrates how cognizings play an important role in sciences as goal oriented activities over generations (cf. Hua XVIII, 27–28).²¹ Sciences have an aspect as social intellectual activities that enable us to share objective truths, which, in turn, being assembled as unified systems or theories, make up sciences as something objective. Husserl's point here is that objective truths that are now disposable for us, have nevertheless been gained for the first time, and will later be grasped again, only in cognizings of individual subjects. In short, what make it possible for us to share knowledge are cognizings. As he admits, it is not easy to describe how such a sharing is established in detail, especially how written language plays a decisive role here. But his brief illustration is enough to stress the importance of cognizings as a *move* in goal-oriented social activities, particularly in the sciences. On this conception, it seems very attractive to regard cognizings as acting that serve as means to the end of establishing shared knowledge.

Traces of the practical conception of cognizing in the *Prolegomena* are found also in the second volume of the *Logische Untersuchungen*. In the Fifth Investigation Husserl characterizes the empty intention in judging as “aiming [*Abzielen*]” and the corresponding act of fulfillment as “achieving [*Erzielen*],” even though he then qualifies those practically flavored expressions as metaphors (cf. Hua XIX/1, 393). A description of the same sort is given more explicitly later in the Sixth Investigation, wherein he offers his most intensive discussion of cognizing in the book. Using “aiming” and “goal [*Ziel*]” (perhaps as metaphors) again (cf. Hua XIX/2, 582, 584, 597–598, 605, 647, 650–651), there he talks about “will-intention [*Willensintention*]” *at face value*, which intends one property as something that *should* [*sollen*] be together with another property as parts of one and the same whole (cf. Hua XIX/2, 638). Note here that this way of introducing will-intentions is not presupposing the analogy between the theoretical and practical with the primacy of the latter. For we can find its basis in Husserl's somewhat phenomenologically described picture of sciences as activities, not in that analogy. Now, it does not seem problematic to say that any process of static

²¹To be precise, what Husserl talks about in this passage is “knowing [*Wissen*]”. But he soon qualifies this as actual or occurrent knowing as opposed to potential or dispositional knowing, and that actual knowing is further renamed as “cognition” (cf. Hua XVIII, 29). Here Husserl uses “cognition” in the sense of “cognizing”. For the distinction between actual and potential knowing, see also the lectures on logic in 1896 (cf. Mat I, 7).

fulfillment can be preceded by a corresponding act of judging. So, if will-intentions and their fulfillment are really demonstrated in the analysis of the dynamic fulfillment, the conjunct [a] of (V) would be satisfied.

Another passage in the Six Investigation seems to suggest a possible way of developing the analysis of cognizings, in which the conjunct [b] of (V) is satisfied. In Chap. 8 of the Sixth Investigation, Husserl proposes a “pure theory of forms of intuitions” (Hua XIX/2, 711). This theory deals with *a priori* laws in accordance with which acts of “categorical intuition” take place on the basis of sensible perceiving. Precisely speaking, it is acts of categorical intuition that stand in the relation of congruence to judgments. For, only acts of categorical intuition have categorical or syntactical structures that are found in judgments. Hence, we can understand cognizing processes as processes in which acts of categorical intuition come to take place. Since an act of categorical intuition is thought to take place through the articulation of a “simple [*schlicht*]” act of perceiving (cf. Hua XIX/2, 679), processes of that sort can be characterized as those of articulation. What is important here is that Husserl talks about the “freedom” to articulate a simple object in various ways (cf. Hua XIX/2, 716–717). For instance, if I see what is in front of me in my office, I can articulate what I see as either that my laptop is on the desk, or that my desk is underlying my laptop, or something silver is on the desk.... In this way, there certainly is a sense in which I am “free” to articulate what I am seeing, even though my freedom is rather limited; in that case I cannot say, for instance, that a small elephant is walking on the desk (in a certain sense of the word “cannot”; to explicate this is not our concern here). This “freedom” implies that we have voluntary control over articulation.

Despite those elements, however, Husserl is ultimately unable to develop his phenomenology of cognizing so that it can accommodate the voluntariness of cognizing processes. At least the conjunct [a] cannot be satisfied if we locate the related passages in the wider context to which they belong. There are two reasons for this. First, the scheme of will-intention and its fulfillment obviously conflicts with Husserl’s warning that “acts” should not be taken as meaning actions. This conflict might not be fatal, because it would be eliminated if we claim that Husserl *should not have made* such a warning because his actual analysis speaks against it. As consideration of the second reason reveals, such a way out is in fact not available for the case of [a]. The scheme conflicts also with the congruence model of fulfillment adopted in 1900/1901. If empty intentions involved in acts of judging are those of the will, they would *not* persist after the fulfillment, at least in ideal cases of complete fulfillment in which what is intended are solely present, since will-intentions are only about something absent to their subject. On the congruence model, however, even the complete fulfillment is analyzed in terms of a relation that an act of fulfilling establishes between the relevant empty intention and act of intuition. Then empty intention is taking place even in the moment of the fulfillment, because no relation is possible without its *relata*.

Apart from the present context, the analysis offered by the congruence model of fulfillment is phenomenologically implausible as well. Husserl himself, after his attempt to rework the Sixth Investigation in the summer of 1913, comes to notice

this implausibility.²² In a manuscript probably written in December 1913 or January 1914, for instance, he points out that a difficulty lies in his previous claim that both empty and fulfilling intentions are involved in static fulfillment (cf. Hua XX/2, 140).

In this way, Husserl proposes a new analysis of fulfillment in his manuscripts from 1914. According to this new theory, the fulfillment of judgments is no longer an act *sui generis*. Rather, the fulfillment is here identified with a transition [*Übergang*] in experience.²³ As far as static fulfillment is concerned, such an idea is found as late as in lectures in 1908. In these lectures Husserl analyses how a transition to an act of discursive (i.e. categorially formed) intuition takes place when what is implicitly given in simple perceiving is articulated (cf. Hua XXVI, 78). What is novel about his later analysis in 1914 is that such a “transition model” of fulfillment is further applied to cases of dynamic fulfillment. Now the fulfillment of an empty intention in judging is also thought to be a transition of that intention from being empty to fulfilled (cf. Hua XX/2, 151). In this way, Husserl is now able to deal with processes of static or dynamic fulfillment at their face value. But this does not imply the processuality of cognizing in the strict sense, because he has abandoned the identification of cognizing with acts of fulfillment altogether. The idea that cognizings are acts *sui generis* remains maintained even after Husserl's new analysis of fulfillment arises (cf. e.g., Hua XXIX, 343; XXX, 16, 24, 28, 39, 315–316; XXXI, 88–89; XXXV, 41). To this problem we will return in Concluding Remarks.

Now, Husserl's new conception of the fulfillment, namely the transition model makes it possible to accommodate the conjunct [a] without the second conflict (and, to repeat, the first conflict is eliminable on a certain condition). This analysis is immune to the problems pointed out above. On the transition model, dynamic fulfillment is analyzed as the transition of intentions in judgments from being empty to being fulfilled. This means that, just like will-intentions, intentions in judgments are no longer empty if they are fulfilled. Hence [a] is now satisfied.²⁴

As far as the conjunct [b] is concerned, we can say that it is satisfied because of the freedom Husserl admits in the articulation of the sensible. Of course that would be a sort of “rational reconstruction” when it comes to his position in the *Logische Untersuchungen*, because then we would have to regard the warning in question as something he should not have done. Concerning his position after 1909, such a problem does not occur, because at that time he must have already withdrawn his previous warning by counting actings and actions as topic of phenomenological analysis.

²² For the general information about those issues, see Melle's introduction in Hua XX/2, xxiv–xxv, xxxv–xxxvi.

²³ In fact, Husserl sometimes characterizes static or dynamic fulfillment as an “experience of transition [*Übergangserlebnis*]” or simply “transition” already in the Sixth Investigation (cf. Hua XIX/2, 566, 570, 582, 683).

²⁴ One year before the transition model is explicitly introduced. Husserl already holds some views that are in line with this model and one of its consequence in the *Ideen I*. As Tugendhat (1970, 94) points out, the implausibility of Husserl's previous position is dissolved by the analysis of fulfillment in terms of motivation proposed in that book (cf. Hua III/1, 316). Probably in association with that analysis, he even talks about, albeit hesitantly, a parallel between every type positing or theses and willing/action (cf. Hua III/1, 281–282; see also Melle 1997, 191).

5.2 Creativity

The idea of articulation also provides the key to accommodating the creativity of cognizing processes. According to Husserl, the articulation of acts has their own intentional correlate called “categorical” objects or objectualities [*Gegenständlichkeiten*], namely states of affairs and their constituents. At least for a moment, Husserl considers those categorical objects to be *products* created through processes of articulation, i.e. cognizing process.

In the *Logische Untersuchungen*, Husserl seems to have two incompatible views on the status of categorical objects. On the one hand, in the *Prolegomena* he often shows a strongly realist stance toward states of affairs. He takes them to be autonomous grounds of, or sometimes even identical to, true propositions (cf. Hua XVIII, 28–29, 31, 193–194, 231, 233–4).²⁵ On the other hand, according to Benoist (2010), Husserl does not subscribe to such a broadly Aristotelian “realism” concerning categorical objects or categories, because in the second volume of the book he admits of them only an extended sense of existence as correlates of judging.

It is not easy to determine which of these views is the definitive one for Husserl at that time, but that is not problematic for our present concern. For he later unambiguously rejects the realist stance of the *Prolegomena*. In Appendix II of the *Formale und transzendente Logik* (1929), Husserl claims that “[a]ctive judging is creating [*Erzeugen*] of ‘objects of thought,’ categorical formations [*Gebilden*]” (Hua XVII, 314) and he then outlines how such generation or creation takes place through the process of the articulation of the sensibly given. In fact, it is a further exposition of that topic to which a large part of *Erfahrung und Urteil* is devoted. Thus, the later Husserl would agree with Simons who, mentioning *Erfahrung und Urteil*, writes: “in general predication is far from being a simple reading-off of something from reality” (Simons 2011, 252).

As far as we could determine, it is in a manuscript written in October/November of 1909 in which Husserl explicitly holds an idea that implies the creativity of cognizing processes. Discussing the function of *Meinung* as “being-directed-towards-it [*Darauf-gerichtet-Sein*]” or “making-it-into-object [*Es-zum-Gegenstand-Machen*],” he describes it as a “creative function [*schöpferische Funktion*]” in thinking that creates [*schaffen*] a synthetic unity among what is sensitively given (cf. Hua XX/2, 233–234). Since cognizing processes without a doubt involve thinking, here he unambiguously holds their creativity.²⁶

²⁵The identification of states of affairs with true propositions is found also in the lectures on logic in 1896 (cf. Mat I, 219).

²⁶A question that arises here would be why Husserl decides to hold the creativity of thinking rather than the Aristotelian realism. Even though, as far as we could see, Husserl gives no obvious reason for this move, we can find a *potential* reason that strongly motivates it. In the lecture Husserl gives in 1908, namely one year before the manuscript in question was written, Husserl was inclined to accept a broadly Aristotelian “realism”. According to this lecture, “obviously there exist objects that contain categorical forms *in themselves* and that can be thought in various ways [...]” (Hua XXVI, 45, my emphases). On this idea, categorical objects such as *the winner of Jena* or *the loser*

6 Concluding Remarks

It follows from what we have argued above that we can take cognizing processes as they are analyzed by Husserl in the period from 1909 to 1914 to be *actings*. This satisfies the condition we set above to justify the analogy between theoretical acts and practical acts, in which primacy is given to the latter. Hence, whether or not Husserl is well aware of that, he has good reason to hold (CA'') already in the period in question. In conclusion, we shall give some remarks on a future task of us.

So far, we have not discussed what cognizings and cognitions as upshots would be like in Husserl's later framework except that the former remain to be regarded as acts *sui generis*. This is insufficient. First, the relationship between cognizing processes and cognizings must be clarified, because a cognizing process is characterized as a process in which an act of cognizing is carried out. The creativity of the cognizing process does not work here; what is created in such a process is a categorial object rather than an act of cognizing. Second, since such a categorial object is an upshot of a cognizing process, it must be regarded as cognition (as opposed to cognizing). But, since the status of cognizing is not yet explicated, it remains unclear in what sense a categorial object is cognition. To sum, we have to give a comprehensive account of how cognizing processes, cognizings and cognitions hang together. In what follow we shall give a crude prospective on this future task.

The relationship between cognizing processes and cognizings is to be understood as that between *trying to achieve* something and *achieving* something. On our account, by (CA'') Husserl holds that we have control over a cognizing process, which, *if successful*, would yield cognizing. Whether or not such a process is capable of being successful may be out of our control.²⁷ Considering those circumstances, we can say that a cognizing process as *trying to cognize* or, more generally, that *any acting is trying*. For, it seems that any voluntary process that, if successful, would yield

of Waterloo are somehow "contained" in one and the same simple object, waiting to be read-off by us in thinking. (Note that such a momentary "realism" in Husserl cannot be understood in a robust form, according to which categories are just there independently of us. It seems beyond disputation that Husserl would not accept this kind of realism after the so-called "transcendental turn" around 1908.) However, this leads Husserl to an implausible conclusion. According to his claim in the same lecture, there is a one-to-one correspondence between expressions and categorial objects (cf. Hua XXVI, 86). Thus, since there are infinitely many negative true statements about an object, Husserl would have to say that the object contains infinitely many negative characteristics that are contained in it, waiting to be simply read-off by us. To avoid such implausibility, it seems quite reasonable to hold the creativity of thinking.

²⁷An outcome of this point is that our account of Husserl's adoption of (CA'') is *independent* of another thesis of him called "universal voluntarism." This is noteworthy because the universal voluntarism seems to face a difficulty, at least if it is to be formulated as in the report by Cairns. According to him, the universal voluntarism holds that "[e]very act carried out by the ego is a decision" (Cairns 1976, 61). If this is presupposed, to argue for the voluntariness of cognizing process would indeed be very easy, because it would be implied by the thesis. At the same time, however, the universal voluntarism implies that we have voluntary control over cognizing as well, but this is hard to believe. Cognizings involve beliefs. Then, since beliefs aim at truth, we cannot be arbitrary in believing something (cf. Williams 1973).

V-ing can be called “trying to V.” Furthermore, regarding cognizing as a linguistic act of *stating* something intuitively [*anschauliches Aussagen*] (cf. Hua XX/1, 66), Husserl seems to keep his idea that cognizings are achievements.²⁸ Thus, a cognizing process is a process in which the agent tries to state something with evidence.

In this way, (CA²) realizes the conception of sciences as goal oriented social activities that Husserl’s expresses in the *Prolegomena*. As we have seen in the Sect. 4, on this conception of sciences, it is in the form of written language that we retain objective truths that we have gained. Now, if cognizings, in which we discover or rediscover truths, are stating something intuitively, they can be *documented* in text as other linguistic acts can be. It is likely this circumstance that Husserl has in his mind when he claims:

The acting subject creates works of truth [*Wahrheitswerke*] such as theories (Hua XXXV, 40)

In this sense, every cognizing (cognizing deed) is within a historical life. This historical life is an incessantly new formation as a life that makes up traditions [...]. (Hua XXIX, 344)

Here we are reaching toward the intersection between Husserl’s life-long project of developing a phenomenology of cognition and his later discussion on historicity and tradition. Our future task to disentangle cognizing processes, cognizing and cognition would then be nothing other than an exploration of this still unexplored intersection.²⁹

Bibliography

- Benoist, J. 2008. Sur le concept de « remplissement ». In *Husserl*, ed. J. Benoist, 195–222. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Benoist, J. 2010. De la sémantique à l’ontologie: les états de choses et le sens de « l’ontologie formelle ». In *Lectures de Husserl*, ed. J. Benoist and V. Gérard, 129–142. Paris: Ellipses.
- Cairns, D. 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. 1901. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In: *Husserliana XIX/1 and XIX/2*. Ed. by U. Panzer. The Hague.

²⁸For argument for the claim that every linguistic act (in Husserl’s terminology, expressing [*Ausdrücken*]) must be regarded as achievements, see Uemura (2009), 115.

²⁹This paper is based on the talk given under the same title at the Husserl Arbeitstage 2012 in Leuven. I appreciate helpful questions, comments and suggestions from the audience there. I also thank the director of the Husserl Archives Leuven, Professor Ullrich Melle, for the permission to cite from unpublished manuscripts of Husserl. My thank goes to Thomas Vongehr for helping me with my research on those manuscripts; to Toru Yaegashi for allowing me to read a draft of his dissertation (*Yosa ha ikani shite kōsei sareru noka. Husserl rinri-gaku no kenkyū* [How is the good constituted? A Study in Husserl’s Ethics], University of Tokyo, 2013), which has made my understanding of Husserl’s ethics considerably improved; to Thomas Szanto for helping me with translating Husserl’s text into English; to Rodney Parker for making my prose sound more like English. Last but not least, I am grateful to the following people for giving me comments on previous versions of this paper: Rodney Parker, Alessandro Salice, Thomas Szanto, Marta Ubiali, Maren Wehrle, Toru Yaegashi. The author’s research is supported by the Grants-in-Aid for Scientific Research from the Japan Society for the Promotion of Science (JSPS).

- Husserl, E. 1954. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Ed. by L. Landgrebe.
- Husserl, E. 1959. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In: Husserliana Bd. VIII. Ed. by R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*. In: Husserliana Bd. XI. Ed. by M. Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. In: Husserliana Bd. XVI. Ed. by U. Claesges. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. In: Husserliana Bd. XVIII. Ed. by E. Holenstein. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1987. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. In: Husserliana Bd. XXVI. Ed. by U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1988a. *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937*. In: Husserliana Bd. XXVII. Ed. by T. Nenon und H.R. Sepp. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1988b. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*. In: Husserliana XXVIII. Ed. by U. Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. In: Husserliana Bd. XXIX. Ed. by R. N. Smid. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1996. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*. In: Husserliana Bd. XXX. Ed. by U. Panzer. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2000. *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*. Husserliana Bd. XXXI. Ed. by R. Breuer. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. In: Husserliana Bd. XXXV. Ed. by B. Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2005. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)*. In: Husserliana XX/2. Ed. by U. Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2010a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: Husserliana Bd. III/1. Ed. by W. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff; 1950; tr. by E. Kersten: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. In: *Collected Works*, Vol. II. The Hague: Dordrecht.
- Husserl, E. 2010b. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. In: Husserliana Bd. XXIV. Ed. by U. Melle. The Hague: Martinus Nijhoff; 1985; tr. by D. Willard: *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*. In: *Collected Works* Vol. V. The Hague/Dordrecht.
- Melle, U. 1990. *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*. In *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, ed. S. Ijsseling, 35–49. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Melle, U. 1997. *Husserl's phenomenology of willing*. In *Phenomenology of values and valuing*, ed. J.G. Hart and L. Embree, 169–192. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Mulligan, K. 1989. *Judgings: Their parts and counterparts*. *Topoi Supplement 2*: 117–148.
- Peucker, H. 2011. *Die ethischen Grundlagen von Husserls Philosophie*. *Journal Phänomenologie* 36: 10–20.
- Simons, P. 2011. *Cognitive operations and the multifarious reifications of the unreal*. *Grazer Philosophische Studien* 82: 241–254.
- Tugendhat, E. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2nd ed. Berlin: de Gruyter.
- Uemura, G. 2009. *Husserl on the unity of expressing*. In *Ontology and phenomenology*, ed. M. Okada, 111–120. Tokyo.
- Vendler, Z. 1957. *Verbs and times*. *The Philosophical Review* 66(2): 143–160.
- Williams, B. 1973. *Deciding to believe*. In *Problems of self*, B. Williams, 136–151. Cambridge: Cambridge University Press.

Part II
Thinking with and beyond Husserl

Tatsache, Wert und menschliche Sensibilität: Die Brentanoschule und die Gestaltpsychologie

Íngrid Vendrell Ferran

In diesem Aufsatz werden die Fragen nach dem Ort der Werte in der Erfahrung und nach ihrer Natur als Qualität besonderer Art anhand von Ansätzen der Brentanoschule und der Gestaltpsychologie untersucht. Konkret geht es darum, diejenigen Positionen innerhalb dieser Schulen zu analysieren, welche die Werte sowohl in Abhängigkeit von den Eigenschaften des Objektes, an dem diese haften, als auch von der psychophysischen Konstitution des Subjektes, welche sich auf Werte bezieht, verstehen. Brentanos Dispositionalismus, Meinongs erste und zweite dispositionalistische Theorie der Werte und Landmann-Kalischers Theorie der Werte als sekundäre Qualitäten werden exemplarisch als Vertreter der Brentanoschule untersucht, während Köhlers These der Werte als Gestaltqualitäten die Auffassung der Berliner gestalttheoretischen Schule repräsentieren soll. Die Untersuchung dieser Positionen wird einen neuen Blick auf das Wertphänomen werfen, die sich sowohl vom Realismus als auch vom Emotivismus unterscheidet, und welche darin besteht, es in Abhängigkeit von unseren affektiven Dispositionen zu erklären, seien diese als Gemütsbewegungen, Begehungen, Gefühle oder emotionale Wahrnehmungen verstanden.

1 Werte, sekundäre Qualitäten und menschliche Sensibilität

Sind Werte Projektionen unserer Befindlichkeiten auf die Welt oder sind sie von der menschlichen Sensibilität unabhängige Entitäten? Hat etwas einen Wert, weil wir es bewerten, oder bewerten wir etwas, weil es einen Wert hat? Der Zusammenhang zwischen evaluativen Aussagen und affektiven Phänomenen wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts und wird bis in die heutige Zeit lebendig diskutiert. Zwischen

Í. Vendrell Ferran (✉)
Institut für Philosophie, Philipps Universität Marburg, Marburg, Germany
e-mail: vendrell@staff.unimarburg.de

emotivem Projektivismus und robustem Moralrealismus gibt es ein breites Spektrum von Positionen, von denen in diesem Aufsatz eine zu untersuchen ist. Es handelt sich um die Idee, dass Werte als Qualitäten besonderer Art zu verstehen sind, die von der menschlichen Affektivität abhängen, wenn sie sich auch mit gewisser Autorität präsentieren. Diese Position könnte aufgrund der Autorität der Werte als eine Form von Quasi-Realismus angesehen werden. Da die Werte jedoch nicht als vom Menschen unabhängige Entitäten verstanden werden und die menschlichen Dispositionen zum Fühlen eine zentrale Rolle spielen, werde ich sie als eine Form von Dispositionalismus bezeichnen. Die Untersuchung dieser Position wird uns dazu führen, einen neuen Blick auf das Verhältnis zwischen Werten und menschlicher Sensibilität zu werfen und die impliziten Disjunktionen in den obigen Fragestellungen zu entschärfen.

Als Ausgangspunkt soll uns folgende Feststellung dienen: Einige Phänomene sind in der Erfahrung mit einer emotionalen Färbung gegeben, die zu einer annehmenden oder ablehnenden Haltung ihnen gegenüber führt. Um diese emotionale Färbung zu bezeichnen, werde ich in diesem Aufsatz – ausgehend von Phänomenologie und gegenwärtiger Wertphilosophie – von „Werten“ sprechen. Etwas ist nicht deshalb „gefährlich“, „anziehend“ oder „liebenswert“, weil der Mensch seine Befindlichkeiten in eine neutrale Welt von Tatsachen hineinprojiziert; diese Nuancen sind nicht als Projektionen zu fassen, sondern als ein wirklicher Aspekt der Dinge, Situationen und Menschen, an denen wir sie erfahren. Am besten lässt sich die Natur dieser Eigenschaften als *relational* verstehen, weil sie sowohl von den Objekten, an denen sie erfahren werden, als auch von der Struktur der menschlichen Sensibilität abhängen. Vor diesem Hintergrund ist es plausibel, die Werte als Qualitäten besonderer Art zu untersuchen. Wie sind die Werte in der Erfahrung gegeben? Wie soll ihre Natur als Qualität besonderer Art verstanden werden? Diese zwei Fragen werden als Leitfaden der Untersuchung dienen.

Die erste Frage betrifft *den Ort der Werte in der Erfahrung*. Sind die Werte keine Projektionen unserer Befindlichkeiten und werden sie in der Erfahrung als ein Gegebenes empfunden, dann ist die Dichotomie zwischen Tatsachen und Werten bzw. zwischen Deskription und Bewertung der Welt unhaltbar, wenn man sie streng versteht. Diese Dichotomie, die zu den am tiefsten verwurzelten Binsenwahrheiten des philosophischen Denkens gehört und vor allem im logischen Positivismus großen Anklang fand, wird am besten in „Humes Gesetz“ ausgedrückt, dem zufolge nicht von einem „Sein“ auf ein „Sollen“ geschlossen werden kann. Sie basiert auf der Idee, dass Tatsachen neutral sind und in den Naturwissenschaften objektiv beschrieben werden können, während Werte ein Ausdruck subjektiver Evaluationen, Befindlichkeiten und Standpunkte sind, so dass es sich hier um zwei komplett getrennte Sphären handelt, die im Gegensatz zueinander stehen.

Nehmen wir aber – wie es oben getan wurde – die Feststellung ernst, dass es einige Erfahrungen gibt, die uns von vornherein mit einer emotionalen Färbung gegeben sind, so ist der Unterschied zwischen Tatsachen und Werten nicht mehr als strenge Dichotomie zu verstehen. Da die Welt sich manchmal mit bestimmten emotionalen Nuancen präsentiert – um bei den oben genannten Beispielen zu bleiben: „gefährlich“, „anziehend“ oder „liebenswert“ –, ist nicht alles, was als Gegebenes

gilt, eine bloße neutrale Tatsache. In der Erfahrung sind Tatsachen und Werte miteinander verwoben und verstrickt. Diese These einer Verstrickung von Tatsachen und Werten ist vor nicht allzu langer Zeit im Kontext einer Überwindung des Positivismus von Putnam postuliert worden (Putnam 2002, 3; vgl. auch 8, 10 und Kapitel 2).¹ Putnam spricht von einem Kollaps der Dichotomie, wenn sie als strenger Gegensatz verstanden wird. Er bezieht sich auf Dewey und auf den Pragmatismus, um zu zeigen, dass die Erkenntnis der Tatsachen die Erkenntnis von Werten voraussetzt und dass Werte und Normen alle Erfahrungen durchdringen (Putnam 2002, 30; vgl. auch 135 und 145). Wie im Folgenden zu zeigen ist, sind ähnliche Überlegungen schon viel früher in der von Brentano begründeten phänomenologischen Schule und in der Gestaltpsychologie zu finden.²

Die zweite Frage betrifft die *Natur der Werte als Qualität besonderer Art*. Ihr relationaler Charakter erklärt sich sowohl aus der Beschaffenheit des Objekts als auch aus der menschlichen affektiven Fähigkeit und insbesondere aus dem Zusammenhang zwischen beidem. Autoren verschiedener Richtungen haben in der Debatte über die Werte oft auf die Analogie zwischen Werten und sekundären Qualitäten (besonders Farben) Bezug genommen, um die Natur der Werte zu erläutern. Die Grundidee lautet wie folgt: Werte lassen sich nicht auf natürliche, primäre Qualitäten wie rund oder eckig reduzieren. Es bietet sich eher an, sie in Analogie zu sekundären Qualitäten wie süß oder kalt aufzufassen. Diese Analogie ist hilfreich aber umstritten, denn je nachdem wie die sekundären Qualitäten verstanden werden, wird eine unterschiedliche Auffassung der Werte angeboten. So hat etwa Mackie die Analogie mit den Farben verwendet, um die Subjektivität der Werte zu vertreten, während Scheler damit für den Wertrealismus plädierte. Mich interessieren in diesem Aufsatz diejenige Theorien, welche die Werte als relational verstehen und als dispositionale Kräfte der menschlichen Sensibilität betrachten.

Ich werde in diesem Aufsatz den Ausdruck „menschliche Sensibilität“ verwenden, um diese affektive Fähigkeit bzw. dispositionale Kraft zu bezeichnen. Dieser Ausdruck mag künstlich klingen, aber drückt die Anlehnung an diejenige Theorien an, welche man als „Sensibilitätstheorien“ im angelsächsischen Raum bezeichnet hat, und versucht auch eine Brücke zwischen der alten Brentanoschule und der heutigen Debatte zu bauen.³ Wie ist hier die „menschliche Sensibilität“ zu verstehen und wie steht diese in Zusammenhang mit den Werten? Auf diese Frage werde ich im Laufe des Aufsatzes unterschiedliche Antworten untersuchen. Drei Aspekte sollen beachtet werden. Erstens wird im Kontext dieser Debatte oft eine Äquivalenz zwischen Werten und bestimmten *Dispositionen* des Subjektes postuliert. Aufgrund

¹Mit dem Terminus „Verstrickung“ übersetze ich den von Putnam verwendeten englischen Begriff „entanglement“ und folge insofern Putnams Grundidee (Putnam 2002).

²Putnam selbst behauptet, dass die Idee schon vorher entwickelt worden sei. Anzumerken ist, dass diese Grundidee auch im Neukantianismus zu finden ist. Ebenfalls von Dewey ausgehend, insbesondere seinem Buch *Experience and Nature*, entwickelt Cassirer in dem Kapitel über „Mythen und Religion“ in *Essay on Man* den Gedanken einer Verstrickung von Tatsachen und Werten (Cassirer 1967, zuerst 1944).

³Darunter ist hauptsächlich die Position McDowells zu verstehen (McDowell 2001).

des Verständnisses der Werte als Dispositionen zu einer bestimmten affektiven Reaktion werden diese Theorien als *dispositionalistisch* bezeichnet. Dieser Versuch, die Werte ausgehend von psychologischen Reaktionen zu untersuchen, impliziert nicht unbedingt, dass Tatsachen, die sich bezüglich der Werte feststellen lassen, auf Tatsachen der menschlichen Psychologie reduziert werden.⁴ Die Idee ist eher, dass etwas einen Wert hat, wenn es im Subjekt eine angemessene affektive Reaktion auszulösen pflegt. Es ist daher zu vermuten, dass ein Blick auf die verschiedenen affektiven Reaktionen Auskunft über die Werte geben kann. Wert ist darüber hinaus in diesem Kontext nicht unbedingt als ethischer Wert zu verstehen, sondern als eine Reaktion, die bestimmte Phänomene verlangen (wenn auch viele der Autoren ihr Augenmerk auf ethische Fragen richten). Der Aspekt der menschlichen Sensibilität, der hier in Betracht gezogen wird, ist die Fähigkeit bzw. die *Disposition*, auf bestimmte Phänomene zu reagieren.

Versuchen wir die menschliche Sensibilität präziser zu verstehen, müssen wir zweitens die genaue Natur dieser Disposition verstehen. Sie besteht in einer *Pro- oder Contra-Einstellung* bzw. *-Haltung*, aber diese kann in so vielen verschiedenen Formen zum Ausdruck gebracht werden, wie es verschiedene affektive Phänomene gibt. Aus dem Bereich der menschlichen Sensibilität sind sowohl Gefühle und Emotionen als auch Wünsche und Willensakte für die Bestimmung der Werte von Bedeutung. Welches dieser Phänomene jeweils als Disposition des Subjekts in Frage kommt, ist von Autor zu Autor verschieden.

Ferner ist an dritter Stelle zu klären, wie es möglich ist, ausgehend von affektiven Phänomenen, die als „subjektiv“, „arbiträr“ und sogar als „irrational“ gelten, *allgemeingültige Werturteile* zu erreichen. Diejenigen Autoren, die über eine Allgemeingültigkeit der Werturteile sprechen, sollen dann die Tatsache erklären, dass Menschen sich über Werturteile streiten. Dieses Phänomen der Diskrepanz der Werturteile wird im Rahmen dieser Debatte nicht gelöst, indem für eine Relativität derselben plädiert wird. Ganz im Gegenteil: es wird die Rede von angemessenen und unangemessenen affektiven Reaktionen und Werturteilen eingeführt. Die Autoren der verschiedenen Schulen, die ich im Folgenden analysieren möchte, entwickeln Kriterien für die Angemessenheit der affektiven Reaktionen, auf welche dann die Werturteile aufbauen. In diesem Zusammenhang rekurren die in diesem Aufsatz behandelten phänomenologisch inspirierten Autoren oft auf die Analogie mit den Urteilen und der Wahrnehmung.⁵ Aufgrund der so konzipierten Verbindung zwischen Werten und angemessener affektiver Reaktion wird der Dispositionalismus im Rahmen der angelsächsischen Debatte auch als „Fitting Attitude Theory of Value“ bezeichnet.⁶ Das verweist auf einen weiteren Aspekt oder eine weitere Frage: Unter welchen Bedingungen treten solche angemessenen affektiven Reaktionen auf? Es

⁴Dabei muss diese Position von Lewis' Version des Dispositionalismus unterschieden werden. Lewis vertritt eine naturalistische Lesart des Dispositionalismus, bei der Werte auf psychologische Tatsachen reduziert werden (Lewis 1989, 113).

⁵Beide Punkte finden sich in der heutigen Debatte im Rahmen der „Sensibility Theory“ etwa von McDowell behandelt. Vgl. McDowell 2001.

⁶<http://plato.stanford.edu/entries/fitting-attitude-theories/>

wird in diesem Kontext oft von „optimalen Umständen“ gesprochen, unter denen jeder Mensch qua Mensch affektiv angemessen reagieren sollte. Häufig wird die Frage nach der angemessenen affektiven Reaktion, ausgehend von einer Analogie zur Wahrnehmung, mit mehr oder weniger universalistischem Anspruch beantwortet.

Die Frage nach dem Ort der Werte in der Erfahrung und die Frage nach ihrer Natur als Qualität besonderer Art werde ich in diesem Aufsatz anhand der Ansätze der Brentanoschule und der Gestaltpsychologie untersuchen. Brentanos Dispositionalismus, Meinongs erste und zweite dispositionalistische Theorie der Werte und Landmann-Kalischers Theorie der Werte als sekundäre Qualitäten werden exemplarisch als Vertreter der Brentanoschule untersucht, während Köhlers These der Werte als tertiäre oder Gestaltqualitäten die Auffassung der Berliner gestalttheoretischen Schule repräsentieren soll. Die Idee, die hier anhand dieser Schulen auf den Prüfstand gebracht wird, ist die Möglichkeit der Werte als Dispositionen zum Fühlen zu verstehen.

2 Werte als sekundäre Qualitäten und Dispositionen in der Brentanoschule

2.1 *Brentanos Dispositionalismus: Angemessene Gemütsbewegungen und das Liebenswert*

Brentanos Thesen über den Zusammenhang zwischen Werten und Affektivität und über Werte als Dispositionen finden sich in seinem Buch *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) und in dem Opuskel „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ (1889). Wie sind Werte uns gegeben? Wie hängen sie mit der menschlichen Sensibilität zusammen?

Um diese Fragen zu beantworten, ist ein Blick auf Brentanos Intentionalitätslehre aufschlussreich. Bekannt ist, dass Brentano im zweiten Band von *Psychologie vom empirischen Standpunkt* anhand des Merkmals der intentionalen Referenz neben Vorstellung und Urteil noch eine dritte Art von psychischen Phänomenen identifiziert, welche er als „Gemütsbewegung, Interesse oder Liebe“ bezeichnet (Brentano 1925, 33). Diese dritte Klasse von affektiven Phänomenen basiert – so Brentano – auf der Klasse der Vorstellungen und Urteile, sie ist auf sie gegründet und von ihr abhängig. Wie die terminologische Bezeichnung dieser dritten Klasse bereits anzeigt, umfasst sie nicht nur Gefühle wie Zorn oder Angst, sondern auch jeden Wunsch, jeden Entschluss, jede Absicht und jedes Interesse (ebd., 35). Dass diese affektiven Phänomene trotz ihrer Heterogenität ein und derselben Klasse angehören, wird von Brentano mit zwei Argumenten untermauert. Das erste Argument lautet, dass es möglich sei, graduell von einem dieser Phänomene zu einem anderen überzugehen. So schreibt Brentano:

Zwischen den Gefühlen der Lust und Unlust und dem, was man gewöhnlich Wollen oder Streben nennt, stehen andere Erscheinungen in der Mitte; und zwischen den Extremen mag

der Abstand groß erscheinen. Wenn man aber die mittleren Zustände mit in Betracht zieht; wenn man immer nur das nächststehende mit dem nächststehenden Phänomene vergleicht: so zeigt sich auf dem gesamten Gebiete nirgends eine Kluft, sondern ganz allmählich finden die Übergänge statt. (Ebd., 84)

Das zweite Argument ist für meine Fragestellung am wichtigsten. Alle Phänomene dieser Klasse zeigen – so Brentano – ein gemeinsames Merkmal: Sie nehmen etwas als gut an oder verwerfen etwas als schlecht. Damit drückt Brentano den Grundgedanken aus, dass gewisse Situationen von uns eine Positionierung dafür oder dagegen verlangen und dass diese annehmende oder ablehnende Haltung ein affektiver Akt ist, der sich in einem Gefühl, einem Wunsch oder einem Willensakt konkretisieren kann. Die Bezeichnungen „Gemütsbewegung“, „Interesse“ oder „Liebe und Hass“ sind daher allgemeine Termini, um konkrete Pro- oder Contra-Einstellungen zu bezeichnen.

Wie ist das Objekt dieser breiten Klasse der „Gemütsbewegungen“ zu verstehen? Die Beantwortung dieser Frage würde uns zu der Diskussion über Brentanos Theorie der immanenten Intentionalität führen, auf die ich hier nicht eingehen kann. Zu pointieren ist aber, dass nach meiner Exegese von Brentano dieser in seinen psychologischen Untersuchungen zwischen zwei verschiedenen Objekten der Gemütsbewegungen unterscheidet. Die Gemütsbewegungen richten sich auf einen konkreten Gegenstand und sie beziehen sich auch auf einen Wert.⁷ In der heutigen Terminologie, die von Anthony Kenny eingeführt wurde, könnte gesagt werden, dass die Gemütsbewegungen sich sowohl auf ein materielles Objekt als auch ein formales Objekt richten. Als materielles Objekt gelten der konkrete Gegenstand, die konkrete Situation, Person usw., die uns in einer Vorstellung oder einem Urteil gegeben werden. Als formales Objekt gilt die konkrete Nuance bzw. der konkrete Wert, mit der uns ein bestimmtes materielles Objekt erscheint. Diese wesentliche Verbindung zwischen Gemütsbewegungen und Werten wird in verschiedenen Passagen deutlich. So schreibt Brentano über das Objekt der Gemütsbewegungen, dass es sich „um Wert und Unwert eines Gegenstandes“ handelt (Brentano 1925, 89). Damit etabliert er eine Verbindung zwischen affektiven Phänomenen und Werten. Dies soll nicht in dem Sinne verstanden werden, dass Emotionen Erkenntnisakte sind, vermöge deren uns Wert oder Unwert eines Gegenstandes gegeben sind,⁸ sondern in dem Sinne, dass die Gemütsbewegungen als psychische Tätigkeit sich auf diesen bestimmten Inhalt beziehen.

Die konkrete Verbindung zwischen affektiven Phänomenen und dem, was gut ist, wird in „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ untersucht. In dieser Abhandlung vertritt Brentano eine anti-kantische Ethik, der zufolge das, was wir tun sollen, nicht von Normen bestimmt wird, sondern von dem, was wir fühlen. Das Fühlen steht laut dieser Auffassung in Verbindung mit dem Wertvollen und hat

⁷Diese Lektüre Brentanos wird durch die späteren Entwicklungen seiner Thesen seitens seiner Schüler innerhalb der Gegenstandstheorie (Twardowski, Meinong u.a.) sowie durch die Unterscheidung innerhalb der analytischen Philosophie zwischen materiellen und formalen Objekten motiviert (Kenny 1963).

⁸Brentano verweist ganz direkt auf dieses mögliche Missverständnis: Brentano 1925, 89.

Angemessenheitsbedingungen. Diese starke These untermauert er anhand der Analogie zwischen Urteilen und Gemütsbewegungen und behauptet, dass in beiden Fällen von richtigen oder unrichtigen psychischen Phänomenen zu sprechen sei. In diesem Sinne schreibt er: „Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist. Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes“ (Brentano 1889, 17). Diesem Zitat zufolge ist etwas gut, wenn es von uns die emotionale Reaktion verlangt, geliebt bzw. angenommen zu werden. Der Begriff der richtigen Gemütsbewegung – sei diese ein Gefühl, ein Wunsch oder ein Willensakt – steht daher in Zusammenhang mit dem Begriff des Guten. Genauso wie bei den Urteilen die Erkenntnis eine Annahme des Wahren oder ein Ablehnen des Falschen ist und ein Urteil dann richtig ist, wenn es wahr ist, so ist das Gute eine Liebe zu etwas Liebenswertem und eine Gemütsbewegung ist demzufolge richtig, wenn sie ihrem Objekt angemessen ist.

Diese These der angemessenen Gemütsbewegungen in Bezug auf das, was wertvoll ist, bedarf der Erklärung. Es ist zunächst zu beachten, dass Brentano nicht direkt über „Werte“, sondern über das „Liebwerte“ spricht, also über das, was unsere Liebe verdient. Das, was wertvoll ist, präsentiert sich dieser Theorie zufolge mit genügender Autorität, um von uns eine bestimmte Reaktion zu verlangen, und für diese Reaktion gibt es Korrektheitsbedingungen. Dass etwas gut ist, ist daher nicht eine bloße Geschmacksaussage oder eine Projektion unserer Befindlichkeiten oder etwas, das sich aus einer Norm ableitet; vielmehr verlangt das, was gut ist, als etwas Gegebenes von uns eine affektive Reaktion und ist Objekt einer angemessenen Gemütsbewegung. In Brentanos Theorie werden daher Werte – in ihrer Verbindung mit einer Disposition zu einem Gefühl, Wunsch oder Willensakt – als etwas verstanden, das dazu veranlasst, uns in der Welt mit einer bestimmten Pro- oder Contra-Einstellung zu positionieren. Trotz dieser Merkmale kann Brentanos Ansicht nicht als robuster Wertrealismus bezeichnet werden. Denn im Unterschied zum Realismus das, was gut ist, existiert nicht als eine von der menschlichen Sensibilität unabhängige Qualität. Liebenswert ist das, was in uns Liebe auslösen sollte.

Zu klären ist in diesem Zusammenhang auch, wie die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Gemütsbewegung in Bezug auf das, was gut ist, in Analogie zum Urteil bestimmt wird. Wie beim Urteil das Annehmen nicht die Wahrheit des Angenommenen und das Ablehnen nicht die Falschheit des Abgelehnten impliziert, gilt für die Gemütsbewegungen, dass die Existenz von Liebe – d.h. einer positiven Gemütsbewegung – nicht voraussetzt, dass das, was geliebt wird, an sich liebenswert und gut sei. Instinktive und blinde Liebe oder ebensolcher Hass sind sehr wohl möglich: Man kann etwas hassen, was an sich gut ist, oder etwas lieben, was an sich schlecht ist (ebd., 18 und 19). Um diesem Problem zu entkommen, zieht Brentano bei der Untersuchung der Gemütsbewegungen ein Phänomen heran, das der Evidenz im Falle der Urteile entspricht. Genauso wie den „höheren Urteilsweisen“ eine bestimmte Klarheit eigen ist, gibt es auch bei den Gemütsbewegungen ein Gefallen von höherer Form, das analog zur Evidenz auf dem Gebiet der Urteile ist (ebd., 19 und 21). Es gibt daher bei den Gemütsbewegungen ein Gefallen höherer Ordnung,

das die Richtigkeit der Liebe anzeigt, und ein Missfallen, das den Irrtum anzeigt. Dieser optimistische Versuch über die Gestaltung der menschlichen Psyche, wenn auch einleuchtend, lässt aber ungeklärt, wie ein Gefallen die Richtigkeit eines Gefühls, eines Wünschens oder eines Willensaktes garantieren kann, ohne dabei in einen *circulus vitiosus* zu geraten.⁹ Dies ist u.a. der Grund dafür, dass Brentanos dispositionalistische Auffassung der Werte in ihrer Verbindung mit den menschlichen Fähigkeiten zum Fühlen Gegenstand kritischer Weiterentwicklung seitens seiner Schüler war.

2.2 *Meinong: Werte als mögliche Werthaltungen, Fühlen und Begehren*

Alexius von Meinong entwickelte in seinen ersten Schriften über die Werte Brentanos dispositionalistische Auffassung weiter, bevor er später eine Wendung zum Wertrealismus vollzog. Seine erste Werttheorie wurde 1894 in *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie* veröffentlicht und hatte einen provisorischen Charakter, denn Christian von Ehrenfels referierte in seinem Werk so stark auf Meinong, dass dieser sich gezwungen fühlte, seine noch un abgeschlossenen Arbeiten teilweise öffentlich zu machen.

In Bezug auf Brentanos Thesen werden einige Modifikationen vorgenommen. So unterteilt Meinong – und dies wird von allen Schülern Brentanos unterstützt – die dritte Klasse der Gemütsbewegungen in zwei Gruppen: die Gefühle und die Begehren. Diese Modifikation wird vorgenommen, ohne die These zu bestreiten, dass sowohl Gefühle als auch Begehren auf Kognitionen gründen. Eine weitere Modifikation auf der terminologischen Ebene besteht darin, dass Meinong aus der Wertökonomie *Mengers* den Begriff des Wertes übernimmt, so dass hier nicht mehr die Rede ist von dem, was gut ist oder was das Liebwerte sei (Schumann 2001).

Der Bezug zwischen Werten und angemessenen affektiven Phänomenen bildet aber genauso wie bei Brentano den Kern von Meinongs Ansicht. Ausgangspunkt ist die Abgrenzung vom Werts subjektivismus und Wertobjektivismus. Im heutigen Wortschatz: er lehnt sowohl den Emotivismus als auch den Realismus ab. Der Werts subjektivismus behauptet, dass der Wert eines Gegenstandes dasselbe wie das „Werthgehalten-werden“ ist (Meinong 1968a, 24). Diese Position ist laut Meinong aus zwei Gründen unhaltbar. Erstens kann sie nicht erklären, wie einem Gegenstand ein Wert zugeschrieben werden kann, ohne dass er einen Wert besitzt, und zweitens kann sie nicht erklären, wie etwas für wertlos gehalten werden kann, das in der Tat einen Wert hat. Aufgrund dieser Möglichkeiten der Täuschung und des Irrtums können Werte nicht als Wertschätzung erklärt werden. Gegen den Wertobjektivismus argumentiert Meinong, dass es nicht möglich sei, Werte als Eigenschaften zu

⁹Vgl. für eine ähnliche Kritik Reicher 2009, 113.

verstehen, die unabhängig von den Menschen, die sie fühlen, und den Gegenständen, an denen sie gegeben sind, auftreten. Dieser Kritikpunkt deutet schon auf Meinongs relationale Auffassung der Werte hin.

Nach der Widerlegung beider Positionen entwickelt Meinong seine eigene These der doppelten Relativität der Werte: Sie hängen vom fühlenden Subjekt und von dem Gegenstand ab, an dem sie uns gegeben sind. Werte sind – so Meinongs These – nicht mit tatsächlichen, sondern mit möglichen Werthaltungen oder Wertgefühlen verbunden:

[N]icht an die actualle Werthhaltung ist der Werth gebunden, sondern an die mögliche Werthhaltung, und auch für diese sind noch günstige Umstände, näher ausreichende Orientiertheit, sowie normaler Geistes- und Gemüthszustand in Anschlag zu bringen. Der Werth besteht sonach nicht im Werthgehalten-werden, sondern im Werthgehalten-werden-können unter Voraussetzung der erforderlichen günstigen Umstände. Ein Gegenstand hat Werth, sofern er die Fähigkeit hat, für den ausreichend Orientierten, falls dieser normal veranlagt ist, die thatsächliche Grundlage für ein Werthgefühl abzugeben. (Ebd., 25)

Der Einfluss Brentanos ist in dieser Passage deutlich. Meinong spricht von einer „möglichen Werthhaltung“ und einem „Werthgehalten-werden-können“, die unter günstigen Umständen auftreten und Lust und Unlust bereiten können. Eben diese Lust- bzw. Unlustkomponente ist der Garant dafür, die Werthhaltung in Verbindung mit den Gefühlen zu interpretieren. In concreto sind diese möglichen Werthaltungen als Dispositionen des Subjekts zum Fühlen zu verstehen und stehen in Verbindung mit den Eigenschaften der Gegenstände – sofern die richtigen Umstände gegeben sind (ebd., 81 und 93). Die genauen Bedingungen dieser richtigen Umstände bleiben aber in dieser Schrift unerörtert, wenn sich auch der Vergleich mit den Bedingungen einer richtigen Wahrnehmung aufdrängt. Und eben in dieser Hinsicht ähnelt Meinongs Begriff der Werte Lockes ‚sekundären Qualitäten‘.¹⁰

Diese Theorie wird nur ein Jahr später revidiert. 1895 formuliert Meinong in „Über Werthhaltung und Wert“ eine neue Version, die einige Änderungen beinhaltet. Werte versteht Meinong weiterhin als Werthaltungen, aber diese sind weniger vom Subjekt abhängig als in seiner früheren Theorie. Diese Änderung weist schon auf seine spätere Entwicklung zum Wertrealismus voraus. Ferner schlägt er in diesem Text vor, den Wertbegriff nicht anhand des Fühlens zu erörtern, sondern anhand des Begehrens.¹¹ Der neuen Theorie zufolge werden Werte als Fähigkeit eines Objekts begriffen, sich als Gegenstand des Begehrens zu behaupten. In diesem Zusammenhang schreibt Meinong: „Der Wert eines Objectes repräsentiert die Motivationskraft, die diesem Object vermöge seiner eigenen Natur wie vermöge der Beschaffenheit seiner Umgebung und der des betreffenden Subjectes zukommt“ (Meinong 1968b, 341). Diese Änderung spiegelt einerseits den Einfluss der

¹⁰Vgl. Für eine ähnliche Interpretation Reicher 2009, 114 und 115. Reicher behauptet, dass Meinongs Position einen Hang zum Wertrealismus habe. Die Tatsache, dass Meinong sich später für den Wertrealismus positioniert, spricht für diese Interpretation. Allerdings verstehe ich in diesem Aufsatz die dispositionalistische Positionen nicht als eine Variante des Realismus, sondern als eine Alternative zu demselben.

¹¹Er nimmt noch weitere Änderungen vor. Für eine detaillierte Untersuchung vgl. Vendrell Ferran 2009.

Diskussion mit Ehrenfels wider, der Werte anhand von Begehungen innerhalb eines subjektivistischen Rahmens zu erklären versuchte, und andererseits den Umstand, dass Meinong Brentanos These einer Einheit von Gefühlen und Begehungen ablehnte.

In dieser Phase versteht Meinong die Werte in der Tradition Brentanos als dispositionale Qualitäten, welche im Zusammenhang mit der menschlichen Fähigkeit zum Fühlen bzw. zum Begehren stehen und den sekundären Qualitäten ähneln. In seinem späteren Werk *Emotionale Präsentation* (1917) wird Meinong zugunsten eines Wertrealismus seine bisher skizzierten Theoriepositionen aufgeben. Auch viele der Frühphänomenologen (etwa Scheler) schlossen sich der wertrealistischen Auffassung der Werte an, und somit verlor der Dispositionalismus Brentanos und der ersten Beiträge Meinongs an Interesse.

2.3 Landmann-Kalischer: Die Analogie zwischen Werten und sekundären Qualitäten

Die Idee, die Werte als Dispositionen zum Fühlen zu verstehen und sie in Analogie zu den sekundären Qualitäten zu erläutern, wurde von Edith Landmann-Kalischer in „Philosophie der Werte“ (1910) entwickelt. Wenn auch das Werk dieser Autorin einen eklektischen Charakter hat, steht sie methodisch und thematisch der Brentanoschule nahe, wie im Folgenden zu zeigen ist.¹²

Ausgangspunkt der Untersuchung Landmann-Kalischer sind die Werte als eine wahrgenommene Qualität der Dinge, die von Gefühlsdispositionen abhängig ist. Ihre Auffassung der Werte in Verbindung mit Dispositionen wird in folgender Passage deutlich:

[S]o wollen wir versuchen [...] die Werte zunächst da zu lassen, wo wir sie finden. Wir finden aber die Werte vor als Eigenschaften von Dingen. Vermöge der Kategorie der Substanz wird das Gute und Schöne nicht minder als das Süße, Schwarze oder Harte einem Dinge, als dem Träger der Qualitäten zugeschrieben. Und zwar sind die Werte nicht etwa abstrakte Eigenschaften, die wir den Dingen auf Grund von Vergleichen und Subsumtionen zuschreiben, sondern wir nennen die Dinge auf Grund eines unmittelbaren Gefühls, das sie in uns erregen, wertvoll, wie wir sie auf Grund eines unmittelbaren Sinneseindrucks grün, süß oder hart nennen. Die Werte gelten uns also als Erlebnisse, nicht als das Prinzip, vermöge dessen die Erlebnisse zur Erfahrung geformt werden. (Landmann-Kalischer 1910, 32)

Aufgrund der Tatsache, dass bei der Beschreibung der Realität evaluative Aussagen unvermeidlich sind, sind die Werte ein in der Erfahrung Gegebenes. Sie sind weder ein Apriori noch eine Projektion unserer Befindlichkeiten, sondern ein Erlebnis affektiver Natur. In der vorhin eingeführten Terminologie Putnams und mit dem Wortschatz

¹²Der Einfluss Brentanos und seiner Schule auf das Werk der Autorin ist etwa daran zu erkennen, dass Landmann-Kalischer Brentanos Bild der Psyche und seine Intentionalitätstheorie übernimmt (Landmann-Kalischer 1910, 35).

der heutigen Philosophie kann gesagt werden, dass Landmann-Kalischer die These einer „Verstrickung von Tatsachen und Werten“ als Ausgangspunkt ihrer Untersuchung nimmt (ebd., 68). Diese Verstrickung impliziert nicht eine Aufhebung des Unterschiedes, sondern die Notwendigkeit einer genaueren Beschreibung der Natur der Werte, so wie wir sie in der Erfahrung finden. Denn eben die Erfahrung zeigt, dass uns nicht alles indifferent und neutral gegeben ist. Deutlich formuliert sie diesen Gedanken in folgender Passage: „Sehen wir in den Werten ein Gegebenes, ordnen wir sie ein als Erlebnisse, Vorkommnisse, Elemente oder wie immer wir das Gegebene nennen wollen, so ist damit nicht gesagt, daß sie in der Masse des Gegebenen unterschiedslos verschwinden, vielmehr erwächst uns die Aufgabe, die Rolle, die sie im Ganzen der Welt spielen, aus ihrer Eigentümlichkeit abzuleiten“ (ebd., 83). Die Idee ist also die, ausgehend von der Erfahrung der Werte als ein Gegebenes ihre Natur zu untersuchen.

Wie ist die Natur der Werte zu verstehen? Landmann-Kalischer versteht sie in Analogie zu den sekundären Qualitäten. Denn genauso wie die sekundären Qualitäten abhängig sind von einer menschlichen Disposition, sie zu empfinden, hängen auch die Werte von einer menschlichen Gefühlsfähigkeit ab. Die Frage nach der Natur der Werte wird also mithilfe der Psychologie untersucht, ohne dass dies zu einer Naturalisierung der Werte im Sinne psychologischer Tatsachen führt. Damit steht Landmann-Kalischer in der Tradition von Brentanos und Meinongs Dispositionalismus, wenn auch nach ihrer Auffassung die Gefühle – und nicht das Begehren – grundlegend für die Werte sind.

Genauso wie die sekundären Qualitäten – so Landmann-Kalischer – sind die Werte sowohl vom Subjekt als auch von den Eigenschaften der Dinge, an denen sie uns gegeben sind, abhängig und bilden eine Qualität höherer Ordnung, die an andere Qualitäten desselben Dinges gebunden sind (ebd., 33). Das heißt, dass die Werte nicht eine Art zusätzliche Einschätzung sind, welche zu einem fertigen Ding hinzutritt, sondern dass sie eine grundlegende Qualität des Dinges selbst bilden. Diese These wird folgendermaßen begründet:

Sie sind deshalb nicht etwa ‚nur‘ subjektive Zutat, nur ‚Beurteilung‘, die zu den ohne sie fertigen Dingen hinzuträte – diese Behauptung trifft deshalb nicht zu, weil viele Gegenstände, z.B. Kunstwerke, ohne ihren ‚Wert‘ so wenig ‚fertig‘ sind, daß vielmehr ihre Existenz nur aus dieser ihrer wesentlichen Qualität begriffen werden kann –: sondern sie sind Eigenschaften, die erst an dem nach verschiedenen Seiten fertigen Dinge erscheinen, etwa wie gewisse Erscheinungen des Zahnens, der Behaarung, der Häutung erst im erwachsenen Zustande eines Organismus auftreten. (Ebd., 33)

Die Metaphern des Kunstwerks oder des erwachsenen Organismus sind hier aufschlussreich, um den Unterschied zwischen der bloßen Projektion von etwas Gewertetem und dem Wert selbst zu illustrieren. Denn Werte als Qualitäten höherer Ordnung sind – so die These – ein Bestandteil des Dinges selbst.

Hängen die Werte von den Gefühlen ab, entsteht in diesem Zusammenhang – genauso wie bei Brentano und Meinong die Frage nach der Objektivität der Werturteile: Wie ist es möglich, dass die Gefühle, die als etwas Subjektives gelten, Quelle von gültigen Werturteilen sind? Brentano appelliert an die Evidenz eines Gefallens höherer Ordnung und Meinong spricht von der Günstigkeit der Umstände.

Wie löst Landmann-Kalischer diese Spannung? Die Beantwortung dieser Frage führt die Autorin zu methodologischen Überlegungen und zu einer Abgrenzung von Brentanos Lehre der inneren Wahrnehmung. Wie schon erwähnt, unterscheidet Brentano in der inneren Wahrnehmung zwischen Evidenz und blinden Urteilen und charakterisiert die Evidenz durch die Richtigkeit des evident Erfassten. Die Gefahr, in einen Zirkel zu geraten, auf die ich in Abschnitt 2.1 schon hingewiesen habe, wird von Landmann-Kalischer bemerkt, die darauf hinweist, dass Brentano „zum Kriterium der Evidenz die Richtigkeit des Urteils macht“ (ebd., 73). Der Rekurs auf die innere Wahrnehmung bringt uns daher nicht weiter.

Angesichts der Probleme mit Brentanos Konzept der inneren Wahrnehmung schlägt die Autorin einen indirekten Weg für die Untersuchung der Werte und der Werturteile vor. Dieser indirekte Weg entspringt –so meine Auslegung– aus einer dreifachen Analogie: (1) zwischen Fühlen und Empfinden, (2) zwischen Werten und sekundären Qualitäten und (3) zwischen Werturteilen und Sinnesurteilen. Diese Methode beruht auf der Prüfung der Werturteile nach dem Vorbild der Sinnesurteile (ebd., 34, 59, auch 71). Der Grundgedanke ist der folgende: Genauso wie die Empfindungen von einer persönlichen Note gefärbt sind und wir dennoch von einer Objektivität der Sinnesurteile sprechen, ist dies auch bei Gefühlen und Werturteilen der Fall. So schreibt die Autorin: „Die Meinung ist also, daß wir den Gegenständen auf Grund der Gefühle, die sie in uns erregen, Wert zuschreiben, wie wir ihnen auf Grund der Empfindungen Farben, Gerüche usw. zuerkennen, daß wir also Gefühle auf dieselbe Weise und mit demselben Rechte oder Unrechte objectivieren wie die Empfindungen“ (ebd., 33). Damit Werturteile eine objektive Gültigkeit gewinnen, müssen diese nach dem Muster der Sinnesurteile geprüft werden.

Als philosophisches Werkzeug exploriert Landmann-Kalischer diese dreifache Analogie aus verschiedenen Blickwinkeln. Sie stellt erstens fest, dass man bei den Gefühlen genauso wie bei den Empfindungen von den Bedingungen des Moments „abstrahieren“ kann. Denn Empfindungen sind von der Beschaffenheit des aufnehmenden Organes und von der Befindlichkeit des Subjektes abhängig, aber deswegen halten wir sie keineswegs für subjektiv; und genau dasselbe gilt für die Gefühle (ebd., 42 und 43). Darüber hinaus sollte, wenn es trotz der vielen individuellen Unterschiede zwischen den Empfindungen von verschiedenen Subjekten möglich ist, objektiv gültige Urteile zu fällen (etwa über Töne), dasselbe für die Gefühle gelten. Denn auch für diese – so die Autorin – gibt es eine Gesetzmäßigkeit und eine Objektivität, und es ist die Aufgabe der Wertwissenschaften, sie zu entdecken (ebd., 43).

Diese dreifache Analogie versteht Landmann-Kalischer allerdings nicht als absolut. Eine erste Diskrepanz, auf die sie aufmerksam macht, ist folgende: Während die Empfindungen von Reizen abhängig sind, gründen Gefühle auf Vorstellungen und lassen sich nur mithilfe dieser reproduzieren.¹³ Soll dieser Mangel an kausaler Erzeugung –oder wie Landmann-Kalischer in ihrem Text mit einem heute nicht mehr aktuellen Wortschatz sagt: die „Nicht-Reproduzierbarkeit“ der Gefühle– ein Grund dafür sein, den Gefühlen ihre Objektivität abzusprechen? Auf keinen Fall, meint die

¹³Crispin Wright hat einen ähnlichen Einwand gegen McDowell untersucht (Wright 1988, 49).

Autorin. Zu beachten ist zunächst, dass Gefühle sich wieder aktualisieren können, wenn wir an den bestimmten Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gedanken usw. angeknüpft haben.¹⁴ Darüber hinaus könnte in der heutigen Terminologie gesagt werden, dass Empfindungen verursacht werden, während bei den Gefühlen die Rede von einer „Beeinflussung“ angemessener klingt. Dieser Unterschied ist aber nicht groß genug, um den Gefühlen die Kraft zur Bildung gültiger Werturteile abzuspreehen. Die Tatsache, dass Gefühle von einer subjektiven Note gefärbt sind, unterminiert nicht unbedingt die objektive Gültigkeit der Werturteile – genauso wie die objektive Gültigkeit der Sinnesurteile nicht von der individuellen Färbung der Empfindungen betroffen ist. So wie die Wahrnehmungsurteile „mehr als subjektive Konstatierung“ sind, können auch die Werturteile einen Anspruch auf objektive Gültigkeit erheben.

Die genaue Bedeutung des Ausdrucks „objektive Gültigkeit“ erklärt Landmann-Kalischer wie folgt: „Objektiv“ heißt nicht „von den Menschen unabhängig“, denn die Werte und die Werturteile hängen direkt mit der menschlichen Sensibilität zusammen, so wie die sekundären Qualitäten und die Sinnesurteile von unseren Wahrnehmungsfähigkeiten abhängen. Sie schreibt: „[Es] kann hier [...] nicht diejenige Objektivität gemeint sein, die als Unabhängigkeit vom Menschen definiert wird. Ohne das ästhetische und ethische Gefühl wären jene Formen nicht schön, diese Handlungen nicht gut, aber ohne Auge und Ohr wären jene Schwingungen weder Farben noch Töne“ (ebd., 54). Unter „Objektivität“ ist daher der lange Weg zu verstehen, der ausgehend von der Erfahrung und aufgrund unseres Fühlens und der Arbeit der Reflexion zur Allgemeingültigkeit führt.

Die Gefühle können als richtig und falsch, angemessen und unangemessen klassifiziert werden, so wie es ein richtiges und falsches Sehen und Hören gibt (ebd., 57, vgl. auch 58 und 59). Mit der These der Angemessenheit des Gefühlslebens steht die Autorin wiederum in der Tradition Brentanos. Allerdings – wie schon erwähnt – gründet diese Rede von angemessenen und unangemessenen Gemütsbewegungen nicht auf der Evidenz der inneren Wahrnehmung, sondern auf der empirischen Erfahrung und der Arbeit der Reflexion. Um das vorhin Gesagte noch einmal zu betonen: „Die objektiv gültigen Werte sind nicht gegeben, sondern sie sind zu gewinnen“ (ebd., 55). Die Werte sind von den Wertungen unabhängig, wenn wir auch diese Letzteren benötigen, um sie zu erfahren, genauso wie die Farben von dem Auge unabhängig sind und gleichwohl das Auge benötigen, damit sie zur Gegebenheit kommen. Die Objektivität der Sinnesurteile und der Werturteile versteht Landmann-Kalischer daher nicht als eine Tatsache, sondern als Aufgabe, die Täuschungsquellen zu erkennen und zu kompensieren. Diese Aufgabe ist erfüllt, wenn es ein einheitliches Bild der Objektivität der Werte gibt, das dem Bild des Physikers von der Natur entspricht (ebd., 64).

Illustrativ für diese Aufgabe der Wertwissenschaft ist der Fall eines unrichtigen Werturteiles, bei dem „sein immanenter Gegenstand, das Nächste, was es meint, mit dem tatsächlichen Gegenstand, auf den es bezogen wird, nicht übereinstimmt“ (ebd. 60). Das Werturteil ist dann falsch, weil die bestimmte Qualität, auf welche sich

¹⁴Landmann-Kalischer behauptet, dass die Gefühle „Vorstellungsresiduen“ hinterlassen, und wenn diese wieder erregt werden, kann sich das Gefühl wieder aktualisieren.

die Emotion richtet, nicht mit dem materiellen Ding, an dem sie gegeben ist, übereinstimmt. In der Terminologie der heutigen Gefühlswissenschaften könnten wir sagen, dass in diesem Fall das formale Objekt eines Urteils (etwa „das Bedrohliche“), auf das sich eine Emotion richtet (die Angst), nicht zu dem materiellen Gegenstand passt, an dem wir diese Qualität wahrzunehmen behaupten (etwa einer harmlosen Situation). Die Aufgabe der Wertwissenschaften wäre dann, das Missverständnis in dieser emotionalen Reaktion aufzuklären.

Eine weitere Diskrepanz in der dreifachen Analogie zwischen Empfinden und Fühlen, sekundären Qualitäten und Werten sowie Sinnesurteilen und Werturteilen betrifft das „doppelte Gesicht“ der Gefühle im Vergleich zu den Empfindungen. Gefühle sind – so diese Autorin – das „Zwischenglied“ zwischen der Wahrnehmung und dem Willen. Diese Eigenschaft der Gefühle hat für die Werte folgende Konsequenz:

Darum sind es die Werte, die aus dem, was ist, hinüberleiten zu dem, was sein wird. Das positive Werturteil, auf den Willen wirkend, wird zur Norm des Handelns. Was daher den Werten ihre entscheidende und unterscheidende Bedeutung gegenüber den übrigen Qualitäten sichert, das ist, daß von ihnen direkt das menschliche Bild von der Welt und die zukünftige Gestaltung der Welt, so weit sie Menschenwerk ist, abhängt. (Ebd., 83)

Wenn auch Landmann-Kalischer hier von „Wirkung“ spricht, ist dieses Verhältnis zwischen Gefühl und Handlung als „Motivation“ zu verstehen. Der Unterschied zwischen Werten und anderen sekundären Qualitäten besteht eben darin, dass dank der motivierenden Kraft der Gefühle die Werte Handlungen veranlassen können und somit von ihnen das Bild und die Gestaltung der menschlichen Welt abhängen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Landmann-Kalischer die Werte in Analogie zu den sekundären Qualitäten versteht, bei denen die Fähigkeit zum Fühlen eine bestimmende Rolle spielt. Da aber die Analogie nicht perfekt ist, gibt es genügend Gründe, mit diesem Vergleich vorsichtig umzugehen und die Werte entweder als eine besondere Kategorie von sekundären Qualitäten oder als eine neue Qualitätsart zu verstehen. Diese letzte Option soll im nächsten Abschnitt anhand der Gestaltpsychologie untersucht werden.

3 Aufforderungscharakter und Gestaltqualität bei Wolfgang Köhler

3.1 Wertsensibilität und die Widerlegung der These der Wahrnehmungsneutralität

Im Rahmen der Berliner Gestalttheorie hat besonders Wolfgang Köhler in *The Place of Value in a World of Facts* (1938) die Frage nach dem Ort der Werte und ihrer Natur behandelt. Das Buch aber platziert sich in einem ganz anderen Kontext als die vorher untersuchten Beiträge, wenn auch die Thesen der Berliner

Gestaltpsychologie historisch und systematisch mit den Untersuchungen der Phänomenologie und der Grazer Schule in Verbindung stehen.¹⁵ Mit seinem Buch will Köhler die phänomenologische These, dass nicht alle Tatsachen neutral sind, im nordamerikanischen Kontext fruchtbar machen und somit die Postulate des logischen Positivismus und Empirismus in Frage stellen, welche in den Vereinigten Staaten so populär waren.¹⁶

Was die Methode anbelangt, geht Köhler phänomenologisch vor, wenn auch hier das Wort „Phänomenologie“ anders als bei Brentanos Schülern konnotiert ist. Nicht die Evidenz der inneren Wahrnehmung ist hier ausschlaggebend (wie bei Brentano), sondern das Primat der Erfahrung. Ihm geht es darum, ausgehend von unserer Erfahrung der Werte ihre Natur zu bestimmen. Vor diesem Hintergrund versucht er die Implikationen seiner vorherigen Untersuchungen über die Wahrnehmung herauszuarbeiten, um den Zusammenhang zwischen Werten und menschlicher Sensibilität zu erläutern. Die Idee der Werte als Qualitäten besonderer Art und die Rolle der Sinneswahrnehmung, findet bei diesem Autor im Rahmen der Berliner Gestaltpsychologie einen neuen Ausdruck. Welches sind Köhlers Thesen über Wahrnehmung, die für das Verständnis der Werte relevant sind?

In der Gestaltpsychologie wird die Wahrnehmung immer als *Wahrnehmung von Ganzheiten* verstanden. Diese Ganzheiten weisen bestimmte „Gestaltqualitäten“ auf, welche nur diese Ganzheit besitzt und die nicht als Summe von verschiedenen Eigenschaften ihrer Teile zu verstehen sind.¹⁷ Es gibt daher Ganzheiten, die nicht auf die Summe ihrer Teile zu reduzieren sind, weil diese Ganzheiten, auch wenn sie sich aus den Teilen zusammensetzen und insofern von ihnen abhängen, andere Qualitäten als die Qualitäten der Teile zeigen. Köhlers These in diesem Punkt lautet, dass das Ganze *anders* als die Summe der Teile ist, und nicht – wie eine verbreitete Version der Gestaltpsychologie behauptet – *mehr* als die Summe der Teile.

Damit hängt ein weiteres wichtiges Merkmal der Wahrnehmung zusammen, dessen Thematisierung bei Köhler – genauso wie es bei der vorherigen These der Fall war – auf die Phänomenologie (besonders Scheler) und die Grazer Schule (besonders Ehrenfels) zurückgeht. Es handelt sich um die These, dass die Wahrnehmung nicht als Wahrnehmung von neutralen Tatsachen zu verstehen sei, sondern immer eine *Wahrnehmung von Werten* sei.¹⁸ Wir projizieren nicht unsere Befindlichkeiten auf neutrale Wahrnehmungen („neutral percepts“), denn schon die Erfahrung selbst präsentiert sich so, dass bestimmte Situationen und Sachverhalte eine emotionale Reaktion von uns *fordern* bzw. *verlangen* (Köhler 1966, 16). Bereits auf dem Niveau der Wahrnehmung gibt es eine *Wertempfindlichkeit* oder *Wertsensibilität*. Das Phänomen, dass eine affektive Reaktion verlangt wird, bezeichnet Köhler als

¹⁵Vgl. für eine genaue Darstellung dieser Einflüsse Smith 1996, Kap. 10.

¹⁶Vgl. für eine ähnliche Interpretation Toccafondi 2009, 137.

¹⁷Für eine starke und eine schwache Lesart dieser These der Gestalt vgl. Mulligan 2009, 195–196.

¹⁸Dieser Punkt findet sich bei Roberta De Monticelli entwickelt. Vgl. De Monticelli (unveröffentlichtes Manuskript, in Vorbereitung).

„requiredness“ und versucht es zu analysieren.¹⁹ Hauptthema sind daher nicht „die Werte“, noch weniger diejenige Art von Werten, die als moralisch bezeichnet wird, sondern der Aufforderungscharakter bestimmter Situationen. In dieser Hinsicht lässt sich ein radikaler Unterschied zur Brentanoschule feststellen, die das Augenmerk auf die ethische Relevanz der Werte gerichtet hatte. Denn das Phänomen mit Aufforderungscharakter hat einen Wert in der Hinsicht, dass es sich um etwas handelt, das es sein sollte.

Auf diese zwei Thesen über die Wahrnehmung werde ich in Abschnitt 3.3 zurückkommen. Zunächst geht es mir darum, den Kontrast zwischen dieser Auffassung Köhlers und jener Doktrin einer Trennung von Tatsachen und Werten, welche typisch für den logischen Positivismus ist, hervorzuheben. Aus Köhlers Auffassung einer Wertempfindlichkeit der Wahrnehmung folgt die These einer Verstrickung von Tatsachen und Werten. Anders ausgedrückt: Nicht alle Tatsachen sind neutral; nicht alles, was uns gegeben ist, ist indifferent, denn es gibt sozusagen Tatsachen mit Aufforderungscharakter. Diejenigen Phänomene, die einen Aufforderungscharakter haben, sind genuine Tatsachen, genauso wie die indifferenten Sachverhalte ebenfalls genuine Tatsachen sind (ebd., 84). Sie sind als ein Gegebenes zu verstehen, das von uns eine affektive Reaktion fordert. Mit diesen Thesen Köhlers könnte man Humes Gesetz in Frage stellen, denn unter allem, was uns gegeben ist, gibt es bestimmte Tatsachen, die aufgrund ihres Aufforderungscharakters nicht nur einfach existieren oder stattfinden, sondern sein sollten oder nicht sein sollten, insofern sie von uns eine Reaktion verlangen. Resultat dieser Auffassung ist Folgendes: „[I]t appears to our time as a paradox that in a world of facts there are everywhere values. All science and philosophy is occupied with finding a system of concepts that make our experiences understandable. How can this attempt be successful, if Positivistic thought refuses to recognize some of the most essential and general characteristics of experience?“ (ebd. 340, in ähnlicher Hinsicht auch 35). Köhlers Antwort auf diese Frage ist, dass Werte uns schon auf dem primären Niveau der Wahrnehmung gegeben sind, wo der Positivist nur neutrale Tatsachen sieht.

Mit der Negation der Wahrnehmungsneutralität sind zwei Fragen verbunden. Zum einen das Problem des Prinzips, d.h. die Frage, wie es möglich ist, bei der Erfahrung von Tatsachen schon Werte zu finden. Diesbezüglich weist Köhler auf die Zweideutigkeit des Terminus „Tatsache“ hin. Seiner These zufolge sind nicht alle Tatsachen „indifferent“, denn – wie schon bemerkt – verlangen einige von ihnen in bestimmten Kontexten eine affektive Reaktion (ebd., 102). Damit will er den

¹⁹Ich werde in diesem Aufsatz das englische Wort benutzen. Im Deutschen wäre von Aufforderungscharakter die Rede, ein Konzept, welches innerhalb der Gestaltpsychologie sehr verbreitet war. In einer ähnlichen Hinsicht wird auch in der heutigen englischsprachigen Debatte von *affordance* (Affordanz, Angebotscharakter) gesprochen. Dieses Wort wurde von James Gibson im Rahmen einer interaktionistischen Sichtweise der Wahrnehmung geprägt, welche im Übrigen ihrerseits unter dem Einfluss der Gestaltpsychologie (Koffka) stand. Unter Affordanz wird die Qualität eines Objektes verstanden, dem Subjekt eine Handlungsmöglichkeit anzubieten. Vgl. Gibson 1977.

Unterschied zwischen Tatsachen und Werten nicht leugnen. Es ist ganz im Gegenteil seine Absicht zu betonen, dass nicht alles, was man als Tatsache bezeichnet, neutral ist. Nicht-indifferente Tatsachen der Erfahrung wären Werte, und somit würden Werte einen logischen Platz in der Welt der Tatsachen erhalten. Zum anderen gibt es das Problem der Distribution: Welches ist genau die Erfahrungsdomäne, die Aufforderungscharakter aufweist? Dieser Aufforderungscharakter ist ja nicht etwas Subjektives, das wir in die Erfahrung hineinprojizieren, sondern etwas, das auf der objektiven Seite der phänomenalen Welt steht, d.h. etwas, das sich uns mit einer gewissen Autorität präsentiert und eine affektive Antwort verdient (ebd. 73, 103, 339). Die Untersuchung dieser Erfahrungsbereiche führt Köhler zu der Analogie zwischen Werten und Qualitäten, die im Folgenden zu klären ist.

3.2 Der pathetische Trugschluss, die emotionale Wahrnehmung und das Streben

Die Wertqualitäten, mit denen uns die Wahrnehmung gegeben ist, sind weder Resultat einer konzeptuellen Arbeit noch Projektion unserer Befindlichkeiten. Ihre Natur lässt sich im Vergleich mit den sekundären Qualitäten verstehen, wenn auch Köhler für sie die Bezeichnung „tertiäre Qualitäten“ vorzieht. Bevor ich zu einer Charakterisierung dieser Qualitäten komme, möchte ich Köhlers Position gegenüber dem Subjektivismus und dem Objektivismus abgrenzen, indem ich ausgehend vom Phänomen des Strebens die Begriffe des „pathetischen Trugschlusses“ und der „emotionalen Wahrnehmung“ erlautere.

Köhler ist der Ansicht, dass die Werte nicht anhand von Begriffen wie Gewohnheit, Nützlichkeit, Gefallen, Lust oder das Angenehme zu erklären sind, denn von den vielen Sachen, die wir als wertvoll betrachten, sind nur wenige lustvoll. Die emotionale Einstellung, die mit den Werten verbunden ist, versteht Köhler als Streben („Striving“) oder Interesse. Damit steht er im Einklang mit Brentano, der die Werte mit der heterogenen Klasse der Gemütsbewegungen (Wünsche, Gefühle, Absichten, Interessen usw.) in Verbindung sah. Dennoch ist diese Anlehnung an Brentano in dem Text nicht explizit, denn in dem zitierten Werk nimmt Köhler auf Perry Bezug. So findet sich hier jene These Brentanos einer Einheit der affektiven Phänomene, die seine ersten Schüler widerlegt haben. Charakteristisch für dieses Streben ist laut Köhler, dass es eine objektive Seite hat, d.h. dass es sich auf ein Objekt richtet, das angenommen oder abgelehnt werden kann. Diese objektive Seite präsentiert sich im Streben mit einer Autorität, die von uns eine Pro- oder Contra-Einstellung verlangt. Diese Autorität ist wie folgt zu interpretieren: „Something ,ought to be,‘ it ,should be‘ from *my* point of view, it is ,asked for‘ by *me*“ (ebd., 61–62).

In diesem konzeptuellen Rahmen wird das Streben als Vektor verstanden, und es kann – genauso wie es bei Brentano der Fall war – verschiedene konkrete affektive Nuancierungen annehmen. So schreibt er: „[T]he vector of interest may be qualified in a great many different ways. It may have the quality of hatred, of fear, of contempt,

of approval, of love, and so on. All, however, have this in common, that by such vectors the self either accepts or rejects the corresponding objects“ (ebd., 75). Als Vektor kann das Streben verschiedene Formen annehmen: Gefühl, Wunsch, Absicht usw. Unter Vektor ist allgemein die Tatsache zu verstehen, dass einige Inhalte des phänomenalen Feldes eine Richtung zeigen, welche uns zu einer Pro- oder Contra-Einstellung führen, während andere das nicht tun (ebd., 73). Dies impliziert, dass Vektoren nicht nur dem Subjekt zuzuschreiben sind, denn sie befinden sich auf der objektiven Seite der Erfahrung. Die affektive Reaktion wird daher zwar vom Subjekt gefühlt, dennoch ist sie nicht im Selbst zu lokalisieren. Oft machen wir die Erfahrung, dass einige Vektoren von anderen Menschen und von Objekten stammen und dass wir selbst das Ziel und nicht der Ausgangspunkt solcher Vektoren sind. Nun wird diese Erfahrung oft seitens der Subjektivisten verneint, weil sie Opfer des „pathetischen Trugschlusses“ („pathetic fallacy“) sind. Damit wird der Glaube bezeichnet, dass alle Qualitäten eine Projektion unserer Gemütszustände in die Welt seien. In diesem Trugschluss wird mithin unterstellt, dass die Vektoren im Selbst lokalisiert seien und dass wir sie bloß irrtümlicherweise den Objekten der phänomenalen Welt zuschreiben. In Bezug auf diese subjektivistische Position fragt sich Köhler Folgendes:

Why so seldom about reasons why the phenomena in question should be cases of ‚pathetic fallacy‘ and not of ‚pathetic percepts‘? Who has given the self a monopoly for demands? I could not even admit that vectors issuing from the self are always more intense; because those which arrive there, which are directed towards the self, are often quite as vividly felt as influencing, attacking, changing it. (Ebd., 91)

Er kommt zu dem Schluss, dass aus der Erfahrung, dass bestimmte Menschen, Gegenstände und Sachverhalte sich mit einem Aufforderungscharakter präsentieren, zu schließen sei, dass es Wahrnehmungen gibt, die affektiv sind und eine Reaktion unsererseits verdienen („the pathetic percept“). Es sei nebenbei angemerkt, dass diese These, dass einige Wahrnehmungen emotionalen Charakter haben, sehr stark die These der Brentanoschule modifiziert, der zufolge die Emotionen und andere Phänomene der dritten Klasse psychischer Zustände als fundierte Phänomene zu betrachten sind, insofern sie nämlich immer auf Kognitionen (etwa Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urteilen, Annahmen usw.) gründen. Köhlers These ist dagegen, dass einige unserer Wahrnehmungen uns schon als solche mit einer bestimmten emotionalen Färbung gegeben sind.²⁰

Mehr Sympathie empfindet Köhler für den Objektivismus, der seiner Ansicht nach der Erfahrung der Werte näher kommt. Folgendes Beispiel wird hier illustrativ sein: „That face looks mean – and I abhor it. Dignity I hear in those words which I have just heard Mr. X. speaking – and I respect him. Her gait is clumsy – and I prefer to look away. Everywhere value-qualities are found residing in such objects as characteristics of them“ (ebd., 78). In allen diesen Fällen erscheinen uns diese

²⁰ In diesem Punkt scheinen Köhler näher an Schellers Thesen eines *Ordo Amoris* zu stehen. Der *Ordo Amoris* ist nicht als Gefühl zu verstehen, sondern als eine affektive Grundhaltung, die den Kern unserer Person ausmacht und unseren kognitiven und volitiven Zugang zur Welt bestimmt (Scheler 1986).

Qualitäten als Qualitäten der Dinge, die von unseren Befindlichkeiten unabhängig sind, und daher scheint der Objektivist richtig zu liegen. Trotz dieser ursprünglichen Sympathie ist der Objektivismus seiner Ansicht nach problematisch, wenn das Adjektiv „objektiv“ als Synonym von „gültig“ („valid“), von „außer uns“, von den Menschen „unabhängig“ verstanden wird (ebd., 76). Es wäre ein Fehler, die Rolle des Subjektes für die Wertqualitäten zu verneinen. Denn wenn etwas auf der objektiven Seite des phänomenalen Feldes geschieht, verliert es nicht unbedingt seine Objektivität, wenn es ursprünglich von der Seite des Subjektes stammt. So schreibt er: „If something is found to occur on the objective side of the phenomenal world, it does not lose this objectivity when we discover that, originally, the trait in question had only occurred on the subjective side“ (ebd., 92). Wichtig ist, dass wir in der Erfahrung den Vektor auf der objektiven Seite des Feldes finden; die Tatsache, dass dieser Vektor seinen Ursprung auf der subjektiven Seite hatte und diese frühere Subjektivität verloren hat, ist laut Köhler nicht wichtig. Die menschliche Sensibilität ist daher für die Bestimmung des Aufforderungscharakters einiger Phänomene grundlegend.

Die Frage danach, ob Werte subjektiv oder objektiv sind, entspricht im Licht dieser Überlegungen nicht ihrer Realität. Wenn wir die Erfahrung der Werte als Ausgangspunkt nehmen, sind die Werte sowohl vom Subjekt und seiner bewertenden Tätigkeit als auch vom Objekt abhängig. Durch diese gestaltpsychologische Ansicht wird die Entweder-Oder-Alternative, die sich in den einleitenden Fragen zu Anfang dieses Aufsatzes abzeichnete, entschärft. Und diese Entschärfung steht im Kontrast zu der Weiterentwicklung der Frage nach den Werten in der Brentanoschule, welche dazu führte, die Debatte in zwei Hauptfraktionen zu teilen: Wertrealisten und Wertemotivisten. Köhlers Überlegungen aber zeigen, dass weder Subjektivisten noch Realisten der Natur der Werte gerecht werden. Ferner zeigt er, wie die Untersuchung der Analogie zwischen Wahrnehmungsfähigkeiten und affektiven Fähigkeiten das Wertphänomen in einem neuen Licht erscheinen lässt.

3.3 Werte als tertiäre oder Gestaltqualitäten

Um ihre Natur als Qualität besonderer Art hervorzuheben, bezeichnet Köhler – wie schon erwähnt – die Werte als tertiäre oder Gestaltqualitäten. Die Gestaltqualitäten als tertiäre Qualitäten zu bezeichnen, ist dennoch umstritten. Es impliziert, dass es neben den primären und den sekundären Qualitäten noch eine dritte Klasse gebe, die nach Anwendung desselben Klassifikationsprinzips entstehe. Die Gestaltqualitäten aber sind nicht Qualitäten derselben Art wie die primären oder sekundären, sondern eine neue Klasse von Qualitäten sui generis, die aus der Kombination verschiedener Teile entstehen, welche eine Ganzheit bilden.²¹ Da nun Köhler beide als Synonyme benutzt, werde ich von dieser terminologischen Problematik im Weiteren absehen und in diesem Abschnitt die Gestaltqualitäten

²¹ Eine genauere Kritik lässt sich bei Frondizi finden. Vgl. Frondizi 2010, 16ff.

mithilfe der vorher eingeführten Merkmale der Wahrnehmung näher bestimmen. Diese Auffassung werde ich sodann mit den oben behandelten dispositionalistischen Ansätzen der Brentanoschule vergleichen.

Gestaltqualitäten sind genauso wie die sekundären Qualitäten relational: Sie hängen einerseits von der Existenz und den Fähigkeiten eines psychophysischen Subjektes ab, das sich auf die Welt bezieht, und andererseits von bestimmten Eigenschaften des wahrgenommenen Objektes. In diesem Punkt sind sie anders als die primären Qualitäten (eckig, rund usw.), die unabhängig von der Tätigkeit des Subjektes gegeben sind. Gestaltqualitäten sind wie die sekundären Qualitäten von der Struktur des psychophysischen Subjekts abhängig, ohne dabei auf diese Struktur reduzierbar zu sein. Köhlers Thesen stehen diesbezüglich im Einklang mit den oben untersuchten Thesen der Brentanoschule, die ebenfalls Werte als Qualitäten besonderer Art, die in Verbindung mit Gefühlsdispositionen stehen, betrachtet; insofern sind sie auch eng verwandt mit dem Dispositionalismus.

Trotz dieser Ähnlichkeit gibt es Gründe dafür, die Werte nicht als sekundäre Qualitäten zu verstehen und für sie eine neue Kategorie zu finden, die Köhler als tertiäre oder Gestaltqualität bezeichnet. Ein sehr wichtiger Unterschied zwischen sekundären und Gestaltqualitäten besteht darin, dass das Phänomen der „requiredness“ (des Aufforderungscharakters) charakteristisch für Kontexte, Strukturen oder Gestalten ist (ebd. 336). Als solche ist „requiredness“ von der Tätigkeit eines Subjektes abhängig, das sich pro oder contra einstellt und das diese Kontexte, Strukturen oder Gestalten als Ganzheit wahrnimmt. Gestaltqualitäten kennzeichnen sich dadurch, dass sie einen „demanding character“ zeigen (ebd., 337), d.h. eine Positionierung des Subjektes hervorrufen. Dies unterscheidet sie von sekundären Qualitäten.

Ein weiterer Unterschied zu den sekundären Qualitäten liegt darin, dass die wahrgenommene Ganzheit Eigenschaften besitzt, die in keinem ihrer Bestandteile und auch nicht in der bloßen Summe dieser Bestandteile zu finden sind (Fronzini 2010, 208). Denn eine Gestalt hängt zwar von ihren Teilen ab, ist aber nicht auf die Summe dieser Teile zu reduzieren, und dementsprechend sind die Qualitäten, welche die Gestalt aufweist, *anders* als die Qualitäten ihrer Teile. Wichtig ist hier zu bemerken, dass für eine Gestaltqualität die Beziehung zwischen den Teilen wichtiger ist als die intrinsische Natur der Teile (Fronzini 2010, 208). Wenn die Beziehung zwischen den Teilen sich ändert, wird auch die Gestaltqualität, welche die Ganzheit aufweist, sich ändern. Aufgrund dieser Merkmale reduziert Köhler die Werte nicht auf sekundäre Qualitäten, sondern benutzt für sie den Ausdruck „Gestaltqualität“ oder tertiäre Qualität.

Diese Auffassung ist im Kontext der am Anfang formulierten Frage, ob Werte Projektionen unserer Befindlichkeiten auf die Welt sind oder von der menschlichen Sensibilität unabhängige Qualitäten, aufschlussreich. Wenn wir die Erfahrung der Werte in den Mittelpunkt rücken und wenn wir nicht mehr in Termini einer Disjunktion zwischen Projektivismus und Realismus denken, kommen wir zu der Auffassung, dass Werte schon auf dem Niveau der Wahrnehmung als nicht neutrale Tatsachen und als Qualitäten besonderer Art, die in Verbindung mit unserer Sensibilität stehen, gegeben sind. Eben darin liegt die Attraktivität des

gestaltpsychologischen Ansatzes. Der Blick, den die Gestaltpsychologie auf die Werte richtet, erlaubt es, die Rolle des Subjekts zu berücksichtigen, ohne dabei einem Subjektivismus zu verfallen, und erlaubt es zudem, der Erfahrung der Autorität der Werte gerecht zu werden, ohne Wertrealist zu sein. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Werte mithilfe des Phänomens der Wahrnehmung erklärt werden können; dass die affektiven Phänomene, welche als Korrelat der Werte in Frage kommen, das ganze Spektrum des Affektiven betreffen; und dass Angemessenheitsbedingungen analog zum Phänomen einer optimalen Wahrnehmung bestimmt werden können.

4 Fazit und Ausblick

Zwei Fragen hinsichtlich der Werte und ihres Bezugs zur menschlichen Sensibilität wurden in diesem Aufsatz im Anschluss an Beiträge der Brentanoschule und der Gestaltpsychologie behandelt. Zum einem ging es darum, *den Ort der Werte in der Erfahrung* zu bestimmen. In beiden Schulen kommen die Autoren zu dem Schluss, dass Werte und Tatsachen in der Erfahrung verstrickt sind, denn uns sind bestimmte Qualitäten gegeben, die eine affektive Reaktion pro oder contra verlangen. Ferner werden die Werte in beiden Schulen anhand einer psychologischen Erforschung der Gefühle und der Wahrnehmung untersucht, wenn auch nicht auf diese reduziert.

Zum anderen sollte *die Natur der Werte* anhand der Analogie zwischen Werten und sekundären Qualitäten untersucht werden. Der *Status der Werte als relationale Eigenschaft* wird aber in beiden Traditionen unterschiedlich verstanden. Während die Brentanoschule zu dispositionalistischen Ansätzen kam, in denen die Werte in Analogie zu sekundären Qualitäten als *Disposition* zum Fühlen verstanden werden, und dies später zu einer Polarisierung der Debatte zwischen Wertrealisten (Scheler, Meinong) und Wertsubjektivisten (Ehrenfels) führte, sind die Werte in der Gestaltpsychologie als Gestaltqualitäten einer Ganzheit zu verstehen, welche in einer *emotionalen Wahrnehmung* gegeben sind – eine Auffassung, welche die Dichotomie zwischen Wertsubjektivisten und Wertrealisten zu entschärfen versucht. Die *affektiven Phänomene*, die für die Bestimmung der Werte in Frage kommen, ändern sich ebenfalls von Autor zu Autor: Das Spektrum reicht von Brentanos breiter Klasse der Gemütsbewegungen über Meinongs Schwanken zwischen der Rolle der Emotionen und der des Begehrens und Landmann-Kalischers dezidierte Entscheidung für die Gefühle bis hin zu Köhlers breitem Phänomen des Strebens oder Interesses. Schließlich werden auch die *Angemessenheitsbedingungen* verschieden definiert; je nach Autor ist entweder die Analogie zwischen Fühlen und Urteilen oder diejenige zwischen Fühlen und Wahrnehmen ausschlaggebend. Die vorherige Untersuchung sollte einen neuen Blick auf das Wertphänomen werfen, welche darin besteht, die Werte in Abhängigkeit von unseren affektiven Dispositionen zu erklären, seien diese als Gemütsbewegungen, Begehungen, Gefühlen oder emotionale Wahrnehmungen verstanden. Die Berührungspunkte und Diskrepanzen zwischen den Beiträgen der Brentanoschule und der Gestaltpsychologie und ihre

Parallelen in der heutigen Debatte zeugen von der nicht erschöpften Produktivität der These der Werte als relationale Eigenschaften, die von der menschlichen Sensibilität abhängig sind.²²

Bibliographie

- Brentano, F. 1889. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Brentano, F. 1925. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*. Leipzig: F. Meiner.
- Cassirer, E. 1967 (zuerst 1944). *An essay on man*. New Haven: Yale University Press.
- De Monticelli, R. 2013. Requiredness. An argument for value realism. In *Phenomenology and Mind* 5: 84–97.
- Fronzizi, R. 2010 (zuerst 1958). *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Gibson, J.J. 1977. The theory of affordances. In *Perceiving, acting and knowing*, Hg. R. Shaw and J. Bransford, 67–82. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kenny, A. 1963. *Action, emotion and will*. London: Routledge & K. Paul.
- Köhler, W. 1966 (zuerst 1938). *The place of values in a world of facts*. New York: Meridian Books.
- Landmann-Kalischer, E. 1910. Philosophie der Werte. In *Archiv für die gesamte Psychologie*. XVIII Band, 1–93.
- Lewis, D. 1989. Dispositional theories of value. *The Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volume 63: 113–137.
- McDowell, J. 2001. *Mind, value and reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meinong, A. 1968a. *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie* (1894). In Gesamtausgabe III, Abhandlungen zur Werttheorie, Abh. I, Graz.
- Meinong, A. 1968b. *Über Werthhaltung und Wert* (1895). In Gesamtausgabe III, Abhandlungen zur Werttheorie, Abh. II, Graz.
- Mulligan, K. 2009. Gestalt (and Feeling). In *Oxford companion to the affective sciences*, Hg. D. Sander and K. Scherer, 195–196. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. 2002. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge, MA: Harvard.
- Reicher, M. 2009. Value facts and value experiences in early phenomenology. In *Values and ontology: Problems and perspectives*, Hg. B. Centi and W. Huemer. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Scheler, M. 1986. Ordo Amoris, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 10, Schriften aus dem Nachlass. Bonn, 345–376.
- Schumann, K. 2001. Value theory in Ehrenfels and Meinong. In *The school of Alexius Meinong*, L. Albertazzi and D. Jacquette/R. Poli (Hg.). Aldershot: Ashgate.
- Smith, B. 1996. *Austrian philosophy. The legacy of Franz Brentano*. Chicago and La Salle, Illinois (zuerst 1994).
- Toccafondi, F. 2009. Facts, values, emotions, and perception. In *Values and ontology: Problems and perspectives*, Hg. B. Centi and W. Huemer. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Vendrell Ferran, Í. 2009. Meinongs Philosophie der Gefühle und ihr Einfluss auf die Grazer Schule. In *Meinong Studien III/ Meinong Studies III*, Graz.
- Vendrell Ferran, Í. 2013. Moralphänomenologie und gegenwärtige Wertphilosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61(1): 73–89.
- Wright, C. 1988. Moral values, projection and secondary qualities. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volume 62: 1–26.

²²Dieser Aufsatz hat sich von zahlreichen Gesprächen über die Philosophie der Werte, die ich mit Francesc Perenya Blasi geführt habe, inspirieren lassen. Ihm gilt mein Dank.

Are Emotions “Recollected in Tranquility”? Phenomenological Reflections on Emotions, Memory, and the Temporal Dynamics of Experience

Michela Summa

In a famous passage from the *Preface* to his *Lyrical Ballads*, William Wordsworth describes poetry and poetic creativity as follows:

I have said that poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings: it takes its origin from emotion recollected in tranquility: the emotion is contemplated till, by a species of reaction, the tranquility gradually disappears, and an emotion, kindred to that which was before the subject of contemplation, is gradually produced, and does itself actually exist in the mind. (Wordsworth 1800, XXXIII-XXXIV)

Besides its relevance for Wordsworth’s theory of poetry, which I will not discuss in this paper, this passage also gives us some clues to phrase the question as to how we can be presently aware of past emotions. In this passage, Wordsworth considers three experiences as essential for poetic creativity. The first one is a powerful feeling-experience (the “spontaneous overflow of powerful feelings”), which overwhelms the subject. The second one is the recollection of the emotion “in tranquility”. This entails the recollection and the contemplation of the emotional experience, which seems to require some reflective distancing from the emotion itself. Such a recollection is accomplished in a tranquil mood and atmosphere, which allows the poet to find and poetically assemble the words in such a way as to render the original emotional experience. The third moment is the gradual disappearance of such tranquility, that is, a renewed emotional involvement in the affective event or experience. A new emotion, similar to the one that was previously contemplated, is awakened, through poetry, in the present situation.

The first moment we have singled out, that is, the “spontaneous overflow of powerful feelings” seems to correspond to the moment of *pathos* in emotional experience. Feelings, in this sense, are something overwhelming. In Waldenfels’s

M. Summa (✉)

Phänomenologische Psychopathologie und Psychotherapie, Universitätsklinikum Heidelberg,
Klinik für allgemeine Psychiatrie, Heidelberg, Baden-Württemberg, Germany
e-mail: michela.summa@med.uni-heidelberg.de

terminology, they are a form of *Widerfahrnis* (cf. Waldenfels 2002), which lies beyond subjective control. The two other moments, the tranquil “contemplation” of the affective event and the new emotion arising from such “contemplation” shall be considered as complementary. In this paper, I wish to investigate the interplay of these moments of affective-emotional experience from a phenomenological standpoint, and notably to discuss how emotional experience relates to memory, or the consciousness of the past. More precisely, I will focus on the three following questions: (1) Does the overwhelming character have an impact on the understanding of feelings and emotions in relation to self- and world-experience in its temporal unfolding? (2) Is the emotion that arises in recollection necessarily similar to the one we originally experienced? (3) Does the tranquility Wordsworth refers to imply affective neutrality, or is it rather itself affectively characterized?

In order to phenomenologically address these issues, an analysis of the intentional structure of affective and emotional experiences is required. The first part of this paper will develop such an analysis. Thereby, it will be shown how emotional experience in its different forms is constitutively both self- and world-related. In the second part, I shall argue that the double, self- and world-, relatedness of emotional experience fundamentally structures the different forms in which we are presently aware of past emotions. More precisely, I shall assess how such a double relatedness is implied in both the sedimentation of past emotional experience and in its recollection. In this context, the critical assessment of the so-called narrative understanding of emotional experience will allow us to answer the first question phrased above. As we will see, due to their overwhelming nature, emotions and feelings can have a deep impact on self- and world-experience. Moreover, considering emotional experiences against the background of the temporal structure of consciousness, we will be able to answer the second and the third of the aforementioned questions. Particularly, this will be done by emphasizing the abstract nature of purely objectifying acts, which prevents us from understanding tranquility as mere affective neutrality, and by investigating the extent and the limits of the “revivability” of past emotions in and through memory. On the basis of such an inquiry, I shall question the idea of the necessary convergence between the present emotion, which is awakened in and through recollection, and the emotion we experienced in the past. As I will argue, emotional memories are presently situated experiences, and their specific coloring cannot depend exclusively on what we may call a definite “phenomenal content”. It also depends on what we have become after that original experience, and on how we presently relate to it. As I shall argue, the ultimate ground to understand the situated meaningfulness of all emotional responses is the irreversible nature of the temporal stream of consciousness. Finally, focusing on irreversibility as a constitutive feature of the temporal stream, and discussing how such a feature eminently comes to the fore in the experience of nostalgia, we shall develop our understanding of the tranquility Wordsworth is referring to. Such tranquility, indeed, seems to have a nostalgic note. The latter exemplarily conveys a specific form of emotional self-awareness, namely the awareness of one’s own being in a constant process of irreversible temporal becoming.

1 The Self- and World-Relatedness of Affective and Emotional Experience

The outline of a phenomenological theory of emotions, presented by Sartre in the last chapter of his *Esquisse d'une théorie des émotions*, is focused on the intentionality of the emotions. Emotions are modes of apprehension of the world and, in emotional experience, the subject and the object are considered to be tied together by an indissoluble synthesis.¹ In the contemporary debate, the idea that emotions are a specific kind of our apprehension of the world has been taken over by several authors coming from different philosophical traditions. More specifically, it has been argued that, besides being directed toward something in the world, emotions also entail a specific form of self-awareness. This emerges, for instance, from Goldie's analyses of emotions as involving two kinds of feelings, i.e., “bodily feelings” and “feelings toward” (Goldie 2000, 2002). Through bodily feelings, the altered conditions of our body tell us both something about the sort of emotion we are experiencing (think, for instance, of shiver in case of fear), and something about ourselves as being in such an emotional state. However, bodily feelings, as Goldie further argues, also offer us “reasons to believe” that there is something in the world, or in the particular situation we are experiencing, having specific qualities that arouse our feeling, e.g. something that is itself fearful. More precisely, Goldie suggests that there is a three-stages epistemic route from bodily feelings to the object of emotion: (1) from a bodily feeling to the related perceptual belief about one's bodily condition; (2) from the perceptual belief about one's bodily condition to the belief that one is experiencing an emotion of a certain type; and (3) from a belief that one is experiencing an emotion of a certain type to the quantificational belief that there is something in the world that has some properties corresponding to an emotion of that type (Goldie 2002).² To describe those feelings that are more directly involved when an emotion is oriented toward an object in the world, Goldie adopts the concept of “feelings toward”. These are modes of our pre-reflective engagement with the world beyond our own body. Accordingly, feelings toward shall not be properly considered as forms of self-consciousness, neither of one's bodily conditions, nor of oneself as experiencing an emotion. Rather, they are the consciousness of the object as being pleasurable or unpleasurable, irritating or delighting, etc. Holding that emotions are inextricably and constitutively bound to these two kinds of feelings, Goldie notably criticizes what he calls the “add-on theory” of emotions,

¹ « Le sujet ému et l'objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble. L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde. » (Sartre 1995, 71).

²For instance, the belief that there is something dangerous around when we experience fear is purely quantificational, since it identifies the properties that belong a thing or situation only insofar as they are or become objects of a specific emotion (being fearful or dangerous as proper to the object of fear). He further explains this in terms of determinable properties: fearfulness or dangerousness are “determinable properties” and the purely quantificational belief is that there is something in the environment having certain (maybe unknown) “determinate properties”, which fall under the general and not yet determined “determinable properties”. See Goldie 2002.

according to which feelings are mere supplementary aspects of the emotional experience.

The idea that emotions are both world- and self-related, and that they are indissolubly connected with feelings, is also endorsed by Slaby and Stephan (2008). Expanding on such a view, they call the specific intentionality of emotions “affective intentionality”. Through affective intentionality, emotional experiences are directed toward objects and situations as being valuable or not. Understood as evaluative *Gestalt*-perceptions, feelings and emotions thus express the subjective apprehension of the value of an object or a situation. Consistently, despite not being thematic, the subjective and existential experience of such an evaluative apprehension is also considered to be part of the emotion. Accordingly, these authors argue that feeling an emotion properly “amounts to feeling oneself in a certain relation to something (usually an event, object or situation) – an evaluative awareness of which goes hand in hand with a registering of one’s existential situation” (Slaby and Stephan 2008, 506).

Husserl also considers emotional experiences as evaluative apprehensions of objects, events, or situations. As we can read in manuscript A VI 12, for instance:

Das Gefallen ist auf das Objekt bezogen, es hat darin seine „Intentionalität“. Es ist nicht ein beliebiges, neu auftretendes Bewusstseinsmoment, sondern es ist auf das doch transiente Objekt bezogen, das als gefallend dasteht [...]. Von dem Erfahrungsobjekt und auch den betreffenden Erfahrungsbestimmungen, die für die Schätzung grundlegend sind, ist nur Weniges gegeben und nicht adäquat gegeben, aber alles ist empirisch apperzipiert und darauf gründen sich die Gefühlsmomente und Gefühlintentionen, die in ihrem Zusammenhang, in ihrer harmonischen Einheit das Gefallen fundieren. (A VI 12 II/30)

Yet, in his writings, Husserl tries to analyze more specifically the intentionality of such emotional experiences. Thereby, he also considers feelings to be constitutive moments of emotional experiences, which ground the self- and world-relatedness of the experience itself. As Drummond (2004) points out, we could even draw a parallel between Goldie’s distinction of bodily feelings and feelings toward, and Husserl’s distinction between feeling-sensations and feeling-acts. Like Goldie’s bodily feelings, feeling-sensations are bodily located, pre-reflective forms of self-awareness. They are not per se intentional in the strict sense, although they can be reflected upon and become the correlate of an intentional act apprehending our body as the object of reflection. Feelings-acts, instead, are intentional and object-related, they constitute the object in its affective and emotional value, for instance as being pleasurable or not (Hua XIX/1, 406–410). Consistently with his analyses of inner time consciousness, and notably with the observation that consciousness is “consciousness through and through” (e.g. Hua XXIII, 265), in one manuscript from 1909/10, Husserl further points out that sensations, and notably feeling-sensations, are themselves moments of consciousness, even though they cannot be considered as intentional in the strict sense:

Man darf vielleicht wagen zu sagen, dass schon die primitivsten Gefühle wirkliche Gefühlsakte sind, also in der Weise von sonstigen Gefühlsakten fundiert, nämlich fundiert in den Empfindungen, was freilich wieder voraussetzt, dass Empfindungen auch schon „Akte“ sind, schon Bewusstsein-von. Freilich, die „Intentionalität im vollen Sinn“ vollendet

sich erst durch das spezifische Meinen, das in gewisser Art eigentliche Objektivieren.
(A VI 12 II/22a)

Accordingly, although distinguished, feeling-sensations and feeling-acts are considered to be intertwined and co-belonging within the unity of an emotion. Paraphrasing Sartre, we can say that feeling-sensations and feeling-acts are also united in an indissoluble synthesis. And such an intertwining is what grounds the self- and world-relatedness of emotional experience.

In the further development of his theory of emotions, Husserl proposes a more articulated distinction of the different emotional experiences and their moments, and he more thoroughly discusses why such experiences shall be considered as intentional (cf. Melle 2012). Besides feelings, he notably focuses on the apperception of values, on emotional responses, and on enduring moods. As we can read in manuscript A VI 12 II:

Also jedenfalls <sind> zu scheiden: die Gefühlsakte, die einzelnen Gefühlsreaktionen und die Einheit der Stimmung als die Einheit der Gefühlsfärbung, die der gesamte Bewusstseinsbestand, die gesamte Sphäre des Erscheinenden als solchen, durch Übertragung erhält, der allgemeine Strom des Gefühls, in dem wir schwimmen. (A VI 12 II/73a)

Through the apperception of sensible feelings, the value of a thing or a situation is constituted; the latter awakens a situated subjective emotional response, which may become habitualized as an enduring mood. All these are considered to be intentional experiences and to bring to the fore the double, world- and self-, relatedness of emotional experience. The act of feeling [*Gefühlsakt*] intends an object as valuable on the basis of particular sensible feelings. The emotional response, that is, the experience of “being pleased/sad about something” or “appreciating something” [*Gefallen*], is also directed toward the object or the situation that are experienced as positive or negative. However, in both cases, such directedness toward the object is correlated to the experiencing of oneself as emotionally touched, as being happy or sad about something:

Danach haben wir bei den Erlebnissen der Freude und Trauer im spezifischen Sinn wohl deutlich unterschieden – und sich wirklich abhebend – eine auf das “Objekt” zielende, gegen das “Objekt” hingehende Wertung (mit all dem, was sie voraussetzt) und die gegen das Subjekt hingehende Gefühlserregung. Nämlich die Freude und Trauer selbst, die einerseits das Objekt als erfreulich bzw. traurig charakterisiert, aber zugleich beim Subjekt angreift als: Ich bin traurig, ich bin erfreut. (A VI 12 II/66b)

To be true, the emotional response might be either related to the qualitative features of the object in question, independently of whether the object is actually perceived or only imagined or recollected, or rather to the “being” of the object, that is to say, to its existence (or non-existence) and givenness here and now. In the second case, the emotional response is not only awakened by the evaluative appreciation of the object, or of some of its qualitative features, but also by its being or not being effectively present, namely posited as existent here and now. In this sense, a specific emotional response depends on the intersection of the (positive or negative) evaluative apprehension of the object and its being or not being

experienced as existent here and now.³ However, indulging in the imagination of objects and situations may also generate an emotional response. For instance such an experience may elicit the feeling of pleasure or displeasure, or a bittersweet nostalgic feeling, related to both the quasi-object of fantasy and the activity of fantasizing itself.⁴ These qualifications, as we shall see in the next section, play an important role also with respect to memory and to the emotions that specific memories can awaken.

Finally, feelings may temporally sediment; they can somehow become habitual and thus give shape to the unity of a mood. Moods are also considered to be intentional. Yet, in this case, the correlate is not a specific object or situation, but rather the whole undetermined horizon of appearance. When I am in a good mood, everything around me seems to have a positive affective connotation. As Husserl writes, everything obtains a “rosy gleam” [*ein rosiges Schimmer*] (A VI 8 I/74b), which precisely derives from my being in a positive mood.⁵ On the contrary, if I am in a melancholic mood, I am mostly unable to rejoice about what might be positive events, objects, or situations:

Diese [die Stimmung] ist ja eine Gefühlseinheit, die allem Erscheinenden eine Farbe verleiht, aber eine einheitliche, einen einheitlichen Schimmer der Freude, eine einheitliche dunkle Färbung der Trauer. (A VI 12 II/72a)

Accordingly, moods are diffused modes of our subjective being in the world, which reverberate on how we experience ourselves in a given situation, and on how we apperceive such a situation.⁶ Despite being distinguishable, the aforementioned dimensions of emotional experience are not separated from one another; they are

³ „Gegenstände erregen Freude“. Aber das ist ungenau, wird man sagen. Das Sein von Gegenständen, dass der Gegenstand ist oder nicht ist, kann Freude und Trauer erregen. [...] Im Fall der Existenz von Gegenständen ist zwar das Gefühl in gewisser Weise doch auf den Gegenstand bezogen, der da als seiend gesetzt ist, aber „eigentlich“ ist es Gefühl der Freude über das Sein.“ (A VI 8 I/71a.) What is true for subjectively experienced feelings is not true, however, for the objective evaluation: „Die ästhetische Freude ist größer in der Wahrnehmung als in der Reproduktion, sie sättigt sich. Aber das ästhetische Werten nicht“ (A VI 30/180a)

⁴ „Lustvolle Phantasien bzw. Freuden in der Phantasie, etwa aufgrund von Phantasielust, sind „eingebildet“. Es ist aber „süß“, solchen Phantasiefreuden hingegeben zu sein. Erlebnisse sind die Phantasien, darunter die Gefühlsphantasien: die Phantasien selbst, nicht das Phantasierte [...]. Ich schwelge phantasierend. Wende ich mit dem Phantasieren als solchen und dem Lustgefühl zu, so mag ich daran wieder mein „Vergnügen“ haben, es kann mir gefallen. Es kann mir auch missfallen [...]“ (A VI 8 I/75b-76a)

⁵ „Jederlei Sache hat ihren rosigen Schimmer, wenn ich in froher Stimmung bin, aber nicht als Eigenschimmer.“ (A VI 8 I 74/b).

⁶ „Bin ich nun guter Stimmung, so pflanzt sie sich also leicht fort (solange sie nicht durchbrochen wird durch die Gegentendenz, durch entgegengesetzte Affekte). Bin ich nun in guter Stimmung, so kann das heißen: Ich merke, dass ich nicht nur mich an dem oder jenem Bestimmten freue, sondern dass ich in einem Rhythmus der Freude lebe: Freude schließt sich an Freude. (Dazu kommt, dass Freude sich überträgt auf alles im Zusammenhang Stehende.) Dabei behält aber die Stimmung immer eine „Intentionalität“.“ (A VI 12 II/72a); „Alles nimmt Farbe und Wärme von der Stimmung an, alle Lust wird gesteigert, erhält einen Zufluss von Wärme, der eben nicht aus ihrem Wertobjekt stammt, und Gleichgültiges wird fast zu einem „Schönen“[...]“ (A VI 12 II/71a).

rather constitutively related to each other. In this respect, to borrow an expression from the contemporary debate on emotions in the philosophy of mind (Slaby and Stephan 2008), Husserl seems to eventually defend an “anti-component theory” of emotional experience: the latter does not result from the assembling of separated (feeling-related, temporal, evaluative-rational) components; it is, instead, a complex whole of intertwined moments.

Up to now, we have seen how feelings and emotions are subjective evaluative responses to experienced situations. Accordingly, they appear to be very much tied to our present, bodily situated experience. Even moods, as enduring dispositions, refer to the extended present of a state [*Zustand*]. Yet, experience and self-experience notably unfold in time, so that the present, situated emotional response shall be considered within the dynamic unfolding of the subject’s life-history. Particularly, present emotions can be differently related to our past experiences. Thus, after having considered the essential features of the intentionality of emotional experiences, we can turn now to the questions phrased in the introduction, concerning the relationship between memory and the emotions.

2 Memory, Emotions, and the Self

The question of how emotional experience, in its being both self- and world-related, is connected to our consciousness of the past, entails at least two possible sub-questions: (1) How do our present emotional responses relate to our past sedimented experience and to the consciousness thereof? (2) How do we remember past emotional experiences in the present situation? Let us consider both questions more closely.

(1) *How do our present emotional responses relate to our past sedimented experience and to the consciousness thereof?*

The relationship between present emotional episodes and past experiences can be addressed in connection to the so-called narrative account of emotions in the current philosophical debate. Goldie (2000; 2002), for instance, holds that narration is responsible of synthesizing the intentionality of feelings (feelings toward) and their bodily relatedness (bodily feelings) within the unity of an emotion. Hence emotions are temporal unities grounded upon both kinds of feelings, and they are further organized within the larger narrative unity of a personal life-history. Moreover, feelings and emotions are situationally meaningful, and such situatedness can, in principle, be subsequently explicated in a narrative form. As Slaby (2008) points out, the narrative explication of feelings in what we can call a temporal and motivational narrative nexus is accomplished from the first-person-perspective. Accordingly, feeling-narrations can be understood as portrayals of the evaluative profile of situations from the point of view of the participating subject. Such a situated point of view is rooted in the subject’s life-history. Yet, the claim is not that each and every emotion is *de facto* explicated in a narrative form, but rather that

such an explication must be possible in principle. Such a difference between possible and real narration is expressed by the conceptual distinction of *Narration* and *Narrativ*. The former concept refers to the result of an intentional speech- or writing-act of telling. The latter, instead, refers to the possibility in principle of such a narration. The narrativity of feelings and emotions shall be primarily understood in relation to the *Narrativ*, namely to the morphological structure that potentially constitutes the meaningful unity of a situation or life-episode and makes the effective narration possible. Such a morphological structure embraces the different partial aspects of affective states and synthesizes them in a coherent unity. The concept of *Narrativ*, therefore, designates the specific “meaningful and coherent constitution of a dynamic structure, according to which the latter can be made into the object of a narration [*Narration*].” (Slaby 2008, 284, my translation). Thus understood, the narrativity of feelings and emotions refers to both the unity of singular episodes and the embedding of such episodes in the larger unity of subjective life.

In relation to the singular emotional episodes, narrativity is entailed in the very definition of emotions as evaluative *Gestalt*-perceptions. The situation is immediately affectively apprehended as a complex whole, for instance, as being frightening or rather pleasant. Such an apprehension entails what Slaby calls an affective synthesis. The latter is one form of passive synthesis in the Husserlian sense, namely a pre-reflective associative synthesis that makes the apprehension of *Gestalt*-like unities possible. *Narrativ* is precisely what makes such an immediate unitary grasping of an emotional episode possible. This implies that the unity of emotions as evaluative *Gestalt*-perceptions is presupposed by, or is more original than, the decomposition of the situation into its partial moments. Besides referring to the unity of singular episodes, the narrativity argument also aims to account for the embedding of emotional episodes in larger experiential unities, such as patterns of interaction, one’s own character, or the larger periods of a personal life-history. The meaning of emotional episodes can be fully disclosed only in relation to such larger narrative contexts.

The narrative account of emotions is, among others, intended to do justice to the fact that singular emotional experiences do not emerge in complete isolation. They are, rather, meaningful constellations, connected to other affectively laden episodes, and eventually to the unity of a life-history. This implies that our situated emotional responses are motivated by our past, sedimented experience, and by more or less explicit future expectations.

Considered in relation to the phenomenology of inner time consciousness, however, the narrativity-argument needs some further qualification. First, it is questionable whether the temporality of narration corresponds to the most original temporal form of feelings and emotions. Narrative explication always and constitutively comes after the experience itself; it is necessarily *nachträglich*, although it may be entailed as a potentiality in the emotional experience itself. Self-narratives, indeed, are unities of reflection, in which certain aspects and moments of one’s own life are selected and brought together into a possibly coherent context of meaning.

However, as I have mentioned, emotions and feelings are primarily experienced in a pre-reflexive way. As Sartre writes:

La conscience émotionnelle est d’abord irréfléchie et, sur ce plan, elle ne peut être conscience d’elle même que sur le mode non-positionnel. La conscience émotionnelle est d’abord conscience du monde. (Sartre 1995, 70).

Moreover, feelings and emotions are often something that surprises us as a response to something affecting us as a *Widerfahrnis* (cf. Waldenfels 2002). Consistently, narrations as reflective unities may certainly be developed in order to make sense of emotional experiences within the unity of one’s own life. However, this necessarily occurs *ex post facto* and presupposes a kind of self-distancing. Only through such a reflexive self-distancing can the subject give a unitary shape to the narratives of his/her emotional experiences. All this, however, presupposes a pre-reflexive structure of experience, in which specific emotions and feelings passively emerge and unfold (cf. Drummond 2004).

The experience of an affective *Widerfahrnis* may also be related to an episode of our own past, which pops into our mind through what Husserl calls occurring memories [*einfallende Erinnerungen*]. Similar to Aristotle’s *mneme*, and different from the voluntary “search” of *anamnesis* (Aristotle 1930), this kind of memory is a form of *pathos*, it surprises us affectively in the present situation, and can awaken an emotional response. Such an emotional response, again, may be itself something “surprising” and does not need to be experienced at first as coherently meaningful within a narrative unity. Despite contributing to the shaping of our self-experience, thus, neither affectively colored memories nor emotional responses necessarily fit an already coherently formed narrative self-image. Rather, they may entail something that withdraws from explicit and reflexive consciousness and that surprises the bodily subject in this specific situation (one quite radical example thereof are traumatic memories).

Consistently, saying that an emotional experience is self-personal certainly means that it is embedded in the subject’s life-history and that it relates to the particular subject with his/her instincts, dispositions, interests, etc. Yet, the temporality of the subject’s life, which defines the condition for both the emergence and the sedimentation of emotional experience, and makes up the basic structure of emotional experience itself, is not originally that of a narrative, for the latter is a unity of reflection. It is rather the temporality of the stream of consciousness grounded upon the interplay of presentation, retention, and protention. An essential feature of the subjective stream of consciousness, of great importance also to understand the relationship between emotions and memory, is irreversibility. We shall now consider this feature by addressing the second of the aforementioned questions.

(2) *How do we remember past emotional experiences in the present situation?*

Past emotional experience, as we have seen, has an implicit impact on our present. Even without being explicitly recollected and being embraced within the meaningful unity of a narrative, emotional experiences can sediment and give shape to a habitual mood, or they can implicitly and pre-reflectively pop-up and motivate our

present emotional responses. Yet, some questions remain concerning the relationship between emotions and recollection. How do we recollect past emotions? Can such a recollection happen “in tranquility”, and what does such tranquility imply? How is such a recollection structured?

As it is well known, in the *Logical Investigations*, Husserl argues that emotions are founded upon presentational acts [*Vorstellungen*]. The latter entail not only presentations, such as perceptions, but also presentifications, such as recollections or fantasies. Differently from Brentano, Husserl stresses the ambiguity of the concept of presentation, *Vorstellung*, which refers to both the complete experiences of objectifying acts (perceiving, remembering, imagining, etc.) (Hua XIX/1, 496 ff.), and more narrowly to just the matter of such acts (Hua XIX/1, 474 ff., 514 ff.). In so doing, he points out that emotions are actually not founded on another act, but rather on a matter of the sort that belongs to an objectifying act, i.e., to the perceived, remembered, imagined as such (Hua III/1, 297 ff.). Husserl is also quite clear in arguing that the distinction of layers in the apprehension of an object is an abstracting one, and that indeed, a purely objectifying act is itself an abstraction. We always apprehend things and situations coalescing with “vague fringes” and with “emotional colorings” within the interrelated unity of experience:

Wenn sich durch Vorstellungen Gegenstände bewusstseinsmäßig konstituieren, so ist die pure Vorstellung eigentlich eine Abstraktion, insofern als bewusstseinsmäßig in der Regel nicht der bloß wahrnehmende Gegenstand da ist, sondern der Gegenstand vielerlei „Färbungen“ an sich tragen wird, also die Vorstellung noch verschmolzen sein wird mit mancherlei vagen „Fransen“, die auf Bewusstseinszusammenhänge zurückweisen, die nicht für solche Gegenstände konstitutiv sind: Der Gegenstand erinnert an dies oder jenes, das seinerseits in den oder jenen Zusammenhängen mit Angenehem oder Unangenehem verflochten war, oder er hat sonst Beziehungen zu wertbaren, und zwar praktischen Zusammenhängen. (A VI 30/184a)

When discussing the relationship between recollection and emotions, thus, we shall take the ambiguity of the concept of presentation [*Vorstellung*] into consideration. Accordingly, assuming recollections as one specific kind of *Vorstellungen*, such a relationship may be referred to either the matter of an act of recollection, or to the recollection of a complete past experience.

Consistently with the position held in the *Logical Investigations*, when describing the relationship between emotions and memory, Husserl generally presupposes the former meaning of *Vorstellung* and emphasizes that a present emotional response can be related to the matter of an act of recollection. We presentify a past event, object or situation, and, in the present situation, we emotionally respond to such a recollection. The emotional response, in this case, is related to the matter of such a presentification. The latter does not need to be, and in many cases is actually not, a voluntary one. Rather, the past often “pops into our minds” and surprises us in the form of an associative, involuntary, *einfallende Erinnerung*. Assuming that the idea of an emotionally neutral presentification (like of any pure objectifying act) is an abstract one, the emotional response awakened by memory would correspond to the evaluative apprehension of something experienced in the past. Such an emotional response, however, is not exclusively bound to the value attributed to the object. Consistently with what we have discussed above, it may also depend upon

the “existence” or “non-existence” of the recollected object here and now, that is to say, it may depend on its still being there or rather on its being inevitably lost. Moreover, the nature of such an emotional response will also be implicitly motivated by our personal emotional dispositions toward that object in the present situation. The emotional response to the recollected past event, object, or situation, in other words, is very much dependent on my present mood and disposition, and needs not being congruent with the emotion I originally experienced in the past, when I was presently confronted with such an event, object, or situation.

The claim that it is only the matter of a *Vorstellung*, in our case of a recollection, that necessarily grounds a non-objectifying act does not exclude the possibility that a present emotional response may de facto relate also to the recollection of a complete past experience, and even of a past emotional experience. Yet how shall we describe such a phenomenon? In the *Principles of Psychology*, James challenges the idea of a recollection of emotions as such. In so doing, he distinguishes what he calls “ideal revivability” of emotions in memory, from their “actual revivability”:

The revivability in memory of the emotions, like that of all the feelings of the lower senses, is very small. We can remember that we underwent grief or rapture, but not just how the grief or rapture felt. This difficult ideal revivability is, however, more than compensated in the case of the emotions by a very easy actual revivability. That is, we can produce, not remembrances of the old grief or rapture, but new griefs and raptures, by summoning up a lively thought of their exciting cause. The cause is now only an idea, but this idea produces the same organic irradiations, or almost the same, which were produced by its original, so that emotion is again a reality. We have ‘recaptured’ it. (James 2007, 474)

According to James, thus, the detached contemplation of past emotions, that is, the “ideal revivability” or presentification of our past happiness, grief, or rapture as they were “felt” in the past is something “difficult” to realize. However, he believes that, while remembering the episode, the situation, or the object that generated our emotional response, we can experience, in the present situation, a new emotion that is akin to the one we once experienced in the presence of the object (actual revivability).

What we have previously said concerning the intentionality of emotions and their situatedness allows us to better qualify the distinction made by James. First, “ideal revivability” should certainly not be understood as to signify that the recollection of an emotion is independent of its object and its spatio-temporal situatedness, since this seems to be a priori excluded from the very intentional and situated nature of emotional experience we have described above. We cannot recollect past joy, grief, or sorrow without recollecting the event or the situation that generated such emotional responses. In other words, if something like the recollection of an emotion is possible, then such a recollection must entail the awareness of how the world appeared to us in the past emotional experience (i.e., it must also entail the reference to the matter of the act).

Secondly, James also seems to claim that even this form of “ideal revivability” of an emotion, in which the awareness of the past emotional experience in its fullness is entailed, would still remain something quite “difficult” to realize. I believe Husserl would agree with James’s suggestion. To better say, and consistently with

what we have said above concerning the abstract nature of purely objectivating acts, such an emotionally detached or neutral “ideal revivability” would also amount to a limit case or to an abstraction. The different emotional “colorings”, which make up the concreteness of our representations, *a fortiori* characterize the recollection of past emotions, or of events that have particularly marked our own life-history in an emotional way. Accordingly, the recollection of a past emotion shall also awaken a present emotional response.

Thirdly, James’s claim concerning the “actual revivability” of past emotions also needs some closer consideration. The structure of such “revivability”, indeed, seems to be more complex than what we can draw from the quoted passage. James is right in arguing that, when recollecting a past emotional experience, the original feeling must be somehow concretely “present”. And such a presence seems to entail more than the simple neutral thought-representation of what we once experienced. Although we can critically read James’s claim that the same “organic irradiation” are produced anew, there seems to be something true in the idea that, when recollecting past joyful or sorrowful experience, that joy and that sorrow still affect our bodily present: there is a concrete, and even bodily, involvement when we recollect past joy or grief. Leaving aside James’s empirical account of organic irradiations, and following Husserl’s later theory of recollection, this could be expressed by saying that recollection is a “modification” of an original perceptual act.⁷ In a certain sense, although I cannot in principle perceive two times the same temporal event, when I recollect an object or an event, it is “as if” I would perceive it again (quasi-perception).⁸ In our case, when I recollect a past emotional experience, it is in a certain sense “as if” I would re-experience the same emotion. For this reason, as I mentioned, James is right in suggesting that the quality of the original feelings and emotions must be somehow “present” (and not merely thought of). In Husserl’s terms, they must be quasi-experienced again. However, we shall be careful in properly understanding the meaning of that “as if” and that “quasi”. As I shall argue, this can be done by referring to the double intentionality of recollection in relation to the irreversibility of the temporal stream.

What we cannot claim, in fact, is that the “presence” of the past emotional experience implies the actual and full re-living or re-experiencing of the same (and not even necessarily of a similar) emotion in the present. For the emotional experience I presently make while recollecting a past event, or the position I take with respect to such recollection, is very much dependent on my *present* situation and on what I have become since that original event. That is to say, to describe the emotion we experience while recollecting a past emotional intention does not depend only on that intention, but also on how I now relate to the past event and the correlated intention.

⁷I am grateful to Prof. Ullrich Melle for emphasizing this point, which allowed me to make my argument clearer by referring to this development in Husserl’s theory of recollection.

⁸„Ein Zeitgegenstand, zu dem seine Zeit mitgehört, lässt sich nicht zweimal wahrnehmen, sondern er lässt sich nur wahrnehmen und in der Modifikation der Reproduktion, der Wiedererinnerung gleichsam wahrnehmen.“ (Hua XXXIII, 250).

This claim shall be better qualified with respect to the temporality of self-experience, and particularly to the irreversibility of the temporal stream. As Paci points out, irreversibility refers to the “orientedness” of each and every process and to the a priori impossibility of its reversal, which prevents us from establishing a full identity between all that which happens within a temporal process:

[...] all that which has happened cannot happen anew; it cannot repeat itself or present itself again in a situation that is fully identical with the previous one. [...] this is a logical law, a dynamic one and not a static one. And, precisely, this is the logical structure of temporality, which is eventually nothing else than the logical structure of the world. (Paci 1954, 7)

Although Husserl does not explicitly thematize this concept, and does not adopt it to describe the temporal stream of consciousness, his analyses of the intertwining of original impression, retention, and protention, as well as those related to the self-constitution of the original stream, allow us to understand the temporal unfolding of consciousness as an irreversible process of this sort. Paci’s understanding of the temporal stream of consciousness as an irreversible process implies a relational view of temporality and subjectivity and is the enabling condition for the experience of unique and unrepeatable events and situations.⁹ Every now-point and every original impression, for Husserl, are unique, and they are and taken in the dynamics of the temporal stream as a constant retentional-protentional modification. The original now as *Quellpunkt* of individual emergence is itself a moment of the “infinite continuum” of the original stream (Hua XXXIII, 293). Such a retentional-protentional streaming continuum is irreversible in the just defined sense.¹⁰ In this irreversible stream, each new emerging now is unique and as such it is individuated.

Yet, in our present context, irreversibility also explains why the recollection of a past emotion or of a past emotional event does not imply the re-experiencing of an emotion that is identical, and not even necessarily similar, to the originally experienced one. And this although the original emotional coloring may well be “present” to us, “quasi-experienced” anew. Accordingly, the recollection of the past, and notably of past emotional experiences, cannot be simply equalized with the “revivability” of the past, for such revivability seems to be excluded by the very irreversible nature of the temporal stream of consciousness. The way in which we experience our present, bodily, situatedness in relation to the past also plays a decisive role in determining the concrete configuration of our present emotional memories. The specific emotional response to our memories very much depends on what we have become in the time that has passed after the original experiencing.

⁹In this respect, see Summa (2013).

¹⁰According to Marc Richir, Husserl has not been consistent enough in conceiving of the irreversibility of time. To reach such consistency, he would have had to go beyond the assumption of irreversibility as a *Faktum* and more radically think the co-belonging of present and death, or the “cadaverous” moment of the present. One can, of course, pursue this line of thought, and then one shall ask if death and this “cadaverous” moment of present that is implied by irreversibility are something we can appropriate or if they are rather inappropriable or alien moments of experience. A thorough discussion of this point certainly goes beyond the scope of this article. Yet this nexus between irreversibility and the alienness of death deserves at least to be mentioned. (Richir 2006, 134 ff.).

In this sense, such a response is certainly not dependent on the objective time lapse between the present recollection and the past experience. It rather seems to depend on whether such memories can be considered as “open” or “closed” within the irreversible dynamics of our experience. In cognitive psychology, open memories relate to events that have not been “shelved” yet, or integrated within the narrative unity of one’s life. There is something unconcluded in such memories, which still deeply affects us in the present. Closed memories, instead, have been integrated in our life-history and elaborated. For instance, it is certainly possible that we remember the experience of a loss or mourning without presently experiencing something like grief. And we can even experience, for instance, a partial emotional detachment with respect to such an experience of loss, or rather a completely different emotion, such as anger (if we consider, for instance, that things could have gone otherwise). Certainly, this is a rather ideal-typical distinction, which might seem to oversimplify complex phenomena. It cannot be excluded that our relationship to our memories changes over time. For instance, we could realize that what was held as a “closed” memory still has some “open” aspects in it, i.e., not fully integrated moments that still have a strong affective and maybe even destabilizing force. However, even admitting that memories can be possibly integrated in the narrative of one’s life, and that they can be addressed as “closed” with partial emotional detachment, I do not believe that the so-called closed memories are emotionally neutral. In this case, we have simply been able to make sense of such events, or to elaborate them, as moments of our life-history. These memories, thus, can be considered as “closed”, although they can still awaken, for instance, nostalgic feelings. Certainly, consistent with what we have said above, the awareness of specific memories as open or rather closed is something we can reach only retrospectively through reflection and the narrative understanding of our life-history.¹¹

All the moments we have previously considered as making up the unity of an emotional experience, as well as the motivational nexus of our past sedimented experience, are also involved when the experience is recollected. Such a recollection awakens particular bodily feelings and emotional responses, it entails the evaluation of the past situation, and it may give rise to an enduring mood. Thus, the nature of the emotional response awakened by the recollection of a past event is not only based on the reproduction of the past experience or its content. It can also be related to the experience of the actual absence of what is recollected, and to the impossibility, due to the irreversibility of time, to re-create the situation, the object, or the place we have once experienced in the flesh and we are now remembering. In other words, such an emotional response is itself situated within the irreversible stream of temporal becoming; it depends on what we are now and what we have become after that original experiencing. Accordingly, the overall emotional coloring of recollections seems to be quite complex. We can talk about the overlapping of two affective intentionalities in such recollections: the intentionality related to

¹¹ On the distinction between open and closed memories and their relevance for the empirical study of the relationship between memory and the self, see Beike et al. 2004.

felt “presence” of the past feeling and emotion, and the intentionality of our present emotional response. Due to the irreversibility of time, and to the impossibility to fully re-live the past emotion, the two can never fully coincide, and may even be in tension with one another. I may, for instance, be sad or melancholic while remembering a past joyful event, because I am at the same time aware that something of that event has been inevitably lost. And the more the past joy is present to me as quasi-experienced anew, the more I may also experience the sadness or grief related to the loss. As we have seen while commenting on James’s passage, the past joy somehow still affects me. Yet, it is accompanied by another feeling that is grounded in my present experience. The idea of a double affective intentionality complements Husserl’s analyses concerning the double intentionality of recollection: the intentionality directed toward the intentional object or situation experienced in the past, and the intentionality directed toward the “temporal position” of the past experience, which implies the awareness that such an object belongs to the past (Hua X, 53–54). What I have previously called the intentionality of the felt presence of the past feeling and emotion would be connected to the former intentional directedness in the Husserlian sense, whereas the intentionality of our present emotional response is connected to the latter, since it entails the consciousness that the recollected event or experience belongs to the past and as such it is not retrievable in its fullness. The interplay between these intentionalities of emotional recollections is grounded on the irreversibility of the temporal process. Such interplay shows that recollecting is itself an experience situated within the irreversible stream of consciousness. It further implies the possibility of an entanglement or even of some tension between the presently felt and the presentified past emotion.

We can thus agree with Jankélévitch, when he argues that remembering is temporally situated in the present and as such it is itself a new experience taken within the process of irreversible becoming.¹² Certainly, as he further stresses, memory seems to play the stabilizing role of a balance-principle within such an irreversible process. And this is due to the fact that, as we have seen, memories, and notably emotional memories, can be subsequently synthesized within a narrative and meaningful unity. In this sense, as Jankélévitch further observes, remembering becomes a form of compensation for the impossibility of reliving what is inevitably lost and for the awareness of the irretrievability of the past in its fullness (Jankélévitch 1974, 310 ff.). However, precisely the persistence of such irretrievability in remembering eventually confirms the necessary irreversible nature of temporal becoming.

¹²“L’expérience du passé, qui est, après tout, une expérience présente, fait partie elle-même de la futurition; notre effort pour susciter “à nouveau” l’apparition d’une expérience ancienne aboutit en fait à une expérience nouvelle” (Jankélévitch 1974, 34).

3 Concluding Remarks: Irreversibility and Nostalgia

THERE was a time when meadow, grove, and stream,
 The earth, and every common sight,
 To me did seem
 Apparell'd in celestial light,
 The glory and the freshness of a dream.
 It is not now as it hath been of yore;
 Turn wheresoe'er I may,
 By night or day,
 The things which I have seen I now can see no more. [...]
 Wordsworth, *Intimations of immortality from recollections of early childhood*

The analysis of the structure of emotional memories in relation to the irreversibility of time allows us to return to the three questions phrased in the introduction.

- (1) *Does the overwhelming character have an impact on the understanding of feelings and emotions in relation to self- and world-experience?*

Critically addressing the narrative account of emotions, we have seen that, as pre-reflexive experiences, emotions and feelings entail something that, at least initially, withdraws from all narrative explication. As unities of reflections, emotional narratives necessarily come after the emotional experience itself and can only retrospectively make sense of such an experience. The temporal structure of emotional self- and world-experience, thus, is not primarily that of a narrative. It is rather the temporal structure of the irreversible temporal process. The events we experience in such a temporal process and the emotional responses to such events are not under subjective control, and they can entail something overwhelming for the subject. Accordingly, emotional experiences do not primarily convey the awareness of oneself and of the experienced world as coherent and meaningful unities. They rather make us aware of the fact that there can be interruptions, or surprising events in the course of our life, and that the way we respond to such events may not be under our complete mastery.

- (2) *Is the emotion that arises in recollection necessarily similar to the one we originally experienced?*

Discussing James's distinction between the ideal and the actual revivability of emotions in memory, and particularly focusing on the latter, we have been able to bring to the fore the double intentionality of emotional memories. On the one hand, such memories entail the implicit awareness of the past feeling and emotion directed to the object or situation. Such an awareness still affects in the present, so that we can talk about a felt presence of the past emotion. On the other hand, such memories entail the intentionality of our present emotional response. The latter, as Jankélévitch points out, is itself a unique experience within the irreversible process of our life. As such it cannot be identical, and it must not even necessarily similar, to the emotion we once experience. Our present emotional responses does not only depend on the content of the memory, for instance, a positive or a negative event. It may also

depend on how we relate to the absence of what we are recollecting. More generally, the emotional coloring of the present recollection very much depends on what we have become after that experience, on our present moods and dispositions, and on how we experience the present situation in relation to the past. This, as I have argued, is fundamentally grounded on the irreversible nature of temporality and of ourselves as temporal beings.

(3) *Does the tranquility Wordsworth refers to amount to a sort of affective neutrality or is it rather itself affectively characterized?*

I would like to spend few more words on this latter question and try to qualify the “tranquility” Wordsworth mentions in his *Preface* in relation to the two previous conclusions. Such tranquility is not to be understood as the affective neutrality of a non-participating spectator. Although it entails a partial detachment from the overwhelming character of emotions and feelings, which makes their “contemplation” possible, the “tranquility” Wordsworth is referring to is itself an emotional tonality. Such a tranquil contemplation also entails the awareness of the time passing and of its irreversibility. In other words, it entails the awareness of the fact that there will be no re-experiencing of what we once experienced. Thus, the “tranquility” with which we can turn to our emotional memories, I would suggest, has in itself a nostalgic note. Indeed, the awareness of the impossibility of fully regaining, through memory, our past (and notably the experience of past emotions and of emotionally laden events) grounds the specific emotional experience of nostalgia. To quote Jankélévitch again:

Ce qui fait la différence jamais comblée, la “diaphora” irréductible entre un passé impuissant et un présent réel, et empêche le souvenir de renverser l’irréversible, c’est cette nostalgie de plénitude développée par le devenir dans la maison du souvenir; la nostalgie mesure la marge toujours renaissante entre l’image-souvenir et la défunte réalité: sans discontinuer le devenir transforme l’être en avoir-été, l’esse en fuisse; sans discontinuer et en quelque sorte à l’infini le passé, autrement dit ce qui fut présent, aspire à se compléter et à redevenir le présent lui-même. (Jankélévitch 1974, 312–313)

Nostalgia, in this sense, is not simply an emotion that is manifestly related to memory. I would rather suggest that it can also be considered as an existential feeling (Ratcliffe 2008), since it exemplarily expresses the existential awareness of oneself and of the world as totalities in temporal becoming. Although nostalgia may be related to concrete episodes, what it brings to the fore is a more encompassing way of emotionally being in the world. The bittersweet experience of nostalgia is precisely related to the impossibility of regaining what Casey calls a “past we cannot rejoin” or the impossibility to “re-experience it in propria persona, even if it has left tantalizing marks in the present.” (Casey 1987, 365). Such a nostalgic note is very much present in Wordsworth poetry, as it is present, remarkably, in Proust’s prose. Wordsworth’s poetry, for instance in the *Ode Intimation of Immortality from Recollections of Early Childhood* from which I have quoted the opening verses at the beginning of this section, also brings to the fore the interconnection between memory and the imagination in the experience of nostalgia. As De Man (1987) points out, in Wordsworth, the imagination has a proleptic structure, it anticipates

events that are yet to come, and eventually brings us face to face with our own finitude. Such a proleptic structure of the imagination, I would argue, is the complementary counterpart of the awareness of the irreversibility of our temporal being. To be true, the imaginative “power to anticipate is so closely connected with the power to remember that it is almost impossible to distinguish them from each other” (De Man 1987, 10). This interplay of memory and the imagination corresponds to the “paradoxical interplay” of the definite and the indefinite in the spatio-temporality of the nostalgic experience (Casey 1987). The proleptic structure of longing for something is intertwined with the retrospective structure of the memory for the past we cannot rejoin.

The “suffering” that is implied in the very etymology of the concept of “nostalgia” shall be understood in relation to such an ambiguous, both proleptic and retrospective, temporal structure. It is bound to both desire and the awareness of an impossible return to what we are longing for. Such a return is impossible not because the “place” of nostalgia is not factually there any longer, but rather because, due to the irreversibility of the time of the world and of our own life-history, we will never find such a place as we left it, or as we remember and imagine having left it. There is a world correlated to such a nostalgic place. And, due to the irreversibility of time, such a world is constitutively unretrievable. Thus, the irreversibility of time designates nothing else than the impossibility to fully regain or re-experience the past. Understood as an inhibited dynamis, as Bernet points out, such impossibility implies that nostalgia is bounded to the unrealizable desire to suspend or reverse the evanescence of time:

Man sehnt sich schmerzlich nach der verfliegenen Zeit sowie nach den unwiederbringlich vergangenen Erfahrungen, und erst diese Sehnsucht verleiht den einmaligen Erlebnissen der Vergangenheit ihren unschätzbaren Wert. (Bernet 2006, 97)

Nostalgia nevertheless entails the longing for such an inevitably lost past world, the wish to “re-enter, per impossible, the past of a world that has effectively vanished from our lives and of which we are painfully reminded by its extant traces” (Casey 1987, 365). The self- and world-experience of nostalgia is not exclusively bound to one temporal dimension (past, present, or future), nor to the coherent and narratively explicable unfolding of a life-history. It is instead bound to the imaginative and recollective relationship among all these dimensions and, primarily, to the fundamental experience of oneself and of the world as totalities in irreversible temporal becoming, to the transience of each experience and situation, and to the inevitable emotional losses that are implied by such irreversibility.

Acknowledgement I am grateful to prof. Ullrich Melle, for the kind permission to quote from Husserl’s unpublished manuscripts. I also wish to thank the participants to the Husserl’s Arbeitstage 2012, as well as Andrea Altobrando and Monika Dullstein, for their comments on an earlier version of this paper.

Bibliography

- Aristotle. 1930. *On memory and reminiscence*, vol. 3, The works of Aristotle, ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Beike, D.R., E. Kleinknecht, and E.T. Wirth-Beaumont. 2004. How emotional and nonemotional memories define the self. In *The self and memory*, ed. D.R. Beike, J.M. Lampine, and D.A. Behrend, 141–159. New York: Taylor & Francis.
- Bernet, R. 2006. Heimweh und Nostalgie. In *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge*, ed. M. Heinze, D. Quadflied, and M. Bühring, 87–102. Berlin: Parodos.
- Casey, E. 1987. The world of nostalgia. *Man and World* 20: 361–384.
- De Man, P. 1987. Time and history in Wordsworth. *Diacritics* 17(4): 4–17.
- Drummond, J.J. 2004. Cognitive impenetrability and the complex intentionality of the emotions. *Journal of Consciousness Studies* 11(10–11): 109–126.
- Goldie, P. 2000. *The emotions. A philosophical exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldie, P. 2002. Emotions, feelings, and intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 235–254.
- Husserl, E. 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Husserliana, vol. X, ed. Rudolf Boehm. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana vol. III/1, ed. Karl Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, Husserliana, vol. XXIII, ed. Eduard Marbach. Den Haag/Boston/London: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 1984. *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, vol. XIX/1, ed. Ursula Panzer. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917–18)*, Husserliana vol. XXXIII, ed. Rudolf Bernet and Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- James, W. 2007. *The principles of psychology*, vol. II. New York: Cosimo.
- Jankélévitch, V. 1974. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.
- Melle, U. 2012. Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse. In *Subjectivity, life, art. Essays in honor of Rudolf Bernet*, ed. R. Breeur and U. Melle. Dordrecht: Springer.
- Paci, E. 1954. *Tempo e relazione*. Torino: Taylor.
- Ratcliffe, M. 2008. *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Richir, M. 2006. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Paris: Million.
- Sartre, J.-P. 1995. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- Slaby, J. 2008. *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität*. Paderborn: Mentis.
- Slaby, J., and A. Stephan. 2008. Affective intentionality and self-consciousness. *Consciousness and Cognition* 17: 506–513.
- Summa, M. 2013. Process and relation. Husserl theory of individuation revisited. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 12: 109–135.
- Waldenfels, B. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Wordsworth, W. 1800. *Lyrical ballads with other poems*. London: Longman

Affectivity and Temporality in Heidegger

Jan Slaby

*If you're always under the pressure of real identity,
I think that is somewhat of a burden (Mark Zuckerberg¹).*

1 Introduction

Why is philosophy concerned with affectivity at all, i.e. with emotions, moods and other phenomena that are commonly considered to be (or involve) ‘feelings’? Certainly not because it seeks to understand a class of psychic phenomena among others, which would rather be a task for psychology. As long as one operates with a half-way rigorous, not merely “institutional” conception of philosophy, more must be at stake than illuminating a kind of human-level mental state. At the very least, what it is to be human itself has to figure in what a philosophical inquiry into affectivity is interested in. Roughly then, a specifically philosophical inquiry into affectivity is one that situates its subject matter within the context of a broader endeavor of coming to terms with human existence more generally. What is sought in this kind of inquiry is a structural characterization of affectivity that makes affectivity’s role in, contribution to or position vis-à-vis human existence as such explicit. Moreover, and crucially, the guiding idea of ‘human existence’ itself cannot be simply presupposed but has to figure as an open dimension of the questioning. It cannot be treated as an answer already attained, as would be a psychological or biological ‘understanding of man’, if taken as firmly established beyond reasonable doubt.

¹ <http://www.businessweek.com/articles/2014-01-30/facebook-turns-10-the-mark-zuckerberg-interview> (last accessed on February 4, 2014).

J. Slaby (✉)
Free University Berlin, Berlin, Germany
e-mail: jan.slaby@fu-berlin.de

This is why Heidegger's understanding of affectivity can be exemplary for a philosophy of emotion deserving its name. In Heidegger's work – notably in the *Being and Time* phase – affectivity figures with a pivotal, albeit highly interconnected role among the constituents of what Heidegger calls *Dasein*. Now, *Dasein* is the peculiar entity whose being is to be questioned and explicated, because this very being is itself ontological – it is a lived *understanding of being*. And being itself, in turn, is ultimately that whose sense is to be explicated by philosophy, according to Heidegger's conception of it as 'fundamental ontology'. The being of *Dasein*, obviously, is what Heidegger deems to be the ontological structure that is exclusive to humans. Thus, if our goal is to illuminate affectivity in a truly philosophical manner, we are on a promising track if we follow Heidegger's lead by appreciating the gist of his analysis of *Befindlichkeit*.

This is certainly not the only option there is in order to gain a philosophical understanding of human affectivity, but it is a path worth taking. Now, a good number of philosophers working on emotion and affectivity have already traveled some distance on this path, taking up aspects of Heidegger's approach to 'findingness' in their own conceptions.² However, for the most part, they have done so in a manner that fails to appreciate the extent to which everything Heidegger says about *Befindlichkeit* is entangled with the rest of the ontological undertaking of *Being and Time*. As a consequence, what we mostly get is sketchy, partial and thus incomplete, often even somewhat distorted so-called 'Heideggerian' approaches to affectivity. The aim of the present paper is to take some steps toward alleviating this situation. It sets out to draw the contours of a more encompassing treatment of Heideggerian affectivity, and it does so chiefly by focusing on temporality. For indeed, I will endeavor to show that *time* is the horizon against which affectivity takes on its peculiar character as a core enabling structure of human existence.

To prepare the territory for the subsequent discussion, I will, in the first section, rehearse the central characteristics of *Befindlichkeit* (findingness), as outlined in sections 29, 30 and 40 of *Being and Time*. Taken together with some illuminating remarks on moods in his lecture course on the *Fundamental Concepts of Metaphysics* (1929/1930), this provides something like a standard reading of Heidegger on affectivity. In the second section I will discuss, in general terms, the temporal character of the care-structure – what Heidegger elaborates in most of division II of *Being and Time*, and most notably in §§ 65–69. Only here, in what might be seen as the central – but also the most difficult – sections of the book, the full sense of findingness is brought out and placed within its proper context of intelligibility: the finite, ecstatic and dynamic unfolding of 'originary temporality', which is radically different from and more basic than what is commonly assumed as 'objective time'. Close to the center

²Among the authors I have in mind are Ratcliffe 2008 and Helm 2001, although the latter rarely mentions Heidegger explicitly. I also enroll my own former self in the list of half-way appropriations of Heideggerian affectivity (cf. Slaby 2008 and Slaby and Stephan 2008).

of the explication of originary temporality is Heidegger's reconception of death as that which enables human existence as finite being-possible. Against the background of this understanding of existential temporality as grounded in death, I will in the third section revisit the reconstruction of findingness in order to explicate its temporal character, namely as a fundamental way in which the past ('*beenness*') is weighing on – as both enabling and diffusely imposing limits upon – the forward-pressing compartments ('*coming-toward*') that make up the moment-to-moment unfolding of human existence.

2 *Befindlichkeit*: The Standard Conception

Along with understanding [*Verstehen*] and discourse [*Rede*], findingness [*Befindlichkeit*] is one of three equiprimordial constituents of Dasein's *disclosedness* [*Erschlossenheit*]. Disclosedness, in turn, is the fundamental character of the being of Dasein, which is also characterized as *care* (roughly, Dasein's mode of being is care while its fundamental character – *enabled by and lived as care* – is disclosedness). Heidegger introduces the term 'disclosedness' as an explication of what is meant by 'Da' in 'Dasein'. 'Da' is usually translated into English as 'there', however the German term carries connotations of 'here' and 'present' as well (and conveys a striking sense of immediacy probably absent from the way 'there' is employed in English; cf. SZ, 132). Thus, Dasein is the being that *is its Da* (SZ, 132), i.e. it is a being whose very being is characterized by a kind of openness – what Heidegger characterizes as *not-being-locked-up* [*Unverschlossenheit*]. Care is the mode of being through which this very being and its world are simultaneously manifest – revealed-to-itself, illuminated. Heidegger explicates it thus:

When we talk in an ontically figurative way of the *lumen naturale* in man, we have in mind nothing other than the existential-ontological structure of this entity, that it *is* in such a way as to be its "there". To say that it is 'illuminated' ["*erleuchtet*"] means that *as* Being-in-the-world it is cleared [*gelichtet*] in itself, not through any other entity, but in such a way that it *is* itself the clearing. Only for an entity which is existentially cleared in this way does that which is present-at-hand become accessible in the light or hidden in the dark. By its very nature, Dasein brings its "there" along with it. If it lacks its "there", it is not factually the entity which is essentially Dasein; indeed, it is not this entity at all. *Dasein is its disclosedness.* (SZ, 133)³

Care and the disclosedness it enables and enacts might be seen roughly as successor notions to what is thematized, in the phenomenological tradition and elsewhere, under the rubric of 'intentionality'. But the mentalistic context in which

³All direct quotations from SZ are taken from the Macquarrie and Robinson translation (1962); I will modify some of the translations and indicate it accordingly. Page numbers refer to the original German version as these are also provided in the text of M&Q's translation.

‘intentionality’ figures gets replaced by a broader ontological context: care – as the fundamental way of ‘being one’s Da’ – is not the directedness of a mind to a world, but a fundamental mode of Dasein’s *being-in-the-world*, which is a *dwelling in meaningful surroundings*. Accordingly, to treat findingness as one of three fundamental constituents of Dasein’s disclosedness, as Heidegger does, amounts to assigning to affectivity an utmost importance in enabling and performing Dasein’s simultaneous openness to itself and its world (and more than that, as we will see below).

A terminological note is in order before the reconstruction begins. The terms Heidegger employs in the original German text for dealing with affectivity are *Befindlichkeit* and *Stimmung*. While the latter can easily be translated as ‘mood’ (although the case can be made for ‘attunement’ as a more literal rendition), *Befindlichkeit* is a translator’s nightmare. This is not the place for an in-depth discussion of this matter, so I simply opt to follow John Haugeland in attempting a half-way literal translation by employing a term of art: ‘findingness’ (see Haugeland 2013, e.g. 196).⁴ Findingness captures the sense of the German ‘*sich finden*’/‘*sich befinden*’ – the way or ways of finding oneself in one’s surroundings. This is a lot better than “state of mind”,⁵ a good deal better than “disposedness” (Blattner 2006; although this captures some of the important connotations), and also better than “attunement”,⁶ which nicely captures the etymological sense of ‘*Stimmung*’ but threatens to narrow the meaning of *Befindlichkeit* to just one of its central dimensions. I will for the most part use ‘findingness’, but will also occasionally speak of ‘attunement’ in contexts where its connotations seem to have been intended by Heidegger.

The importance of findingness is duly reflected in its central characteristics [‘*Wesensbestimmungen*’], as detailed in SZ, § 29. Even before Heidegger outlines three such core characteristics, he stresses the ubiquity of moods in the being of Dasein. Moods, in brief, are the ontical concretions of the ontological structure ‘findingness’. Thus, that Dasein is ‘finding’ (ontologically) means that it is constantly attuned to its surroundings; what happens in this dimension of its being is always only a change of one mode of findingness to another, never a change from a state that is without mood to one that is with mood (cf. SZ, 134). In a similarly emphatic way, Heidegger proclaims the ubiquity and depth of moods when discussing the nature of a ‘fundamental mood’ [*Grundstimmung*] of Dasein, in his lecture course *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (cf. 1929/1930, § 17).⁷

⁴Haugeland’s earlier suggestion was even more forced: *sofindingness* (2000, 52) – I consent to Haugeland’s later admission that this would overdo it: findingness works well enough.

⁵“State-of-mind” is the term Maquarrie and Robinson chose for translating *Befindlichkeit* in their 1962 translation of *Being and Time*.

⁶“Attunement” is the term Joan Stambaugh employs to translate *Befindlichkeit* in her 1996 translation of *Being and Time*.

⁷“Attunements are *not side-effects*, but are something which in advance determine our being with one another. It seems as though an attunement is in each case already there, so to speak, like an

2.1 *Findingness Discloses Facticity*

Against the background of Dasein's constantly being-attuned, three closely related core characteristics of findingness come into view. First, and most importantly from an ontological perspective, findingness discloses Dasein's facticity or 'thrownness' – the inevitability of its factual being, the brute 'that it is and has to be' (cf. SZ, 134). Most conspicuously in 'negative' moods, findingness is the becoming-manifest of the burdensome facticity of one's own being, i.e. that one has no choice but to *be* here and now as this particular being (with these and that characteristics etc.) in this particular (i.e. specifically constrained and limited) space of possibilities. 'Thrownness' stands for both, Dasein's particular situatedness insofar as it is tied up with and determines its 'having to be'.⁸ This is why 'findingness' is the appropriate ontological notion for the existential dimension of mood and emotion: moods indeed pertain to the various ways in which Dasein *finds* itself – i.e. 'comes to itself' as situated amidst, and itself part of, factual circumstances with which it has to put up in one way or another.

Importantly, the way in which findingness discloses facticity is not explicit awareness, but rather – at least for the most part – a peculiar 'turning-away' [*Abkehr*]. Burdened by a gloomy mood, a dash of sadness for example, Dasein will not simply acknowledge its brute and enigmatic facticity (*the naked 'there'*), but instead for the most part evade this potential existential insight by laboriously turning away from it and onto some entity or other in the world. There are at least two noteworthy examples in Heidegger's oeuvre for how this pervasive 'turning-away' unfolds, and they both point directly toward the fundamental role of findingness for the being of Dasein, i.e. they are used by Heidegger as illustrations of how ontic moods reflect ontological findingness and thus reveal the outline of the fundamental mode of being of Dasein. The first is the seminal exposition of anxiety in *Being and Time* (§ 40); the second is the in-depth phenomenology of boredom in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (1929/1930).

To anxiety Heidegger grants a crucial methodological role in the analytic of Dasein. Anxiety is a mode of attunement in which the ontological structure of existence (care) is brought out in a clear and simplified manner. However, and crucially, in everyday living anxiety unfolds such that its very structure is for the most part evaded. It is part of anxiety's everyday guise that Dasein constantly 'flees' from it so that the insight into Dasein's predicament that is offered by anxiety is not confronted head-on.⁹ The same goes for boredom. Although ultimately disclosing

atmosphere in which we first immerse ourselves in each case and which then attunes us through and through. It does not merely seem so, it is so; and, faced with this fact, we must dismiss the psychology of feelings, experiences and consciousness. It is a matter of *seeing* and *saying* what is happening here." (1929/1930, 100; Engl. tr. 67).

⁸For an insightful elaboration of the complex meaning of thrownness in Heidegger, see Withy 2011.

⁹To be more precise, this 'everyday mode' of anxiety is not strictly anxiety but rather *fear* as the inauthentic, 'fallen' form of anxiety; see SZ, 189: "And only because anxiety is always latent in Being-in-the-world, can such Being-in-the-world, which is concerned-finding being alongside the

the meaninglessness and ungroundedness of (either a certain span or even all of) one's momentary existence, boredom does not bring this to our explicit recognition – far from it. Instead, nascent boredom, in a way roughly similar to anxiety, will bring us to laboriously struggle to distract ourselves, busy ourselves somehow so as to not face up to the existential insight original to this mood (cf. Slaby 2010). To be sure, when bored, Dasein *is* confronted, deep down, with what is going on, but it won't let itself be brought to acknowledge this affective “message” in a direct manner.

This is what Heidegger means when he says moods disclose, for the most part, in the mode of evasion or “turning away” [*Abkehr*]. This makes it clear that the way findingness discloses facticity is a form of “having manifest” or “being aware” (if one may still speak this way) that is radically different from – and deeper than – any kind of reflective self-awareness. The brute facticity of Dasein's existential predicament is somehow ‘there’ in mood, but not as a cognitive or perceptual presence but as the enigma of ‘naked being’ lurking underneath all superficial distractions.¹⁰ Like a silent scream of horror in the depths of our being, the awareness of facticity is what we usually not make clear to us – but it is still ‘there’ at all times, just usually drowned out by a layer of laboriousness, talkativeness or distracting mental activity. Still, it is ready to burst forth at any given moment, however fleeting and distorted. Only in few and outstanding instances of our affective lives – authentic anxiety and profound boredom among them – the enigma of our being is for a moment lit up lucidly as what it is. Only then will Dasein come face-to-face with the ‘naked there’ of its facticity. Its mode of being may then change from inauthentic everydayness into authentic existence.

2.2 *Findingness Discloses Being-in-the-World as a Whole*

The second fundamental characteristic of findingness is that it has always already disclosed Dasein's being-in-the-world as a whole and that only on the basis of this initial disclosure is a directedness toward something specific at all possible. In virtue of this holistic character of its way of disclosure, findingness forms a backdrop to all specific modes of directedness, in the manner of a simultaneous disclosure of world, one's own being and one's being-with others (cf. SZ, 137). A key emphasis here is on ‘*as a whole*’ – i.e., not this or that entity or aspect of the world is revealed as being such and such in findingness, but the world and Dasein's being-in it as a whole is specifically disclosed in a certain manner (compare

“world”, be afraid. Fear is anxiety, fallen into the ‘world’, inauthentic, and, as such, hidden from itself.” (translation modified)

¹⁰“Even if Dasein is ‘assured’ in its belief about its ‘whither’, or if, in a spirit of rational enlightenment, it supposes itself to know about its “whence”, all this counts for nothing as against the phenomenal fact of the case: for the mood brings Dasein before the “that-it-is” of its “there”, which, as such, stares it in the face with the inexorability of an enigma.” (SZ, 136 – translation slightly modified)

Wittgenstein's remark: 'The world of the happy man is a different one from that of the unhappy man'¹¹). One can see here that this second point is basically already implied in the first characteristic, i.e. that findingness discloses Dasein's facticity. Think of anxiety again: how else can the facticity of *our being* be disclosed than by lighting up the entire structure of our current dwelling in the world? What should also be noted here is the way that self-disclosure and world-disclosure are inextricable in findingness: self and world are 'there' only in constitutive mutuality. Outside of artificial and belated cognitive maneuvers, there is no self-disclosure without world-disclosure and no world-disclosure that is not equally self-disclosure (self-disclosure is here meant in the non-cognitive way just hinted at). Crucially, the peculiar way that the 'self' figures in disclosure is provided-for by affectivity – roughly, *being affected* amounts to this: a non-reflective mode of self-involvement, a *being-brought-back* to oneself, as Heidegger will later call it (in SZ, § 68). In this more precise, holistic sense, affectivity is pervasive in Dasein's disclosedness. We will return to this in more detail in the third section when discussing Heidegger's temporal interpretation of findingness.

2.3 *Findingness Constitutes Dasein's Openness to the World*

The third fundamental characteristic of Heideggerian affectivity is more or less a continuation, or rather: an application of the second one. The way the world is encountered in our everyday practical dealings [*Besorgen*] is crucially determined by findingness.¹² The encountering entities amidst one's projects and dealings unfolds in the form of 'being affected by...', i.e. being bothered by the unhandy, being stricken with fear by the dangerous, being angered by the offensive, elated by the good, or contented by what works seamlessly etc. These various modes of being-affected by aspects of the current situation are enabled by a broad range of prior attunements or 'affectabilities' [*Angänglichkeit*], such as fearfulness, irritability, shamefulness and so on. Thus, Heidegger construes affectivity broadly as an interplay of general background attunements (i.e., ground-level modes of world-disclosure) with more focused, situational foreground affects (roughly, specifically directed intentional affective comportments). A basic enabling structure consisting of various modes of affectability on the basis of which concrete affects – specific ways of being-affected-by... – take shape in line with situational circumstance. Accordingly, Heidegger holds that findingness constitutes Dasein's fundamental 'openness' to the world, as it is articulated in a range of distinct dimensions of affectability in terms of which entities are encountered in everyday life. This marks the way in which the

¹¹ Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.43.

¹² "Existentially, attunement implies a disclosive submission to the world, out of which we encounter something that matters to us. Indeed from the ontological point of view we must as a general principle leave the primary discovery of the world to 'bare mood'." (SZ, 137/8 – translation slightly modified)

world is always already disclosed in general ways – namely, in terms of dimensions of *possibility*: as that which *has the potential* to scare, to please, to anger, to elate, to bore, or embarrass us. On the flip side, findingness equals the respective ‘how’ of Dasein’s current dwelling in the world, in the sense of the multiplicity of ways in which its own being is an issue for it – how it lets the world specifically matter to it.

Now, all of this will have to be made much more precise by way of an explication of the temporal character of the care-structure. Right before he embarks upon the quest of a temporal re-interpretation of findingness, Heidegger presents the upshot of his initial characterization of *Befindlichkeit* by way of a succinct summary to start § 68b; we can use it to sum up the key points discussed in the present section:

The “there” gets equiprimordially disclosed by one’s mood in every case – or gets closed off by it. Having a mood brings Dasein *face to face* with its thrownness in such a manner that its thrownness is not known as such but disclosed far more primordially in ‘how one is’. Existentially, “*being-thrown*” means finding oneself in some attunement or other. One’s attunement is therefore based upon thrownness. My mood represents the specific way in which I am primarily that thrown entity. (SZ, 339/40 – translation modified)¹³

The crucial aspects are all in there: Mood discloses the facticity of Dasein’s thrownness not in the manner of cognition but in a more primordial way, i.e. through ‘how it is for one’ – which might as well – and usually does – amount to a kind of closing-off of the *Da*. The precise meaning of the word *Befindlichkeit* is made clear: *to find oneself in this way or that*, so that one can say that mood is the specific way in which I am the thrown entity that I am. Quite fundamentally, then, moods are ways of being. This resonates well with a gripping passage in the *Fundamental Concepts of Metaphysics*, where Heidegger explicitly discusses the term ‘*Weise*’ as in ‘way of being’, stating that *Weise* is meant in the sense of “a melody” that quite literally sets the tone for our being (cf. GA 29/30, 101).¹⁴

3 Temporality as the Sense of Care

The analysis of findingness is placed on a more thorough plane by Heidegger in Division II of *Being and Time*, where the existential analytic of Dasein is partly repeated as an analysis of Dasein’s temporal constitution, which is anchored in an

¹³In the German original, this passage reads thus: „Das Da wird je gleichursprünglich durch Stimmung erschlossen, bzw. verschlossen. Die Gestimmtheit bringt das Dasein vor seine Geworfenheit, so zwar, daß diese gerade nicht als solche erkannt, sondern in dem, »wie einem ist«, weit ursprünglicher erschlossen ist. Das Geworfensein besagt existenzial: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin.“ (SZ, 339/40)

¹⁴This is the passage in full: “It is clear that attunements are not merely something at hand. They themselves are precisely a fundamental manner and fundamental way of being, indeed of being-there [*Da-sein*], and this always directly includes being with one another. Attunements are ways of the being-there of *Da-sein*, and thus ways of being-away. An attunement is a way, not merely a form or mode, but a way [*Weise*] – in the sense of a melody that does not merely hover over the so-called proper being at hand of man, but that sets the tone for such being, i.e., attunes and determines the manner and way [*Art und Weise*] of his being.” (GA 29/30, 101, Engl. 67)

account of death as that which enables the disclosure of Dasein *as a whole*. Death, as the existence-enabling “possibility of the impossibility of Dasein” (SZ, 250), establishes the finite futurity that is the pinnacle of existential temporality. Before reconstructing the temporal character of findingness and drawing conclusions from it for the philosophical study of emotion, we will, in this section, turn to the difficult-to-grasp general understanding of ‘originary temporality’ as the sense of authentic care. This requires a detailed engagement with some of the most difficult parts of *Being and Time*.

The sections on temporality, most notably § 65, but also the subsequent section in chapters 4 and 5, play a pivotal role in the architecture of *Being and Time*. Here Heidegger begins to show that the care structure – and thus the being of Dasein itself – is to be understood as enabled and constituted by time, or more precisely: by the ‘originary temporality’ [*ursprüngliche Zeitlichkeit*] of Dasein. “*The primordial unity of the structure of care lies in temporality*” (SZ, 327). This basically amounts to the *central point* of the whole book: Where the modern philosophical tradition had put a constitutive subject in place, understood in some substantive way as an object or process with certain (mental, rational etc.) properties, Heidegger substitutes *time* as the ultimate enabling dimension of any understanding of being. Time, as originary temporality, is the horizon of any encountering of entities *as entities*, it is what makes transcendence possible. Only at this fundamental level of analysis can the being of Dasein – as the being that *is* as an ‘understanding of being’ – be understood at long last without illegitimate objectification, or so Heidegger thinks.¹⁵

Not entirely surprisingly, then, originary temporality, as Dasein’s temporal constitution, is presented as fundamentally distinct from – and more basic than – ‘ordinary’ time (i.e. time as pre-theoretically understood). In fact, it is hard to overestimate the differences between what we have come to intuitively take time to be and what Heidegger explicates as originary temporality. As he undertakes to show, the ‘vulgar’ understanding of time that construes time as an infinite succession of self-same moments or ‘nows’ [*Jetztpunkte*] and moreover as a dimension that is in the last instance independent from the being of Dasein (i.e., allegedly ‘objective’ – as physical or cosmic time is supposed to be), is, though derivative from it, radically distinct from the primordial ‘timeishness’ of Dasein. Concretely, three characteristics mark the difference between originary temporality and the everyday conception of time. In contrast to time as ordinarily understood, originary time “is” only as the *temporalizing* of Dasein; originary time is *finite*; and originary time is *ecstatic*. Each of these three aspects of originary temporality gives us quite a mouthful to clarify.¹⁶

¹⁵This is a project that is also thoroughly reflected in Heidegger’s tantalizing interpretation of Kant’s theoretical philosophy, where he undertakes to reconceive Kant’s transcendental unity of apperception in terms of original temporality, paralleling the threefold synthesis outlined in the A deduction of the *Critique of Pure Reason* – the respective syntheses of apprehension, of reproduction and of recognition – with the explication of the three dimension’s or ecstases of temporality (*coming-toward, having-been, and enpresenting*); see Käufer 2013 for a helpful discussion.

¹⁶I follow Heidegger in speaking interchangeably of ‘originary temporality’ and ‘originary time’. To see why this is warranted, see SZ, 329, see Blattner 2005, 316–321. for an in-depth explication and also Hoffman 2005, 331.

3.1 *The Temporalizing of Dasein*

To begin with, Heidegger holds that Dasein is not ‘in time’, but unfolds *as* time. What must time be in order for this claim to make any sense? First and foremost, it cannot be something like a container into which Dasein is somehow placed (as invited by spatialized metaphors of time, such as in the image of a ‘timeline’). This is why Heidegger notes that time is not some entity, but that it is only in its unfolding, so to speak – time *is* only as *temporalizing*: “Temporality “is” not an *entity* at all. It is not, but it *temporalizes*. [...] Temporality temporalizes, namely possible ways of itself. These make possible the multiplicity of Dasein’s modes of being, and especially the basic possibility of authentic or inauthentic existence.” (SZ, 328 – translation modified). These modes of temporalizing, as we will see, are the existential versions of what we pre-theoretically know as future, past and present – corresponding to the dimensions of the care structure: projection (*being-ahead-...*), thrownness (*already-in-a-world*) and falling (*being-amidst-entities*).¹⁷ In the temporalizing of Dasein, these dimensions dynamically interlock so that each contains the entirety of the care-structure: existential future (Dasein’s ‘coming-toward-itself’) comes with a specific modification of past and present, existential past (‘beenness’) modifies present and future, while the present (‘enpresenting’) entails a modification of past and future. These interfolded modes of originary temporality are thus not external, ‘cosmic’ dimensions in which we find ourselves situated, but intrinsic modes of the unfolding of our being as Dasein. In fact, as we will see presently, it can be quite misleading to even use the worn-out temporal expressions ‘present’, ‘past’ and ‘future’ at the beginning of the exposition. It is these dimensions whose understanding is thoroughly revised on Heidegger’s account.

3.2 *Originary Temporality as Finite*

In contrast to the alleged *infinite* time of everyday understanding, original temporality is *finite*. With this, we reach the most fundamental dimension of the existential analytic. On the face of it, the situation is plain enough: Given the concrete aim – namely, to make plausible that the being of Dasein itself *is* time – it is clear that original temporality must be shown to share Dasein’s essential finitude. But how to explicate that? To begin with, Dasein’s finitude cannot be thought of as the finitude of *a process* that will eventually come to an end – as that would have us fall back to an objectified understanding of something present-at-hand, at odds with the conception of the being of Dasein as existence. Instead, Dasein *exists finitely* (SZ, 329). Dasein’s finitude is a character of existence, but not just one existentially among others, but the fundamental enabling condition of existence itself. With this, we are

¹⁷I leave out the somewhat complicated role of ‘discourse’ [*Rede*] here.

led straight to the difficult theme of *death* as it figures in the initial chapters of Division II.¹⁸ Heidegger puts the upshot of the existential interpretation of death as follows:

Death is the possibility of the absolute impossibility of Dasein. Thus death reveals itself as that *possibility which is one's ownmost* [*eigenste*], *which is non-relational* [*unbezüglich*], *and which is not to be outstripped* [*unüberholbare*]. As such, death is something *distinctively impending* [*ausgezeichneter Bevorstand*]. (SZ, 250/1)

What is central here is the character of death as an ever-impending possibility – after all, Dasein *will* die eventually while it *can* die at any moment –, a possibility which at the same time is, from an existential vantage point, strictly *impossible*. This is because once the possibility of death is finally ‘actualized’, existence itself is no longer (what Heidegger means by saying that death cannot be outstripped). One might thus say that death is an *impossible possibility* of Dasein (Mulhall 2005b, 304). Death, existentially conceived, *is only as possibility* but thereby, crucially, makes existence itself possible as the inevitable *being-ahead* of itself (trivially: at every moment in life, something still ‘stands before us’ – and as soon as nothing stands before us anymore, our life is already over). This is the basic point of the care-structure: a constant thrusting forward that can never find completion within existence itself; Dasein is in this sense never ‘finished’, never ‘attained’. Again in the words of Mulhall: “Hence, death – unlike any other possibility of Dasein’s Being – is always and only a possibility; our fatedness to this purely impending threat makes concrete the articulated unity of our existence as thrown projection, our being always already delivered over to being ahead of ourselves” (Mulhall 2005a, 126). Thus we see that existential death – not the event of a life’s ‘ending’

¹⁸Heidegger is at pains to distinguish ‘death’ [*Tod*] as an existiale from ‘demise’ [*Ableben*] and ‘perishing’ [*Verenden*]. Death understood existentially is not the biological event of perishing (an animal’s ‘end of life’) and neither the human (chiefly institutional) event of demise. From this, some authors have concluded that it is conceivable that an instance of Dasein might ‘survive’ its existential death (see SZ, §§ 50–53, and Haugeland 2013 for clarification; see also Blattner 2005, 315). A remarkable (if contestable) discussion of a possible instance of existential death that does not coincide with demise is Jonathan Lear’s narrating the life of Plenty Coups, the last chief of the Crow tribe who physically and ‘spiritually’ survived the total collapse of a cultural framework of intelligibility, i.e. any possible *way to be* as a Crow (see Lear 2006, and the illuminating discussion in Ratcliffe 2013b). Mulhall 2005b offers a different take on the difficulties inherent in Heidegger’s distinction between death, perishing and demise; and as I understand Mulhall’s overall position on death he would deny the possibility of a human’s ‘life going on’ after existential death. I cannot discuss this here, as this debate is shockingly intricate. I tentatively side with Mulhall, however admitting that I haven’t fully made up my mind about the matter; Carel 2007 also comes down on my side of the divide. Iain Thompson’s 2013 recent encompassing and complexifying interpretation sides roughly with Blattner and Haugeland but tries to bring death and demise closer to one another. His reading, however, is hampered by a shocking misconstrual of ‘*Ableben*’ (demise) as ‘life’s ending that is consciously experienced’ (see 2013, 265). I think it is obvious from the (German) text in § 49 that the chief contrast between perishing and demise has not the least to do with conscious experience – rather, it seems to reflect the for Heidegger fundamental (i.e., unbridgeable) gulf between Dasein and what ‘merely lives’ (i.e. animals). Confusion is also caused by not paying enough attention to the trivial-seeming fact that Heidegger holds *death* [*Tod*] and *dying* [*sterben*] terminologically separate (e.g. SZ, 247).

but the ever-impending *possibility* of no-longer being-possible – *enables* existence by delineating a finite but open dimension of being-possible.¹⁹ To bring this point home, however, we have to fully grasp what it means that death is an *impossible* possibility. Mulhall tackles the gist of the matter when he explains how this *impossibility* of death within existence accounts for the way death is factually disclosed. Since death is essentially ungraspable as something manifest (i.e. impossible *within* existence), it can only be disclosed through what *is* graspable in existence, and these are the ‘regular’ (i.e. non-absolute) existentiell possibilities that make up Dasein’s factual existence. With this we come right back to what we earlier called the “silent scream of horror in the depth of our being” (section I above), as it now becomes clear that death is what is implicated, as constant possibility, in all and every of our compartments:

Precisely because death can be characterized as Dasein’s ownmost, non-relational and not-to-be outstripped possibility, and hence as an omnipresent, ineluctable, but non-actualizable possibility of its being, which means that it is an ungraspable but undeniable aspect of every moment of its existence, it follows that Dasein can only relate to it in and through our relation to what *is* graspable in our existence – namely the authentic existentiell possibilities that constitute it from moment to moment. Death [...] is shown to be graspable essentially indirectly, as an omnipresent condition of every moment of Dasein’s directly graspable existence. It is not a specific feature of the existential terrain, but rather a light or shadow emanating evenly and implacably from every such feature; it is the ground against which those features configure themselves. (Mulhall 2007, 305)²⁰

Now, switching to the register of temporality, we see that death is the never-to-be-outstripped *futurity* of existence, manifest in authentic *forerunning toward death*. Not because it is what stands ‘at the end’ of Dasein’s existence but by being the steady possibility of being no longer. Originary future is thus not some ‘later’ time span that is ‘not yet’ real, but the constant – in each moment – *coming toward itself* of Dasein, i.e. its unrelenting pressing-ahead into possibilities-to-be. From this stems the specific sense of a *finite* futurity: while not escaping its inevitable ‘no more’, as long as it is, there is always something that *comes up*, that *is imminent*, that Dasein *will have to face up to*. This also clarifies why Heidegger accords a priority to the future over the other dimensions of originary temporality, *having-been* (past) and *enpresenting* (present). The constant forward-pressing openness of

¹⁹This also importantly shows that the ‘Da’ as which Dasein exists (cf. SZ, 132) is in the first instance a temporal dimension, while space, though seemingly on the same constitutional plane as time, is explicable in terms of the temporal activity of ‘taking space’, i.e. acts of orienting-toward that can be shown to be specific concretizations of the interplay of the three temporal dimensions: “*Only on the basis of its ecstatic-horizonal temporality is it possible for Dasein to break into space.*” (SZ, 369).

²⁰That what is referred to here is indeed that “silent scream of horror at the depth of our being” that I spoke about earlier is evidenced in by the fact that Heidegger comes explicitly back to the theme of anxiety in the course of his explication of authentic being toward death [*Vorlaufen*] in SZ, § 53: “*That attunement which can hold open the utter and constant threat to itself arising from Dasein’s ownmost individualized being, is anxiety.* In this attunement, Dasein finds itself *face to face* with the “nothing” of the possible impossibility of its existence. Anxiety is anxious *about* the potentiality-for-being of the entity so destined, and in this way it discloses the uttermost possibility. [...] Being-toward-death is essentially anxiety.” (SZ, 265–66 – translation modified)

being-toward-death – with death as the always looming but never-to-be-attained ‘no-more’ – is what provides the fundamental movement-tendency inherent in care. Death ‘drags’ Dasein forward, as it were – as a being-possible that is definitive but indeterminate, individualizing and not to be outstripped by any other possibility. As death is *definitely coming*, as long as Dasein is, existence itself has this very character: *coming-toward itself* (Heidegger here alludes to the German literal sense of *Zu-kunft* as (*auf sich*) *zukommen*).

With this we can finally also appreciate the ontological grounds of the ontic sense of a ‘time span’ allotted to each case of Dasein. This is already implicit in the term *Vorlaufen* (fore-running), as this is reminiscent of ‘vorläufig’, which could be translated as temporary/preliminary, while it has the literal sense of *fore* and *running(ly)*. What existential death opens up is Dasein’s ‘temporality’ – its character of drifting toward its inevitable but indeterminate end (more precisely: toward its *being-over*).²¹ As Heidegger at one point grimly puts it, as soon as Dasein comes into existence, “its days are already counted” (SZ, 413)²² – though indeterminate as to the concrete *when* of its inevitable ‘no more’, a finite lifetime is granted to each case of Dasein. This is essentially *my* time, *your* time – *Jeweiligkeit* being a fitting denomination, as it captures the precise temporal sense of what in Division I of *Being and Time* is introduced as *Jemeinigkeit* (cf. Hoffman 2005).²³ What is meant is our in each case specific ‘lifetime’ that I can either spend inauthentically by just letting it run its course, or that I can appropriate authentically in forerunning toward death, i.e. by existing *in the face* of death, embracing the essential finitude of existence, by taking responsibility for *my life* as that which cannot be delegated to anyone else and which cannot receive its purpose from anywhere but from within itself.

3.3 Originary Temporality as Ecstatic

How about temporality’s ‘ecstatic’ character? In the account given so far, this third characteristic of originary temporality did already lurk in the margins. The sweeping and radical claim that Dasein *is* its temporality can make sense only when it becomes

²¹ That Dasein’s “end” – another word for existential death – is meant in the precise temporal sense of Dasein’s *being over* is clear from the term Heidegger employed for it in his 1924 manuscript „Der Begriff der Zeit”: *Vorbei* – as in the following: „Was ist dieses: *je den eigenen Tod haben*? *Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst.*” (GA 64, 116)

²² Which is obviously the ontic rendering of the ontological fact that “[f]actically, Dasein is dying as long as it exists” (SZ 251), which means that while death is not attainable as an *actualized* possibility (i.e. not realizable *within* existence), it is all the more manifest *as possibility* (either inauthentically in fearful evasion or authentically in anxious forerunning toward death).

²³ Piotr Hoffman 2007, drawing on Heidegger’s 1924 manuscript „Der Begriff der Zeit” (GA 64), interestingly describes how Heidegger first used ‚*Jeweiligkeit*’ but then apparently dropped the notion which is for the most part absent from *Being and Time* (save several employments of the adjective ‚*jeweilig*’, which, however, seem mostly non-terminological).

clear how temporality relates to Dasein's transcendence – i.e., for the essential *orientation-toward...* which is characteristic of care (the feature formerly known as 'intentionality').²⁴ Now, on the face of it, the ecstatic character announces itself in the fact that originary temporality is not a homogeneous succession, but a discontinuous dynamic. Part of the discontinuity lies in a dynamic tendency in temporalizing that lets one temporal dimension assume dominance over the others, modifying them accordingly.²⁵ What Heidegger intends to capture by employing the term 'ecstatic' is this tendency of '*moving out toward ...*', unfolding in the interplay of its three dimensions – coming-toward-itself (future), having-been (past) and enpresenting (present). "*Temporality is the primordial 'outside-of-itself' in and for itself.*" (SZ, 329).

The use of term 'ecstatic', taken from the Greek '*ekstasis*' (best translated as 'rapture'), might be understood by noting that Dasein's temporalizing unfolds as several distinct modes of *engagement-with-....* Thus, Dasein's temporalizing is not a dealing with 'time' as such, but time 'happens' – *temporalizes* – in Dasein's concrete dealings with entities in the world. This might initially be illustrated by some routine everyday comportment. Take any given instance of dealing-with-something, such as a shoemaker's fixing a broken shoe. Oriented ahead toward the goal-state of the fixed, wearable shoe, i.e. the shoe ready-to-walk-with (future – the *to-be-realized*), the broken shoe is presently taken up, worked on, concretely dealt with (present – the *entity presently encountered*) against an enabling and constraining background of possibilities and abilities, concretely embodied in the shoemaker's tools, routines and skills (past – the *established background of readily usable resources, materials, skills etc.*). Quite obviously, these three dimensions not only hang together but form an articulated dynamic – neither can be what it is without the others' playing their roles. But each dimension can 'take the lead' in a given sequence of their interplay, so that we have three distinguishable modes of '*moving out toward...*'.

With this, we see quite clearly that the past is not something that forever lies behind us as an expired span of time, but that it is a live dimension of our being – steadily manifest as the concrete 'from whence' our existence factually unfolds: equipment, materials, skills, abilities, in short: the world – long established and factually 'given' – usually taken for granted but crucially 'brought to live' in our taking it up specifically in the context of a present endeavor.²⁶ When the past

²⁴For a neat exegetical clarification of what Heidegger means by 'transcendence', see Käufer 2005.

²⁵Heidegger at one point even quips that everyday lived time "has holes": "When Dasein is 'living along' in an everyday concerned manner, it just never understands itself as running along in a continuously enduring sequence of pure 'nows'. By reason of this covering up, the time which Dasein allows itself has gaps in it, as it were. Often we do not bring a 'day' together again when we come back to the time which we have 'used'." (SZ, 409) This passage is from Div. II, ch. 6 in which the degeneration of originary temporality into the ordinary (or 'vulgar') understanding of time is made plausible. However, roughly one might say that this peculiar discontinuity of time is carried over from originary temporality to time as ordinarily understood.

²⁶Cf. the following passage Heidegger penned in 1924: „Das gewärtigende Besorgen *lebt* als von der Ausgelegtheit geführtes *seine* Vergangenheit. Das Dasein ist so gerade im nächsten Miteinanderbesorgen sein Gewesensein." (GA 64, 89).

assumes dominance in the ecstatic unfolding of the dimensions, Dasein is brought back upon its *beenness*, and this entails that *enpresenting* and *coming toward* are specifically modified, for example when a traditional procedure or tool disproportionately sets the stage for ongoing practice, determining the aim accordingly (a certain product style, certain limits or characteristics imposed upon the result etc.). Likewise, the future is not a distant, not-yet-realized ‘later’, but the dimension of *coming-toward* in current existence: the concrete coming-into-being of what we are in the business of realizing, thereby ‘summoning up’ the other dimensions, imposing a concrete direction upon them – as when an innovative idea leads to adjustments in one’s established procedures, reconfiguring ongoing practice and aligning it with available resources in a new way. Thus, Dasein is perpetually running-ahead-of-itself in specific ways (coming toward), while it is bound and enabled by what is already there (having been), so that it can encounter – deal with, work on, engage – entities here and now (enpresenting). Each of these constitutive dimensions can ecstatically ‘overreach’, so to speak, and lead to concrete adjustments in the other dimensions.

We have seen that two aspects are crucial for coming to grips with the ecstatic character of originary temporality. First, originary temporalizing never unfolds explicitly *as time* (e.g., as a measurably ‘span’ or some such), but rather in concrete engagement- or dealings-with-entities (i.e., as this or that mode of being of Dasein). Second, within each such dynamic sequence of engagement, the three dimensions of temporalizing are folded into each other, so that each is respectively modified under the concrete lead of one of the other ecstases. In fact, I think one would not be too far off the mark with the claim that the originary temporalizing of Dasein is nothing other than *concrete human action*. Each instance of action is the engaging of something at hand (present) out of a background of already-established and thus ready-to-draw-on resources and capabilities (past) in order to bring something about or into being (future). It is Heidegger’s contention that in the material dynamic of situated agency, time is literally ‘made’, it springs up, originates.

The shoemaker’s example is obviously drawn from the realm of everyday routine coping, it will thus likely be lived in the inauthentic mode. What would be an authentic instance of ecstatic temporalizing? Let’s see how Heidegger characterizes the authentic present. What he calls the *moment of vision* (*Augenblick* in German) is the rapturous opening-out toward the current situation, an instance of being one’s ‘Da’ in the most pronounced sense:

That *Present* which is held in authentic temporality and which is this *authentic* itself, we call the “*moment of vision*”. This term must be understood in the active sense as an ecstasis. It means the resolute rapture with which Dasein is carried away to whatever possibilities and circumstances are encountered in the Situation as possible objects of concern, but rapture which is *held* in resoluteness. The moment of vision is a phenomenon which *in principle can not* be clarified in terms of the “now”. (SZ, 338)²⁷

²⁷In the German original, this passage reads thus: “Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen

The moment of vision is Dasein's *moving-out-toward* the concrete situation: the authentic making-present of what matters here and now.²⁸ This does not mean that there is a moment of time – a very short span like the blink of an instantaneous ‘now’ – *during which* a certain orientation toward the situation takes place. Rather, it is the other way around: The moment of vision is what first enables the authentic encountering of entities.²⁹ Heidegger here effectively refers to what he also calls the *Entschluss* – the ‘resolution’ in and through which Dasein *unlocks* itself toward the situation in order to be fully ‘there’.³⁰ This entails a genuine ‘having’ of one’s time as opposed to the ‘losing oneself’ (and one’s time) in the inauthentic rush of being ‘dragged along’ by the world, as illustrated in the example of ‘curiosity’ (inauthentic present), characterized by a nervous inability/unwillingness to hold onto what is presently encountered (cf. SZ, § 68c).

Only quite derivatively, through the process of assigning dates [*Datierung*], i.e. associating worldly events with recurring ‘objective’ time markers (day and night, the sun’s position etc.), and subsequently through the establishment of conventional time measures (clocks), quantifiable spans of time are established and imposed upon the intersubjective world of everyday affairs. The concrete measuring and reckoning with distinct time spans is thus a derivative, *fallen* manifestation of Dasein’s temporality (cf. SZ, § 79). It is ‘fallen’ insofar as the dealing with explicit time spans – asking ‘how long will this take?’ or ‘how much time do I have for that?’ etc. – tends to close us off from the immediacy of being-in-the-situation. While in the moment of vision, I won’t bother with questions of time or timing. When truly in the moment, *I am my time*.³¹

begegnet. Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden.” (SZ, 338)

²⁸ Heidegger distinguishes between *Situation* and *Lage* – in short, situation is disclosed by the authentic present, i.e. in the *Augenblick*, while *Lage* (roughly, the *general* instead of the *concrete* situation) is disclosed by the inauthentic present, i.e. in everyday (fallen) enpresenting. See Schear 2013 for an illuminating discussion of this contrast.

²⁹ “‘In the moment of vision’ nothing can occur; but as an authentic Present or waiting-toward, the moment of vision enables us to *encounter for the first time* what can be ‘in time’ as ready-to-hand or present-at-hand. (SZ, 338 – translation slightly modified).

³⁰ A more detailed explication of the *Augenblick* is provided by Heidegger in the course of his discussion of boredom in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* – not surprisingly, the moment of resolution is exactly the counter move to profound boredom in which the ecstatic character of time is leveled into a dulling, self-same monotony (see GA 29/30, e.g. 223f).

³¹ In his highly illuminating 1924 Marburg talk “The Concept of Time”, Heidegger puns: „die Zeit zu berechnen hat die Zeit eigentlich keine Zeit“ (GA 64, 119), adding that this is all one might correctly say about the theme of ‘measuring’ and explicitly ‘reckoning’ with regard of authentic time. In other words, in authentic temporalizing, Dasein is so busy *being itself* that it literally has no time to bother with ‘time’. That is also why authentic Dasein in an important sense always ‘has time’, and cannot possibly be bored (cf. *ibid.*).

4 The Temporality of Findingness

At long last, we are now in a position to return to findingness in order to undertake its re-interpretation in terms of temporality. Very often, philosophical work on Heideggerian affectivity stops short of an in-depth discussion of temporality. One recent example is the otherwise excellent reconstruction of mood in *Being and Time* by Matthew Ratcliffe (2013a). While very precise in his discussion of all materials from Division I, Ratcliffe deals with mood's temporal character only in a tiny section at the end of the paper, a section that he moreover mostly uses to discuss the altered temporal experience in conditions of severe depression. This is insightful in its own right, but falls significantly short of an appreciation of the overall importance of the temporal re-interpretation of the care-structure performed in Division II.³²

The task, though complex, is straightforward. Findingness is to be illuminated as to its temporal constitution. This is part of the larger undertaking to re-interpret the entirety of the care-structure in terms of original temporality, a task Heidegger sets himself in SZ, § 68. From Division I we know that care is an essentially unitary fabric consisting of understanding, findingness, falling and discourse. Its unity in making up the being of Dasein had previously been characterized as *being-ahead-already-in-(a world)-as-being-amidst-(innerworldly entities)* (SZ, 192). Stated thus, the care-structure wears its temporal character almost on its sleeves: *being-ahead* (understanding; projection) corresponds to originary future or 'coming-toward', *being-already-in* (findingness; thrownness) corresponds to originary past or 'beenness', while *being-amidst* (falling) corresponds to originary present or 'enpresenting'.³³ Noting this much, it is crucial to keep in mind that while each constituent of care does bring a unique aspect to the overall structure and can certainly be *thematized* separately, we are dealing with an essentially *unitary* configuration. That means that there is no understanding that is not *also* at the same time a mode of findingness and *also* at the same time a form of falling (or 'being in the moment'), and likewise that there is no instance of findingness that is not also understanding and not also falling. Accordingly, Heidegger reminds his readers of just that to start § 68: "Every understanding has its mood. Every findingness is one in which one understands. The attuned understanding has the character of falling. The understanding which has its mood attuned in falling, articulates itself as to its intelligibility in discourse" (SZ, 335 – translation modified).

With the explication of originary temporality as the sense of care in hand, we see now somewhat clearer why this must be so. As a finite dimension of ecstatic encountering, stretched out between birth (thrownness) and death (ownmost possibility),

³² My more specific objection to Ratcliffe's treatment of the temporality of mood is that he fails to appreciate the way mood itself is unfolding *as* ecstatic temporality. Making the correct claim, as Ratcliffe does, that "mood changes can significantly alter *how* time is experienced" (2013a, 173) is not an objection to Heidegger's account. Rather, the fact that this is so is a consequence of the more basic fact that, prior to that, mood itself is constituted, along with understanding and falling, by original temporality. In which way exactly this is so will be clarified in the present section.

³³ Again, I leave out 'discourse' for reasons of simplicity.

the being of Dasein is played out with merciless inevitability as a precarious dynamic of bounded running-ahead. In every instance of its coming to itself, Dasein finds itself *already-in* – fatefully delivered over to – what is factually ‘there’, while at the same time *thrusting-forth* into possible ways to be. The forever unattainable but constantly looming ‘*no more*’ of death summons Dasein at each moment into that fateful rush that is its own being: steadily running ahead, never to arrive, never fully ‘at home’. ‘Understanding’ is this thrusting-forth into the unattainable being-that-is-to-come (being-possible), while *Befindlichkeit* is this being brought back upon the being-that-has-been (i.e., that *still is*, factually). However, for the most part and usually, Dasein ‘forgets’ [*vergift*] its beenness and remains ‘unaware’ [*ungewärtig*] of its coming toward while all the more thoroughly abandoning itself to what is immediately at hand. It succumbs to what is manifest here and now, gets taken in by routinely dealing with the things in reach. When this happens, the ecstases of having-been and coming toward are modified so that the ecstasis of making-present assumes dominance.³⁴

Now, from this it is clear that Heidegger will characterize findingness in terms of a specific salience of ‘beenness’ [*Gewesenheit*]. Heidegger puts it thus: finding oneself in one’s thrownness is a *being-brought-back onto* [*Zurückbringen-auf*] *oneself*, i.e. in a mood, Dasein’s *having-been* (i.e. what Dasein has been so that it ended up *here*) is accentuated, i.e. somehow ‘brought home to one’. That is the temporal sense in which findingness is disclosing the ‘that’ of Dasein’s thrownness:

Bringing Dasein *face to face* with the “that-it-is” of its own thrownness – whether authentically revealing or inauthentically covering it up – becomes existentially possible only if Dasein’s being, by its very meaning, constantly *is* as having been.

The thesis that ‘one’s findingness is grounded primarily in having been’ means that the existentially basic character of moods lies in *bringing one back to* something. This bringing-back does not first produce a having been; but in any attunement some mode of having been is made manifest for existential analysis. (SZ, 340)

This is what ‘being affected by something’ comes down to: Something in the world, immediately present or looming in the future, becomes manifest in such a way that it makes me ‘roll back upon myself’ so to speak, revealing – either in an instant or in a longer sequence of becoming attuned – what I cannot deny I am. John Haugeland put this peculiar situation-specific standing on one’s ‘having-been’ in the fitting form of a sigh: “Well, I guess we’ll just have to go on from *here*” (Haugeland 2013, 234).³⁵ This catchphrase captures the existential gist of thrownness as it conveys both the burdensome character of finding oneself situated and the inevitability of having to go on. The ‘here’ refers to the salient aspects of what we have factually become so that we ended up where we’re at and thus what we will have to ‘drag along’ when moving forward. Superficially, one might here tend to think of the *sum-total* of what has let us end up where we’re currently at. But to say

³⁴ Cf. the striking description of curiosity [*Neugier*] as an example for the temporal constitution of falling (inauthentic enpresenting) in SZ, § 68c.

³⁵ In light of Haugeland’s nice gloss, Dreyfus’ somewhat clumsy but insightful suggestion to translate *Befindlichkeit* as “where-we’re-at-ness” becomes intelligible (Dreyfus 1991, 168).

‘sum-total’ would be mistaken, as one’s ‘beenness’ will never figure as a mere sum, as if it were an additive collection of past life events or of characteristics that one has so far accrued over one’s lifetime. Instead, one’s beenness is manifest as *summoned toward* projection, and is thus disclosed according to its relevance for a prospective way of going on. At no point does one’s beenness figure as a mere collection of features, and at no point does it appear in isolation from projection and enpresenting. One’s affectively disclosed thrownness is the burdensome ‘drag’ that grounds projection, i.e. the existential inevitability of projection unfolding within a *factual* space of possibilities that one cannot shake free of. Thus, findingness reveals the haunting inevitability of our factual being, the full acknowledgement of which we will for the most part have already avoided in routine absorption in some worldly issue or other.

This is important to note, once again: Usually, one will all but directly confront the ‘here’ from which, alas, one *has to* go on. The ‘here’ that is our factual situatedness weighs upon us in such a way that we mostly drift away from it and can take things lightly instead. It is a big part of the difficulty of capturing the point of Heidegger’s understanding of findingness: that the burdensome ‘weighing’ of facticity is for the most part manifest as what seems like its phenomenological opposite – namely, as a tendency to drift away and take things lightly (dispersion, falling).³⁶ This describes the peculiar character of affective disclosure, i.e. a mode of disclosure that is exactly not a form of lucid awareness, but rather an avoidant turning-away. What is predominantly ‘there’ in findingness is that which we are *not* making clear to us, which we will *not* confront explicitly. But it lurks nevertheless, as long as *Dasein* is at all, since at any time *Dasein* “reposes in the weight of it”, i.e. in the weight of the “basis of its potentiality-for-being” (SZ, 284).

Heidegger’s favorite examples can help us get the basic points of the explication straight: fear, anxiety, and boredom. Fear is paradigmatic as an everyday inauthentic and thus fundamentally evasive mood; in the exceptional case of anxiety – almost never attained in its pure form – we see the opposite of this, as we gain from anxiety a simplified insight into the temporality of the care-structure; while boredom – perhaps the most spectacular example, and likewise quite rare in its purest manifestation of ‘profound’ boredom – fuses the three ecstases of temporality into the virtually unbearable experience of crystalline duration: the *long while* bringing to evidence time’s tangible character as the finite span that is ‘me’ in each case: *Jeweiligkeit*. At this point, however, I will restrict the exposition to fear and anxiety, as these are the examples Heidegger focuses on throughout *Being and Time*.³⁷

³⁶ From a fallen, present-day vantage point, it can seem that Facebook had to be invented for that dispersing routine evasion, and it is quite telling that there is an ongoing debate on the pros and cons of timelines, clear-name identity profiles and data protection rules: Can social media move from the burdensome drag of identity fixation and the evasive dispersing in our making dead time pass toward a more lively, presentist, *Augenblick*-like unfolding?

³⁷ What Heidegger chiefly deals with in SZ, § 68b is the basic temporal structure of findingness, he is not yet concerned with the phenomenology of ‘lived duration’ – i.e. as the concrete ways in that the ‘historizing’ [*Geschehen*] of *Dasein* unfolds (see SZ, §§ 73–75, most notably pp. 386 and 390/1), and this is what is much more pronounced in the experience of boredom, and notably in

Fear, as Heidegger had already described in SZ, § 30, simultaneously discloses some innerworldly entity as threatening and Dasein's being-in-... as threatened. Now we can see clearer how this is so, and why the self-disclosing pole of beenness is the dominant one in this mode of temporalizing. In fearing a danger, one is indeed 'awaiting' a potentially detrimental future event – but only insofar as one "lets what is threatening *come back* to one's factically concerned potentiality-for-being" (SZ, 341). And for that to be possible at all, the ground to which one 'comes back to' in being-threatened must already be "ecstatically open" (ibid.): a danger can only impact, i.e.: *affect* an entity that is in the mode of *concernful* orientedness-toward, an entity whose mode of being is care. But what is characteristic of fear is that this impacting of the danger does not summon Dasein into a composed mode of confrontation-readiness, but rather the opposite: evasion, forgetfulness, confusion – Dasein lets the danger 'come back to itself' exactly by losing itself in the confusion of the moment:

This depression [*Gedrückttheit*] forces Dasein back to its thrownness, but in such a way that this thrownness gets closed off. The bewilderment is based upon a forgetting. When one forgets and backs away in the face of a factual potentiality-for-being which is resolute, one clings to those possibilities of self-preservation and evasion which one has already discovered circumspectively beforehand. When concern is afraid, it leaps from next to next, because it forgets itself and therefore does not *take hold of any definite possibility*. (SZ, 342)

Beenness figures in fear inauthentically as a forgetting – we lose ourselves in fear, exactly in *no longer knowing what or who we are* (i.e. what we have been), while the future figures inauthentically as a fearful 'awaiting' [*gewärtigen*] and not as authentic forerunning, while enpresenting [*gegenwärtigen*] appears as a nervous leaping from one occasional possibility of evasion or precaution to the next without firmly holding on to any. The burden of our beenness is 'there' in fear, but only as what *we cannot* get summoned straight in the face of the danger that is imminent.

In anxiety, all this is modified radically. Anxiety is not occasioned by an innerworldly danger, but it springs from Dasein itself – arising out of being-in-the-world (cf. SZ, 344). Dasein itself is what anxiety is both 'anxious about' and 'anxious for' (so much was already discussed in SZ, § 40). Anxiety highlights in a flash of clarity the existential predicament of thrown being-toward-death. While in anxiety all innerworldly entities have lost their significance and all worldly possibilities are gone – circumspective concern "clutches at the "nothing" of the world" (SZ, 343) –, the naked 'there' of Dasein's thrown being-possible stands out in clear relief. In terms of temporality, beenness is no longer evaded but is now manifestly 'there' as that which Dasein is ready to repeat: "anxiety brings one back to one's thrownness as something *possible* which *can be repeated*" (ibid.). In anxiety, Dasein gains an ultimate composure – albeit in the disillusioned form of now facing up to the uncanniness of thrown being-toward-death, i.e. disclosing itself as delivered over to an unrelenting, alien world (contingency, insignificance, finitude): "Dasein is all taken back to its naked uncanniness, and becomes enthralled by it [*von ihm benommen*]"

profound boredom as described in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. See Hoffman 2005 for a helpful discussion.

(SZ, 344). But instead of fleeing the bleakness of this unsparing disclosure, anxious Dasein is brought face-to-face with *authentic* being-possible. Anxiety clears away all dispersing, distracting, ultimately irrelevant activities so that Dasein's temporality can assume its authentic guise: Dasein is brought back to its ownmost thrownness in such a way that it is ready to 'repeat itself', i.e. be prepared to 'exercise itself' *again* – or colloquially put: *being yourself*. Authentic enpresenting is thereby enabled, although not yet lived, since anxiety only "holds the moment of vision *at the ready (auf dem Sprung)*" (SZ, 344). Heidegger puts the upshot of the temporal interpretation of anxiety as follows:

When understood temporally, this 'mounting' [*Aufsteigen*] of anxiety out of Dasein means that the future and the present of anxiety temporalize themselves out of a primordial being-as-having-been [*Gewesenheit*] in the sense of bringing us back to repeatability. But anxiety can mount authentically only in a Dasein which is resolute. He who is resolute knows no fear; but he understands the possibility of anxiety as the possibility of the very mood which neither inhibits nor bewilders him. Anxiety liberates him *from* possibilities which 'count for nothing', and lets him become *free* for those which are authentic. (ibid.)

It is time to pull the threads together. The exceptional mood of anxiety only highlights in stark relief what according to Heidegger is true of all modes of findingness. Moods are various ways in which the being that exists as thrown projection – as care – is intrinsically modified from its ground up. That 'ground' is not a thing or fact but the dimension of 'beenness' in each case of Dasein – namely, that Dasein is inevitably always already 'there' and 'this' as finite being-possible in (or rather: *as*) a specific historical situation. Though beenness is dominant and characteristic in findingness, being-affected is only possible as the ecstatic interplay of all three care-constituents. Something is presently encountered as mattering in so far as it brings us back upon our factic ground which itself "is" only as always already summoned toward resolute projection or dispersed in inauthentic falling. This modifiable dynamic of the temporal ecstases moreover unfolds as 'lived time', the qualitatively modifiable duration that is the concrete 'how' of being-in-the-world. The temporality of affectivity is not a mere phenomenological coloring of an underlying content-bearing process, but it is that which makes it the case that Dasein can encounter anything at all.

5 Conclusion

What did we learn about Heideggerian affectivity? Chiefly, that it is the dimension of 'groundedness' in a being that exists as finite being-possible, where this groundedness must be explicated as the various ways in which a concrete past is manifestly 'lived' – namely, as being summoned toward a nascent future by way of modes of present engagement. For the philosophical study of affectivity this has an immediate consequence: Neither can affectivity as such in any meaningful way be thematized in isolation from the other moments of existence – understanding, falling and discourse – nor can a single instance of affect (a specific mode of findingness in its

concrete unfolding) be adequately thematized without the broader mode of engagement (concernful being-in-the-world) to which it makes a non-separable contribution. These are not just conceptual demands, not just pleas for a conceptual holism as opposed to an atomism of faculties (although it is that too). Instead, it is above all a plea for concreteness: There is no affectivity ‘as such’, but affectivity is in each case *mine* and thus in each case *this* (concrete weighing of *this* existential beenness on *this* particular projection etc.). And this ‘customization’ of affectivity pertains not just to the immediacy of concrete biographical situations, but crucially to the diachronic uniqueness of a life history and thus a particular self-understanding. Affectivity can only be understood as the in each case individual appropriation or *failure* to appropriate *this particular life* in the light of a concrete future that it is resolutely driving (or blindly dwindling) toward. However, ‘this particular life’ or ‘life history’ is, though thoroughly individual (as the ‘irreplacability’ of Dasein in the face of death makes clear), still a *historical* life, nay, it even *is* history as such: ecstatic temporality – as a fundamental ‘being outside of itself’ – ensures that each individual life is itself that as which history is played out. Dasein is not somehow ‘placed’ in a history (as an objective, impersonal current of events), but it is the instance through which, or rather: *as which* history itself unfolds.³⁸

Before this long journey comes to a close, this may be the place to reflect upon the seeming tendency in Heidegger’s exposition to stress what conventionally is deemed to be ‘negative’ affectivity. Fear, anxiety, boredom, the burdensome weighing of facticity upon Dasein, the seemingly unbearable certainty of death, and so forth – not exactly a cheerful assortment, or so it might seem.³⁹ But we have to tread carefully here. As we have seen in section II above, from the perspective of the existential analytic everything here depends upon the existence-enabling role of death as the indeterminate certainty of the impossibility of the being of Dasein. The ever looming and ultimately certain possibility of Dasein’s impossibility is what anchors the care-structure and is thus what makes possible the essentially futural temporalizing of Dasein as ‘being-ahead...’ – as ‘fore-running toward death’. But here is the crux of the matter: The basic existential condition of finitude need not have any *concrete, existentiell* bearing upon the de-facto *quality* of a person’s affectivity. Our being thrown into death does not weigh the scales toward an ultimately more grim,

³⁸ I did not deal much with the relationship between originary temporality and history in this paper, but from my treatment it should be clear enough – at least in outline – what Heidegger is driving at in this regard. See SZ, §§ 74 and 75.

³⁹ Only for reasons of space I did not discuss the way Heidegger applies his analysis to more ‘positive’ modes of findingness. Toward the end of SZ, § 68b, he notably analyses hope, maybe in order to contrast the ‘negative’ moods of fear and anxiety with a positive one, and again the aim is to show that it is ‘beenness’ that figures prominently, i.e. self-disclosure ahead of world-disclosure. According to Heidegger, in hoping for something I not merely anticipate some *future* boon but I do so precisely in “hoping something *for me*” [*Sich-erhoffen*], i.e. I bring *myself to bear* in my hope, so that beenness again dominates in thrusting “*myself* toward what I hope for” (SZ, 345). Here, as in other conventionally ‘positive’ emotions, my inescapable ‘having been’ is temporarily set free of its burdensome character – as long as I am in the mood of hope I am relieved of *the burden* of being me (not of *being* me, obviously). The same goes for joy, enthusiasm, elation and so on.

anxious, depressed sort of life. All that is said is that the facing-up to the ultimate existential predicament is the condition for an authentic ‘being there’ (in the moment of vision) as opposed to an inauthentic ‘being away’ (absorbed in some distraction or other). Now, one *might* probably say, with this basic existential make-up of Dasein in view, that something along the lines of an anxiety-ready quasi-depressive realism would come closer to the ultimate existential “truth” than an ever-cheerful, unburdened ‘love of life’. But even that would be quite a stretch, and all too easily amount to a misreading of resolute fore-running as somehow necessarily grim or manifestly ‘painful’. In fact, readiness-for-anxiety can not only go together with, but is probably best exemplified by the greatest of blissful immersions in the current situation. Heidegger himself certainly says this much, for example in the remarkable closing passage of *The Fundamental Concepts of Metaphysics*:

Transposed into the possible, [man] must constantly be at guard [versehensein] concerning what is actual. And only because he is thus at guard [versehen] and transposed [versetzt] can he become seized by terror [sich entsetzen]. And only where there is the perilousness of being seized by terror do we find the bliss of astonishment [Seligkeit des Staunens] – being torn away in the wakeful manner that is the breath of all philosophizing, and which the greats among philosophers called *enthousiasmos* – as witnessed by the last of the greats, Friedrich Nietzsche, in that song of Zarathustra’s which he called *das trunkene Lied* and in which we also experience what the world is. (GA 29/30, 531/2 – Engl. tr. 366)

The *enthousiasmos* is the paradigm ecstatic temporalizing in which the world is ‘there’ in the full energetic and self-consuming sense, which is, ultimately, what Heidegger drives at with his choice of a term for the being that we ourselves are: *Da-sein*.

Acknowledgments I am grateful to Laurin Berresheim and Alexander Brödner for their highly helpful comments to an earlier version of this paper. Thanks also to Frank Esken and the members of his study project on normativity at University of Osnabrück for raising a number of very good points during a discussion session focused on an earlier draft. Special thanks to Daniel O’Shiel for cleaning up the worst amongst my routine abuses of the English language.

Bibliography

- Blattner, W. 2005. Temporality. In *A companion to Heidegger*, ed. H.L. Dreyfus and M. Wrathall, 311–324. Oxford: Oxford University Press.
- Blattner, W. 2006. *Heidegger’s being and time: A reader’s guide*. London/New York: Continuum.
- Carel, H. 2007. Temporal finitude and finitude of possibility: The double meaning of death in being and time. *International Journal of Philosophical Studies* 15(4): 541–556.
- Dreyfus, H. 1991. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger’s being and time, division I*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Haugeland, J. 2000. Truth and Finitude. Heideggers Transcendental Existentialism. In *Heidegger, authenticity, and modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, vol. 1, ed. M. Wrathall and J. Malpas, 43–77. Cambridge, MA: MIT Press.
- Haugeland, J. 2013. *Dasein disclosed. John Haugeland’s Heidegger*. Ed. J. Rouse. Cambridge, MA: MIT Press.
- Heidegger, M. 1924/2004. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe Band 64. Frankfurt am Main. Trans. by I. Farin: *The Concept of Time*. London 2011. [=GA].

- Heidegger, M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen. Trans. by J. Macquarrie and E. Robinson: *Being and Time*. Oxford, 1962. [=SZ].
- Heidegger, M. 1929–1930/1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Gesamtausgabe Band 29/30. Frankfurt am Main. Trans. by W. McNeil and N. Walker: *Basic Concepts of Metaphysics: World—Finitude—Solitude*. Bloomington, Indiana 1995. [=GA].
- Helm, B. 2001. *Emotional reason. Deliberation, motivation, and the nature of value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffman, P. 2005. Dasein and “its“ time. In *A companion to Heidegger*, ed. H.L. Dreyfus and M. Wrathall, 325–334. Oxford: Oxford University Press.
- Käufer, S. 2005. The nothing and the ontological difference in Heidegger’s what is metaphysics? *Inquiry* 48(6): 482–506.
- Käufer, S. 2013. Temporality as the ontological sense of care. In *The Cambridge companion to Heidegger’s being and time*, ed. M.A. Wrathall, 338–359. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lear, J. 2006. *Radical hope: Ethics in the face of cultural devastation*. Cambridge: MA.
- Mulhall, S. 2005a. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*, 2nd ed. London/New York: Routledge.
- Mulhall, S. 2005b. Human mortality: Heidegger on how to portray the impossible possibility of dasein. In *A companion to Heidegger*, ed. H.L. Dreyfus and M. Wrathall, 297–310. Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M.J. 2008. *Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M.J. 2013a. Why mood matters. In *The Cambridge companion to Heidegger’s being and time*, ed. M.A. Wrathall, 157–176. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ratcliffe, M.J. 2013b. What is it to lose hope? *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12: 597–614.
- Scheur, J.K. 2013. Historical finitude. In *The Cambridge companion to Heidegger’s being and time*, ed. M.A. Wrathall, 360–380. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slaby, J. 2008. *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität*. Paderborn: Mentis.
- Slaby, J. 2010. The other side of existence: Heidegger on boredom. In *Habitus in habitat II. Other sides of cognition*, ed. S. Flach, D.S. Margulies, and J. Söffner, 101–120. Bern: Peter Lang.
- Slaby, J., and A. Stephan. 2008. Affective intentionality and self-consciousness. *Consciousness and Cognition* 17: 506–513.
- Thompson, I. 2013. Death and demise in being and time. In *The Cambridge companion to Heidegger’s being and time*, ed. M.A. Wrathall, 260–290. Cambridge: Cambridge University Press.
- Withy, K. 2011. Situation and limitation: Making sense of Heidegger on thrownness. *European Journal of Philosophy* 22(1): 61–81.

Phänomenologie des Mitleids. Analyse eines moralischen Gefühls im Anschluss an Husserl und Schopenhauer

Thorsten Streubel

In der Mitleidsethik Arthur Schopenhauers wird dem Mitleid als einem moralischen Gefühl eine doppelte Begründungsfunktion zugesprochen: Das Mitleid ist hiernach nicht nur die unmittelbare Quelle der praktischen Moralität, sondern auch das Fundament der Ethik als Wissenschaft. Diesem Begründungsprogramm wurde und wird häufig entgegengehalten, dass moralisches Verhalten, das sich als solches rational rechtfertigen lassen muss, nicht auf einem irrationalen und episodischen Gefühl basieren kann.¹ Dieser Einwand setzt freilich voraus, dass Gefühle per se irrational und blind sind. Genau das ist aber, wie ich am Beispiel des Mitleids zeigen möchte, gerade nicht der Fall. Weder ist das Mitleid ein der Vernunft entgegengesetzter oder nur zufällig mit dieser übereinstimmender Affekt, noch verzichtet die Mitleidsethik auf rationale Selbstbestimmung in Form von Maximen. Sie behauptet lediglich, dass sie das etwa bei Immanuel Kant (und – wie wir sehen werden – auch bei Husserl) auftretende Motivationsproblem (der Kategorische Imperativ ist ja zunächst nur *principium diiudicationis*, nicht aber als solches zugleich *principium executionis* – um ein solches zu sein, ist nach Kant ebenfalls ein moralisches Gefühl, nämlich das der Achtung vonnöten) auf einleuchtende Weise lösen kann, weil das Mitleid die unmittelbare Quelle moralischer Maximen ist, welche nicht erst nachträglich mit einem abstrakten Moralprinzip vermittelt werden müssen.

¹Vgl. prominent: Kant KpV, 118. Während Kant das Mitleid aber immerhin als „gutherzigen Instinkt“ bezeichnet, versucht Spinoza (E, IV Prop. 50) sogar zu beweisen, dass Mitleid „an und für sich schlecht und unnütz“ ist. Denn „nur von dem, was wir nach dem Gebot der Vernunft tun, können wir sicher wissen, dass es gut ist [...]. Daher ist Mitleid bei einem Menschen, der nach Leitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz.“ Zur wechselvollen Bewertung des Mitleids in der Geschichte des abendländischen Denkens siehe den instruktiven Artikel zum Mitleid im HWP. Zum Mitleid als Form des Mitgefühls vgl. auch die luzide Darstellung von Demmerling/Landwehr 2007, 167–193.

T. Streubel (✉)
Freie Universität Berlin, Berlin, Germany
e-mail: thorsten.streubel@fu-berlin.de

Die Mitleidsethik ist, so möchte ich zeigen, eine vollwertige phänomenologische Ethik, die zudem mit einem Letztbegründungsanspruch auftritt, wenngleich sie als deskriptive Ethik nicht mit den normativ-ethischen Überlegungen Kants oder Edmund Husserls konvergiert. Nichtsdestotrotz bin ich der Überzeugung, dass die Mitleidsethik schopenhauerscher Provenienz einen wertvollen Beitrag zu einer künftigen phänomenologischen Ethik, die als Wissenschaft wird auftreten können, liefern kann. Ich möchte im Weiteren eine phänomenologische Analyse des Mitleids geben, die zeigt, inwiefern dieses Gefühl Moralität und Moral zu begründen vermag. Dies soll im Anschluss an Schopenhauers einschlägigen Analysen zum Mitleid sowie unter Einbeziehung der husserlschen Überlegungen zum Verhältnis von Werten und Wert geschehen. Mein Ziel ist es, die Attraktivität und Plausibilität der Mitleidsethik als phänomenologischer Ethik aufzuzeigen. Und mit Blick auf Husserls wissenschaftstheoretische Überlegungen, wie sie sich etwa in den *Prolegomena zur reinen Logik* finden, werde ich zeigen, dass eine phänomenologische Ethik nicht notwendig normativ, sondern durchaus auch ‚nur‘ axiologisch-deskriptiv verfasst sein kann. Ich werde dabei dafür argumentieren, dass Husserls Kategorische Imperative in Wahrheit hypothetisch sind. Ihre Bedingung ist das je eigene, individuelle Wollen, das aus Imperativen allererst handlungsrelevante Direktiven macht. Die folgende Untersuchung gliedert sich daher in zwei Teile: In einem ersten hinführenden Teil werde ich metaethische Überlegungen zum Verhältnis von axiologischer und normativer Ethik anstellen. Im zweiten Teil, der eigentlichen Hauptuntersuchung, werde ich sodann im Anschluss an Husserl (methodisch) und Schopenhauer (inhaltlich) – eingebettet in eine kurze Darstellung der schopenhauerschen Ethik – eine Phänomenologie des Mitleids zu geben versuchen (s. II. 2.).

1 Metaethische Vorüberlegungen

‚Warum moralisch sein?‘ ist die Gretchenfrage, die an alle normative Moralphilosophie zu richten ist. Diese Frage fragt nach der *Motivation* zum moralischen Handeln. Auf jede moralische Forderung kann man antworten: Warum sollte ich moralisch sein? Eine nicht minder anspruchsvolle Frage ist die nach der Begründung eines aufgestellten Moralprinzips. Diese Frage fragt nach der *Geltung* einer moralischen Grundnorm oder eines moralischen Grundsatzes.² Auf keine der beiden Fragen gibt es bis heute allgemein akzeptierte Antworten. Dies scheint daran zu liegen, dass weder von Kant noch von irgendeinem oder irgendeiner anderen

²Theoretisch besteht natürlich die Möglichkeit, dass das ethisch Richtige oder Gute bei manchen Handlungssubjekten einen für sich hinreichenden (subjektiven) Handlungsgrund darstellt. Es scheint aber sehr unrealistisch zu sein, dass bei rechter Einsicht ins moralisch Richtige oder auch nur entsprechendem subjektiven Überzeugtsein keine Abweichung mehr stattfinden würde. Schon gar nicht, wenn man alle Handlungssubjekte einbezieht. Denn selbst theonome Moralen, die mit Zusatzmotivationen wie Erlösung und ewiger Verdammnis arbeiten, führen keine allgemeine Heiligkeit herbei. Das moralisch Richtige ist nicht per se auch ein hinreichendes Handlungsmotiv.

(normativistischen) Moralphilosoph_in eine wirklich überzeugende Antwort auf diese Fragen gegeben wurde.

Auch Husserl ist zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis gekommen.³ Ein Grund ist dieser: Es gibt in seinen werttheoretischen bzw. wertethischen Überlegungen, soweit ich sehe, keine letztgültige Entscheidung in der Frage, ob Werte objektiv (im Sinne von: subjektunabhängig, aber dem Subjekt vorgegeben) oder subjektrelativ sind.⁴ Eine objektive Wertordnung scheint aber die Voraussetzung dafür zu sein, eine nichtrelativistische bzw. nichtsubjektivistische, also universal gültige Wertethik begründen zu können.⁵

Aber selbst wenn dieses Problem zugunsten der Möglichkeit einer objektiven Wertethik gelöst wäre, stünde man vor dem axiologisch-normativen Abgrund: Aus der Tatsache, dass Option A höherwertiger oder objektiv besser ist als Option B, folgt weder zwingend logisch noch praktisch, dass man A auch wollen soll. So folgt aus der Tatsache, dass der Verzehr ungesunder Lebensmittel zu Krankheiten aller Art führen kann, nicht, dass man ohne Weiteres verpflichtet ist, auf den Konsum dieser Lebensmittel zu verzichten. – Auch dann nicht, wenn Gesundheit ein objektiv höherer Wert ist als der Wert des sinnlichen Genusses. Wäre dies so, dann könnte man hieraus die moralische Illegitimität des Übermäßigen Konsums von Süßigkeiten, Alkohol und Tabak stringend deduzieren. Doch aus einem Wertunterschied lassen sich nur Wertsätze („Es ist besser A zu tun als B“), nicht jedoch Normsätze („Man soll ...“) ableiten. Und selbst wenn dieser Schritt (Ableitung von Normen aus Wertsachlagen) statthaft wäre, bliebe immer noch das Motivationsproblem.

Es fehlen also insgesamt zwei Brückenglieder, die vom Wert zur Norm (axiologisch-normativer Hiatus) und von der Norm zum Wollen (motivationaler Hiatus) führen. Beide Klüfte können m.E. nur durch das *Wollen* selbst überbrückt werden. *Will* ich aber das Bessere, dann bin ich schon – gewissermaßen mit einem Sprung – auf der Seite der Praxis angelangt. Das Normative kann dann (unter Voraussetzung einer bestimmten Wertordnung) lediglich die Gestalt hypothetischer Imperative annehmen, wobei die hypothetische Bedingung eben ein tatsächliches Wollen ist. Es ist das Wollen, das die Einsicht in Wertverhalte mit dem Handeln verknüpft.

Husserls (von Brentano übernommener) Kategorischer Imperativ: „Tue das Beste unter dem Erreichbaren!“ (Hua XXVIII, 221) bzw. „Sei ein wahrer Mensch;

³Vgl. zu Husserls Ethik: Melle 2002, Melle 2004, Peucker 2011, Loidolt 2011.

⁴In der Vorlesung *Einleitung in die Ethik* (1920/24) unterscheidet Husserl zwischen realen und unrealen Werten, wobei nur letztere „etwas Ewiges“ sind (Hua XXXVI, 69). In der Spätphilosophie Husserls bedeutet ewiges oder allzeitliches Sein aber nicht dasselbe wie subjektirrelatives Sein, sondern nur die Art und Weise, wie sich ideales Sein in lebendiger Gegenwart darstellt.

⁵Allerdings gilt dies nicht ausnahmslos. Wir werden sehen, dass gerade die Mitleidsethik Schopenhauers keine objektivistische Wertethik darstellt, obwohl sie sich durchaus als universal gültige Ethik versteht. Werte sind nach Schopenhauer stets subjektrelativ (Objektivierungen subjektiver Präferenzen). Gleichwohl gibt es ein ethisch Richtiges, das aber nicht mit Rekurs auf eine objektive Wertordnung, sondern auf eine voluntative Seinsordnung gerechtfertigt wird. Man könnte Schopenhauers Ethik als Wertethik mit Allgemeingültigkeitsanspruch bezeichnen, die zugleich die Existenz eines objektiven Wertkosmos leugnet (s. u).

führe ein Leben, das du durchgängig einsichtig rechtfertigen kannst, ein Leben aus praktischer Vernunft.“ (Hua XXVII, 36), ist denn auch in Wahrheit gar nicht kategorisch, sondern hypothetisch: Wenn (und nur wenn!) Du ein voll gerechtfertigtes Leben führen *willst* (volitive Bedingung), nämlich weil es das Beste ist (=axiologischer Grund), dann folge dem hypothetischen Imperativ (= Rezept für ein gutes Leben): „[F]ühre ein Leben, das du durchgängig einsichtig rechtfertigen kannst, ein Leben aus praktischer Vernunft“. – Auf das Wollen kommt es hier an! Der entsprechende Wille muss zur axiologischen Einsicht (dass nämlich ein vollgerechtfertigtes Leben den höchsten sittlichen Wert hat) hinzukommen, und die normative Wendung eines Wertsatzes ergibt immer nur hypothetische, niemals aber kategorische Sätze. Letztere lassen sich prinzipiell nicht axiologisch begründen, denn aus Wertverhältnissen lassen sich keine absoluten praktischen Forderungen ableiten (– dies ist m.E. auch der Grunddefekt der kantischen Ethik⁶)!

Es ist mit axiologisch fundierten moralischen Forderungen ebenso bestellt wie mit den normativ gewendeten logischen Gesetzen: Wenn Du logisch korrekt denken *willst* (warum auch immer), dann richte dein Denken an den Gesetzen der Logik aus. Normativ gewendete logische Prinzipien gebieten aber nicht unbedingt, nicht kategorisch. Es gibt keine absolute (logische oder moralische) Pflicht zum logisch korrekten Denken. Oder vorsichtiger formuliert: Weder aus der Logik noch aus einem objektiven Wertekosmos lassen sich so ohne weiteres kategorische Imperative ableiten. Hierzu bedürfte es ein weiteres Prinzip. Der rechtmäßige ‚Ursprung‘ der Normativität in der Logik ist daher auch mindestens ein doppelter: Es bedarf eines gültigen (nichtnormativen) Prinzips oder Gesetzes (zum Beispiel des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch) und ein (mögliches) Subjekt, welches den Willen zum wahren Denken hat. Nur für den, der sein Denken an der Logik ausrichten will (oder dazu gezwungen wird), können die logischen Gesetze normativ werden (weil er sie zuvor als Normen anerkennt).⁷ Ebenso kann ein reinaxiologischer (nichtnormativer)

⁶Die normative Wendung des deskriptiven Handlungsgesetzes des eigentlichen, des besseren Menschen, des reinen Vernunftwesens für das gemischte Weltwesen Mensch stellt schlicht eine unzulässige theoretische Operation dar. Es führt kein direkter Weg vom Guten zum Gesollten. Vgl. Kant GMS: „D]enn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden [...], heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen [...].“ (449) Kant verwendet hier einen doppeldeutigen Geltungsbegriff: Geltung (des beschreibenden Handlungsgesetzes in Bezug auf reinvernünftige Wesen) im Sinne von *objektiver Richtigkeit* einerseits und *normative Gültigkeit* (der Handlungsnorm in Bezug auf sinnlich-vernünftige Wesen) andererseits. Objektive Geltung und normative Gültigkeit sind aber streng zu unterscheiden. Und aus dem Sein, nicht nur dem naturalen, sondern auch dem axiologischen, folgt kein Sollen. Sowohl Kant als auch Husserl begehen einen axiologischen Fehlschluss!

⁷Was die normative Logik betrifft, lassen sich sogar mindestens vier notwendige Bedingungen für Normativität konstatieren: 1. die logischen (nichtnormativen) Idealgesetze; 2. den axiologischen Wertunterschied zwischen logisch richtig (=gut) und falsch (=schlecht); 3. den vorausgesetzten Willen zum korrekten bzw. schlüssigen Denken; 4. ein Motiv für diesen Willen. Diese vier Bedingungen (und eventuell weitere notwendige Bedingungen) sind aber nur hinreichend für hypothetische, nicht für kategorische Imperative! Im Falle moralischer Normen können Bedingung 1. und 2. zusammengenommen werden, da es bei beiden um Wertgesichtspunkte geht.

Satz nur in Verbindung mit einem entsprechenden Wollen normativ gewendet werden. Hieraus ergeben sich aber, wie gesagt, nur hypothetische Imperative. Und dies gilt nicht nur für die Logik und die Ethik, sondern auch für die Mathematik, ja für alle Bereiche der Erkenntnis (einschließlich der Erkenntnis von praxisrelevanten Zweck-Mittel-Verhältnissen). Im Grunde geht es generell um den Primat der Sache. Es ist der zu erkennende Gegenstand, der Maßstabscharakter für die Erkenntnis hat, insofern echte Erkenntnis immer Erkenntnis von etwas ist. Hieraus lässt sich ein hypothetischer Imperativ des Erkennens ableiten: Wenn Du wahre Erkenntnis oder Wissen von einem bestimmten Gegenstand erstrebst, dann richte deine Erkenntnis nach dem Gegenstand in seiner originären Gegebenheit (vgl. Husserls „Prinzip aller Prinzipien“ in: Hua III/1, 51). Soweit die theoretische wie die nichttheoretische Praxis erkenntnisgeleitet ist und auf wahre Erkenntnis ausgerichtet ist, gilt für sie also der Primat des Gegenstandes.

Dass die Fundamente normativer Disziplinen letztlich nur in theoretischen Disziplinen zu finden sind, hat Husserl bereits in den *Prolegomena zu einer reinen Logik* herausgearbeitet (Hua XVIII, § 13 – § 16).⁸ Ebenso, dass axiologische Bestimmungen (rechtmäßige und rechtfertigbare) normative Forderungen bedingen.⁹ Bezogen auf die Ethik bedeutet dies dann aber auch: *Wenn die normative Ethik einseitig in einer nichtnormativen Disziplin, nämlich der Axiologie, fundiert ist, dann ist eine Axiologie und eine axiologische Ethik ohne normative Ethik denkbar. Genau dies trifft auf die schopenhauersche Ethik zu.* Sie gibt ein Moralprinzip an, welches zwischen moralisch guten und moralisch schlechten Handlungen zu unterscheiden erlaubt, ohne normativ gewendet zu werden. Die normative Wendung unterbleibt, da nach Schopenhauer der menschliche Wille nicht frei ist. Man kann natürlich hypothetische Imperative formulieren (wenn Du moralisch gut sein willst, dann verletze niemanden und hilf allen so viel Du kannst). Aber die Formulierung eines kategorischen Imperativs wird sinnlos. Das kategorische „Du sollst ...“ setzt ja voraus, dass man auch das Gebotene freiwillig tun kann (bzw. könnte, wenn man denn wollte). Nach Schopenhauer sind wir aber nicht frei, etwas zu wollen oder nicht zu wollen. Natürlich lassen sich kategorische Imperative, die sanktionsbewehrt oder mit einer Drohkulisse versehen sind (etwa die göttlichen Gebote des Dekalogs), an den Menschen richten. Aber ohne freien Willen ist die moralische Zurechenbarkeit eines Verstoßes nicht konsistent. Wenn jemand gar nicht anders konnte, als gegen ein göttliches Verbot zu verstoßen, dann ist nicht er für die Tat moralisch verantwortlich, sondern derjenige, der ihn ‚gemacht‘ hat, letztlich Gott selbst. Aber auch unabhängig von der Frage nach der Willensfreiheit lassen sich, wie wir gesehen haben, aus einem moralischen Wertverhalt nur hypothetische, nicht aber kategorische

⁸ „Jede normative Disziplin verlangt die Erkenntnis gewisser nicht normativer Wahrheiten; diese aber entnimmt sie gewissen theoretischen Wissenschaften oder gewinnt sie durch Anwendung der aus ihnen entnommenen Sätze auf die durch das normative Interesse bestimmten Konstellationen von Fällen.“ (Hua XVIII, 61)

⁹ So können logische Normen nur dann einsichtig die Orientierung des Denkens an den logischen Gesetzen einfordern oder verlangen, wenn logisch richtig zu denken höherwertiger ist als logisch falsch zu denken.

Imperative ableiten.¹⁰ Die Wendung eines hypothetischen in einen kategorischen Imperativ bzw. die Begründung eines solchen scheint daher letztlich nur unter Rekurs auf einen höheren und zugleich sanktionsfähigen Willen möglich zu sein. Hinter einem kategorischen Imperativ muss eine Macht stehen, entweder eine weltliche Macht (etwa die Staatsgewalt – dann handelt es sich um verpflichtende positive Gesetze) oder ein höheres Wesen, dessen Wille es ist, dass ein bestimmtes Verhalten nicht nur moralisch gut, sondern auch unbedingt gefordert sei. Ohne einen entsprechenden Willen sind kategorische Imperative zwar formulierbar, ihnen fehlen aber die motivationale Kraft und die Geltungsgrundlage.

Husserl unterscheidet in den *Prolegomena* nicht hinreichend klar zwischen einer reinen axiologischen Ethik und einer axiologisch fundierten normativen Ethik.¹¹ Das wird schon daran deutlich, dass er die Grundnorm einer Ethik (als Beispiele nennt er Kants Kategorischen Imperativ oder das utilitaristische Prinzip vom größtmöglichen Glück der größten Zahl (Hua XVIII, 57)) zum einen als normatives Prinzip bezeichnet, das „an die Objekte [einer bestimmten] Sphäre die allgemeine Forderung stellt, dass sie den konstitutiven Merkmalen des positiven Wertprädikates in größtmöglichem Ausmaße genügen sollen“ (Hua XVIII, 57). Zum anderen heißt es aber im unmittelbaren Anschluss daran: „Die Grundnorm ist das Korrelat der Definition des im fraglichen Sinne „Guten“ und „Besseren“; sie gibt an, nach welchem *Grundmaße* (*Grundwerte*) alle Normierung zu vollziehen ist, und stellt somit im eigentlichen Sinne nicht einen normativen Satz dar.“ (Hua XVIII, 58) Eine Grundnorm und ein nichtnormatives (axiologisches) Prinzip der Normierung sind aber gerade nicht dasselbe!¹² Es ist entscheidend wichtig, zwischen einem axiologischen Grundsatz, der etwas über Wertverhältnisse aussagt (zum Beispiel: es ist besser, den höheren Wert zu wählen als einen niedrigeren), und einer Grundnorm zu unterscheiden. Die Begründung des ersten Satzes ist eine ganz

¹⁰Herr Prof. Melle hat hiergegen in einem mündlichen Beitrag eingewendet, dass der Begriff des Moralischen aus begrifflichen Gründen notwendig normativ zu verstehen sei und somit die Trennung von Axiologie und Normativität im moralischen Bereich nur analytisch verstanden werden könne. Genau dies würde ich aber mit Schopenhauer bestreiten. Ich sehe nicht, welche Autorität hier ein kontingenter begrifflicher Zusammenhang (moralisch gut/richtig=moralisch gesollt) haben könnte (einmal vorausgesetzt, dass er in der deutschen oder einer anderen Sprachen nachgewiesen werden kann). *Logisch* gibt es keinen unmittelbaren Ableitungszusammenhang von Wert- zu Normsätzen.

¹¹Auch in seinen späteren Schriften findet sich keine klare Trennung zwischen reinaxiologischer und normativer Ethik. Allerdings formuliert Husserl in der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* von 1919/20 im Abschnitt über „Apriorische Wertelehre und Ethik“ in Bezug auf den Kategorischen Imperativ („Tue das Beste unter dem Erreichbaren“) in einer Randbemerkung die Frage: „Wie kommt die Idee einer Forderung, eines Befehls hier hinein?“ (Hua Mat. IX, 135) Bereits einige Seiten vorher fragt Husserl in einer Notiz: „Könnte es nicht bezweifelt werden, dass das beste praktische Gut, das für mich absolut Gesollte ist?“ (132)

¹²Die unzulässige Vermischung des Axiologischen mit dem Normativen findet sich auch in der husserlischen Gleichsetzung folgender beider Sätze wieder: „Nur ein A, welches B ist, ist ein gutes“, d.h. „Ein A soll B sein.“ (Hua XVIII, 60) Diese beiden Sätze sind aber weder semantisch äquivalent noch stehen sie in einer inferenziellen Beziehung zueinander. Der Übergang von Satz 1 zu Satz 2 ist nur möglich, wenn ein entsprechender Wille vorausgesetzt wird. Vgl. auch Husserls Ausführungen zur Hedonik (58).

andere als die des zweiten: Ein axiologischer Satz kann in seiner Wahrheit im Grunde nur über einen intersubjektiv nachvollziehbaren werterfahrenden Akt ausgewiesen werden. Ein kategorisch gebietender normativer Satz kann aber nur durch einen voluntativen Akt gesetzt werden.

Statt zwischen Axiologie und normativer Ethik klar zu unterscheiden, führt Husserl den freilich nicht minder wichtigen Unterschied zwischen normativen Disziplinen und Kunstlehren ein und bezieht sich diesbezüglich ausgerechnet auf Schopenhauer:

Für *Schopenhauer*, welcher in Konsequenz seiner Lehre vom angeborenen Charakter alles praktische Moralisieren grundsätzlich verwirft, gibt es keine Ethik im Sinne einer Kunstlehre, wohl aber eine Ethik als normative Wissenschaft, die er ja selbst bearbeitet. Denn keineswegs lässt er auch die moralischen Wertunterscheidungen fallen. (Hua XVIII, 59)

Der Unterschied zwischen einer normativen und einer praktischen Ethik (=ethische Kunstlehre) besteht nach Husserl darin, dass die Kunstlehre zwar die ganze normative Ethik in sich fasst, zusätzlich aber auch noch praktische Anweisungen enthält, wie den Normen in der Praxis Genüge getan werden kann.

Wir hätten also nach Husserl folgenden Fundierungszusammenhang:

1. Theoretische Disziplinen
2. Normative Disziplinen
3. Praktische Disziplinen

Dass Schopenhauers Ethik eine normative Wissenschaft sei, ist allerdings ein schweres Missverständnis, wobei Schopenhauer an dieser husserlschen Fehleinschätzung nicht ganz unschuldig ist. Denn er formuliert seinen ethischen Grundsatz in normativem Gewand: ‚Verletze niemanden, vielmehr hilf allen so viel Du kannst‘ (vgl. GE, 663). Nichtsdestotrotz wird Schopenhauer nicht müde, den deskriptiv-hermeneutischen Charakter seiner Philosophie zu betonen:

Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte. (WWV I, 375)

Die Philosophie kann nirgends mehr tun als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in concreto, d.h. als Gefühl, jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntnis der Vernunft bringen. (WWV I, 376)

Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn so redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich angeeignet haben.“ Und: „Es ist doch wohl ein hand-greiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll – ‚wollen soll‘ – hölzernes Eisen! (WWVI, 376 f.)

Schopenhauers Ethik ist nicht normativ, sondern axiologisch-deskriptiv. In ihr finden sich durchaus eindeutige Wertbestimmungen. Sie rechtfertigt ein

axiologisches Moralprinzip, das zwischen guten und bösen Handlungen zu unterscheiden gestattet. Aber sie verzichtet auf die Aufstellung und Begründung von kategorischen Imperativen.

2 Mitleidsethik

Schopenhauers Ethik ist bekanntermaßen eine Mitleidsethik, weil sie die Quelle von Moral und Moralität im Gefühl des Mitleids erblickt. Ich möchte nun meine weiteren Überlegungen zum Mitleid auf die Darstellung dieser Ethik stützen, wie sie sich im zweiten Teil von *Die beiden Grundprobleme der Ethik* findet.

Die Grundargumentation Schopenhauers ist in diesem Text so aufgebaut, dass nach einer gründlichen Destruktion der kantischen Ethik zunächst ein Moralprinzip gesetzt wird, von dem Schopenhauer behauptet, dass es das in kodifizierter Form benennt, was im Grunde fast alle Menschen (bis auf einige Philosophen) für das moralisch Richtige erachten. Sodann wird zunächst nach der Quelle oder dem Ursprung dieses Prinzips gefragt und dann abschließend nach der ethischen Gültigkeit oder Richtigkeit dieses Prinzips. Beides ist nämlich nicht dasselbe. Die Quelle ist das Mitleid, der Grund für die ethische Gültigkeit ist aber das ‚hen kai pan‘ (‚ein und alles‘) und insbesondere das ‚tat tvam asi‘ (‚dies bist Du‘).

2.1 Das moralische Grundprinzip und seine Quelle

Schopenhauer unterscheidet streng zwischen dem Moralprinzip und dem Erkenntnisgrund oder der Quelle desselben. Dieser Erkenntnisgrund muss zugleich, wenn die philosophische Ethik etwas mit der sittlichen Wirklichkeit zu tun haben möchte, der Realgrund der Moralität (der ethischen Praxis) sein, d.h., er muss der Grund des moralischen Handelns sein. Die philosophische Ethik (Moral) hat diesen Realgrund als „letzten Grund aller Moralität nachzuweisen: denn als wissenschaftliches Gebäude hat sie ihn zum Grundstein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Ursprung hat.“ (GE, 487)

Aber nur die *Aufweisung* und *Analyse* dieses Realgrundes der Moralität ist Aufgabe der philosophischen Ethik. Die *Erklärung* des Realgrundes aller Moralität, nämlich des Mitleids, obliegt nach Schopenhauer dagegen nicht der philosophischen Ethik, sondern der Metaphysik, die daher die Stütze der Moral ist. Der Metaphysik obliegt es sogar letztlich, die *ethische* Wahrheit der Mitleidsethik zu rechtfertigen, d.h., dass Handeln aus Mitleid tatsächlich moralisch ist und nicht nur so scheint. (Der subjektive wertnehmende bzw. wertsetzende Akt des Mitleids wird also durch Rekurs auf die Seinsordnung im Ganzen in dem, was er zu verstehen gibt, beglaubigt.)

2.2 *Das Mitleid als Ursprung von Moralität*

„Das *Prinzip* oder der oberste *Grundsatz* einer Ethik“, so Schopenhauer, „ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Wert zuerkennt. [...] Das *Fundament* einer Ethik hingegen ist das [Weshalb] der Tugend, der *Grund* jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung“ (GE, 662).¹³ – Aus phänomenologischer Sicht ist völlig klar, dass das Fundament der Ethik nicht wiederum ein Satz sein kann. Denn ein weiterer Satz würde die einsichtige Begründung nur verlagern. Sätze haben nämlich die ‚lästige‘ Eigenschaft, dass sie sowohl wahr als auch falsch sein können. Auch beim begründenden Satz kann dann wieder gefragt werden, ob er wahr oder falsch ist. Und im Grunde gilt dies auch für normative Forderungen, wenngleich es hier besser ist, von normativer Geltung zu sprechen. Dies ändert aber nichts daran, dass Sätze ihre Wahrheit oder Geltung nicht durch sich selbst gewährleisten können. Sätze durch andere Sätze zu begründen, führt direkt ins Münchhausentrilemma: entweder droht der unendliche Begründungsregress oder der Abbruch der Begründungspraxis, oder ein logischer Begründungszirkel. Nur ein nichtpropositionaler (nicht wahrheitsfähiger) Gehalt oder besser: ein Phänomen kann Sätze letztbegründen.¹⁴ Die Begründung eines moralischen Grundsatzes muss also auf ein Phänomen rekurrieren, das nicht selbst wahr oder falsch sein kann, sondern das es entweder gibt oder nicht.¹⁵

Der moralische Grundsatz lautet nach Schopenhauer: „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!“ [„Verletze niemanden, vielmehr hilf allen soviel Du kannst!“] (GE, 663). Der Realgrund der Moralität, also der Grund der Handlungsweise, die dem Grundsatz entspricht, ist das Gefühl des Mitleids. Diesen realen Zusammenhang, Handeln aus Mitleid, macht die deskriptive Ethik zum Gegenstand. Das Moralprinzip ist daher zunächst die *Maxime* aller moralisch guten Menschen. Und nach Schopenhauer drückt sie darüber hinaus zugleich die allgemeine Überzeugung der allermeisten Menschen in moralischen Dingen aus. Als moralisch gut empfinden wir solche Menschen, die Rücksicht auf andere nehmen und a fortiori solche, die anderen

¹³Vgl. zum Folgenden auch: Birnbacher/Hallich 2008, 495–499.

¹⁴Scheinbare Ausnahme: Sätze, die andere Sätze zum *Gegenstand* haben, können durch die Erkenntnis dieser Sätze begründet werden. Der Satz wird aber dann selbst als reines Phänomen (und nicht als logischer Grund oder Geltungsträger) in Anspruch genommen. Motivsätze, wie etwa das nichtnormative kantische Sittengesetz (das Kant als Handlungsgesetz reinvernünftiger angelischer und göttlicher Wesen postuliert), die zugleich (als intentionale Motive) ein Handeln streng determinieren, sind dagegen zwar in einem deskriptiven Sinne immer wahr, aber eben nur unter der Voraussetzung, dass sie wirklich streng determinieren (was zu beweisen wäre). Ihr Status als echtes ethisches Prinzip wäre zudem gesondert zu begründen.

¹⁵Auf das grundsätzliche Problem, wie Sätze bzw. Propositionen durch nichtpropositionale Phänomene begründet werden können, kann ich hier leider nicht näher eingehen. Eine Auflösung dieser Schwierigkeit findet sich in meiner noch unveröffentlichten Schrift *Kritik der philosophischen Vernunft. Die Frage nach dem Menschen und die Methode der Philosophie*. In Bezug auf die Mitleidsethik ist dies jedoch kein Beinbruch, wie sich gleich zeigen wird, da das Phänomen des Mitleids nicht allein die Erkenntnisgrundlage der Mitleidsethik darstellt.

behilflich sind (solange sie keine Dritten schädigen).¹⁶ Die philosophische Ethik erhebt diese Common-sense-Überzeugung zum ethischen Prinzip und deckt dessen Realgrund auf. Hierdurch wird nach Schopenhauer der Realgrund zum Erkenntnisgrund der philosophischen Ethik. Die philosophische Ethik betrachtet aber in Wahrheit den gesamten praktischen Zusammenhang und legt diesen ihrer Theoriebildung zu Grunde: Das *begründende* Fundament der Mitleidsethik ist daher breiter und erstreckt sich auf die Verknüpfung von Mitleid, Maxime und Handlungen (und nicht nur auf das Phänomen des Mitleids allein). Es wird also theoretisch nicht unmittelbar aus dem Phänomen des Mitleids der ethische Grundsatz deduziert, sondern es wird die aus dem Mitleid resultierende ethische Maxime, niemanden zu verletzen und allen, soviel einem möglich ist, zu helfen, philosophisch verallgemeinert. Und dies ist zulässig, wenn der Nachweis gelingt, dass das Mitleid die wahre Quelle alles moralischen Handelns darstellt (und wenn Handeln aus Mitleid tatsächlich moralisch ist).

Es gibt nach Schopenhauer drei moralische Handlungstypen (idealtypisch): Das egoistische, das boshafte und das moralisch gute Handeln. Entsprechend gibt es nach Schopenhauer drei Grundtriebfedern im Menschen. Zwei davon sind antimoralische Triebfedern, nämlich der „kolossale“, die Welt überragende Egoismus und seine Perversion, die Boshaftigkeit. Die moralische Triebfeder ist das Mitleid.

Die Maxime des Egoisten lautet: Hilf niemandem, vielmehr verletze alle, wenn es Dir gerade nützt! Die Maxime des Boshafte lautet: Hilf niemandem, vielmehr verletze alle, soviel Du kannst! (Vgl. GE, 687) Schopenhauer verfährt im Weiteren nach dem Ausschlussprinzip: Es gibt, was letzte Handlungsziele betrifft, vier Möglichkeiten: Das eigene Wohl, das fremde Wohl, das eigene Wehe (oder Unglück) und das fremde Wehe. Das eigene Wehe oder Unglück scheidet als reales Ziel aus, da niemand das eigene Unglück als solches erstrebt (selbst eine als gerecht empfundene Strafe wird nicht deshalb erstrebt, weil sie das eigene Unglück vergrößert, sondern die Gewissensbisse wahrscheinlich etwas dämpft bzw. die Schuld etwas abträgt).¹⁷ Es bleiben als oberste Handlungsziele also übrig: das eigene Wohl, das fremde Wohl, das fremde Wehe.

Dem Egoisten geht es letztlich immer nur um das eigene Wohl, dem Boshafte aber um das fremde Wehe. Nur wer darauf bedacht ist, niemanden zu verletzen, jedem das Seinige zu geben und den anderen in der Not beizustehen, wird als moralisch guter Mensch angesehen. Und so wie egoistische und boshafte Handlungen durch eine entsprechende Triebfeder erklärt werden, so gilt es auch, das moralisch gute Handeln aus einer entsprechend moralischen Triebfeder zu erklären.

Ob es tatsächlich selbstlose (nichtegoistische, aber zugleich auch nichtboshafte) Handlungen gibt, nämlich Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, dies kann, das gibt Schopenhauer zu, empirisch nicht absolut

¹⁶Dies scheint mir empirisch tatsächlich zuzutreffen. Dieser Eindruck beruht auf der Art und Weise wie Menschen gewöhnlich moralisch urteilen. Ich habe aber selbst diesbezüglich keine statistischen Erhebungen durchgeführt.

¹⁷Nach Schopenhauer kann ich aber mein eigenes Unglück in Kauf nehmen, wenn ich dadurch zugleich das Wohl eines anderen befördere. Das eigene Unglück ist dann aber nicht der letzte Zweck der Handlung, sondern eben das fremde Wohl.

bewiesen oder belegt werden, „weil in der Erfahrung allemal nur die *Tat* gegeben ist, die *Antriebe* aber nicht zutage liegen: daher stets die Möglichkeit übrigbleibt, dass auf eine gerechte oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluss gehabt hätte.“ „Aber ich glaube“, so Schopenhauer weiter, „dass sehr wenige sein werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Überzeugung haben, dass man oft gerecht handelt einzig und allein, damit dem andern kein Unrecht geschehe [...]. Sollte aber dennoch jemand darauf bestehn, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde ihm zufolge die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt sein gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputieren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu denen, welche die Realität der Sache einräumen.“ (GE, 734 f.) Schopenhauer geht nun im Weiteren von der Faktizität echter moralischer Handlungen aus und fragt wie sie möglich sind. Hierzu gibt er eine Phänomenologie des Mitleids als eines moralischen Gefühls.

Ich werde nun zunächst die einschlägige Passage als ganze wiedergeben und daran eine phänomenologische Auslegung anschließen. Diese Textauslegung verstehe ich deshalb zugleich als *phänomenologische*, weil ich dieselbe mit Blick auf das entsprechende Phänomen unternehme. Dahinter steht zugleich die Überzeugung, dass Schopenhauers Analyse im Großen und Ganzen dem Phänomen angemessen ist.

Eine Handlung von moralischem Wert ist allein eine solche, die nichts anderes „bezweckt, als dass [der] andere unverletzt bleibe oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. [...] Wenn nun aber meine Handlung ganz allein *des andern wegen* geschehen soll; so muss *sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv* sein: so wie bei allen andern Handlungen das *meinige* es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, dass das Wohl und Wehe *eines andern* unmittelbar, d.h. ganz so wie sonst nur mein eigenes meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, dass ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive mehr oder weniger nachsetze? – Offenbar nur dadurch, dass jener andere *der letzte Zweck* meines Willens wird ganz so, wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, dass ich ganz unmittelbar *sein Wohl* will und *sein Wehe* nicht will, so unmittelbar wie sonst nur *das meinige*. Dies aber setzt notwendig voraus, dass ich bei *seinem* Wehe als solchem geradezu mit leide, *sein Wehe* fühle wie sonst nur meines und deshalb *sein Wohl* unmittelbar will wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, dass ich auf irgendeine Weise *mit ihm identifiziert* sei, d.h. dass jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht *in der Haut* des andern stecke, so kann allein vermittelt der *Erkenntnis*, die ich von ihm habe, d.h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identifizieren, dass meine *Tat* jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter [...], sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen

Teilnahme zunächst am *Leiden* eines anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlbefinden und Glück besteht.“ (GE, 739 f.).

Zunächst gilt es folgende Fragen zu unterscheiden: Was genau ist die kausale Rolle, die das Mitleid in einem entsprechenden Handlungszusammenhang spielt? Was leistet das Mitleid für sich, was bloße Wahrnehmung und Empathie¹⁸ nicht leisten (bzw. was ist seine kognitive Leistung)? Was sind die Voraussetzungen des Mitleids und wie ist der Übergang zu einer moralischen Tat zu denken?

Das Mitleid entsteht natürlich nicht aus dem Nichts, sondern setzt die anschauliche Präsenz eines leidenden Wesens voraus. Es ist aber nicht nur in einem perzeptiven Erlebnis *fundiert*, sondern auch von den ‚Gehalten‘ dieses Erlebnisses *verursacht*. Das Mitleid ist eine *emotionale Reaktion* eines voluntativen, aber auch leiblich situierten Ich (Schopenhauers „intelligibler Charakter“ bzw. Husserls „Ich der Affektionen und Reaktionen“) auf eine vorgängige Leidwahrnehmung. Diese emotionale Reaktion stellt dabei zugleich eine Form der ‚Selbstaffektion‘ dar: die Affektion des Ich (Ichaffektion) durch anschauliche Gegebenheiten führt (in diesem Fall) zu einer ichlichen Gefühlsreaktion in Gestalt einer Affektion des erlebten (eigenen) Leibes (Selbstaffektion).¹⁹ Mitleid ist folglich ein leiblich lokalisiertes Gefühl. Da die (Gelegenheits-)Ursache des Mitleids selbst (vermittelt über den Leib als Wahrnehmungsorgan) anschaulich gegeben ist, kann das Mitleid auf diese Ursache (den Leidenden) gerichtet sein. In diesem Sinne handelt es sich beim Mitleid um ein ‚intentionales‘ oder – wie ich lieber sagen möchte – ein gerichtetes Gefühl.²⁰

Das Mitleid entdeckt aber *nicht* das Leiden des (oder der) anderen, sondern setzt die Erkenntnis (d.i. die wahrnehmende Erfassung) desselben und seines Leidens voraus.²¹ Das Mitleid wird also durch ein appäsentierendes Wahrnehmungserlebnis,

¹⁸ Ich gebrauche das Wort Empathie hier im weiten Sinne einer appäsentierenden Wahrnehmung von Gefühlen anderer – und zwar in der ganzen Bandbreite von bloßem Sehen (z.B. sehen, dass jemand leidet) bis zum detaillierten anschaulichen Vergegenwärtigen fremder Gefühle.

¹⁹ Man muss streng zwischen der Ichaffektion, d.i. der Affektion des Ich (gen. obj.), und der Affektion des Bewusstseins bzw. des Leibes *durch* das Ich (=Selbstaffektion) unterscheiden.

²⁰ Ich lehne die Gleichsetzung von Gerichtetheit und Intentionalität ab. Wenn nämlich Intentionalität die Grundstruktur des Bewusstseins ist (ich würde sogar sagen, Bewusstsein und Intentionalität sind dasselbe), nämlich immer und notwendig Bewusstsein von etwas zu sein, dann setzt jedes sonstige Sich-richten-auf Intentionalität bereits voraus. Denn nur da, wo schon etwas *präsent* ist, kann auch ein Sich-richten-auf stattfinden.

²¹ Vgl. hierzu Scheler 1973, 19: „Nicht erst durch das Mitleid kommt mir des anderen Leid zur Gegebenheit, sondern dies Leid muss bereits in irgendeiner Form gegeben sein, damit ich, mich darauf richtend, *mit*-leiden kann. Den Kopf eines sich blau schreienden Kindes nur als körperlichen Kopf sehen, nicht als Ausdrucksphänomen eines Schmerzes, Hungers usw., und ihn als solches Ausdrucksphänomen (d.h. normal) zwar sehen, aber dann gleichwohl kein ‚Mitleid mit dem Kinde haben‘, das sind völlig verschiedene Tatsachen. Die Mitleidserlebnisse und Mitgeföhle treten also immer zu dem bereits verstandenen, aufgefassten Erlebnis anderer hinzu. Das Gegebensein dieser Erlebnisse selbst konstituiert sich durchaus nicht erst im Mitgefühl oder Mitfühlen, und natürlich auch ihr Wert nicht; geschweige, dass sich gar die Existenz anderer Iche darin konstituierte.“

in dem uns das Leid vermittelt eines originär gegebenen und zugleich leibbekundenden (leibkörperlichen) Ausdrucks nichtoriginär, aber anschaulich gegeben ist, hervorgerufen, indem uns das Leiden des anderen affiziert.²² Es handelt sich hier, das möchte ich nochmals betonen, um eine Affektion meiner selbst bzw. meines Willens oder voluntativen Zentrums durch eine Tatsache meines Bewusstseins, nicht um eine Affektion des Bewusstseins. (Der leidende andere ist mir ja bereits anschaulich gegeben!) Erst die emotionale *Reaktion* des voluntativen Ich auf diese Affektion führt zu einer Affektion meines Bewusstseins bzw. meines Leibes.

Aber auch jene Kognition (die Leidwahrnehmung) ist nur eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung des Mitleids. Abgesehen davon, dass das Auftreten von Mitleid an ein voluntatives, leibliches und erlebendes Subjekt gebunden ist (1), das fähig ist, Leiden appräsentativ überhaupt zu erfassen (2), sich davon affizieren zu lassen (3) und Mitleid zu empfinden (4), ist noch eine Form *sympathischer Identifikation* mit dem Leidenden eine notwendige Bedingung (5). Der Anblick von Leid kann ja durchaus auch Indifferenz (aufgrund fehlender Affizierbarkeit trotz appräsentierender Wahrnehmung) oder sogar schadenfrohe bis sadistische Reaktionen hervorrufen.²³ Im letzteren Fall liegt mir das Leid (und nicht das Wohl) des anderen am Herzen. Das Wohl des anderen (und nicht mein eigenes) kann mir erst dadurch am Herzen liegen, „dass“, wie Schopenhauer es ausdrückt, „jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei.“ Diese intuitive Sicht auf ein anderes empfindendes Individuum, das empirisch betrachtet räumlich von mir absolut getrennt ist, ist die zusätzliche kognitive Voraussetzung für das Auftreten von Mitleid. Diese Identifikation mit einem anderen Wesen ist folglich keine Leistung des Mitleids selbst. Erst diese Identifikation ermöglicht es mir, dass der andere mir zum letzten Zweck werden kann – und damit das Mitleid.

Was leistet dann aber das Mitleid? Die Identifikation mit dem anderen hat zur Folge, dass ich mit ihm mitleide und „deshalb sein Wohl unmittelbar will wie sonst nur meines.“ Das Mitleid bewirkt also, dass für mich das fremde Leid eine praktische Relevanz bekommt: Es erschließt mir den Unwert oder die Negativität des *fremden* Leides.²⁴ Das Mitleid hat wertschließenden Charakter. Es ist, um mit Husserl zu sprechen, ein wertgebendes oder wert(wahr)nehmendes Erlebnis.²⁵ Es gibt mir damit zugleich Auskunft über mein Wollen, insofern es als ichliche emotionale Reaktion zugleich ein volitives Phänomen darstellt. Als erlebtes Gefühl wirkt es

²² Vgl. Hua XIX/1, 40: „Die gemeinübliche Rede teilt uns eine Wahrnehmung auch von psychischen Erlebnissen fremder Personen zu, wir ‚sehen‘ ihren Zorn, Schmerz usw.“

²³ Ob etwa dem Sadismus nicht doch eine ‚perverse‘ Form der Identifikation mit dem anderen zu Grunde liegt, muss hier offen bleiben.

²⁴ Man darf ja nicht vergessen, dass das fremde Leid nur appräsentiert gegeben ist. Eine originäre Gegebenheit des fremden Leides würde diesem den Charakter der ‚Meinigkeit‘ verleihen. Dadurch würde sich das Mitleiden einfach in eigenes Leid aufheben, das einen im wörtlichen Sinne unmittelbar angeht. Die Nichtmeinigkeit des fremden Leides ist Bedingung der Möglichkeit von Mit-Leid.

²⁵ Vgl. zum Verhältnis von Werten und Wert Hua XXXVII, 64 ff.

zudem motivierend auf mich bzw. meinen Willen zurück. Dabei wird das Mitleid nur in Einheit mit seinem Objekt zum Beweggrund. Unmittelbar wird hierdurch zunächst ein Deliberationsprozess angestoßen, denn zwischen der emotionalen Anteilnahme und einer konkreten Handlung (oder Unterlassung) gilt es die Situation richtig einzuschätzen und die möglichen und zielführenden Mittel zu überlegen. Das Mitleid bewirkt also, dass mir das Wehe des anderen überhaupt zu einem Beweggrund werden kann. Dieser durch das Mitleid bedingte Beweggrund wiederum kann zu einem Prozess der Abwägung und dieser wiederum, wenn nämlich ein entsprechender Entschluss gefasst wurde, kann zur Initiierung einer konkreten Handlung führen.

Ganz im Sinne Husserls kann man daher sagen: das wertschließende Mitleid kann (möglicherweise vermittelt durch einen prädikativen Akt des Wertens) das Wollen und damit moralische Handlungen motivieren.²⁶ Wichtig für die moralische Relevanz des Mitleids ist vor allem die Tatsache, dass das Mitleid nicht zu einem Leiden am eigenen Leiden führt und dieses Leiden am eigenen Mitleiden die Hilfe für den anderen motiviert: Nicht mein Unwohlsein, sondern die Unwertigkeit des fremden Leidens wird durch das Mitleiden zum Motiv und damit zum entscheidenden Handlungsgrund für mich. Im Mit-Leiden bin ich auf den anderen gerichtet, nicht auf mein Mitleid als Gefühlszustand!²⁷ Handeln aus Mitleid ist somit keine Form des Egoismus, sondern des echten Altruismus.

Kommen wir zur Beantwortung der Eingangsfragen:

1. Voraussetzungen des Mitleids:

Wir hätten also folgende notwendigen Bedingungen für das Auftreten von Mitleid identifiziert:

- (a) Empathische bzw. appäsentierende Wahrnehmung eines leidenden anderen²⁸
- (b) Existenz eines überhaupt affizierbaren Willens (bzw. eines voluntativen Ich)
- (c) Spezifische Affizierbarkeit durch fremdes Leid (im Unterschied zu gleichgültiger Kenntnisnahme desselben).
- (d) Fähigkeit überhaupt Mitleid empfinden zu können (=mit Mitleid reagieren zu können)
- (e) Sympathetische Identifikation mit dem anderen

²⁶ „Ich kann nichts begehren und nichts wollen, ohne dazu durch etwas bestimmt zu sein, nämlich bestimmt durch ein vorausgehendes Wertens“ (Hua XXXVII, 81).

²⁷ Falls es den Fall geben sollte, dass jemand anfängt, sich ob seines Mitleids selbst zu bemitleiden, dann scheint mir dies erstens nicht der Normalfall und zweitens ein ziemlich verachtenswerter Vorgang zu sein (als sei das Mitleid als solches und nicht das fremde Leid in irgendeiner Weise unerträglich). Liebe Leser_innen: überlegt Euch, was Ihr von einem solchen Menschen halten würdet. Und dann überlegt den Fall, dass alle Menschen so wären. Das müsste man glauben, wenn die These richtig wäre, dass Handeln aus Mitleid nur ein verkappter Egoismus ist.

²⁸ Voraussetzung hierfür ist wiederum eine leiblich-kognitive Infrastruktur (Leib, Bewusstsein, Apperzeption etc.) sowie möglicherweise eine Entwicklung der Empathiefähigkeit. Vgl. WWV I, 406 f.: „Zur Wirksamkeit der Motive ist nicht bloß ihr Vorhandensein, sondern auch ihr Erkantwerden erfordert“. Und damit Mitleid hervortrete, reicht es nicht aus, fremdes Leid zu sehen, „sondern [man] muss auch wissen, was Leiden“ ist.

2. Kausale Rolle des Mitleids:

Das Mitleid ist (als ichliche Reaktion) die Wirkung einer Leidwahrnehmung (= Gelegenheitsursache) vermittelt durch eine Affektion des Ich (das als dispositionelle Kraft verstanden werden muss). Das Ich wird durch die Leidwahrnehmung affiziert. Das Mitleid selbst ist die (passive) Reaktion des Ich auf diese vorgängige Affektion. Mitleid ist in eins eine passive Reaktion und eine leibliche Passion oder Leidenschaft. – Affiziert wird dabei zunächst der eigene Leib und erst hierdurch vermittelt kann das Ich durch den gegenständlichen Gehalt dieses ‚intentionalen‘ Erlebnisses wiederum motivierend reaffiziert werden. Es selbst (das Mitleid bzw. sein Gegenstand²⁹) ist die Ursache für Deliberationsprozesse, die wiederum zu ichlichen Reaktionen in Form von Handlung oder Unterlassung führen.

3. Leistung des Mitleids:

Das Mitleid hat eine Doppelfunktion. Es offenbart mir die Negativität fremden Leides und es offenbart mir mein Wollen. Also: Das Leiden des anderen ist schlecht (1). Und: Ich will nicht, dass der andere leidet (2). Es versteht sich von selbst, dass beide Funktionen nur analytisch zu unterscheiden sind. ‚Ich empfinde das Leid des anderen als schlecht‘ bedeutet nichts anderes als: ‚es ist mir zuwider‘. Das Mitleid entdeckt dabei nicht einen objektiven (subjektirrelativen), sondern einen subjektrelativen Wert!

Doch in welcher Form zeigen sich mir im Mitleid mein Wille und die Unwertigkeit fremden Leids? Wie ist die Selbstoffenbarungsfunktion des Mitleids zu denken? Woher weiß ich eigentlich, was ich will? Oder anders formuliert: Wieso sind mir meine Gefühle prinzipiell verständlich?

Zunächst ist festzuhalten, dass das Mitleid keine rein mechanische Reaktion ist, sondern gewissermaßen ein durch einen empathischen Auffassungsakt hervorgerufener Akt (gleichsam ein „vernunftgewirktes Gefühl“, wengleich hier natürlich nicht von einer reinen praktischen Vernunft die Rede ist). Die Wahrnehmung von Leid ist apprezientierend und wie jede menschliche Wahrnehmung damit zugleich apperzipierend. Etwas (ein Perzept) wird stets sinnhaft als etwas („Apperzept“) aufgefasst. Nur wenn ich ein bestimmtes Gebaren als Ausdruck von Leid und Schmerz erkenne, kann ich überhaupt Mitleid empfinden. Anders als Kant, aber ähnlich wie Aristoteles, muss daher das Ich oder das voluntative Zentrum zum Teil mit der Vernunft (dem Nous) identifiziert werden, zum Teil jedoch auch als durch Vernunftakte (durch Auffassungsakte, Gedanken oder Urteile) affizierbar gedacht werden. Vernunft und Strebevermögen sind Aspekte meines Selbst, keine separaten Instanzen.³⁰ Und das voluntative Zentrum ist nicht weniger „intelligibel“ als die Vernunft.

²⁹Das Mitleid und das, was es zugänglich macht, die Unwertigkeit fremden Leids, sind *ein* Phänomen. Aber es reaffiziert uns unmittelbar nicht die Gefühlskomponente des Mitleids, sondern der gegenständliche Gehalt (der Unwert). Nichtsdestotrotz offenbart das Mitleid mir auch meinen Willen (s. den nächsten Punkt).

³⁰Nach Aristoteles gibt es drei Seelenteile: 1. einen völlig vernunftlosen Teil, den vegetativen, 2. den strebenden Teil, der auf die Vernunft hören kann, und 3. den vernünftigen Teil selbst. Vgl. NE, 1102 b: „Anscheinend ist also der vernunftlose Bestandteil ebenfalls von zweifacher Art. Denn der

Umgekehrt ist das Mitleid kein blindes, wenngleich gerichtetes Gefühl, sondern ein wertsetzendes Gefühl. Die Frage, die sich hier lediglich stellt, ist, ob das Mitleid selbst bereits apperzeptiven Charakter hat, oder ob es einen auf es selbst gerichteten präprädikativen Erkenntnisakt hervorruft, der mir das Mitleid (und überhaupt all meine Gefühle und Strebungen) in seiner ‚Intention‘ verständlich macht.

Mir scheint, dass im Phänomen selbst kein reflexiver Akt vorliegt. Das Mitleid selbst ist wertsetzend und die intuitive Vernunft erfasst diesen Wert: Gefühl und Vernunft sind gleichgerichtet – auf den Gegenstand. Das Gefühl ‚evaluiert‘ die Sache oder den Sachverhalt, die Vernunft erfasst diesen Wert zugleich. Hierauf kann sich nun ein prädikativer Akt aufbauen und den Wertsachverhalt und (dann reflexiv) das eigene Empfinden zur Sprache bringen. Das Mitleid als wertsetzender (emotional) und werterfassender (noetischer) Akt wird aber in der Regel sofort einen Deliberationsprozess anregen bzw. motivieren (Was ist zu tun? Welche Mittel sind in dieser Situation angemessen bzw. sinnvoll?) und dieser wird wiederum in eine Handlung (oder Unterlassung) übergehen.³¹

2.2.1 Anmerkung zum Konzept einer Mitleidsethik

Das Gefühl des Mitleids ist selbstredend für eine Mitleidsethik zentral. Es wäre aber ein großes Missverständnis, die phänomenologische Basis der Mitleidsethik auf ein okkasionell auftretendes Gefühl (das Mitleid) zu reduzieren. Die schopenhauersche Mitleidsethik ist – genau wie die kantische Ethik auch – eine *Maximenethik*. (Sie verzichtet lediglich auf Aufstellung und Begründung eines Kategorischen Imperativs und setzt an dessen Stelle, wie wir gesehen haben, ein axiologisches Prinzip, das in allgemeiner Weise ausdrückt, was das moralisch Gute ist.) Die ethische Funktion des Mitleids beschränkt sich jedenfalls nicht auf die Motivierung von Handlungen, wenn es im Grunde bereits zu spät ist und Leid bereits verursacht wurde. Vielmehr motiviert es die Bildung von Maximen, die zukünftiges Leid verhindern sollen (‚sollen‘, weil *der Handelnde* es so *will*). Durch das Empfinden von Mitleid (und ex post, wenn ich hinter meinen Möglichkeiten zurückgeblieben bin, im Empfinden von Reue) zeigt sich mir, was ich *generell* will. Das Mitleid ist eben auch eine Quelle von Selbsterkenntnis und ermöglicht mir die Aufstellung von auf die Zukunft gerichteten Willenssätzen, eben Maximen, und zudem eine Rationalisierung meines moralischen Handelns. Schopenhauer schreibt hierzu: Es „ist keineswegs erforderlich, dass in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; wo es auch

vegetative Bestandteil hat niemals etwas mit der Vernunft gemeinsam, während der begehrende und allgemein der strebende Bestandteil auf gewisse Weise an ihr teilhat, insofern er auf sie hört und ihr gehorcht.“

³¹All das hier Gesagte gilt generell und insbesondere auch für das bloße Leiden. Dass mir mein Wohl am Herzen liegt, resultiert nicht nur aus der Tatsache, dass ich mit mir identisch bin oder dass ich mich mit mir identifizieren kann (Selbstbewusstsein), sondern daraus, dass ich mir im Gefühl wertsetzend und zugleich werterfassend selbst erschlossen bin. Den Tieren scheint die werterfassende Dimension abzugehen, weil sie nicht über den Nous verfügen. Sie werden einfach emotional angezogen oder abgestoßen.

oft zu spät käme: sondern aus der *ein für allemal* erlangten Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung notwendig über andere bringt und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d.h. der fremden Übermacht geschärft wird, geht in edeln Gemütern die *Maxime* ‚neminem laede‘ hervor, und die vernünftige Überlegung erhebt sie zu dem *ein für allemal* gefassten festen Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten [...]. Denn obwohl *Grundsätze* und abstrakte Erkenntnis überhaupt keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich als das Behältnis, das Reservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen.“ (GE, 746 f.)

2.3 *Der Geltungsnachweis*

Ich möchte abschließend noch kurz auf den Nachweis eingehen, dass aus Mitleid bzw. nach den daraus entspringenden Maximen zu handeln, tatsächlich moralisch gut ist, und dass diese Ansicht nicht nur ein historisch überkommenes Vorurteil darstellt, das auf das Machtinteresse der Schwachen zurückgeht (wie Nietzsche meinte). Schopenhauer gibt eine metaphysische Rechtfertigung. Entscheidend wichtig ist dabei das Moment der Identifizierung, welches zur Leidwahrnehmung hinzukommen muss, damit das Gefühl des Mitleids auftreten kann. Denn nur durch die Identifikation mit dem anderen, kann mir sein Wohl oder Wehe in der Weise zum Motiv werden, wie es sonst nur bei mir selbst der Fall wäre. Der Andere (das Nicht-Ich) muss zum Nichtanderen (Nicht-nicht-Ich) werden, zumindest zu einem alter ego. Für einen guten Charakter ist der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich geringer als bei einem egoistischen oder boshaften Charakter. Es ist nach Schopenhauer geradezu ein Maß der Güte des Charakters wie groß jemand den Unterschied zwischen sich und den Anderen erfährt. Es hängt für die Mitleidsethik alles davon ab, wer die Welt richtig sieht: Der, der sich auf die empirische Evidenz berufen kann, die einen Abgrund zwischen Ich und Nicht-Ich bezeugt, oder der, der diesen Abgrund als nur scheinbaren durchschaut (und im Nicht-Ich ein echtes Ich erkennt).

Die dem „Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist“, wie Schopenhauer betont, „*empirisch*, streng gerechtfertigt. Der *Unterschied* zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsgemäß als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem anderen trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe.“ (GE, 804) Schopenhauer wendet aber hiergegen ein, dass diese empirische Evidenz eben nur eine empirische sei. Der Bezug zum Anderen wie zur Welt überhaupt steht selbst unter subjektiven Erkenntnisbedingungen, die möglicherweise eine Vielheit vorgaukelt, wo in Wahrheit eine Einheit vorliegt. Schopenhauer beruft sich auf Kant, der nicht nur zwischen Ding an sich

und Erscheinung unterschieden hatte, sondern auch festgestellt hatte, dass das Ich sich nur so erkennt, wie es sich selbst erscheint, nicht wie es an sich ist (vgl. KrV B 156). Raum und Zeit sind nach Kant Anschauungsformen und damit Prinzipien der Vielheit und Individualität. „Ist aber dem Dinge an sich, d.h. dem wahren Wesen der Welt *Zeit* und *Raum* fremd; so ist es notwendig auch die *Vielheit*: folglich kann dasselbe in den zahlreichen Erscheinungen dieser Sinnenwelt doch nur eines sein, und nur das *eine* und identische Wesen sich in diesen allen manifestieren.“ (GE, 805) Die Vielheit der Wesen ist ein Effekt des Erkenntnisapparates und nicht die ganze Wahrheit. Der Vielheit liegt das eine Urwesen, der Wille, zu Grunde. Alles ist eins – dieser metaphysische Sachverhalt wird zur metaphysischen Grundlage der Mitleidsethik. Der gute Charakter durchschaut diese Vielfalt als Gaukelwerk, als Schleier der Maja. Er sieht richtig, denn er sieht das Ganze, der Egoist dagegen ist in diesem Blendwerk befangen und unfähig im anderen sich selbst wiederzuerkennen. Die das Mitleid mitbedingende Identifikation mit dem anderen erhält so ihre philosophische Aufklärung und Beglaubigung: „Sie wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik und bestände darin, dass das *eine* Individuum im *andern* unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne.“ (808) „Mein wahres inneres Wesen existiert in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewusstsein sich nur mir selber kundgibt. – Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel ‚tat-tvam asi‘, d.h. ‚dies bist Du‘ der stehende Ausdruck ist, ist es, die als *Mitleid* hervorbricht, auf welcher daher alle echte, d.h. uneigennützig Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute Tat ist.“ (GE, 809) „Jede ganz lautere Wohltat, jede völlig und wahrhaft uneigennützig Hilfe, welche als solche ausschließlich die Not des anderen zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik“ (GE, 810 f.).

Allerdings stehen dieser metaphysischen Erklärung zwei gewichtige Einwände entgegen, ein ethischer und ein empirisch-metaphysischer, die jedoch, wenn man sie berücksichtigt, dem Konzept einer Mitleidsethik erst die rechte Überzeugungskraft verleihen. Der ethische Einwand lautet: Wenn wir in Wahrheit alle identisch sind, dann handelt es sich bei vermeintlich selbstlosen Handlungen in Wahrheit doch um egoistische Handlungen. Denn indem ich einem anderen helfe, helfe ich ja nur mir selbst. Die Mitleidsethik liefe somit auf einen metaphysischen Egoismus hinaus.

Der zweite Einwand gegen die schopenhauersche Auflösung entzieht diesem ethischen Einwand, wenn er zu Recht erhoben würde, aber zugleich den Boden. Es ist zudem ein Einwand, der sich aus Schopenhauer selbst gewinnen lässt. Wenn nämlich jeder Mensch einen individuell verschiedenen eigenen Charakter besitzt und der Charakter die intelligible Beschaffenheit des eigenen Ich oder Willens ist, dann hat sich der Weltwille immer schon individuiert. Er liegt nur in vereinzelter Form vor und ‚ich‘ und ‚du‘ sind auch metaphysisch betrachtet nicht numerisch eins. Hieraus folgt daher, wie Schopenhauer im § 116 des zweiten Bandes der *Parerga und Paralipomena* selbst zugesteht, „dass die *Individualität* nicht allein auf dem *principio individuationis* beruht und daher nicht durch und durch bloße *Erscheinung* ist; sondern dass sie im Dinge an sich, im Willen des einzelnen wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.“ (PP II, 270)

Die metaphysische individuelle Verschiedenheit entkräftet zunächst den ethischen Vorwurf des metaphysischen Egoismus: Ich helfe dem anderen nicht, weil ich intuitiv glaube, dass er oder sie und ich identisch sind. Doch wie sind Identifikation und Solidarität dann zu erklären? Man könnte vielleicht antworten: Wir alle sind Manifestationen eines Urprinzips, individuell verschieden, aber von gleicher Herkunft und von gleicher ‚Art‘. Wir sind nicht identisch, aber gewissermaßen ‚Brüder und Schwestern‘. Nicht aus Selbstliebe, sondern aus Liebe zum Nächsten helfe ich dem anderen. Denn wahre Liebe (*caritas*) und Mitleid sind auch nach Schopenhauer: dasselbe.

Aus dem Bisherigen sollte deutlich geworden sein, dass die schopenhauersche Mitleidsethik nicht von Husserls berechtigter Kritik an den empiristischen Gefühlsethiken (vgl. etwa Hua XXXVII, 147 ff.), denen er relativistische Konsequenzen attestiert, betroffen ist. Denn dass Rücksichtslosigkeit moralisch schlecht, rücksichtsvolles Handeln dagegen moralisch gut ist, wird nicht durch Rekurs auf das Gefühl des Mitleids allein, sondern metaphysisch-ontologisch begründet. Das Phänomen des Mitleids ist die motivationale Quelle der praktischen Moralität und der entsprechenden Maxime: Verletze niemanden, vielmehr hilf allen so viel Du kannst. Diese Maxime verallgemeinert die philosophische Ethik zum Moralprinzip, das aber ein rein axiologisches ist und bleibt. Die Ethik ist jedoch keine völlig autonome Wissenschaft. Die geltungsaxiologische Rechtfertigung dieses Prinzip obliegt der Metaphysik, deren Richtigkeit und deren Geltungsansprüche hier nicht weiter geprüft werden können. Eines lässt sich aber sagen: Wenn man nach dem rechtmäßigen Ursprung der moralischen Werte gut und böse fragt, dann lautet die schopenhauersche Antwort: Sie entspringen aus dem Zusammenspiel von richtiger Sicht auf den anderen (und das Ganze) und dem je individuellen Wollen, der Liebe zum Nächsten, die sich im Mitleid offenbart. Das moralisch Gute (und Schlechte) wird also weder aus einem idealen Wertekosmos noch aus der zufälligen Präferenzstruktur des Menschen abgeleitet, sondern aus den Potenzen des metaphysischen Urprinzips, das im Aggregatzustand der Individuation zumindest im Menschen die Einheit von Wollen und Erkennen verwirklicht. Aus der richtigen Einsicht, dass der leidende andere (so wie alle endlich Seienden) von gleicher Herkunft und Art ist, entspringt die sympathische Identifikation mit ihm. Aus der Einsicht in die Unwertigkeit des Leidens, die im Mitleid (aber auch im eigenen Erdulden von Leid) offenbar wird, erwächst die moralische (Grund-)Maxime, die von der Ethik lediglich verallgemeinert wird. Es gibt nach Schopenhauer somit kein ‚gut‘ oder ‚böse‘ ohne erkennende und fühlende Subjekte. Die Kategorien sind relative Bestimmungen – relativ auf den Willen derjenigen, die die Welt richtig sehen.³²

³²Dieser Punkt wird von Schopenhauer allerdings nicht besonders deutlich artikuliert. Stattdessen trägt er eine Ursprungsexplikation der alltagssprachlichen Begriffe von gut und böse vor, die nicht per se nur in einem moralischen Sinne verwendet werden. Hiernach heißt *gut* das, „was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willen gemäß ist [...] – das Gegenteil *schlecht*, an belebten Wesen *böse*.“ (GE, 802)

Schopenhauers deskriptive Ethik ist zwar weit entfernt von Husserls Idee einer Ethik des vollgerechtfertigten Lebens, impliziert aber trotzdem keinen ethischen Relativismus. Schopenhauer begnügt sich mit einer Aufklärung der moralischen Phänomene und einer metaphysischen Rechtfertigung des moralischen Wertprinzips. Für das gelingende Leben ist dagegen die Lebenskunstlehre zuständig, die nur rät und nicht gebietet. Allerdings scheint der späte Husserl sich ein Stück in Schopenhauers Richtung bewegt zu haben: Liebe und Ruf verweisen auf die eigene Individualität und diese auf den intelligiblen Charakter, der auch Husserl nicht völlig fremd ist (vgl. Hua I, 163, wo er vom „Rätsel des ‚angeborenen‘ Charakters“ spricht).

Bibliographie

- Aristoteles. ³2011. *Nikomachische Ethik*. Übers. u. hrsg. von U. Wolf. Hamburg (=NE).
- Birnbacher, D., and O. Hallich. 2008. Schopenhauer: Emotionen als Willensphänomene. In: *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Hg. H. Landweer and U. Renz, 479–500. Berlin: De Gruyter.
- de Spinoza, B. 2007. *Die Ethik*. Übers. von Jakob Stern. Stuttgart. (=E)
- Demmerling, C., and H. Landweer. 2007. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler.
- Husserl, E. 1963. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In: *Husserliana*. Bd. I. Hg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1975. *Logische Untersuchungen Bd. 1: Prolegomena zur reinen Logik*. In: *Husserliana*. Bd. XVIII. Hg. von E. Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. In: *Husserliana*. Bd. III/1. Hg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1984. *Logische Untersuchungen Bd. 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*. In: *Husserliana*. Bd. XIX/1. Hg. v. U. Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1986. *Vorträge und Aufsätze (1911–1921)*. In: *Husserliana*. Bd. XXV. Hg. von Th. Nenon/H.R. Sepp. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. In: *Husserliana*. Bd. XXVIII. Hg. von U. Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. In: *Husserliana*. Bd. XXXVII. Hg. von H. Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2012. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. In: *Husserliana Materialien*. Bd. IX. Hg. von H. Jakobs. Dordrecht: Springer.
- Kant, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner. (=KrV).
- Kant, I. 1999. *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner. (GMS; zit. n. AA IV).
- Kant, I. 2003. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: F. Meiner. (=KpV; zit. n. AA V).
- Loidolt, S. (2011). Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive. In: *Die Aktualität Husserls*, Hg. V. Mayer, Ch. Erhard and M. Scherini, 299–334. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Melle, U. 2002. From reason to love. In: *Phenomenological approaches to moral philosophy. A handbook*, Hg. J.J. Drummond and L. Embree, 229–248. Dordrecht.
- Melle, U. 2004. Husserls personalistische Ethik. In: *Fenomenologia della Ragion Pratica. L'Etica di Edmund Husserl*, Hg. B. Centi and G. Gigliotti, 329–355. Neapel.

- Peucker, H. 2011. Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus. In: *Die Aktualität Husserls*, Hg. V. Mayer, Ch. Erhard and M. Scherini, 278–298. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Samson, L. Art. *Mitleid*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 5. 1410–1416.
- Scheler, M. 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: Francke.
- Schopenhauer, A. 2004a. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. In: *Sämtliche Werke*. Hg. von W. Frhr. von Löhneysen. Bd. III. Darmstadt. (=GE).
- Schopenhauer, A. 2004b. *Parerga und Paralipomena II*. In: *Sämtliche Werke*. Hg. von W. Frhr. von Löhneysen. Bd. V. Darmstadt. (=PP II).
- Schopenhauer, A. 2004c. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. In: *Sämtliche Werke*. Hg. von W. Frhr. von Löhneysen. Bd. I. Darmstadt 2004. (=WWV I).

Angst als fremde Macht

Stefano Micali

Die Angst ist ein Phänomen des affektiven Lebens, das wesentlich durch Ambiguität, Komplexität und Vielschichtigkeit gekennzeichnet ist. Aus systematischer Sicht ist es äußerst diffizil, die Angst kategorial zu bestimmen. Die Formen der Angst reichen von der leibnahen, diffusen Angst über die objektgerichtete Furcht bis zur existentialen Angst. Die verschiedenen Momente der Angst als leibliche Erfahrung einer erstickenden Beklemmung, als intentional gerichtetes Gefühl, als Atmosphäre der Unheimlichkeit und als welterschließende Stimmung gehen ineinander über. Obwohl die Ziehung einer klaren Grenze zwischen den einzelnen Formen kaum möglich ist, können in den konkreten Fällen einige Aspekte besonders in den Vordergrund treten.

Grundsätzlich können zwei Ausrichtungen der Angst unterschieden werden: Zum einen gibt es eine Angst vor der eigenen unbegrenzten Freiheit. Angst bedeutet hier die Selbsterfassung der Freiheit als prinzipieller Abgeschlossenheit vom eigenen Sein und Sosein: Ich bin in der Lage, alles zu tun – alles, auch das Schreckliche. Zum anderen gibt es eine Angst vor dem eigenen „Der-Welt und den-Anderen-Ausgesetzt-Sein“.

Jan Assmann's Beschreibung der Angst gilt uns hier als erste Einführung in die Problematik. Assmann geht auf die Unterscheidung zwischen menschlicher und tierischer Angst ein:

Sicher haben auch Tiere Angst, sie sind scheu, wie man sagt. Die menschliche Angst kommt dem Menschen als einem symbolbrauchenden Wesen zu, sie ist Sache seiner Imagination, seines Gedächtnisses, seiner Fähigkeit, sich die Welt symbolisch zu repräsentieren. Es ist die symbolisch repräsentierte Welt, die ihm Angst macht, nicht die Umwelt, in

S. Micali (✉)
Universität Heidelberg, Heidelberg, Germany
e-mail: stefano.micali@fest-heidelberg.de

der die Tiere leben. Wenn es Menschen gibt, die keine Angst kennen, dann verfügen sie vermutlich über keine Imagination oder Phantasie oder vermögen sie erfolgreich auszublenzen. (Assmann 2011, 59)

Bei Menschen und Tieren fungiert die Angst als Warnsystem, das dabei hilft, Gefahren zu vermeiden. Dennoch sind menschliche Ängste sprachlich-symbolisch vermittelt. Sie beinhalten Funktionen der Phantasie sowie der Einbildungskraft. Darüber hinaus sind Ängste mit Wünschen und Begehren verwoben. Anlässe zur Angst hängen von Werthaltungen und Verboten ab, welche durch die soziale Interaktion geregelt und tradiert werden. Selbst die emotive Reaktion auf die Angst ist sozial geprägt.¹ Zugleich hat die soziale Prägung eine innere Grenze. Einige Urängste (wie z.B. Tod, Schmerzen oder Ausschluss von der Gemeinschaft) sind transkulturelle Phänomene.

Die Angst entsteht durch die Erwartung einer sicher bevorstehenden Bedrohung. Das impressionale Bewusstsein dieser Erwartung ist durch eine spezifische Gewissheit gekennzeichnet.

Im vorliegenden Aufsatz werde ich diese besondere Form der Gewissheit untersuchen und ihre ontologischen Implikationen hinterfragen. Dabei werde ich auf die Konfigurationen des Verhältnisses zwischen Zeitbewusstsein und dunklen Phantasien im Sinne Husserls, die sich in dem Phänomen der Angst herausbilden, genauer eingehen. Zunächst werde ich die spezifischen Merkmale der Angst aus phänomenologischer Sicht herausarbeiten und eine Art Topographie skizzieren.

1 Das Phänomen Angst als affektive Konstellation

Husserl spricht von einem *lógos* der ästhetischen Welt (Hua XVII, 297). Die Einstimmigkeit der Erfahrung zeigt sich nicht nur in der kognitiven Sphäre des Verstandes oder der Sprache, sondern die vorsprachliche Wahrnehmung ist bereits durch einen spezifischen *lógos* gekennzeichnet. Die Abschattungsreihen eines visuellen Gegenstandes gehen kontinuierlich und gesetzmäßig ineinander über. Im Anschluss an die Terminologie Husserls kann man sagen, dass eine wesentliche Aufgabe der Phänomenologie darin besteht, die vielfältigen *lógoi* der affektiven Dimensionen auszuweisen. Die Phänomene der Scham, der Schuld und der Angst sind durch spezifische Orientierungen, Tendenzen und Dynamiken charakterisiert, die sich in eigenartigen Zeitgestalten und leiblichen Konstellationen herausbilden.

¹In seiner klassischen Monographie *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste in Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts* hat Delumeau gezeigt, dass eine der größten Schwierigkeiten einer Geschichtsschreibung der kollektiven Angst mit dem symbolischen Charakter und der Tabuisierung dieses Affektes innerhalb der aristokratischen Schicht zusammenhing: „Niedrige Geburt verrät sich durch Furcht“, wie Virgil geschrieben hat.

2 Einbruch des Fremden

Aus phänomenologischer Perspektive zeigt sich die Angst als eine Affektion, die uns plötzlich zustößt. Ihr Auftreten entzieht sich unserer Kontrolle. Waldenfels hat daher die Grunderfahrung der Angst als paradigmatisches Beispiel für die zeitliche Vorgängigkeit des Widerfahrnisses beschrieben. Angst ist ein initiales Ereignis, welches die Kontinuität der Zeit unterbricht. Das Wovor der Angst wird als etwas erlebt, das mich überwältigt und sich nicht deutlich bestimmen lässt. Unter diesem Gesichtspunkt hat die Angst, mehr oder weniger latent, den Charakter eines Aufbruchs des Fremden und des Unheimlichen. „In der Angst entzieht sich das Fremde der bestimmenden Einordnung“ (Waldenfels 1997, 44), das Subjekt verliert für den Augenblick die Orientierung.

Es ist wichtig, diesen initiatorischen und affektiven Charakter der Angst hervorzuheben. Genauso wichtig ist es jedoch auch, die geschichtliche und passive Sedimentierung der Angst zu berücksichtigen. Besonders in den psychodynamischen Kontexten hat man auf eine innere Spaltung der Angst hingewiesen, die sowohl einen Bezug auf die Vergangenheit als auch ein Verhältnis zur Zukunft impliziert. Das Auftreten einer bestimmten Situation ruft eine passive Assoziation hervor, die uns erwarten lässt, dass wir bald überwältigt und überfordert werden. Einerseits schließt die Angst ein traumatisches Moment in sich ein, das mit dem vergangenen Erleben der eigenen Ohnmacht zusammenhängt. Andererseits geht die Angst vor einer bevorstehenden Gefahr mit einer Erwartung einher, die von vergangenen traumatischen Erfahrungen und deren Sedimentierung geprägt ist. In der konkreten Angstsituation weiß man nicht genau, was geschehen wird oder was zu erwarten ist. Dennoch hat das Selbst keinen Zweifel, dass etwas radikal Negatives zum Vorschein kommen wird.

3 Leibliche Verstärkung

Wenn man von der Angst ergriffen ist, zeigen sich leibliche Veränderungen, die einen unverwechselbaren Charakter haben: Das Gefühl von Einschnürung und Beklemmung im Hals oder im Bauch, stockender Atem, ein allgemeines Gefühl von Enge, starkes Herzklopfen. Wenn diese leiblichen Veränderungen einen bestimmten Grad der Intensität erreicht haben, werden sie selbst angsterregend und tragen zu der Lähmung bei, die für die Angst charakteristisch ist. Eine solche Lähmung und das begleitende Gefühl der Ohnmacht steigern die Angst umso mehr. Diese Art der Rekurrenz, welche mit den leiblichen Reaktionen zusammenhängt, ist ein wesentliches Merkmal der Angst.

4 Objektlosigkeit

Seit Kierkegaard gilt die Objektlosigkeit der Angst als ihr wesentliches Charakteristikum.

Die Abwesenheit des Objektes wird als Unterscheidungskriterium zwischen dem Phänomen der Angst und dem der Furcht angesetzt. Aus dieser Perspektive richtet sich die Furcht auf einen bestimmten Inhalt, auf eine konkrete Gefahr, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Umwelt steht. Sie ist deshalb motiviert. Dagegen ist die Angst eine Angst vor Nichts. Sie taucht ohne Grund auf. Bei Freud ist die Objektlosigkeit der Angst an den traumatischen Charakter der Reaktivierung der Ohnmachtsgefühle gebunden (Freud 1991). Bei Kierkegaard bedeutet die Objektlosigkeit der Angst vor allem eine latente, traumhafte Antizipation des Geistes (Kierkegaard 1981). Bei Heidegger richtet sich die Angst nicht auf etwas Bestimmtes, sondern sie besteht angesichts des In-der-Welt-Seins als solchem (Heidegger 1927/1986). In diesem Kontext ist es nicht möglich, die verschiedenen Interpretationen der Objektlosigkeit der Angst ausführlich zu betrachten. Jedoch möchte ich hier auf eine bestimmte Auslegung der Objektlosigkeit der Angst eingehen, die oft vernachlässigt wird: Die Interpretation der Angst, die Jaspers in der *Allgemeinen Psychopathologie* vorgelegt hat. Nach Jaspers gehört die Angst zu einer bestimmten Klasse der objektlosen Gefühle. Gefühle solcher Art „benötigen“ ein Objekt, damit man von der Last und Spannung befreit wird, die zu diesen Gefühlen gehören. Die Angst ist dann ursprünglich ohne Objekt und ohne Grund (wie die Heiterkeit in manischen Phasen bei bestimmten Formen der Depression). Die Angst sucht ein Objekt, um sich selbst zu mildern, damit sie sich selbst abschwächen kann. Meines Erachtens ist es dennoch nicht möglich, das Verhältnis zwischen der Angst und der Objekt-Konstitution auf diesen Entlastungsprozess zu reduzieren. Aus einer solchen Perspektive würde das Auftauchen eines bestimmten Inhaltes lediglich die positive Funktion erfüllen, eine Milderung der Angstgefühle und ihrer Unheimlichkeit zu leisten, indem man den Eindruck bekommt, dass sie in irgendwelcher Form motiviert ist. Meines Erachtens bedeutet die Tatsache, dass die Angst ein Objekt gewonnen hat, keineswegs eine Abschwächung ihres invasiven Charakters. Sobald die Angst einen bestimmten Inhalt gewinnt, neigt sie dazu, sich auf den ganzen phänomenalen Horizont zu erstrecken, zu der der bestimmte Inhalt gehört. Sobald Erscheinungen, Begehren, Gedanken auftauchen, die im Zusammenhang mit dieser Dimension stehen, tendiert die Angst dazu, akut zu werden. Sie verleibt sich die ganze Dimension ein. In der Hypochondrie kann der ganze Leib zu einer Oberfläche der Angst werden: Jede Empfindung kann Vorzeichen des Abgrundes werden.

5 Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt

In der zeitgenössischen philosophischen Literatur wird in Frage gestellt, ob es möglich ist, einen klaren Gegensatz zwischen Angst und Furcht auszuweisen (Fink-Eitel 1993; Demmerling and Landwehr 2007, 80 ff.). Angst ist ein

graduelles Phänomen, das sich zwischen den Extremen eines diffusen Bangens und einer objektgerichteten Furcht abspielt. Eine solche Ambiguität der Angst wird besonders ersichtlich, wenn man sich mit Schmitz' Unterscheidung zwischen einem Verdichtungsbereich und einem Verankerungspunkt angesichts der Gefühle auseinandersetzt.

Schmitz kritisiert die Annahme, Gefühle seien intentional und hätten Gegenstände (wie z.B. den Gegenstand der Furcht). Nach Schmitz sind Gefühle Atmosphären, die jedoch nicht als rein diffuse Phänomene zu betrachten sind. Im Anschluss an die Gestaltpsychologie behauptet er, Gefühle seien zentriert „als organisierte Gestalten mit hervortretenden Schwer- oder Stützpunkten“ (Schmitz 1998, 145). Ein Gefühl wie die Furcht hätte demnach ein Zentrum, das sich in zwei Momente gliedert: einen Verdichtungsbereich und einen Verankerungspunkt: „Bei der Furcht vor dem Zahnarzt etwa ist Verdichtungsbereich dieser den Patienten ergreifenden Atmosphäre der Arzt mit seinem gefürchteten Bohrgerät, Verankerungspunkt aber der Schmerz, den jener davon erwartet.“ (Ebd.) Schmitz fährt fort:

Die Furcht vor dem Zahnarzt ist eine zentrierte Atmosphäre mit Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt. Sie ruht zwar als organisierte Gestalt auf ihrem Verankerungspunkt, der Aussicht auf den Schmerz, aber dieser tritt in der Furcht hinter den Verdichtungsbereich phänomenal zurück, so das man nicht von Furcht vor dem Schmerz, sondern von Furcht vor dem Zahnarzt spricht. (Schmitz 1998, 151)

Demmerling und Landweer haben Schmitz' Unterscheidung zwischen Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt auf die Angst angewendet. Die Angst bezieht sich bei ihnen auf zweierlei Arten von Gegenständen: „So sind der Arzt und seine Geräte Verdichtungsbereich der Angst, während die Aussicht auf Schmerz ihr Verankerungspunkt ist.“ (Demmerling und Landwehr 2007, 69) Demmerlings und Landweers Interpretation vereinfacht Schmitz' Ansatz, der zwischen dem Phänomen der Angst als leiblichem Befinden und der Furcht als bedrohlicher Atmosphäre unterscheidet. Schmitz betrachtet die Angst als eine leibliche Antwort auf die Bedrohung der atmosphärischen Furcht. Die Furcht, die als bedrohliche Atmosphäre herrscht, wird zu einem erlebten Geschehen durch die leiblichen Regungen der Angst.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Schmitz' Gefühlslehre würde den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes sprengen. Hier möchte ich mich ausschließlich auf die Unterscheidung zwischen Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt im Hinblick auf die Angst konzentrieren. In diesem Zusammenhang ist eine Berücksichtigung der vereinfachten Interpretation von Demmerling und Landwehr besonders hilfreich.

Meines Erachtens ist es nicht möglich, zwischen Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt beim Phänomen der Angst zu unterscheiden. Die Angst kann als zwiespältiges Phänomen charakterisiert werden, dem eine gewisse Mobilität zu eigen ist: Was zuerst Verdichtungsbereich ist, kann Verankerungspunkt werden. Darüber hinaus hat die Angst prinzipiell gleichzeitig mehrere Brenn- oder Schwerpunkte, sie hat nie einen einzelnen Verankerungspunkt. Sie ist immer auch schon anderswo. Die Angst vor dem Zahnarzt ist nicht nur die Angst vor den Schmerzen, sondern auch die Angst vor einer Situation, die ich nicht beherrschen

kann und in der alles Mögliche passieren kann. Die Angst hat grundsätzlich mit dem Überschuss von allem negativen Möglichen zu tun.

Die Angst bewegt sich pausenlos zwischen drei Brennpunkten, die ebenfalls wieder Angst generieren können: zwischen 1. dem ausweglosen Gefühl des katastrophalen Ereignisses, d.h. diffuser Angst (im Sinne des Überschussmomentes von allem negativen Möglichen), 2. mehreren Verdichtungen dieser Angst in den konkreten fragilen Dimensionen (mehrere Ängste) und 3. unseren leiblichen Reaktionen des Sich-Ängstigens.

6 Integrität des Selbst

Angst ist Angst vor einem negativen zukünftigen Ereignis, das mich vom Wertvollsten und damit zugleich auch von mir selbst trennen kann: Man ängstigt sich vor einem Ereignis, das für die eigene Identität destabilisierend wäre. In diesem Kontext ist es von großer Bedeutung, der Frage nachzugehen, ob man von einer Koinzidenz zwischen dem Wovor und dem Worum der Angst ausgehen soll, wie es bei Heidegger der Fall ist: „Das, *worum* die Angst sich ängstigt, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstigt: das In-der-Welt-Sein.“ (Heidegger 1986, 189) Auch bei Jean-Paul Sartre bezieht sich das Worum der Angst ausschließlich auf das Subjekt und auf sein eigenes Sein-Können. Diesbezüglich scheint mir der ethische Ansatz von Emmanuel Levinas besonders vielversprechend. Levinas' Ansatz stellt eine lange Tradition der Angstforschung in Frage, die auf dem Moment der Vereinzelung des Subjekts insistiert hat: Die Angst vor dem Nicht-Sein des Geliebten oder des Anderen erscheint fundamentaler als die Angst vor dem eigenen In-der-Welt-Sein (Levinas 1996). Das zweifelsohne wichtige Moment der Vereinzelung darf nicht zu einer voreiligen Vermischung der strukturellen Momente des Wovor der Angst und des Worum der Angst führen. Meine Angst kann sich auch auf das Sein (und Nicht-Sein) des Anderen jenseits meines Todes richten:

Sein für eine Zeit, die ohne mich wäre, Sein für eine Zeit nach meiner Zeit, für eine Zukunft jenseits des berühmten ‚Sein-zum-Tode‘, ein Sein-für-nach-dem-Tode – ‚Dass die Zukunft und die entferntesten Dinge die Regel seien für alle gegenwärtigen Tage!‘ -, dies ist kein banaler Gedanke, der die eigene Dauer erschließt, sondern der Übergang zur Zeit des Anderen. (Levinas 1983, 217)

Die Perspektive Levinas' zur Angst würde es verdienen, weitergeführt zu werden. Es wäre m.E. wichtig, zu berücksichtigen, dass in diesem ethischen Kontext eine Modifikation der eigenen Ohnmachtgefühle, die zum inneren Bestandteil der Angst gehören, zum Vorschein kommt. Die Ohnmachtgefühle würden hier durch das Bewusstsein entstehen, dass ich prinzipiell nicht bei dem Anderen sein kann. Ausgehend von dieser ethischen Perspektive ist es möglich, die Angst als Angst vor den Widerfahrnissen zu bestimmen, die dem von mir getrennten Anderen zustoßen

könnten. Eine solche Perspektive der Angst um den Anderen setzt eine andere Form der Zeitlichkeit als Diachronie voraus und modifiziert zugleich das strukturelle Worumwillen der Angst.

7 Passivität und Aktivität des Selbst in der Angst

Das Selbst hat immer an der Entstehung der Angst teil. Das Selbst leistet sozusagen seinen Beitrag, indem es den eigentümlichen Assoziationen der Angst Aufmerksamkeit schenkt und indem es den oft abenteuerlichen Assoziationen der Angst folgt. Das Selbst lässt sich von der Angst hypnotisieren. Kierkegaard zeigt die Arten und Weisen, wie man sich in der Angst aufgibt:

Aber, der, der durch Angst schuldig wird, ist ja unschuldig; denn es war nicht er selbst, sondern die Angst, *eine fremde Macht*, die ihn ergriff, eine Macht die er nicht liebte, sondern vor der er sich ängstigte – und doch ist er ja schuldig, denn er versank in der Angst, die er doch liebte, indem er sie fürchtete. Es gibt in der Welt nichts Zweideutigeres als dies.² (Kierkegaard 1981, 40)

Man wird von einer Macht ergriffen, die von außen her kommt, und der man unterlegen ist. Das Selbst kann mit größter Schwierigkeit der Anziehungskraft, dem Zauber der Angst widerstehen. Gleichzeitig führt die Angst uns dorthin, wo wir nicht hin wollen. Nehmen wir einen konkreten Fall, den Hermann Lang beschreibt: „Eine Frau, die einen Knoten in der Brust entdeckt, aber die jetzt auftauchende Angst mit ihrer Signalwirkung wegdrängt, unterlässt die dringend angezeigte Untersuchung und vergibt sich so eine mögliche Heilungschance“ (Lang and Faller 1996, 10). Die Auseinandersetzung mit der Angst vor der Krankheit überfordert die Frau derart, dass sie lieber das Signal verleugnet. Die Verleugnung führt dennoch zu dem, was die Quelle ihrer Angst ist. Zugleich zeigt sich eine andere Ambivalenz der Angst im Rahmen der klinischen Beobachtung. Man verarbeitet die Angst wiederum durch Angst: „Die Angst wird oft durch Angst bewältigt. Sterbenskranke können mit ihrer Situation umgehen, indem sie ihre Sorge auf die kleinen Ängste des Alltages konzentrieren.“ (Lang and Faller 1996, 10) Man versucht, die Angst vor dem Tod auf etwas anderes bzw. auf etwas Konkreteres zu lenken, um ihrer Herrschaft zu entgehen. Hier möchte ich nicht auf die Frage eingehen, ob eine solche Verarbeitung der Angst durch die Angst wirklich erfolgreich sein kann.

Es ist wichtig hervorzuheben, dass dieser Prozess der Verschiebung einer (diffusen) Angst auf eine inhaltsbestimmte (konkretere) Angst (bzw. Furcht) keineswegs nur extreme Situationen wie die von Sterbenskranken betrifft. Mentzos hat im Rahmen seiner entwicklungs-psychologischen Forschungen sogar die These vertreten, dass diese Entwicklung der Angst zu Furcht, „also von der diffusen

²Die Hervorhebungen stammen vom Autor.

wenig organisierten, ungerichteten zu der mehr strukturierten Reaktionsform“ ein konstitutives Moment der menschlichen Reifung darstellt (Mentzos 1982, 31).

8 Interaktion mit der Angst

Die Angst ist eine affektive Konstellation, die uns vorausgeht. Wie in der Scham oder in der Schuld, wird man in diese affektive Konstellation hinein geworfen und findet sich passiv in dieser wieder. Allerdings ist die Angst nicht nur eine affektive Konstellation, in der man sich wieder findet, sondern sie ist auch eine fremde, beinahe lebendige Macht, mit der man quasi interagiert. Fühlt man sich stärker, zieht sie sich zurück. Sobald man sich schwach fühlt, wird man von den Ängsten überwältigt. Wenn man versucht, der Angst zu entgehen, indem man ihren Sinnregungen nicht zuhört, wartet man dennoch auf ihre Gegenbewegungen. Die Angst ist eine Konstellation von Tendenzen und von Kräften, die versuchen ihre Anziehungskraft auf mich auszuüben. Es ist daher nicht zufällig, dass die Erfahrung der Angst bei Schelling in der bekannten Passage über die Lust zum Kreatürlichen mit dem Sirenengesang verglichen wird: eine „Lust zum Kreatürlichen“ affiziert und verlockt die Freiheit des Menschen, „wie den, welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfasst, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, dass er herabstürzte, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. [...] Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden.“ (Schelling 1984, 74) Die Angst wird hier als Anziehungskraft beschrieben, die eine Stimme hat: Sie wirkt wie der unwiderstehliche Sirenengang. Diese Figur ist deshalb besonders passend, weil sie auf die Phantasie-Dimension der Angst sowie auch auf ihren fremden und beinahe personalen Charakter verweist. Darüber hinaus hebt sie das wichtige Moment der Bannung hervor. Die Angst versucht auf hoch raffinierte Weisen mit verschiedenen Mitteln, das Selbst zu überzeugen, sich in den Strudel der Unmöglichkeit hinabziehen zu lassen. Indem man sich Gehör für die Angst verschafft, bleibt man beinahe davon hypnotisiert. Allmählich stimmt man sozusagen dem Gefühl der Katastrophe zu. Dadurch kann die Angst weiter steigen. Die Angst hat somit quasi eine Teleologie. Sie drängt sich uns auf, die Perspektive der zweiten Zukunft einzunehmen: Als ob sie darauf abzielen würde, dass alles bereits geschehen und entschieden ist, dass es keinen Möglichkeitsspielraum mehr gibt. Es bleibt nichts übrig, als sich dem Unabwendbaren zu ergeben. In der Angst wird man von diesem Gefühl der Unumkehrbarkeit erfüllt. Die Angst ist eine fremde, sich entziehende Macht, die durch eine Heteronomie gekennzeichnet ist. In seinem unvollendeten Spätwerk *Le visible et l'invisible* hat Merleau-Ponty die gewagte These vertreten, dass die Sinnbildungen der Wahrnehmungswelt als Quasi-Ipseitität zu betrachten sind. Ein solcher Ansatz scheint mir noch plausibler in Bezug auf die Dynamiken und Konstellationen des affektiven Lebens zu sein. Architektonisch betrachtet erhält genau an dieser Stelle die Unterscheidung zwischen der Ipseitität des Selbst und der

Ipseitität der Sinnbildungen eine besondere Bedeutung, eine Unterscheidung, die eine fundamentale Rolle in der Phänomenologie Marc Richirs spielt.³

9 Angst und Phantasie

Die Angst ist durch einen proleptischen Charakter gekennzeichnet: In der Vorbereitung auf das Unvorstellbare wird das negative Erlebnis bereits „quasi“ erlebt. Bei Freud kommt dieser Aspekt zur Sprache, wenn er die Angst mit der Impfung vergleicht:

In diesem Fall unterzog sich das Ich der Angst gleichsam wie einer Impfung, um durch einen abgeschwächten Krankheitsausbruch einem ungeschwächten Anfall zu entgehen. Es stellt sich gleichsam die Gefahrensituation lebhaft vor, bei unverkennbarer Tendenz, dies peinliche Erleben auf eine Andeutung, ein Signal, zu beschränken. (Freud 1991, 300)

An dieser Stelle möchte ich nicht auf die (fragwürdige) Wirksamkeit dieser Impfung eingehen. Es reicht, hier hervorzuheben, dass eine solche These die Rolle der Phantasie in Anspruch nimmt. Die Impfung setzt die lebhaftere Vorstellung von Gefahrensituationen voraus. Dieses „Quasi-Erleben“ der Angst hat eine tiefe Affinität mit der Dimension der Phantasie als Quasi-Wahrnehmung im Husserlschen Sinne.

Dennoch reduziert sich keineswegs die Funktion der Phantasie auf eine antizipierende Funktion einer bedrohlichen zukünftigen Situation. Vor allem aus einer psychoanalytischen Perspektive treten die Verhältnisse zwischen Phantasmen und dem Reich des Unbewussten in den Vordergrund.

Ganz schematisch kann man zwei Forschungsrichtungen des Phänomens der Phantasie hervorheben: Die Untersuchung der Phantasie kann sich einerseits auf die konkreten Gestalten der Phantasmen als einmalige Objekte bzw. Szenen beziehen. Das Augenmerk kann sich andererseits auf den Stil des Phantasierens als spezifische Intentionalität richten.

Die Untersuchung der Phantasie zeigt am deutlichsten, wie fruchtbar eine wechselseitige Ergänzung einer psychoanalytischen Herangehensweise und eines phänomenologischen Ansatzes sein kann.

(a) Phantasie-Objekt als Inkarnation des affektiven Lebens des Selbst

Im Rahmen der Psychoanalyse hat sich die Aufmerksamkeit auf die Phantasie-Objekte als Verkörperungen des Begehrens, der Angst und des Trieblebens gerichtet. Aus einer systematischen Sicht wäre es möglich bei Freud bewusste Phantasien (Fiktionen im Wachzustand), vorbewusste Phantasien (wie z.B. Tagträume) und unbewusste Phantasien (Urphantasien wie z.B. die Urszene des elterlichen

³ „Si l'on retrouve par là le contact de soi à soi de la ‚conscience de soi‘ la plus archaïque, c'est dans la mesure où le sens ne peut se faire tout seul, où il lui faut quelqu'un pour le faire ou plutôt pour l'aider à accoucher de soi dans ce faire, donc un soi dont l'ipséité ne se confond pas avec l'ipséité du sens, mais assiste (à) cette dernière.“ (Richir 2010, 35)

Geschlechtsverkehrs⁴) zu unterscheiden. Dennoch würde eine solche kategoriale Unterscheidung die wichtige vermittelnde Funktion der Phantasie im Rahmen der psychoanalytischen Therapieverfahren überspringen.

Die ursprünglich verdrängten Wünsche und Ängste nehmen in der Phantasie eine deformierte Gestalt an, welche einerseits eine objektive Unerkennlichkeit ermöglicht und zugleich einen, obwohl verformten, aber ökonomisch betrachtet wichtigen Ausdruck der verdrängten Wünsche und Ängste gewährleistet (Bernet 2012). Die Phantasmen ermöglichen eine solche Umwandlung der verdrängten Wünsche und Ängste, durch die das Subjekt das direkte Konfrontieren mit seinen dunklen Trieben vermeiden kann. Die Phantasmen sind als eine objektive Darstellung unbewusster Wünsche und Ängste anzusehen. Im Rahmen der Selbst-Manifestation des Subjektes in dem Phantasma ist es m.E. angebracht, auf die These von *Jean-Bertand Pontalis* und *Jean Laplanche* zu verweisen, nach der das Subjekt sich auch indirekt in der Syntax der phantastischen Szene manifestiert.⁵

Laplanche und Pontalis haben gezeigt, wie das Phantasie-Objekt nicht einfach im Sinne eines halluzinatorischen Ersatzes der Befriedigung der Triebe zu deuten ist. Die phantasierte Szene ist nicht einfach als Objekt des Wunsches oder der Angst zu interpretieren. Vielmehr ist sie als eine Art von Inkarnation des vielschichtigen Lebens des Subjektes zu betrachten. Das Verhältnis zwischen Phantasie und Wunsch ist hochkomplex:

1. Phantasmen sind nicht einfach imaginäre Objekte der Triebe. Sie sind organisierte Szenarien: „Es handelt sich um Szenarien, selbst wenn sie sich in einem einzigen Satz ausdrücken, um organisierte Szenen, die in einer meist visuellen Form dramatisch dargestellt werden können“ (Laplanche and Pontalis 1973, 393).
2. Beim Phantasie-Objekt handelt es sich nicht um ein reines Objekt, weil das Subjekt immer dabei ist. Es spielt immer eine Rolle.
3. Wenn wir davon ausgehen, dass der Wunsch in die Phantasie immer eingewoben ist, wird die Phantasie auch Ort von Abwehroperationen (wie Verneinung/Projektion) und dabei ist die Instanz des Verbotes immer gegenwärtig.

⁴Freud 2006, 65.

⁵„Mais le fantasme n’est pas l’objet du désir, il est scène. Dans le fantasme, en effet, le sujet ne vise pas l’objet ou son signe, il figure lui-même pris dans la séquence d’images. Il ne se représente pas l’objet désiré mais il est représenté participant à la scène, sans que, dans les formes les plus proches de fantasme originaire, une place puisse lui être assignée (d’où le danger, dans la cure, des interprétations qui y prétendent). Conséquences: tout en étant toujours présent dans le fantasme, le sujet peut y être sous une forme désubjectivée, c’est-à-dire dans la syntaxe même de la séquence en question. D’autre part, dans la mesure où le désir n’est pas pur surgissement de la pulsion, mais est articulé dans la phrase du fantasme, celui-ci est le lieu d’élection des opérations défensives les plus primitives telles que le retournement contre soi, le renversement dans le contraire, la projection, la dénégation; ces défenses sont même indissolublement liées à la fonction première du fantasme — la mise en scène du désir — s’il est vrai que le désir lui-même se constitue comme interdit, que le conflit est conflit originaire.“ (Laplanche and Pontalis 1985, 74 f.).

4. Das Subjekt kann in diesen Szenen verschiedene Rollen und Funktionen übernehmen, wie dies in der Schrift Freuds *Ein Kind wird geschlagen* exemplarisch dargestellt wird.

Im Rahmen psychoanalytischer Forschung wird besonders deutlich, dass Phantasien einen Ausdrucks- und Offenbarungscharakter des Begehrens und der Angst haben. Zugleich kann die psychoanalytische Herangehensweise ihrerseits von dem phänomenologischen Verfahren profitieren.

- (b) Der Stil der Erscheinungsweise der Phantasie: Phantasieren als fungierende Intentionalität

Husserls Analyse der anschaulichen Intentionalität des Phantasierens zählt zu einer der größten Leistungen der Phänomenologie überhaupt. Die reine Phantasie ist im Sinne einer Quasi-Wahrnehmung auszulegen, in der mögliche Erfahrungen in der Form des „als ob“ erscheinen.

Die Eigentümlichkeit der Phantasie wird besonders ersichtlich, wenn man sie im Kontrast zur Wahrnehmung betrachtet. Die reine Phantasie hat keine perzeptive Basis in der gegenwärtigen Wahrnehmung:

1. Phantasie hat ihr eigenes Feld, das von dem der Wahrnehmung völlig getrennt ist (Hua, XXIII, 66).
2. Die Unterschiede zwischen Wahrnehmungsfeld und Phantasiefeld betreffen die darstellenden Inhalte im Hinblick auf die intensiven Momente der Kräftigkeit, der Lebendigkeit und der Fülle.
3. Phantasien haben einen spezifischen Stil der Erscheinungsweise. In der Phantasie gehen die Erscheinungen nicht ineinander über wie in der Wahrnehmung, bei der eine stetige Synthesis zwischen den Gegenstandsphasen zustande kommt.

Der Synthesis des Wahrnehmungszusammenhangs, in welcher sich das perzeptive Wesen des Gegenstandes vollständig und allseitig entfaltet, entspricht ja auch eine Synthesis eines möglichen intuitiven Zusammenhangs in der Phantasie und Erinnerung. Gewöhnlich aber folgen die Erscheinungen nicht in dieser Ordnung in der Phantasie aufeinander. (Hua XXIII, 65)

Das Wort „gewöhnlich“ ist hier zu schwach: Es soll mit dem Terminus „prinzipiell“ ersetzt werden. Husserl setzt fort: „Der Gegenstand stellt sich einmal von der Vorderseite dar, dann plötzlich von der Hinterseite, er stellt sich einmal so dar, wie er zu einer bestimmten Zeit erschien, und dann wieder, wie er zu einer ganz anderen Zeit erschien, wobei die beiden Zeiten weit getrennte sind.“ (Hua XXIII, 65) Die Synthesis der Phantasie vereinigt unkompatible Momente des Wahrnehmungsgegenstands: Sie überspringt den kontinuierlichen Übergang der Gegenstandsphasen und zugleich bezieht sie sich auf Erscheinungen, die jeweils zu verschiedenen Zeiten entstanden sind.

Gleichzeitig ist es nach Husserl möglich, eine klare Phantasie von der unklaren Phantasie zu unterscheiden. Im ersten Fall konstituiert sich ein kohärentes Objekt oder eine phantasierte Situation vor uns, die einen intentionalen Charakter hat. Bei den unklaren Phantasien ist dies nicht der Fall.

Ausgehend von der Husserlschen Analyse hat Richir drei wesentliche Momente der Erscheinungsweisen der unklaren Phantasie aufgezeigt, die keinen intentionalen Charakter haben:

1. Die unklaren *phantasiai* haben einen proteusartigen Charakter: Die Erscheinungen ändern sich ständig. In jedem Augenblick können sie eine neue und überbestimmte Gestalt annehmen, die nichts mit den vorherigen Erscheinungen gemeinsam haben *kann und muss*.
2. Die Genesis der Erscheinungen der unklaren *phantasiai* ist unvermeidlich blitzartig: Die Erscheinungen der unklaren *phantasiai* bilden keine zeitliche Dauer. Sie tauchen plötzlich auf, um ins Nichts zu verschwinden.
3. Der dritte Charakter ist das Intermittieren: Flüchtigkeit, Verschwinden und Wiederkehren. Die unklaren *phantasiai* verschwinden und tauchen wieder auf. Die wiederauftauchende Erscheinung ist oft aber so radikal abgewandelt, dass es nicht möglich ist, zu behaupten, dass die zwei überbestimmten Erscheinungen zu demselben Erscheinenden gehören. Das Phänomen des Intermittierens steht in engstem Zusammenhang mit dem proteusartigen Charakter der *phantasiai*. Der Gegenstand als solcher ist sozusagen verschwunden. Die Phasen des Objektes gehen nicht mehr ineinander über, sondern die stets variierenden und veränderlichen Erscheinungen „wechseln“ in abrupter Weise. Weder die Retentionen noch die Protentionen können sich an die lebendige Urimpression anschließen, die blitzhaft erscheint und im Nichts verschwindet (Richir 2000, 91).

(c) Unklare Phantasien und Angst

Die Erscheinungen der unklaren Phantasie als solche haben keinen intentionalen Charakter. Sie tauchen plötzlich in den verschiedenartigen intentionalen Horizonten (Wahrnehmungen, Wiedererinnerungen, auch klaren Phantasien) auf. Sie haben als solche einen überbestimmten Charakter. Sie werden nur im Nachhinein intentional gedeutet und erfasst. Sie erhalten im Nachhinein eine Sinnggebung, die nie mit ihrem ursprünglichen Auftauchen identisch ist. Aus dem Gesagten wird bereits ersichtlich, dass die unklaren *phantasiai* etwas Unheimliches haben, das mit ihrer Zeitigungsstruktur zusammenhängt. Die Unheimlichkeit der unklaren *phantasiai* kann meines Erachtens besser verstanden werden, wenn man die folgenden Aspekte berücksichtigt: Die brüchige und inkohärente Zeitigung der unklaren *phantasiai* erlaubt keine Abstandsnahme von den Erscheinungen. Der Prozess der Objektivierung und der sinnverleihenden Akte ermöglicht und impliziert bereits eine Übersicht und zugleich eine Kontrolle der Erfahrung. Im Fall der unklaren *phantasiai* sind wir vom Inneren her getroffen. Man kann sich nicht in sich zurückziehen. Man wird von etwas Dunklem und Flüchtigem ohne mögliche Auswege heimgesucht.

Ich möchte hier betonen, dass die unklaren *phantasiai* auch in einem anderen Sinne außerhalb unserer Kontrolle stehen. Die Erscheinungen der unklaren Phantasie sind nicht primär dem eigenen Willen untergeordnet. Die unklaren *phantasiai* gehorchen sozusagen dem verschiedenartigen Stil der Erfahrung, der sich in

den unterschiedlichen affektiven Konstellationen zeigt. Zugespitzt formuliert: Die *phantasiai*, die durch eine unbegrenzte Geschmeidigkeit charakterisiert sind, folgen nicht nur unserem Willen, sondern auch der Macht der affektiven Konstellationen der Angst und der Schuld. Die *phantasiai* werden von der Angst mobilisiert: Die Angst bestimmt die Ausrichtung, den Rhythmus, die Atmosphäre der Phantasie-Erscheinungen.

In diesem Sinn ist es von großer Bedeutung, das Moment des Intermittierens der aus der Angst entstandenen Phantasien zu betonen. Die Angst betrifft nicht nur die Gestalt der Phantasie-Erscheinungen. Die Angst nistet sich in den Intervallen zwischen den Phantasie-Erscheinungen ein, die sowohl durch eine besorgniserregende Leere sowie durch einen Überschussmoment gekennzeichnet sind. Die Leere und der Überschuss sind Aspekte desselben Phänomens: Die Leere bedeutet den möglichen Einbruch des Negativen, des Destabilisierenden, bei dem die Momente der Unausweichlichkeit und Irreversibilität mitschwingen.

(d) Die doxische Haltung in der Angst

Es ist von Bedeutung, auf eine bestimmte Modifikation, welche die unklaren Phantasien in der Angst erhalten, hinzuweisen: In der affektiven Konstellation der Angst findet eine Änderung der Neutralitätsmodifikation statt, die – laut Husserl – einen wesentlichen Aspekt der Phantasie ausmacht. Diese strenge Unterscheidung zwischen der Dimension der Wahrnehmung und der Phantasie zeigt sich jedoch nicht in der Angst. In der Angst werden die Grenzen zwischen Möglichkeit und impressionaler Gegebenheit verschwommener. Die Angst kann sich durchsetzen, weil sie die Grenzen zwischen *phantasiai* und Wahrnehmung verschwimmen lässt. Sie lässt uns daran glauben, dass die *phantasiai* zu impressionalen Gegebenheiten werden. In der Angst zeigt sich somit eine besonders eigentümliche Modifikation des inneren Bewusstseins.

Dieser Aspekt wird deutlicher, wenn wir die Struktur des Zeitbewusstseins vor allem in Bezug auf die Dimension der Zukunft in Betracht ziehen.

Merleau-Ponty hat den ontologischen Status der Zukunft mit Nachdruck hervorgehoben. Die Zeit ist einzigartig, weil die Dimensionen der Zukunft, der Gegenwart und der Vergangenheit aufeinander verweisen und dazu neigen, sich ständig zu bestätigen:

Es gibt so etwas wie einen Zeitstil der Welt, und die Zeit bleibt dieselbe, da die Vergangenheit eine einstige Zukunft und eine gewesene Gegenwart, die Gegenwart eine nächste Vergangenheit und eine gewesene Zukunft, die Zukunft endlich eine künftige Gegenwart und sogar Vergangenheit ist, d.h. weil jede Dimension der Zeit sich als Anderes als sie selbst darbietet. (Merleau-Ponty 1966, 479)

Nehmen wir ein konkretes Beispiel. Ein Doktorand muss seine Dissertation verteidigen. Selbstverständlich kann er nicht wissen, wie sich seine Verteidigung genau abspielen wird. Diese antizipierte zukünftige Szene bleibt in ihrem genauen Inhalt unbestimmt, dennoch wird ihre Position als wirklich empfunden. Die Realität dieser zukünftigen Szene ist bereits so ernst genommen, dass sein Tagesablauf sich auf diese Situation richtet. Seine Tätigkeiten folgen einem bestimmten Zeitplan, damit

er die Prüfung bestehen kann. Die Zukunft ist nicht nur als vitale Entfaltung eines Dranges, sondern auch als Existieren zu verstehen. Von der Zukunft her kommen wir im Licht unserer sedimentierten Erfahrungen (unseres Gewesenseins) auf unsere Gegenwart zurück.

Auf eine gewisse Art und Weise ist der ihm bevorstehende Raum der Prüfung bereits da: dieser Saal „wartet“ bereits auf ihn. Tatsächlich, wenn man von unerwarteten Umständen absieht, wird er an dem Tag seine Dissertation verteidigen. Das Verhältnis zu der zukünftigen Szene ist von der Gewissheit gekennzeichnet, dass sie geschehen wird und dass er sich in dieser zukünftigen Situation zurechtfinden wird. Diese doxische Haltung ist grundverschieden von der der Phantasie. In der Antizipation dieser zukünftigen Szene kann das Gefühl der Angst entstehen, dass er nicht genug vorbereitet ist, dass er scheitern könnte. Das Subjekt fühlt sich von der zukünftigen Situation überfordert: Es fühlt sich nicht fähig, den Ansprüchen und Herausforderungen der Zukunft gerecht zu werden. Das Gefühl der Unfähigkeit generiert bzw. verstärkt das Wuchern von ängstlichen Phantasien, in denen alles Mögliche und Schreckliche *geschieht* – flüchtig und invasiv. Im Laufe der Zeit wird die zuerst klar intentional vergegenwärtigte zukünftige Situation immer dunkler und von ausufernden Phantasien verschlungen. Der zweideutige Charakter der Angst besteht darin, dass diese Phantasien, in denen sich die Möglichkeiten des Negativen abzeichnen, in einer zukünftigen Szene verankert sind, die zeit-räumlich lokalisiert und als wirklich empfunden wird. Die Angst nistet sich in der Gewissheit der zukünftigen Szene ein. Sie „nährt“ sich durch die Gewissheit der zukünftigen Szene, die auf eine klare oder unklare Weise antizipiert wird. Die Angst ist parasitär gegenüber der ontologischen Gewissheit der Zukunft.

Bibliographie

- Assmann, J. 2011. Altägyptische Ängste. In *Angst – Dimensionen eines Gefühls*, Hg. T. Kisser, D. Rippl and M. Tiedtke, 59–74. Paderborn: Fink.
- Bernet, R. 2012. Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud. In *Founding psychoanalysis phenomenologically: phenomenological theory of subjectivity and the psychoanalytic experience*, Hg. J. Brundzinska, 1–21. Heidelberg u.a..
- Delumeau, J. 1985. *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Rowohlt.
- Demmerling, Ch., and H. Landwehr. 2007. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler.
- Fink-Eitel, H. 1993. Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie. In *Affekte. Zur Philosophie der Gefühle*, Hg. H. Fink-Eitel and G. Lohmann, 57–88. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Freud, S. 1991. *Hemmung, Symptom und Angst* [1926]. *Gesammelte Werke* Bd. XIV. Berlin: Fischer.
- Freud, S. 1998. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1917]. *Gesammelte Werke* Bd. XI. Berlin: Fischer.
- Freud, S. 2006. »Ein Kind wird geschlagen«. *Gesammelte Werke* Bd. XII. Berlin: Fischer.
- Heidegger, M. ¹⁶1986. *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen.

- Husserl, E. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten.* In: Husserliana Bd. XVII. Hg. von P. Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925).* In: Husserliana Bd. XXIII. Hg. von E. Marbach. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Jaspers, K. 1973. *Allgemeine Psychopathologie* [1932]. Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Kierkegaard, S. 1981. *Der Begriff Angst.* Gesammelte Werke. Hg. und übers. von E. Hirsch. Gütersloher-Verlagshaus (dän. 1844).
- Lang, H., and H. Faller. 1996. Einleitung. In *Das Phänomen Angst. Pathologie, Genese und Therapie*, Hg. H. Lang and H. Faller, 1–14. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Laplanche, J., and J.-P. Pontalis. 1973. *Das Vokabular der Psychoanalyse.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Laplanche, J., and J.-P. Pontalis. 1985. *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme.* Paris: Hachette.
- Levinas, E. 1983. *Die Spur des Anderen.* Übs. von W. N. Krewani. Freiburg/München: Alber.
- Levinas, E. 1996. *Gott, der Tod und die Zeit.* Übs. von A. Nettling und U. Wassel. Wien: Passagen.
- Mentzos, S. 1982. *Neurotische Konfliktverarbeitung.* Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Merleau-Ponty, M. 1966. *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard. 1945. Dt. *Phänomenologie der Wahrnehmung.* Übers. von R. Boehm. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. 1986. *Le visible et l'invisible.* Paris 1964. Dt. *Das Sichtbare und das Unsichtbare.* Übers. von R. Giuliani u. B. Waldenfels. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Richir, M. 1992. *Méditations phénoménologiques.* Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. 2000. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations.* Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. 2010. Le sens de la phénoménologie. In *Philosophy, phenomenology, sciences essays in commemoration of Edmund Husserl*, Hg. C. Ierna, J. Mattens and H. Jacobs. Dordrecht: Springer, 25–40.
- Sartre, J.P. 1991. *L'être et le néant.* Paris: Gallimard. 1943. Dt. *Das Sein und das Nichts.* Übers. von T. König. Reinbek bei Hamburg: Hanser Verlag.
- Schelling, F.W.J. 1984. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit.* Frankfurt a.M.
- Schmitz, H. 1998. *Der Leib, der Raum und die Gefühle.* Stuttgart: Edition Tertium.
- Waldenfels, B. 1997. *Topographie des Fremden – Studien zur Phänomenologie des Fremden.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Social Acts as Intersubjective Willing Actions

Esteban Marín Ávila

In this chapter I explore the phenomenological structure of a type of intentional act which I believe to be very important in Husserl's conception of the constitution of intersubjectivity: the social act. Relying mainly on some key passages in Husserl and on some descriptions made by his pupil Adolf Reinach, I describe the volitive structure of these acts and comment on their foundation in experiences of valuing. One of my central points is that social acts form a certain class of intentional acts which are essentially intersubjective. These intersubjective willing actions play a key role in the constitution of social communities and institutions. For this reason the phenomenological analysis of their volitive structures and of their axiological foundations might contribute towards reflecting upon social problems that have been alien to phenomenology until now.

1 Introduction. Purpose of the Chapter

In this brief chapter I will draw attention to the possibility of analyzing a special kind of intentional volitive act that I find particularly interesting. Like all volitive acts, these ones are necessarily related to valuing living experiences. Nevertheless, the property that distinguishes them from other volitive acts is that they are essentially intersubjective. Both Husserl and his pupil Reinach refer to them as 'social acts', and even though their respective concepts are not identical, I will claim that they are clearly compatible. More specifically, my main interest is to discuss the

E. Marín Ávila (✉)
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas (CEMIF),
Distrito Federal México, 04510 Mexico
e-mail: esteban.marin.avila@gmail.com

possibility of a phenomenological approach that appeals to analyses of such social acts, as well as to their axiological grounds, in order to understand the different kinds of social relationships and social entities we encounter in our world. As far as I know, this approach is not developed in Husserl's work, nor in those of some of his most famous disciples engaged in the field of sociology (such as Alfred Schutz).

2 Social Acts in the Works of Husserl

Husserl mentions 'social acts' in many of the works where he addresses the problem of the constitution of intersubjectivity (for instance, in the passages where he refers to the spiritual world in the *Cartesian Meditations*, *Ideas II* and the *Kaizo* articles). Nonetheless, neither in these works, nor in any of the other texts intended for publication, can one find a detailed description of this important kind of intentional act. It is in view of this context that texts 9 and 10 of *Husserliana XIV* are relevant, for these manuscripts contain at least some pages devoted to the description of communicative acts, as well as to social acts of a higher order. The same is to be said of text 29 of *Husserliana XV*, which corroborates many of these ideas, even though it was drafted a decade later.¹

3 The Place of Social Acts in Husserl's Theory of Intersubjectivity

It is important to note that the theory of social acts is not intended to replace the theory of constitution of the other selves through the passive synthesis called pairing. Even in the fifth of the *Cartesian Meditations*, where Husserl writes almost exclusively concerning the associative constitution of others, he clearly states that social acts are possible thanks to the *medium* of their appresentation, which is to say thanks to their givenness through this kind of passive synthesis (Hua I, 159–163). This is not surprising at all because social acts presuppose, for essential reasons, that each of the involved selves has already constituted other selves counterparts.

Before I go any further, let me recall that Husserl's approach to the problem of constitution of others through pairing puts forward the important role of the living body in objectivation of selves and in constitution of the one intersubjective world. Husserl shows that if it were not for their bodies, then we wouldn't have consciousness of other selves, nor of a world that is asserted as transcendent to us. In *Ideas II* he uses a metaphor that can be somewhat misleading when compared with other more detailed analyses, but can nevertheless be very illustrative when taken with caution. There he writes that the appearance of another self as living body

¹ While text 9 and 10 of *Husserliana XIV* were drafted in the early 1920s, text 29 was written in the early 1930s.

[*Leibkörper*] is the appearance of a unity of perceived body and appresented living experiences, and that this unity is analogous to the unity of body and meaning that is inherent in the appearance of a word. Furthermore, he writes that just like words are synthesized into higher unities of bodily appearance and meaning,² such as sentences and phrases, so too are bodily appearances of persons synthesized into higher and more complex unities that entail many more basic corporal appearances (Hua IV, 236–247).³

4 The Essential Structure of Social Acts

Let us now draw our attention to social acts. In texts 9 and 10 of *Husserliana XIV*, Husserl states that social acts are intentional acts directed to another self. However, this direction towards another self is not enough to characterize them, because it is essential to them that the purpose of the act itself must be grasped by the other person to whom it is directed. For instance: if I do something with the purpose of influencing someone else's behavior, this is not necessarily a social act, since it is essential to a social act to be one that motivates another self *by means of explicitly revealing one's purpose to him* (Hua XIV, 166–169).

5 Alfred Schutz's Concept of Social Acts and His Criticism of Husserl's Account of Sociality

Allow me to present here a brief digression before going further into this definition. While the appearance of one's purpose to the other self is essential to Husserl's concept of social acts, this characteristic is lacking in Alfred Schutz's account of them in *The Phenomenology of the Social World*, where he relies exclusively upon Max Weber regarding this topic (Schutz 1967, 144). Furthermore, in his later writings he explicitly takes a critical stance against Husserl regarding this very point. Thus, in a very interesting paper read at a colloquium in 1957, Schutz criticizes Husserl by saying that the fundamental presupposition for every social relationship is a reciprocal orientation that makes communication possible, and not the reverse (Schutz 1970, 72).⁴ Nevertheless, this is hardly what Husserl claims. Eugen Fink was present during this lecture and his response to Schutz regarding this topic is very insightful. Husserl claims, to use the terms given by Fink, that intersubjectivity

² Here one must consider that the bodily appearance of a word is usually both a sound or an image, and the general idea of this sound and this image, that is, both a token and a type.

³ Husserl takes this comparison up again in some later writings, such as text 6 of *Husserliana XV*.

⁴ This idea is developed further in some of Schutz's other writings, such as "Making music together" (Schutz 1964, 159–178). For criticism regarding Husserl's view on social relationships, see also: *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*. In: Schutz 1970, 38.

and objectivity are co-originary, which is to say that consciousness of others and consciousness of a common time and world are inseparable (Schutz 1970, 84–87). In other words, Husserl conceives reciprocal orientation to be co-originary with communication. However, I must add that this communication to which Schutz and Fink refer is not yet the communication of communicative acts. Two levels of intersubjectivity should be clearly distinguished here: an intersubjectivity constituted in passivity without active communication and a social intersubjectivity, which can only be constituted through communicative acts. The problem is that Husserl usually writes about communication everywhere in his works where he addresses the topic of intersubjectivity. Hence, Schutz's criticism is in part possible due to Husserl's ambiguous use of the term *Kommunikation* on both levels (Cf. Hua I, 159; Hua IV, 190–20). To avoid these kind of misunderstandings, I will hereafter use the expression communication and its derivatives only in relation to communicative acts, which necessarily belong to a higher stratum of intersubjectivity. We should not lose sight of the fact that for Husserl, such communicative acts necessarily presuppose a non-social reciprocal orientation and a non-social constitution of a common world. If we are to say that these acts make reciprocal orientation possible, then this could only mean that they make *social* reciprocal orientation possible. I note in passing that in connection with this point one can see that there is a difference where Schutz and Husserl locate the beginning of society within intersubjectivity.

As the exposition develops it should be evident that Schutz's line of thought is alien to some of the main theses regarding the approach to social phenomena that I am trying to present here. More specifically, Schutz did not broach the problems relating to the volitive structure of social communities. This omission comes from his rejection of communication being at the base of social acts and from his opinion that the idea of conceiving communities as subjects is politically dangerous (Schutz 1970, 36–39). However, it should be clear from what follows that the volitive structure of social communities can be conceived as a synthetic nexus of any conceivable number of volitional positings, and not simply as a single common volition. On the other hand, I do not think it is necessary to attribute any other personal trait than that of agency to social communities—that is, the property of being oriented toward volitive goals.⁵

6 Two Kinds of Social Acts

Husserl draws a basic distinction between two fundamental kinds of social acts: 'communicative acts' and 'social acts of higher order'. Because social acts of higher order are necessarily grounded upon communicative acts, I will refer to them as 'grounded social acts'. Thus, to intend a social act is either to intend to do

⁵Needless to say that his property only pertains to social communities in as far as it pertains to its members. To say that social communities are oriented toward volitive goals means that their members perform volitive acts together, and that by these acts they aspire to actualize goals or sets of goals held in common. This should become clearer from what follows.

something that will be intelligible for another person, or to intend to motivate her through this intellection to do something else.

7 Communicative Acts

All social acts are intentional acts in which the intentional goal implies an action of another subject. In the case of communicative acts, the only intended action of the other self is the re-production of an ideal identical unity, i.e., the understanding of an ideal meaning. Each time I perform a communicative act *I intend the act of another person or group of persons* to reproduce an ideal meaning that I have already produced or that I am simultaneously producing. I do this mainly by articulating already available ideal meanings that are coined in words, but also by other means, like mimicry, pointing with my finger, painting, etc. If one considers Husserl's works that address genetic problems, then it is understandable that the production of these idealities is originally possible thanks to the passive typification of the living experiences in their noetic and noematic correlation.⁶

8 Intersubjective Synthesis and Fulfillment of Communicative Acts

When a subject lives a social act, the intention of this act requires for its fulfillment both an action on the part of her, as well as an action of another self (or a set of actions of a plurality of other selves). Following this idea, a social act seems to be a volitive act that consists of a synthesis of various intentions that have their origin in the spontaneity of many subjects. Each of the involved subjects performs this synthesis on own, and does so in order to fulfill the respective synthetic action. As I already mentioned, this seems to be true even in the most basic form of social acts: communicative ones. Husserl describes these acts as intentional acts through which someone determines someone else to take cognizance of something by re-producing an ideality produced and expressed by her (Hua XIV, 173, 198–200). Here, of course, to determine means to motivate, since the other self is indeed the agent who carries out the action of interpreting my communication, and thereby re-produces an ideality. However, this action of the other self is still something intended by me. My communicative act is, so to speak, a volitive positing that entails yet another volitive positing from another person: the volitive positing of expressing something entails the volitive positing of taking up this expression and understanding it.

⁶See Hua XI and Steinbock (1995). It seems plausible that the production of the idealities of words is possible thanks to the typification of appearances of the living body, and in a first instance specifically regarding its sound appearances. I suggest this because a purposeful sound appearance of a living body might already be taken as a word or a proto-word, with both a real and an ideal body, as well as an ideal meaning. By proto-word I here understand a word considered abstracting from its possible syntactical functions.

It is in view of the above that I think it can be said that the communicative act has a double intentional structure. On the one hand, a subject must live in the consciousness of expressing something to another subject who is expected to carry out the intentional living experience of apprehending it. On the other hand a subject must live in the consciousness of grasping something that another subject must intend as her expression. Only the fulfillment of these two distinct and yet interrelated intentions is equivalent to the fulfillment of the communicative act. The intention of the subject who expresses himself must make reference to the intention of a subject who will take up his expression, and vice versa. It is not possible to speak of communicative acts when both these intentions—of expressing and of understanding an expression—are not in play. Husserl struggles with these problems in text 29 of *Husserliana XV*. According to it, the performance of a communicative act implies that one addresses another person with the purpose of motivating her to understand both his situation of turning to her and his locution. This act of understanding on the part of his addressee is a necessary counterpart of his own communicative intention. Consequently, Husserl writes that the communicative community is the community of the act of addressing and the act of accepting the address, which means that communicative acts are necessarily effected and co-effected (Hua XV, 475).

9 Social Acts of Higher Order

Let us turn now to grounded social acts. As examples of these, Husserl mentions the request, the order and the mutual agreement. These are three different forms by which a subject can intend to communicate with another self and thus to motivate the latter to do something willed by her. Nevertheless, Husserl's descriptions in text 9 are just short comments (Hua XIV, 169–170). While the order is characterized as the communication of a will as a means to motivate someone else to fulfill it under coercive or menacing circumstances, the request is described as a communication of a desire as a means to motivate someone else to fulfill it. The mutual agreement is said to occur when someone commits to fulfill a desire of another person under the condition that she in turn commits to fulfill a desire of his own.

10 Descriptions of Social Acts of Higher Order in Reinach

Adolf Reinach's analyses of social acts in *The Apriori Foundations of Civil Law* are certainly more extensive and more detailed than the ones found in Husserl. Nevertheless, it must be said that Reinach's definition of social acts is vaguer than that of Husserl. For Reinach the essential characteristic of social acts is that they are directed to others and must be perceived by them in order to be effective. According to his definition, social acts are spontaneous intentional living experiences that are inconceivable without an external manifestation (Reinach 1913, 705–718). Despite

the insufficiency and vagueness of this definition, I found Reinach's analyses very insightful because they stress the essential role of the other self in these acts and therefore clarify its essentially intersubjective character.

11 Other-Person-Oriented Acts in Reinach's Account

Reinach acutely observed that there are intentional acts to which it is essential that they be directed to another person: *fremdpersonalen Akte*, other-person-oriented acts. He did not consider this property as necessary for social acts, since according to him there are social acts that do not have it and there are other intentional living experiences that do have it although they are not social acts (Reinach 1913, 705–718). I will not discuss here his reasons for maintaining this position. However, since we are claiming that all social acts are founded on the communicative acts described before, and these are other-person-oriented, we must differ with him and say that all social acts have indeed necessarily this property. Nonetheless, Reinach is right when he points out that not all other-person-oriented acts are social acts. This is the case, for example, of the living experience of envying, which we might conceive without communication. He also observes that other-person-oriented acts can only be referred to oneself when one thinks of oneself as artificially altered. He uses an example regarding the difference between envying and acts of loving, hating and respecting. While one cannot envy oneself unless artificially duplicating oneself as altered, one can love or hate oneself without further ado. Envying is, however, a non-social, other-person-oriented act. This concept of other-person-oriented acts will help us to tackle some problems later.

12 Preliminary Analysis of the Order and the Request

Because Reinach was primarily concerned with the foundations of pure law, the social acts mentioned by him are the ones that are relevant for this purpose. Apart from the communicative act, the principal social acts described in this work are the order, the request, the promise, the prescription and the representation.

In the case of the order and the request, he draws attention to the essential fact that they must be accompanied by correlative social acts of acceptance in the subjects towards which they are directed. This means that to live a social act of ordering or requesting something is to intend to motivate someone else to execute the social act of accepting to fulfill my will through the communication of it (Reinach 1913, 705–726).

Here I want to add something. The acceptance that Reinach considers essential to the social acts of ordering and requesting seems to be, however, differently oriented in these two cases. Imagine me asking another person to hand something over. In order for this request to be fulfilled it should be accepted by the person to whom it is addressed. This means that it could not be carried out *unless* the addressee

accepts to fulfill my will as expressed in the act of requesting through words or signs. Moreover, we can see more clearly the role of acceptance in requesting when we compare it with tricking someone into doing what we want. Let us say I want to put my hands on a document that someone carries with him, and that in order to get it I call him and distract him so that he forgets about it and leaves it in front of me for a few minutes or seconds, just long enough to let me get a quick look at it. It would clearly be a mistake to conceive this act as a request, and it would be a mistake precisely because I did not give him the chance of accepting or rejecting my will. My victim could then be rightly accused of being careless, but not of having agreed to show me the document.

The case of the order is similar to the above when compared with a bare manipulation, yet different from the request because the acceptance seems to be directed not to the content of the order itself but to the authority of the person who issues it. One cannot simply accept or reject an order without accepting or rejecting the authority of the person who issues it. I cannot for instance fulfill the content of an order while not recognizing the authority of the person who issues it, for in that case I would be fulfilling a request and not an order. Suppose someone orders me to give him information. I can be perfectly capable of giving him the information and perfectly willing to do it, yet at the same time unwilling to do that *as the fulfillment of an order*. Of course, much more detailed analyses of the concept of authority are needed here. To avoid mistakes let us understand it here in an extremely general and formal way as the capacity to issue orders. My purpose here is only to draw attention to the difference between the act of acceptance in the request and in the order. A child cannot refuse to fulfill his mother's orders in the same way that he can refuse to fulfill a request made by her. Acceptance of an order is much more than mere acceptance of the fulfillment of a particular will-action and thus also its rejection implies more than the mere refusal to do a particular thing. When I give an order I do not expect my addressee to accept it, otherwise I wouldn't live this as the issuing of an order but as a request; when I issue an order I expect him to accept my authority and thus fulfill what I demand. Strictly speaking the order can only be accomplished or miscarried. It is the authority of the person who orders that can be accepted or rejected. This point touches upon the topic of the constitution of social relationships and social functions through social acts. It is impossible to make a deep analysis of this topic in the present chapter, but we will encounter some other examples in other social acts. However, a complete analysis of social acts should consider these social states of affairs constituted through them.

13 Preliminary Analysis of the Promise

The promise is a particularly important social act in Reinach's analyses. This kind of social act creates an obligation to do something on the part of one person and a right to claim it on the part of another person. In order for a promise to be a social act in our sense and to create an obligation and a right to claim, it has to be perceived by the person to whom it is addressed. It is essential to a promise that it creates these

effects. This means that it is not possible to conceive a promise that does not imply an obligation on the part of one person and a right to claim it on part of another. However, it is not necessary for a promise to be accepted in order for it to be valid and to create these consequences (Reinach 1913, 718–726).

One can observe that in contrast with the other social acts mentioned by Reinach and briefly exposed here, the promise can be conceived as having a non-other-person-oriented variant and therefore, when one understands social acts as we do, as having a non-social variant. I can indeed make a promise to myself without having to think of myself as duplicated in an artificial way. I can promise, for instance, not to drink in the future and to remain sober for the rest of my life. In this case I am promising myself precisely to remain the same. Yet the promise that is given to another person is a social act that must be distinguished from the self-referred promise in that it is essentially intersubjective. With this I mean that its fulfillment is dependent on the will of both the person that gives the promise and the addressee. Reinach observes that even though the promise does not need to be accepted by the addressee, only she can free the promise giver from his obligation. This happens when the addressee renounces to the right to the claim given to her through the promise. For instance, imagine I promise you to help you with something. You do not have to accept this promise in order for me to be obligated to fulfill it. You could simply keep quiet when I make the promise. Even in this case I could not suddenly just say, never mind, and then do something contrary to what I promised. That would in fact break my promise, meaning it would deny and thus destroy a state of affairs created by my social act of promising. You could, however, renounce your right of claim regarding the promise, and thus liberate me from my obligation to you. You could say to me that it is all right if I stop helping you, and only you could say this and effectively unlock the possibility to undo the promise. Obviously if someone else said these words, then to fail to do what I promised would again break the promise. Note that there is an enormous difference between undoing a promise and breaking it: while the first is simply a form of dissolution of the promise, the latter implies a special kind of falsehood or devious behavior and it has the character of a miscarried action.⁷

The essential fact that promises do not need to be accepted by the addressee can be easily seen in twisted forms of this social act. I am thinking of the case where somebody promises somebody else that he will do something to hurt him. Clearly the promise does not need to be corroborated by the addressee, for in that case these kinds of promises would never be born in the first place. But these promises are possible and in fact common in stories involving vengeance. However, these examples are also helpful to see that the resignation to the right to claim dissolves the promise, but not necessarily the volitive attitude associated with it. The person who originally made the promise can keep doing the same things he promised to do, with the difference that he can now quit doing it without further ado. Another

⁷I use here the expression “a special kind of falsehood or devious behavior”, but this possibility of a social act is not strictly speaking falsehood. According to the terminology Austin employs in his famous lectures of *How to Do Things With Words*, what I call here a special kind of falsehood or devious behavior that pertains to a miscarried social act would rather be a kind of infelicity (See Austin 1962, 12–24).

common case of a promise being given without any possible acceptance is that of someone promising something through a letter and without giving her addressee any chance to respond. Here we can evocate any number of narrative sequences involving lovers. We can also think in the very familiar case of political candidates or representatives promising a lot of things through television to an audience unable to reach them back.

As noted before, all social acts of higher order are necessarily grounded in communicative acts. This is also the case of the promise. The fulfillment of a promise presupposes the acknowledgment of its content on part of the addressee, as well as her tacit consent after it.⁸ For this reason the promise as social act necessarily implies a promise holder.⁹ The addressee of the promise holds it in a way that is impossible to dissolve without her consent, i.e., without her will to renounce her right to claim. To this extent the promise can be an essentially intersubjective act and therefore a social act. Its intersubjective character does not rest in being instituted intersubjectively, but in being capable only of intersubjective dissolution. In contrast, because a self-referred promise does not have any holder, it is not capable of dissolution but only of being miscarried and thus broken.

14 Preliminary Analysis of the Acts of Granting Representation and Prescription

Reinach analyzes two other important social acts of higher order: representation and prescription. He claims that these social acts are instituted by other social acts, to which I will refer here as the act of acknowledging representation and the act of acknowledging faculty of prescription, respectively. By the act of granting representation someone gives someone else the faculty to carry out other social acts with third parties on his behalf. By the act of granting prescription someone gives someone else the faculty to decree social states of affairs valid or invalid, that is, to legislate and thus create social laws other than the *apriori* laws that follow from formal social acts (Reinach 1913, 782–816).¹⁰ Clearly both of these acts must be accompanied by acts of acceptance.

⁸One should keep in mind that in some cases it is possible to distinguish between the addressee of a promise and the person who is favored by it. For instance, this is the case when someone promises someone else to help one of her friends. It is important to be clear that all what is said here concerns the addressee of the promise and has nothing to do with the person favored by it. The fact that someone benefits from the fulfillment of a promise is a mere consequence of the social act. Moreover, when the addressee of the promise is different from the person favored by it, the latter is external to the social relationship constituted through the promise.

⁹I am indebted to John J. Drummond for suggesting this notion of the promise holder in the Husserl-Arbeitsstage 2012, hosted by the Husserl-Archives Leuven, where I read a first version of this paper.

¹⁰Reinach's analyses are focused on the acts of prescribing and of representing as such. However, it seems problematic to consider these acts as social acts. If we consider these acts abstracting from

Concerning these two social acts, I would like to draw attention to the fact that they are easily recognizable in most forms of social organizations that involve large groups of persons, such as states, churches, universities, non-profit associations, social clubs, companies, etc. Even though they are far from being limited to them, they do seem to make such big organizations possible. Moreover, the phenomenological elucidation of different kinds of representation, already partially done by Reinach, can directly contribute the conceptual tools for discussions in political science that concern different kinds of political regimes and the relationships between their members. On the other hand, the social act of prescribing must be taken into consideration in order to account for the constitution of all kinds of rules and procedures in the social world that do not follow directly from other social acts. Examples of such cases are: using certain objects as money; such and such a move in a sport counting as an act of scoring; such and such a set of procedures counting as the election of the president of a country; and such and such positions in chess counting as checkmate.¹¹

15 Grounded Social Acts as Intersubjective Volitive Acts

We must now take into consideration that the above-mentioned grounded social acts represent mere formal kinds. They are thus part of a more complete morphology of social acts that remains to be elaborated.¹² All these social acts are general forms in which subjects bond in order to carry out concrete actions that must be described as intersubjective. By this I mean that they are actions in which volition must be attributed to a plurality of subjects. Furthermore, in some cases volition is predicated of them in different senses as it is referred to the different actors that take part in them.

the social acts of acknowledging faculty of prescribing or of representing, then they could be carried out without communication between the involved parties. Thus both these acts seem to be mere consequences of the social acts of acknowledging faculty of prescription and of representation.

¹¹ I am purposefully using examples given in John R. Searle's article "What is an institution" to suggest that one could think of social acts of prescribing as constituting what he considers *status functions* (Searle 2005, 1–22). However, in view of the wide variety of social acts for which phenomenology can account, Searle's conception of assignment of *status functions* as responsible for the constitution of all social institutions seems questionable because it reduces all social phenomena to a single type of social act and thus impoverishes greatly the possibility of its analysis.

¹² It seems to me that phenomenological research into social acts could be enriched by taking into consideration some of the observations and distinctions put forward by Austin in *How to Do Things with Words* (Austin 1962). These analyses are in many respects close to those of Reinach. Moreover, Austin's distinction between locutionary and illocutionary content in performative speech acts seems to correspond to the phenomenological insight that social acts of higher order are grounded in communicative acts. Therefore some of Austin's observations could serve as enriching guiding clues for the phenomenological account of how social acts of higher order are in each case grounded in communicative acts, as well as on how these two strata are related.

16 The Acts of Willing in Husserl's Phenomenology. Three Essentially Different Concepts of Will

In his article “Husserl's Phenomenology of Willing”, Ullrich Melle distinguishes three essentially different senses in which Husserl speaks of volitional positing: willing as (1) a *fiat*; as (2) a will-action [*Handlungswille*]; and (3) as a resolution or resolve [*Vorsatz*] (Melle 1997). I think it will be useful for the purpose of this chapter to see how these different concepts of willing or volitive positing can be predicated in an analysis of social acts.

A *fiat* is an empty volitive intention that can be characterized as a practical consent. This creative “so be it” immediately passes on to its fulfillment through an action, meaning it can only be separated abstractly from the action. This *fiat* is the constantly empty volitional origin of an ongoing action and the element that distinguishes it from a mere process. On the other hand, the concrete will-action is itself a unity of this *fiat* with its partial or complete fulfillment. Finally, the will in the sense of resolution or resolve is an empty intention of a future action. Contrasting with the *fiat*, the resolution is conceivable as separated from the action and it is not already an act of creation: it is an empty volitive intention that will be fulfilled in the future through an action born of a *fiat* (Melle 1997, 180–184; cf. Hua XXVIII 102–125).

17 The Volitive Structure of Social Acts

I have already claimed that social acts are intersubjective willing actions. I think this should be understood in the sense that each of the persons involved in a social act is conscious of it as a synthetic volitive act that irradiates from his ego pole as well as from the ego poles of the other people involved.

In the case of the order or the request, the person who orders or who makes the request can be understood as positing the volitive goal inherent to the social act by way of communicating his addressee a resolution. It is clear that the acts of acknowledging faculties of prescription and of representation also imply resolutions, but it seems that the resolutions that are inherent to these social acts could be posited by any of the involved parties.¹³ On the other hand, the acceptance of a request or of an

¹³In order for these social acts to be born all that is needed from the represented or from the person that acknowledges faculty of prescription is an act of acceptance. This can be seen in that both these faculties can be explicitly granted or reluctantly acknowledged. The latter case is the one of a child that acknowledges in his parents the faculty of representing him and also the faculty to prescribe rules to which he has to submit. Whereas the first cases imply resolutions on part of the represented and of the person that grants faculty of prescribing, the latter imply resolutions on part of their counterparts, that is, on part of the representative or the prescriber. Moreover, the social act of acknowledging representation can have the form of someone acknowledging on his addressee faculty to do a particular thing on his behalf, but it can also have other more vague forms, such as

order, as well as the acknowledgment of faculty of prescribing or of representing, can be easily understood as a *fiats*. Needless to say that we find in these social acts also volitive positings in the sense of will-actions: the actions that fulfill an order or a request, as well as the deed carried out in representation and the action of prescribing.

The promise is more difficult to analyze precisely because it can be carried out without any acceptance. This striking characteristic can make one wonder if it is really a social act or not. However, it seems that the promise is secured by the tacit consent of the addressee when she does not renounce the right to claim. Her *fiat* has precisely the form of holding the promise, that is, of acknowledging it and tacitly consenting to it by not renouncing the right to claim.¹⁴

The above mentioned kinds volitive positings must be however distinguished from simple resolutions, *fiats* and will-actions by keeping in mind that they belong to intersubjective synthetic acts of volition. Therefore all of them can be designated as social volitive positings. Social resolutions refer notwithstanding in each case to *fiats* or will-actions on part of other selves. The same is to be said regarding the above described acts of acceptance and the act of holding a promise, which are social *fiats*, that is, *fiats* that are essentially referred to especial kinds of resolutions or of will-actions posited by other persons. Finally, a social will-action refers to other selves' *fiats* or resolutions.

According to what we said above, all the actors involved in grounded social acts aspire to fulfill the volitive goals that are inherent to these acts. Yet it cannot be said that the volitive goal of an order or of any social act must be posited in the same sense by all the actors. Evidently, the motivations can be different for each one of them, and this problem will appear when addressing the topic of the axiological foundations of social acts. Abstracting from this, when we understand will in a broad manner, it should be said that a social act must be an act willed by the totality of the persons that take part in it. Nevertheless, if we for instance understand will in the sense of a volitive positing with the form of a resolution, then it is possible for a social act only to be willed by one subject or by a part of the totality of subjects that participate in it.

someone asking his addressee to act in his best interest. Something analogous can be said of the social act of acknowledging prescription. Thus, the volitive goal inherent to these acts usually has a great degree of indetermination with regard to content. This indeterminacy can also be present in orders and requests, but it seems to be less frequent.

¹⁴Following this line of thought one could be inclined to think that when the addressee renounces her right to claim, then the promise should suffer an essential modification by which it ceases to be a social act and becomes a self-referred promise. However, one must take into account that, unlike what happens with the self-referred promise, the person who originally gave the promise can in this case renounce its inherent volitive goal without further ado.

18 Volitive Analyses of the Order, the Promise and the Request. Master and Slave

It is well known that Husserl maintained that social acts of higher order constitute social communities of higher order, which entail a unity of will. In texts 9 and 10 of *Husserliana XIV*, Husserl refers to the possibility of social communities of parity and of subordination. As an example of the latter he mentions the relationship between the master and the slave (Hua XIV, 169–170; 180–184). Thus, he considers this relationship as necessarily entailing a volitive nexus and a volitive unity on the part of its members. This statement regarding volitive nexus and unity in a master/slave relationship might seem striking at first glance, but it all depends on the way volition is understood. Therefore, the development of this insight is dependent on the development of a phenomenological theory of will, especially on the analyses of the different kinds of volitive positing and of volitive synthesis, as well as on the elucidation of the relationship between volitive acts and valuing living experiences.

19 Desire and Volition

Before looking to an example of the great axiological and practical intricacy involved in social acts, it might be helpful to recall a distinction made by Husserl between living experiences of desire and of volition. A desire can be directed at any imaginable thing considered positive, regardless of whether it can be something brought into existence through a will-action or not. In volitive living experiences, by contrast, we posit our objects as lying at the end of a (to some degree) determinate possible course of our action. One can wish, for instance, to change something that one did in the past, but one cannot posit it as one's volitive goal. Thus, not all objects of desire can be objects of volition. Husserl shows that this essential difference can be also seen in that a very strong wish for something can be at the same time accompanied by a very weak volitive force, i.e., with a very weak inclination to make it real. He also points out, however, that it is irrational to posit as a volitive goal something that is not desirable (Hua XXVIII, 102–106).

20 The Grounding of Social Acts in Axiological Acts

When it comes to social acts it seems to be possible that their volitive goals are not in themselves objects of desire for all the actors that fulfill them. Some actors can conceive the goal of a social act as something that should not exist, as something that is not desirable in itself, but they can nevertheless have motives to posit it as

something that will be actualized through their actions.¹⁵ The slave might take the content of an order as undesirable and nevertheless be compelled to fulfill it. This is the case, for instance, when the master tells him to destroy something valuable to him. In these cases the fulfillment of the social act seems to be a means to achieve another situation that is valued as positive or, more likely, to avoid another situation considered negative, such as the destruction of something more valuable for him.¹⁶ Here, while the fulfillment of the social act as such can be desirable for all the subjects that take part in it, the volitive goal that is inherent to it might not be at the same time desirable in itself for all of them.¹⁷ Indeed, a volitive goal can be accepted by someone that finds it undesirable only because its fulfillment is necessary for the fulfillment of the social act, which can be either valuable in itself or valuable to achieve another situation considered positive or to avoid another one considered negative. Notice that the ordered action is articulated in the social act of the order, which is a more complex categorical action; it is not properly a means for the fulfillment of the social act, but a content-moment of it. If the master orders the slave to destroy something valuable to him, the slave might accept this order because, due to fear or for whatever other reason, he finds it desirable to continue under the authority of his master, but he might nevertheless accept this order while considering the act of destruction undesirable in itself.

Moreover, the miscarriage of social acts seems to entail a certain disvalue regardless of their particular contents. One can clearly see this in the case of having to break a promise due to an estimation of the volitive goal of the promise as negative. Even in this case, where the miscarriage of the promise is justified in the preservation of something valuable, it is normally considered negative, i.e., as a shameful resort—often the last one.¹⁸

In this interplay between achieving the better and avoiding the worse, objects of esteem maintain very intricate bonds with axiological and practical positings that can have their origin in other subjects. I think that the phenomenological elucidation of these ties can throw light on how some social relationships of subordination are constituted by influencing the axiological and practical horizons of the dominated subjects. The complexity of this doxical, axiological and practical motivational

¹⁵ Regarding the concept of something valuable or desirable in itself, as opposed to something having a derivative value, see Hua XXVIII, 87–90.

¹⁶ It might be questionable to consider a master-slave relationship a social one in so far as it is a relationship in which the slave is used as an object for the benefit of the master. However this relationship should be here interpreted as an extreme case of domination within the social realm. The slave must be considered by the master as having the subjective attribute of being capable of communicating and accepting orders. Needless to say that this conception of sociality doesn't imply any ethical claims.

¹⁷ In this case it would be a *Konsequenzwert* (a value of consequence) in Husserl's terminology (see Hua XXVIII, 95).

¹⁸ The reasons for this presumably essential fact cannot be explored here, but their elucidation should be an important part of the phenomenology of the social realm.

nexus could be analyzed in a very rich manner if one also takes the Husserlian descriptions of the possible modifications of the involved positings into consideration, like the axiological, practical or doxical doubts or questions (see Hua XXVIII, 70–125). One could see, for instance, that in this kind of approach domination could be analyzed attending to how the dominating person impoverishes or alters the axiological and practical horizon of the subjugated one. This could happen in such a way that what was previously unacceptable and despicable for the subjugated person appears now to her as her best possible practical choice.

21 Social Communities as Constituted Through Social Acts. Toward a Phenomenological Concept of Legitimacy

The above-mentioned characteristics of social acts might also have interesting consequences if we relate them to the Husserlian insight that rational action is action directed to volitive goals given with evidence as valuable.¹⁹ The goal of a social act might be rational when given as valuable in itself exclusively from the point of view of some of the subjects that take part on it, or when given as valuable for all of them. According to this distinction the goal of a social act might be merely rational when it is rational only for part of the actors involved in it, or comprehensively rational when it can be rational for all of them. This distinction might be important when reflecting upon social communities and their possible internal legitimacy.²⁰

It is important to remember that social acts play an important role in the phenomenological theory of social organization. Husserl says that social associations are constituted through social acts.²¹ This means that they can be elucidated in terms of the social acts through which they are constituted. Thus, I think that the phenomenological analysis of social acts as intersubjective volitive acts grounded upon axiological living experiences can give fresh and interesting elements for a theoretical approach to social phenomena. Furthermore, these elements should be compatible with some phenomenological approaches to social problems already developed, like the investigations of Alfred Schutz and of his school.²² In any case, phenomenological

¹⁹Cf. Hua XXVII, 2–94, and “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>” in Husserl, 1996–1997.

²⁰One might here remember the distinction between the rational and the reasonable in Rawls’s theory of justice as equity, where the rational signifies what is convenient for a single person, and the reasonable what is acceptable for a plurality of persons. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Rawls 2001).

²¹Cf. Hua IV, 190–200, and Hua XIV, 165–232. I am using here the word *association* in the broadest sense.

²²As I mentioned above, it seems that the main reason for the differences between this approach and the one developed by Schutz is his deliberate renunciation of the exploration of some paths suggested by Husserl because he considered them naïve and politically dangerous. I do not think that Schutz’s account of the social world and its types is mistaken, but I do consider it incomplete. This incompleteness also derives from Schutz’s much broader concepts of social act and social relationships. I think

analyses of willing actions and their relations with the axiological sphere can throw light upon the inquiry of the constitution of the different kinds of social associations and institutions, as well as upon the axiological problems related to them. I find the latter particularly interesting because it opens up for phenomenology the possibility of analyzing social and political phenomena from a very interesting standpoint, one that also embraces the realm of value and that might contribute fresh new elements to the current discussions regarding such topics.

Bibliography

- Austin, J.L. 1962. *How to do things with words*. London: Oxford University Press.
- Berger, P., and Luckmann, T. 1966. *The social construction of reality*. New York: Doubleday.
- Husserl, E. 1952. *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, vol. IV, ed. M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, Husserliana, vol. XI, ed. M. Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1966–1997. *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>*. Hg. von U. Melle. *Husserl Studies* 13/3: 201–223.
- Husserl, E. 1973a. *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Bd. I, ed. S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–1928*, Husserliana, vol. XIV, ed. I. Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935*, Husserliana, vol. XV, ed. I. Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1988a. *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, Husserliana, vol. XXVII, ed. T. Nenon und H.R. Sepp. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1988b. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, Husserliana, vol. XXVIII, ed. U. Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Melle, U. 1997. Husserl's phenomenology of willing. In *Phenomenology of values and valuing*, ed. J.G. Hart and L. Embree, 169–192. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Rawls, J. 2001. *Justice as fairness. A restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reinach, A. 1913. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1*, Hg. von E. Husserl et al. Halle: Max Niemeyer.
- Schutz, A. 1964. *Collected papers II. Studies in social theory*, ed. D. Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Trans. G. Walsh. New York.
- Schutz, A. 1970. *Collected papers III. Studies in phenomenological philosophy*, ed. I. Schutz. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Searle, J. 2005. What is an institution? *Journal of Institutional Economics* 1(1): 1–22.
- Steinbock, A.J. 1995. *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*. New York.

that the same can be said from the important investigations of Luckmann and Berger, who rely on Schutz works. Thus, for example, the understanding of Schutz and his school of social institutions as sedimentations of social actions could be enriched by a more developed phenomenological account of social acts, as well as by a more complete phenomenological account of the generative process by which these social acts sediment in the form of intersubjective habitus, by a description of the axiological layer with which traditions appear to the person who appropriates them, etc.

Leibliche Interaktionen und gemeinsame Absichten

Hilge Landweer

Ich danke Maria Wirth, Ingrid Kasten, Thorsten Streubel und Roswitha Breckner für ausführliche Kommentierung, Anregungen und Kritik früherer Versionen dieses Textes.

Im Alltag kooperieren wir ständig; das gilt selbst für so hochgradig individualistisch arbeitende Wesen wie Wissenschaftler*innen: Wir treffen Absprachen über Termine oder planen zusammen eine Tagung. Jeder gelungenen Kooperation liegen gemeinsame Absichten zugrunde.¹ Wenn nur einer der Beteiligten die Kooperation beabsichtigt, der andere jedoch nicht, kommt keine echte Kooperation zustande.

In den letzten Jahren hat sich in der Philosophie des Geistes eine sehr differenzierte Debatte darüber entwickelt, wie die Ausbildung gemeinsamer Absichten zu verstehen ist. Diese Debatte ist für die gesamte Praktische Philosophie von Belang, nimmt sie doch Abstand vom Paradigma des einsam Handelnden und verspricht so, Sozial- und ggf. auch Moralphilosophie durch eine revidierte Handlungstheorie auf eine neue Grundlage zu stellen. Mich interessiert in diesem Kontext aus phänomenologischer Perspektive die Frage, welche Rolle die Tatsache, dass wir leiblich-sinnliche Wesen sind, für die Ausbildung gemeinsamer Absichten spielt.

Als paradigmatisch dafür können Face-to-face-Kommunikationen angesehen werden, die nicht nur als geistige, sondern auch als leibliche verstanden werden müssen.² In der philosophischen Debatte über Wir-Intentionalität wird der leiblichen Kopräsenz der Akteure kaum Rechnung getragen, geschweige denn, dass die Ausbildung gemeinsamer Absichten in Beziehung gesetzt würde zu bestimmten Formen des leiblichen Kontakts. Aufgrund dieses Forschungsdesiderats interessiert mich zunächst, welche Formen leiblicher Interaktion überhaupt vorkommen. Sind

¹Das gilt unabhängig von den Motiven, aufgrund derer kooperiert wird. Es braucht nicht ausgeschlossen zu werden, dass jemand aus egoistischen Gründen kooperiert. Denn zumindest der Wille zur Kooperation muss auch in diesem Fall geteilt werden.

²Zur phänomenologischen Analyse von leiblichen Interaktionen vgl. die Beiträge von Fuchs 2003, Fuchs/De Jaegher 2009 und Wehrle 2013a, b.

H. Landweer (✉)
Freie Universität Berlin, Berlin, Germany
e-mail: landweer@zedat.fu-berlin.de

manche besser geeignet als andere, um gemeinsame Absichten auszubilden? Stellt ein Gespräch die ideale Form dar, oder müssen wir andere Phänomene leiblicher Interaktion, etwa geteilte Gefühle, in Betracht ziehen? Gibt es überhaupt einen Zusammenhang mit gemeinsamen Intentionen?

Ich möchte die verschiedenen Phänomene leiblicher Interaktionen unter Anwesenden in ihrer ganzen Breite erfassen und Kategorien zu ihrer Beschreibung diskutieren: einerseits „antagonistische“ und „solidarische Einleibung“, Begriffe, die der Phänomenologe Hermann Schmitz entwickelt hat (Abschnitt 1; ein Exkurs ist der Frage der angemessenen Benennung seiner Kategorien gewidmet), andererseits den Begriff der leiblichen Resonanz für die künstlerische Aufführungspraxis, der vor allem in der interdisziplinären Forschung gebräuchlich ist (Abschnitt 2). Den absichtlichen Formen der leiblichen Interaktion wird anschließend das Fluchtverhalten von Herden als einer unwillkürlichen Form leiblicher Interaktion gegenübergestellt. Eine Herde verhält sich wie ein Subjekt, ohne dass Einzelintentionen vorliegen (3). Aufschlussreich als Grenzfall ist die Ausbildung gemeinsamer Absichten ohne Kopräsenz (4). Schließlich schlage ich die Unterscheidung zweier Intentionsbegriffe vor, welche die unterschiedlichen Formen leiblicher Interaktion weiter zu differenzieren erlaubt und einen Anschluss an die neuere Debatte um Gemeinschaftsgefühle ermöglicht (5).

1 Phänomene und Begriffe: Formen leiblicher Interaktion

Was haben Free Jazz, klassisches Ballett, ein gelungenes Fußballspiel und das Aneinander-vorbei-bewegen in einer Fußgängerzone gemeinsam, und was unterscheidet sie? Es geht mir im Folgenden um verschiedene Formen, in denen Bewegungen aufeinander abgestimmt werden, um unterschiedliche Weisen, wie leiblich aufeinander reagiert wird. Welche Struktur des Leibes ermöglicht dies, und wie können die Phänomene des sich Einspielens in Interaktionen beschrieben und begrifflich gefasst werden?

Klassisches Ballett und Fußballspiele zeichnen sich dadurch aus, dass im gelungenen Fall durch die Bewegungen gewissermaßen übergeordnete Einheiten entstehen, eine Art Gesamtkörper, der den Eindruck erweckt, als bewegten sich seine Teile, die einzelnen Körper, weniger aus individuellen Absichten als nach der Vorgabe eines übergeordneten Ganzen. Die Individuen als dessen Teile ergreifen zwar Initiativen und werden danach wieder passiver wie alle körperlichen Subjekte; diese Bewegungen sind aber so in das Ganze eingefügt, dass sie nicht ausschließlich, wie sonst üblich, aus dem Willen des Einzelnen hervorzugehen scheinen. Beim Free Jazz, der dadurch charakterisiert ist, dass mehrere Musiker ohne Vorgabe einer Melodie oder anderer Elemente miteinander improvisieren, lässt sich das Aufeinander-eingehen der einzelnen Stimmen, wiederum im gelungenen Fall, in ähnlicher Weise als aufeinander bezogene Bewegungen beschreiben, die aus einem Ganzen zu kommen scheinen. Hier handelt es sich allerdings nicht in erster Linie um körperliche, sondern wesentlich um akustische Bewegungen, auch wenn sie durch den Körper hervorgebracht werden.

Auch wenn bei jedem der erwähnten Beispiele eine übergeordnete Einheit entstehen kann, so kommt diese Einheit doch auf sehr unterschiedliche Weise zustande. Beim klassischen Ballett sind die Bewegungen, anders als beim Fußballspiel und beim Free Jazz, vorgegeben; es gibt keine Möglichkeit zu spontanen Modifikationen und überraschenden Variationen, statt dessen eine vorgegebene Choreographie, der die Einzelkörper zu gehorchen haben. Auch hier kann dann, wenn zwei oder mehr Personen auf der Bühne stehen, der Eindruck eines einzigen Körpers entstehen, von dem die einzelnen Individuen lediglich – gewissermaßen nicht ganz selbständige – Teile sind. Am entgegengesetzten Ende der Phänomene, die als Beispiele für leibliche Interaktion genannt wurden, wäre das Aneinander-vorbei-gehen von Fußgängern in einer belebten Fußgängerzone zu nennen, die ihre Bewegungen nur recht flüchtig, aber doch erstaunlich reibungslos miteinander koordinieren. Hier entsteht durch das Ausweichen ein kurzer Moment, in dem die beteiligten Körper aufeinander bezogen sind, und in diesem Moment lässt sich ebenfalls eine neue Einheit ausmachen, die beide Körper umgreift, aber sofort wieder ‚zerfließt‘ und im Strom der Fußgänger aufgeht.

Im Mannschaftssport und in den Künsten werden unterschiedliche Formen leiblicher Interaktion in höchst differenzierter Weise ausgebildet und kultiviert; Fußgänger dagegen weichen sich unwillkürlich aus.³ Ob absichtlich oder unabsichtlich: in beiden Fällen fehlt ein genaues Vokabular zur Beschreibung dessen, was dabei jeweils leiblich geschieht. Bewegungen lassen sich prinzipiell in mindestens zwei verschiedenen Weisen beschreiben: Entweder man nimmt den Bewegungsablauf aus einer Außenperspektive in den Blick, etwa als das, was auf einem Videomitschnitt gesehen werden könnte. Das ist die übliche Sicht. Oder aber man betrachtet den Bewegungsprozess aus der Binnenperspektive – das, was die Beteiligten spüren, wenn sie sich bewegen.

Die beiden skizzierten Beschreibungshinsichten, die „von außen“ einerseits und das Spüren der eigenen Bewegung durch die beteiligten Individuen andererseits, können als „3. Person-Perspektive“ und als „1. Person-Perspektive“ aufgefasst werden.⁴ Bezieht man diese Perspektiven auf den Körper, so lässt sich daraus die phänomenologische Unterscheidung von „Körper“ und „Leib“ gewinnen: Der Begriff des Leibes bezeichnet danach den erlebten und gespürten Körper, das, was nur aus der Perspektive der ersten Person erfahrbar ist, während der Begriff des Körpers dem vorbehalten wird, was am Körper von außen wahrgenommen werden kann, aus der Perspektive Dritter also. Der Körper ist der vergegenständlichte, seiner Subjektivität entkleidete Leib, also z.B. das, was ‚am‘ Schmerz gemessen werden kann. Zum Körper gehören das äußerlich beobachtbare Verhalten und der gestische Ausdruck ebenso wie medizinische oder kinetische Daten, kurz das, was

³Eberlein 2013 unterscheidet zwischen einer „fokussierten“ und einer „peripheren“ Leiberfahrung (ebd., 95). Das entspricht nicht ganz der Unterscheidung von absichtlichen und unwillkürlichen Bewegungen, weil auch absichtliche Bewegungen nicht notwendigerweise von einer fokussierten Leiberfahrung begleitet sein müssen.

⁴Welche Rolle neben diesen beiden Perspektiven eine „Du“- und eine „Wir“-Perspektive bei Bewegungen spielen können, wird im letzten Abschnitt diskutiert.

man an sich selbst oder anderen optisch, taktil oder akustisch wahrnehmen und zumeist auch mit Messinstrumenten erheben kann.

Eine Unterscheidung von Körper und Leib trifft bereits Husserl (vgl. Hua IV, 144 ff., Hua VI, 109). Sie wird von Plessner aufgenommen und transformiert zum „Körper haben“ im Unterschied zum „Leib sein“.⁵ Besonders klar ausgearbeitet worden ist sie in der Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz, der sie – u.a. in kritischem Anschluss an Scheler – auf die verschiedenen Phänomene leiblicher Interaktion bezieht (vgl. Schmitz 1980, § 288; 1999, 251–260). Bei besonders gelungenen leiblichen Abstimmungsprozessen ist vor allem der Eindruck erläuterungsbedürftig, beim Dargebotenen handle es sich gewissermaßen um einen Gesamtkörper, dessen Glieder die einzelnen Akteure sind. Wie muss der einzelne Leib strukturiert sein, damit eine solche Einheit entstehen kann?

Der Eindruck von Ganzheit hängt mit dem eigenleiblichen Spüren der Beteiligten zusammen. Nach Hermann Schmitz' Analyse des Leibes oszilliert das leibliche Befinden stets zwischen Engungs- und Weitungstendenzen.⁶ Beim Einatmen etwa verspürt man zunächst eine Weitung, bis eine Engung einsetzt, die im Ausatmen gelöst wird, solange, bis diese Weitung gewissermaßen wieder an eine Grenze anstößt und zur Umkehr in erneute Weitung beim Einatmen zwingt. Schreck wird als plötzliche Engung erlebt, das Gefühl des Stolzes ist leiblich mit Weitung verbunden (man denke an den Ausdruck „mit stolz geschwellter Brust“), Angst „schnürt die Kehle zu“.⁷ Auch Schmerzen stellen Phänomene leiblicher Engung dar.⁸

Die für die Beschreibung leiblicher Interaktionen entscheidende Entdeckung von Schmitz besteht darin, dass Engung und Weitung im wachen Erleben stets aneinander gebunden sind; sie bilden in dieser Bindung gemeinsam die leibliche Dynamik, die mit Hilfe weiterer Kategorien beschrieben werden kann.⁹ Aus dem Zusammenwirken der beiden leiblichen Haupttendenzen Engung und Weitung entsteht die „dialogische Struktur des Leibes“, die sich darin zeigt, dass das spürbare leibliche Befinden zwischen Weitungs- und Engungstendenzen oszilliert. Es ist

⁵ Dabei bezeichnet das „Haben“ des Körpers den Akt der Vergegenständlichung und Aneignung, während das „Sein“ des Leibes das Existieren im Sinne eines Aufgehens im selbstverständlichen Lebensvollzug meint. Vgl. Helmuth Plessner 1975.

⁶ Fuchs/De Jaegher 2009 sprechen von „centering“ und „decentering“ (476).

⁷ Es gibt viele weitere Ausdrücke, die artikulieren, dass diese Emotion leiblich als massive Engung gespürt wird. Die Etymologie des Begriffs weist in dieselbe Richtung: althochdeutsch „angust“ bedeutet „Enge“.

⁸ Schmitz beschreibt sie sehr differenziert in ihren verschiedenen Typen und Nuancen mit Hilfe des von ihm entwickelten „Alphabets der Leiblichkeit“, dessen Einzelheiten in diesem Zusammenhang nicht dargestellt werden können. Vgl. Schmitz 1982, 2. Kap. §§ 48–55.

⁹ Hierzu gehören vor allem Spannung und Schwellung, aber auch Richtung, Intensität und Rhythmus, protopathische und epikritische Tendenzen. Vgl. Hermann Schmitz a.a.O. – Was die leibliche Ökonomie ausmacht, zeigt sich z.B. anhand der Grenzphänomene, die auftreten, sobald sich das Verhältnis von Engung und Weitung radikal ändert. So verliert man das Bewusstsein, wenn sich die Engung leiblich von der Weitung ganz abkoppelt, etwa wenn ein Schmerz so engend ist, dass er allumfassend wird und jegliche Möglichkeit zu leiblicher Weitung abschneidet. Auch wenn sich die Weitungstendenz verselbständigt, ist waches Bewusstsein nicht mehr möglich, etwa wenn man einschläft oder im Rausch.

dieses dialogische Prinzip, das es ermöglicht, dass der Leib von außen überhaupt affiziert werden kann. Denn durch bestimmte ‚Kanäle‘ des leiblichen Kontakts, wie etwa den Blick oder auch durch die Aufnahme eines vorgegebenen Rhythmus, ist es möglich, auf leibähnliche Gestaltverläufe, auf Bewegungen anderer und auf Bewegungssuggestionen leiblich mit einer Änderung der eigenen Tendenzen zu Engung und Weitung gewissermaßen zu ‚antworten‘ (Inwiefern dieses Echo als Resonanz zu verstehen ist, werde ich im nächsten Abschnitt untersuchen¹⁰).

Für die leibliche Auseinandersetzung mit Wahrgenommenem entwickelt Schmitz den Begriff der „leiblichen Kommunikation“. Sie findet immer dann statt, wenn etwas in der Wahrnehmung auf uns eindringt oder anderweitig unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Dabei ist der Begriff der leiblichen Kommunikation bei Schmitz nicht auf die Interaktion von Personen beschränkt, sondern er kann auch den leiblichen Prozess zwischen einem empfindungsfähigen Subjekt und seinem gegenständlichen Gegenüber bezeichnen.¹¹ In allen Formen leiblicher Kommunikation ist es genau genommen nicht das Subjekt, das kommuniziert, sondern es sind die leiblichen Richtungen von Engung und Weitung, die mit den entsprechenden Bewegungsrichtungen bzw. leiblichen Tendenzen des Gegenübers interagieren.¹²

Im Rahmen dieses Textes möchte ich mich auf Interaktionen von Subjekten untereinander beschränken. Dabei soll der Subjektbegriff höher entwickelte Tiere mit einschließen, deren Leib ebenso wie unserer dialogisch durch Engung und Weitung strukturiert ist, also beispielsweise alle Säugetiere. Wegen dieser dialogischen Strukturierung können die leiblichen Richtungen, Engung und Weitung, im Raum ohne Änderung ihrer Struktur (in dem Sinn, dass sie aneinander gebunden sind und oszillieren) auf Partner oder Pole ‚verteilt‘ werden. Wie bei einem Ringkampf dominiert mal der eine, mal der andere Part in der Weitungstendenz, während der jeweils andere Part solange die Engungstendenz übernimmt, bis er wieder die Oberhand gewinnt. In Prozessen dieser Art bilden sich aus den leiblichen Richtungen der Beteiligten spontan übergreifende quasi-leibliche Einheiten, die wie

¹⁰Eberlein 2011 und 2013 sowie Fuchs 2003 sprechen von „leiblicher Resonanz“.

¹¹Der Sache nach scheinen Fuchs/De Jaegher 2009 eine ähnliche Auffassung von Wahrnehmung als leiblicher Interaktion auch mit Dingen zu haben. Vgl. Fuchs/De Jaegher 2009, 475 f.

¹²Schmitz spricht von „Bewegungssuggestionen“, die von belebten oder unbelebten Gegenständen ausgehen. Dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Vgl. Schmitz (1990), bes. 140–151 und 282–284. Da es sich bei der „leiblichen Kommunikation“ um das Sich-einspielen von Engung und Weitung handelt, mag es etwas missverständlich sein, den Begriff der Kommunikation zu verwenden, der starke personale Konnotationen besitzt (jemand kommuniziert mit jemand anderem) und zudem oft mit Absichtlichkeit verbunden wird (ich kommuniziere nur dann, wenn ich es auch will) – Aspekte, die bei Schmitz gerade nicht gemeint sind. Statt dessen geht es ihm um den oft unterhalb der Bewusstseinsschwelle ablaufenden Prozess, in dem die leiblichen Richtungen der Engung und Weitung im Kontakt mit etwas oder jemandem so modifiziert werden, dass sich daraus ein übergeordnetes Ganzes herstellt. Deshalb scheint es mir weniger missverständlich zu sein, von leiblichen *Interaktionen* zu sprechen. Dies trifft insbesondere auf die Kontakte mit unbelebten Gegenständen zu, für die normale Wahrnehmung also, die Schmitz wie skizziert ebenfalls als „leibliche Kommunikation“ versteht.

der Leib selbst strukturiert sind. Dies hat natürlich Rückwirkungen auf die leibliche Dynamik des Einzelnen.

Das Sicheinspielen oder Eingespieltsein der leiblichen Kommunikation ist für unser Alltagsleben fundamental. Ein Beispiel dafür ist das Sihanblicken auch dann, wenn es ganz flüchtig ist, etwa bei Passanten, die selbst bei großer Dichte auf dem Gehsteig durch diese Blicke ihre Bewegungen ungeplant perfekt miteinander koordinieren, so dass Zusammenstöße selten sind. Besonders gut beobachtbar ist dieses *Koagieren ohne Reaktionszeit* in gut eingespielter Kooperation bei gemeinsamer Handwerksarbeit, bei gemeinsamem Musizieren oder im Mannschaftssport.¹³ Diese Phänomene, die in der Konzentration auf ein Gegenüber begründet sind, nennt Hermann Schmitz „Einleibung“.¹⁴ Er unterscheidet zwei Typen, die „antagonistische“ und die „solidarische“ Einleibung. Bei der *antagonistischen* Einleibung gibt es stets zwei Impulsegeber bzw. zwei Quellen, welche die leiblichen Richtungen vorgeben, etwa zwei leiblich aufeinander bezogene Individuen. Handelt es sich dabei um Bewegungen, so werden sie von den beiden Individuen entweder unwillkürlich (z.B. Fußgänger) oder absichtlich (z.B. bei einem Kampf) aufeinander abgestimmt bzw. konkurrierend aneinander angepasst, etwa um wirkungsvoll angreifen zu können. Bei der *solidarischen* Einleibung dagegen geht der Impuls von nur einem Pol aus, der eine Person, eine Sache oder ein Thema sein kann und die leibliche Ausrichtung und die Bewegungen der Beteiligten bestimmt.¹⁵ Beispiele für solidarische

¹³Wehrle (2013b) spricht von der Ausbildung von „gemeinsamen Habitualitäten“ (ebd., 310) und „Gemeinschaftshabitualitäten“ (ebd., 310, 314), die in Traditionen und den entsprechenden gemeinsam erlebten Situationen ausgebildet werden. – Der Befund, dass professionelle Basketballspieler die motorischen Reaktionen der anderen Spieler an deren Körpern ablesen können, noch bevor der andere die Bewegung ausführt (vgl. ebd. 312 sowie die dort angegebene Literatur), weist darauf hin, dass „gut eingespielte Kooperationen“ (s. oben) eine leiblich lesbare Geschichte haben.

¹⁴Hermann Schmitz unterscheidet bei der leiblichen Kommunikation zwischen „Einleibung“ und „Ausleibung“; Einleibung ist der im Alltag häufigere Fall. Die Begriffe „Einleibung“ und „Ausleibung“ beziehen sich auf die ‚Angriffspunkte‘ oder Pole, an denen die leibliche Dynamik durch ein Eingreifen radikal verändert werden kann. Während Einleibung zum Engepol der leiblichen Dynamik gehört und im Extremfall zu Bewusstlosigkeit in übermächtigem Schmerz oder im Schreck führen kann, ist Ausleibung an den Weitepol gebunden und kann Formen wie Einschlafen oder Rausch hervorbringen (vgl. oben Anm. 12). Bei Ausleibung erfolgt die leibliche Kommunikation mit einer gespürten Tiefe durch Ausströmen und Versinken, etwa wenn man beim Zufahren aus dem Fenster schaut und sich in die vorüberfliegende Landschaft verliert. – Da Ausleibung für die leibliche Interaktion zwischen Personen nicht relevant ist, wird sie hier nicht behandelt. Die Konnotationen des Begriffs „Einleibung“ (Nahrungsaufnahme, Besitzergreifung) mögen durchaus gewollt die Richtung des Aneignens von Welt aufrufen; die wahrgenommenen Gegenstände, Tiere und Personen sind dabei auf die Enge des eigenen Leibes bezogen. Der Gegenbegriff „Ausleibung“ dagegen weckt die Assoziation, als verschwände der wahrgenommene eigene Leib ganz in der Interaktion mit dem Gegenstand der Wahrnehmung, wobei freilich nicht an den Körper gedacht werden darf.

¹⁵Die Unterscheidung von antagonistischer und solidarischer Einleibung scheint auf den ersten Blick dem zu entsprechen, was Fuchs und De Jaegher in ihrer Analyse von „common intercorporeality“ als „coordination to“ und „coordination with“ bezeichnen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, dass es sich dabei um zwei verschiedene Formen antagonistischer Einleibung handelt. Denn „coordination to“ bezieht sich auf eine Form einseitiger Koordination, bei der eines der beiden verkoppelten Systeme der Führung des anderen folgt, während „coordination with“

Einleibung sind die zum Teil bereits genannten leiblichen Kooperationen bei gemeinsamer Handwerksarbeit, bei sportlichen Wettkämpfen in Mannschaften und Paaren, bei gemeinsamem Musizieren, aber auch die Koordination flüchtender Herden oder Menschenmassen, die gemeinsam auf eine Gefahr oder etwas anderes, das ihnen einen Impuls gibt, bezogen sind. Diese Form der Einleibung scheint auf den ersten Blick einen stärkeren Bezug auf Gemeinsamkeit zu haben als die antagonistische. Ob dies wirklich der Fall ist, werde ich im dritten und vierten Abschnitt diskutieren; hier geht es zunächst darum, ein Bild der beiden verschiedenen Formen leiblicher Interaktionen zu erhalten und ihre Merkmale zu bestimmen.

Schmitz bestimmt die „antagonistische Einleibung“ durch die Beteiligung zweier Pole, von denen leibliche Impulse ausgehen.¹⁶ Geht man von der äußeren Erscheinungsform aus, so interagieren hierbei stets zwei Körper, die beide eine Quelle für Bewegungsimpulse und für leibliche Richtungen darstellen. Sie spielen sich mit Hilfe der dialogischen Struktur des Leibes aufeinander ein oder sind bereits leiblich aufeinander eingespielt. Dabei oszilliert die Dominanz der Pole.¹⁷ Beispiele hierfür sind der Händedruck, die aneinander vorbeigehenden Passanten, die Berührungen vermeiden, ein Gespräch, ein Boxkampf oder auch das zärtliche Spiel zwischen Mutter und Säugling. Für die Koordination bei der wechselseitigen antagonistischen Einleibung kann es bestimmte Regeln geben wie etwa bei einem Gespräch, aber die leibliche Interaktion erfolgt nicht um der Regeln willen, und die jeweilige Besonderheit der Interaktion wird nie allein von außen, auch nicht durch die Regeln, vorgegeben. Dabei kann das Oszillieren der Dominanzrolle spielerisch oder kompetitiv sein (letzteres besonders deutlich bei Kämpfen). Der Wechsel der Dominanz ist der Grund dafür, dass bei dieser Form der Einleibung ein Aufschaukeln möglich ist, etwa bei der Interaktion von Reiter und Pferd. Eine Steigerung der Energie ist aber auch bei der „solidarischen Einleibung“ möglich, ja, sie scheint für

„co-regulation“ verlangt. Bei der ersten Form handelt es sich um Phänomene wie Faszination und Hypnose, die Hermann Schmitz als „einseitige antagonistische Einleibung“ bezeichnet, während die zweite Form die wechselseitige antagonistische Einleibung meint. Solidarische Einleibung wird von Fuchs/De Jaegher nicht behandelt, auch nicht unter einem anderen Titel. Vgl. Fuchs/De Jaegher 2009, 470 f. sowie die unten folgende Anmerkung 19.

¹⁶Bei der „antagonistischen Einleibung“ ist stets einer der Pole mehr oder weniger dominant. Die Dominanz eines Pols kann nach Schmitz entweder stabil sein – Schmitz spricht hier von „einseitiger antagonistischer Einleibung“ – oder sie kann wechseln, dann ist sie labil und oszillierend; in diesem Fall handelt es sich nach Schmitz um „wechselseitige antagonistische Einleibung“. Die einseitige antagonistische Einleibung wird von Schmitz anhand der Beispiele Hypnose, Faszination und Suggestion erläutert; das entspricht dem, was Fuchs/De Jaegher 2009 – mit fast identischen Beispielen wie die von Schmitz – als „coordination to“ bezeichnen. Von der einseitigen antagonistischen Einleibung unterscheidet Schmitz die wechselseitige antagonistische Einleibung, die mich hier vor allem interessiert, und zwar in Abgrenzung zur solidarischen Einleibung. Da es in meinem Beitrag bei der antagonistischen Einleibung nur um die wechselseitige Variante im Unterschied zur solidarischen Einleibung geht, verzichte ich im Folgenden auf das spezifizierende Adjektiv „wechselseitig“.

¹⁷Das gilt, wie in Anm. 19 erläutert, genau genommen nur für die wechselseitige antagonistische Einleibung, nicht für die einseitige. Die der letzteren entsprechenden Phänomene (Hypnose etc.) interessieren mich im Zusammenhang dieses Textes nicht.

diese Form der leiblichen Interaktion noch typischer zu sein und oft gezielt angestrebt zu werden (vgl. unten Abschnitt 3 und 4).

Während offenbar ein großer Bereich der Phänomene, die Schmitz mit seinem Begriff der solidarischen Einleibung in den Blick nimmt, als gemeinsames absichtliches Handeln beschrieben werden kann,¹⁸ werden die leiblichen Impulse bei der antagonistischen Einleibung gerade nicht geteilt, sondern die Impulse der Beteiligten konkurrieren miteinander. Wäre es also denkbar, dass der antagonistischen Einleibung ausdrücklich keine gemeinsamen Absichten zugrunde liegen – und auch nicht zugrunde liegen können, da für diese Art der leiblichen Interaktion ein *ungeregelter* mehrfacher Wechsel der Dominanz typisch ist, dessen Dynamik erst aus der Interaktion entsteht? Bedarf es zur Ausführung gemeinsamer Absichten nicht eines gewissen Maßes an Synchronisation der Beteiligten, also der solidarischen leiblichen Interaktion? Wenn es dagegen zwei Impulsgeber für die leibliche Kommunikation gibt, so sind diese zumindest zu Beginn gerade nicht synchronisiert, denn dafür wäre ein Impuls von außen nötig, etwa ein vorgegebener Rhythmus, eine Aufgabe oder eine Gefahr.

Die Vorstellung, Interaktionen wären *entweder* antagonistisch *oder* solidarisch, ist zweifellos verfehlt; selbstverständlich sind Übergänge zwischen den beiden Formen möglich. Bezieht man den prozessualen Charakter von leiblichen Interaktionen mit ein, so ließe sich die antagonistische Einleibung so verstehen, dass zumindest zu Beginn keine gemeinsamen Absichten vorliegen können. Zwar werden zumeist jene Absichten geteilt, die für die Herstellung der gemeinsamen Situation erforderlich sind, die also den Rahmen für die leibliche Interaktion ermöglichen, etwa der gemeinsame Wille, einen Boxkampf nach fairen Regeln durchzuführen.¹⁹ Die *leibliche* Seite der Interaktion dagegen ist in ihrer Dynamik von Engung und Weitung ausdrücklich nicht von gemeinsamen Absichten geleitet – auch wenn die Interaktion die Ausbildung gemeinsamer Intentionen zur Folge haben kann, etwa die Absicht, einen weiteren Kampf auszutragen.

Lässt sich aus diesen Überlegungen schließen, dass die antagonistische Einleibung geradezu dadurch zu bestimmen wäre, dass dabei – bezogen auf das Sich-bewegen – keinerlei gemeinsame Absichten vorliegen, während gemeinsame Absichten eine notwendige Bedingung für das Vorliegen von solidarischer Einleibung darstellen? Eine solche Schlussfolgerung ist verfrüht, solange wir nicht sichergehen können, dass *alle* denkbaren Fälle solidarischer leiblicher Interaktion wirklich gemeinsame Absichten verlangen.

Zunächst werde ich aber einen Terminus diskutieren, der einen Sonderfall absichtlicher solidarischer Einleibung darstellt, nämlich den Begriff der leiblichen Resonanz, der die Abstimmung zwischen Künstlern und Publikum bei der Aufführungspraxis bezeichnet. Vorher widme ich mich in einem Exkurs der Frage,

¹⁸Auf die Ausnahme, die Fluchtmassen, wird zurückzukommen sein.

¹⁹Wollte man die Theorie leiblicher Interaktion und Situationswahrnehmung weiter ausbuchstabieren, so böte sich eine Verbindung der Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz mit Goffmans Rahmenanalyse an. Vgl. Goffman 1974.

ob Schmitz' Begriffe „antagonistische“ und „solidarische Einleibung“ glücklich gewählt sind, und diskutiere mögliche Alternativen.

1.1 Exkurs: Kritik der Bezeichnungen „antagonistische“ und „solidarische“ Einleibung

Schmitz' Unterscheidung der beiden Phänomenbereiche der Einleibung leuchtet mir ein, nicht aber ihre Benennung. Seine Wortwahl „antagonistisch“ und „solidarisch“ sowie die Betonung der Dominanz bei der antagonistischen Einleibung legen das Missverständnis nahe, als wolle Schmitz einen Zusammenhang dieser leiblichen Interaktionen mit Kampf, Macht- und Herrschaftsprozessen andeuten. Dies ist aber nicht der Fall. Zwar wird, um zunächst zwei diesen Verdacht bloß scheinbar bestätigende Beispiele in den Blick zu nehmen, der Reiter darauf bedacht sein, die Zügel in der Hand zu behalten – im buchstäblichen ebenso wie im übertragenen Sinne der Dominanz bei der Initiative: er lenkt das Pferd. Und wer sich auf einen Ringkampf einlässt, wird versuchen, im Kampf zu dominieren, um ihn zu gewinnen. Je spielerischer aber die Interaktion ausfällt, umso weniger geht es den Beteiligten um Dominanz, wohl aber konkurrieren stets Engung und Weitung in der die beiden Körper übergreifenden leiblichen Einheit.²⁰

Doch wie verhält es sich mit der solidarischen Einleibung – ist sie dadurch gekennzeichnet, dass sie frei von Macht und Hierarchien ist, wie Schmitz' Benennung vermuten lässt? Auch dies wäre ein Missverständnis. Schmitz bestimmt diese Form der Einleibung zwar darüber, dass sie frei von Dominanz und Unterwerfung sei, aber das bezieht sich lediglich auf die Art, wie mindestens zwei Partner in der solidarischen Einleibung auf etwas Drittes, ein Werk oder Thema, bezogen sind, nämlich gemeinsam, und sagt nichts darüber aus, wie sich das Verhältnis der beiden Beteiligten jenseits ihres gemeinsamen leiblichen Bezuges auf das Thema gestaltet. Die sozialen Beziehungen der Personen, die in solidarischer Einleibung verbunden sind, können durch festgelegte, oft auch hierarchisch zu verstehende Rollen geprägt sein: Der Meister mag mit dem Lehrling sägen, eine Fußballmannschaft besteht aus Torwart, Stürmern und Verteidigern, und das Orchester ist in komplexe Hierarchien untergliedert, die für die Gemeinsamkeit des Musizierens vorab, zumeist auch durch das schriftlich fixierte Werk, festgelegt sind, wie etwa die Rolle der Dirigentin,

²⁰ Schmitz spricht z.B. beim Einander-anblicken, das paradigmatisch für antagonistische Einleibung ist, von einem „Ringkampf der Blicke“. Diese Metapher erläutert er wie folgt: „Man kann niemals einem anderen ins Auge schauen, ohne dass sich ein ‚Ringkampf der Blicke‘ mit ganz derselben Struktur [wie bei einem Ringkampf; HL] einspielt. Das liegt nicht an irgendeiner herrschsüchtigen Absicht, sondern an der Struktur des Leibes, die den sich begegnenden Blicken als unteilbar ausgedehnten leiblichen Richtungen [...] eingepägt ist. Blicke, die sich begegnen, sind wie Speere im Turnier; sie greifen tief in das leibliche Befinden beider Partner ein, die sich dadurch bedeutsame Signale geben, sind schwer auszuhalten, werden demgemäß – allerdings nicht überall [...] – gern vermieden [...] und entfalten sich [...] zu einem vielfältigen Wechselspiel.“ (Schmitz 1990, 136; 1981, 378–383; 1980, 31–33.)

des ersten Geigers und der Solisten, die jeweils in unterschiedlichem Maße Tempo und Gestaltung vorgeben können. Einzelne Instrumente oder Instrumentengruppen können wechselnd die Führung übernehmen, aber dabei konzentrieren sich alle Spieler „solidarisch“, also gemeinsam, auf das aufzuführende Werk, das die wechselnden Impulse etwa in Stimmführung und Dynamik vorgibt. Die individuellen Absichten der einzelnen Beteiligten, die sich in der expressiven Gestaltung zeigen können, sind diesem gemeinsamen Impulsgeber nachgeordnet.²¹

Bei solidarischer Einleibung fehlen in der leiblichen Dimension, auf die es ankommt, Dominanz und Unterwerfung, weil es sich dabei um die gemeinsame Konzentration auf ein Werk oder ein Thema handelt; die Leiber richten sich gewissermaßen an diesem gemeinsamen Ziel aus und werden durch die Konzentration zu einer übergeordneten Einheit.²² Deshalb stellt etwa gemeinsames Rudern in einem Boot nur dann ein Beispiel für solidarische Einleibung dar, wenn die Sportler Schnelligkeit anstreben und zu diesem Ziel im Takt die Ruder schlagen; sonst kommt der gemeinsame Takt von vornherein nicht zustande (vgl. Schmitz 1990, 152). Singende und musizierende Menschengruppen sind weitere Beispiele, aber auch Menschenmassen, die einem spontanen Impuls folgen oder die gemeinsam vor einer Gefahr fliehen. Das gemeinsame „Thema“, das Schmitz als Bedingung für solidarische leibliche Kommunikation verlangt, wäre hier das, was den Impuls auslöst, also beispielsweise ein bestimmtes Agieren eines Stars auf der Bühne, das zu Begeisterungstürmen im Publikum führen kann, welches dann in solidarischer Einleibung interagiert und sich im gleichen Rhythmus bewegt.

Dass Schmitz' Unterscheidung von antagonistischer und solidarischer Einleibung nicht mit der Unterscheidung zwischen kämpferischer und friedvoller Interaktion zur Deckung kommt, dürfte aus den vorangegangenen Beispielen bereits hervorgegangen sein. Denn auch solidarische Einleibung, z.B. rhythmisches Rudern, kann wie jede andere Form eines sportlichen Mannschaftsspiels als solidarische Einleibung Teil eines Wettkampfes sein, und umgekehrt trägt das Liebesspiel zwischen Mutter und Säugling, das Schmitz als ein Beispiel für antagonistische leibliche Kommunikation nennt, keinerlei agonale Züge. Das einzig „Antagonistische“ bei den mit diesem Ausdruck bezeichneten Phänomenen ist das Oszillieren der leiblichen Dominanz, das von den Partnern keineswegs als konkurrierend erlebt zu werden braucht²³; und „solidarisch“ ist insofern missverständlich, als damit nicht das Motiv für die Interaktion bezeichnet wird: es geht weder um ethisch-politische Haltungen noch um eine Verbundenheit aufgrund von Ideen, nicht um gleichgestellte oder gleichgesinnte Individuen oder gar gemeinsame Werte.

²¹ Der eingangs genannte Free Jazz stellt in dieser Hinsicht ein interessantes Grenzphänomen dar.

²² Wehrle 2013b weist bei vergleichbaren Phänomenen, nämlich Teams von Sportlern, auf Husserls Beschreibung einer „tätigen Vielheit“ hin, die „als solche ihre Sinnlichkeit und Apperzeption“ habe, „analog zum Einzelsubjekt.“ (Wehrle 2013b, 310–311).

²³ Mit Eberlein könnte man sagen, dass das Konkurrieren von Engung und Weitung in antagonistischer leiblicher Interaktion in vielen oder gar den meisten Fällen eine periphere Leiberfahrung darstellt (vgl. Anm. 4).

Was in der „solidarischen Einleibung“ allerdings verbunden ist, sind die Bewegungen der Akteure auf ein gemeinsames Ziel oder Thema hin. Dabei sind diese Bewegungen nicht notwendig gleichgerichtet.²⁴ Man denke etwa an den Paartanz, bei dem die Musik „in die Glieder [fährt] und den tanzenden Leibern die Führung ihrer Bewegungen“ (Schmitz 1999, 254) abnimmt.²⁵ Die Tanzpartner bewegen sich dabei oft eher so, dass der Engung des einen die Weitung des anderen entspricht, so dass die leibliche Dynamik einander zumeist entgegengesetzt ist, während der Impuls von der Musik ausgeht und beide Körper und Leiber danach ‚ausrichtet‘ – aber eben ohne dass sie notwendigerweise gleichgerichtet parallel agieren würden.

Ich schlage deshalb vor, die Begriffe „antagonistische“ und „solidarische Einleibung“ durch „bipolare“ und „unipolare Dynamik“ bzw. „leibliche Interaktion“ zu ersetzen, um die missverständliche Konnotation der Schmitz’schen Bezeichnungen, vor allem die mit Macht und Kampf, zu vermeiden.²⁶ Entsprechend werde ich im Folgenden die neuen Bezeichnungen verwenden.

2 Leibliche Resonanz

In der Physik werden Vorgänge als Resonanz bezeichnet, bei denen ein schwingungsfähiges System („Resonator“) mit seiner Eigenfrequenz durch Energiezufuhr („Erreger“) angeregt wird. Dabei kann die Amplitude der Schwingung des Resonators um ein Vielfaches der Erregeramplitude ansteigen. Entsprechende Phänomene lassen sich u.a. in der Hydromechanik (Brandungsresonanz), der Elektrotechnik, der Atom- und der Kernphysik, im Alltag vor allem in der Mechanik

²⁴Undine Eberlein schlägt statt „antagonistischer Einleibung“ den Begriff „entgegengesetzte Dynamik“ und für die „solidarische Einleibung“ den Begriff der „gleichgerichteten Dynamik“ vor (Eberlein 2013, 97). Auch wenn die gleiche Richtung der Bewegungen für viele Fälle solidarischer Einleibung zutreffen mag, so eben doch nicht in allen. In dieser Bezeichnung geht verloren, dass es bei diesem Phänomen leiblicher Interaktion um das gemeinsame Sichausrichten auf ein Thema oder eine Aufgabe geht, von der bzw. dem der Bewegungsimpuls ausgeht, nicht um ein paralleles Agieren.

²⁵Dass der Bewegungsimpuls von einem Pol, nämlich der Musik, kommt, schließt nicht aus, dass einer der beiden Beteiligten den führenden Part übernimmt und die gemeinsame Bewegung ‚leitet‘.

²⁶Auf den ersten Blick könnte man die solidarische Einleibung auch „multipolar“ nennen, da sie eine komplexere Struktur aufweist als die antagonistische Einleibung, aber das wäre problematisch, da es hierbei nur einen Impulsgeber gibt, der allerdings auf mehr als eine Person einwirkt. Die „Pole“ der Einleibung dürfen nicht als Leiber verstanden werden, sondern lediglich als Auslöser des entscheidenden Impulses (bzw. bei antagonistischer Einleibung: der wechselnden Impulse), der (bzw. die) nicht immer an einen Leib gebunden sein muss (müssen), weil die Anzahl der beteiligten leiblichen Individuen nichts über den Typus der leiblichen Interaktion aussagt: In einer belebten Fußgängerzone kann eine große Anzahl von Personen in antagonistischer leiblicher Interaktion verbunden sein, und das Zusammenspiel zweier Musiker kann als solidarische Einleibung bezeichnet werden, ohne dass der Impulsgeber, das zu spielende Musikstück, Subjektcharakter hätte.

(Schaukel) und in der Akustik beobachten, wenn etwa auch eine nicht gespielte Saite mitschwingt, sobald ein gleichgestimmtes Instrument ertönt, und in der Tonerzeugung bei Streich- und Blasinstrumenten.²⁷

Zweifellos liegt in den vielfältigen Verwendungen und Transformationen des Begriffs der Resonanz ein großes Potenzial.²⁸ Er scheint allerdings eine gewisse Beschränkung aufzuweisen: er beschreibt lediglich *eine* Richtung der Interaktion, nämlich die Wirkung der Bewegung des einen ‚Systems‘ auf das andere.²⁹ Wenn „Resonanz“ auf Kontakte zwischen Subjekten bezogen wird, bezeichnet dieser Begriff das Beeinflusstwerden durch andere und in der Leibphänomenologie jene Phänomene, bei denen die leiblich gespürten Richtungen des „Resonators“ unwillkürlich die leiblichen Richtungen des „Erregers“ mitvollziehen, sie wiederholen und mit ihnen übereinstimmen, während die entgegengesetzte Richtung der Einflussnahme (die von ego auf alter bzw. die des Resonators auf den Erreger) zwar auch als „Resonanz“ bezeichnet werden kann, aber dann nicht im Verbund mit der ersten Resonanz als ein einheitliches Phänomen verstehbar ist. Damit würde also lediglich eine Seite dessen benannt, was mit „leiblicher Interaktion“ gemeint ist, nämlich die reaktive. Das Schmitz'sche Modell von Engung und Weitung, die in der Interaktion auf verschiedene Pole oder Partner verteilt werden können, ist aber gegenüber Aktivität und Passivität neutral, da es in erster Linie nicht um Bewegung, sondern um Spüren geht, das nicht mit Passivität oder Untätigkeit gleichgesetzt werden kann. Diese Neutralität ist mit einem auf Aktion und Reaktion beruhenden Modell streng genommen nicht vereinbar.³⁰

In der Beschränkung des Begriffs der Resonanz auf bloß eine „Seite“ oder Richtung der Interaktion liegt aber auch eine große Chance. Mit Hilfe dieses Konzeptes kann die Steigerung der Amplitude, hier: der Energie des „Resonators“, die durch das Mitschwingen mit dem Erreger möglich wird, in den Blick kommen. Manche Phänomene der leiblichen Interaktion sind durch bestimmte Asymmetrien zwischen „Erreger“ und „Resonator“ gekennzeichnet. Dies könnte zum Beispiel für die leibliche Interaktion zwischen Künstlern und Künstlerinnen auf der Bühne mit einem Publikum gelten, da die Atmosphäre zumeist stärker von den ersteren als vom Publikum bestimmt wird. Sie wird (vor allem) von ihnen hergestellt (vgl. Schmitz 2005, 26–43) während die Resonanz primär beim Publikum stattfindet. Andererseits beschreiben Künstlerinnen und Künstler, dass sie auch umgekehrt spüren, wenn das Publikum besonders zäh reagiert und verschlossen ist und sie

²⁷Vgl. Art. „Resonanz (Physik)“ in Wikipedia: [de.wikipedia.org/wiki/Resonanz_\(Physik\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Resonanz_(Physik))

²⁸Vgl. Lichau/Tkaczyk/Wolf 2009, 11–32, sowie die anderen Beiträge in diesem Band.

²⁹Erika Fischer-Lichte verwendet den Begriff der Resonanz in Bezug auf das Theater im Sinne des Nachhalls oder Wiederklangs älterer Werke und vergangener Inszenierungen in aktuellen Aufführungen. Vgl. Fischer-Lichte 2009, 237–248.

³⁰Das schließt nicht aus, dass Aktivität und Passivität mit Hilfe der dialogischen Struktur des Leibes beschrieben werden können. So lässt sich beispielsweise Scham leiblich als eine Passivierung verstehen, die durch eine massive Engung und den nicht realisierbaren Impuls, aus der beschämenden Situation fliehen zu wollen, entsteht; Zorn dagegen als eine Aktivierung. Vgl. Schmitz 1983, § 172 d), 44–47; Landweer 1999, 40 ff., 43 f.; sowie die Gegenüberstellung von „Nemesis“ und „Aidos“ bei Williams 1993, 80 ff.

sich dadurch in ihrer Entfaltung auf der Bühne gebremst fühlen. Auch wenn der Begriff der Resonanz offenbar nicht die Wechselseitigkeit dieses Verhältnisses adäquat erfassen kann, so ist er doch geeignet, um nacheinander zunächst die Resonanz des Publikums und dann diejenige, welche die Künstlerinnen in Reaktion darauf erleben, zu erfassen.

In anderen Worten: Wenn man sagt, ein Künstler habe gute Resonanz bei seiner Aufführung gehabt, so beschreibt das treffend seine Rolle als „Erreger“; das Publikum fungiert als „Resonator“ im Sinne der Physik. In solchen Fällen liegt die Initiative beim Künstler. Wenn wiederum der Künstler auf das Publikum reagiert, so wäre dies als ein zweiter Schritt im Gesamtprozess anzusehen und ließe sich ebenfalls als Resonanz beschreiben, wobei jetzt das Publikum als „Erreger“ firmierte. Im Verhältnis von Künstler und Publikum wäre der Begriff der Resonanz also durchaus angemessen, und sicherlich auch in allen anderen Fällen, in denen zwischen „Erreger“ und „Resonator“ eindeutig unterschieden werden kann.

In diesem Sinne betont Undine Eberlein den Widerfahrnischarakter der leiblichen Resonanz, bei der es sich aber nicht nur um einen Wiederhall des Wahrgenommenen handle, sondern auch um eine Transformation des eigenleiblichen Spürens.³¹ Sie bezieht sich auf Tanzaufführungen, bei denen die Zuschauer die einzelnen Figuren und Bewegungsabläufe im Wahrnehmen leiblich mitvollziehen (Eberlein verweist hier auf die Forschung über Spiegelneuronen). Es ist – so verstehe ich Eberlein – dieser Nachvollzug der Bewegungen, der in die eigenleibliche Dynamik der Zuschauer eingreift.³² Die Bewegungen auf der Bühne werden von vornherein als Teil eines Ganzen erlebt, genauer: gespürt. Wegen dieses Eindrucks einer übergreifenden Ganzheit ‚weiß‘ „ein nicht-professionelles Publikum fast ebenso gut wie ein erfahrener Kritiker, ob eine Darbietung möglicherweise technisch perfekt, aber bis zur Ödnis langweilig ist, oder aber mit ihrer Intensität und Präsenz geradezu ‚magisch‘ in den Bann zieht[.]“ (Eberlein 2011, 142) Denn, so lässt sich schließen, um die Ganzheitserfahrung machen oder aber umgekehrt bemerken zu können, dass man *nicht* ergriffen ist, weil keine konzentri-

³¹ Einerseits verwendet Eberlein den Begriff der Resonanz für eine große Bandbreite von Phänomenen: für die leibliche Interaktion von Tänzerinnen und Tänzern untereinander, für die leibliche Reaktion des Publikums auf die Tanzdarbietung, für die Wahrnehmung der leiblichen Situation des anderen und die eigene leibliche Reaktion darauf, aber auch für Massenphänomene wie dem der „Ansteckung“ und für das leibliche Ergriffenwerden von einer Atmosphäre (Eberlein 2011, 141–152, 144 f.). Dieser Gebrauch umfasst also all jene Phänomene, die Schmitz mit dem Begriff der „Einleibung“ bezeichnet und könnte dazu verleiten, ihn als eine andere Bezeichnung dafür aufzufassen. Andererseits zielt Eberlein aber auf speziellere Resonanzphänomene vor allem beim Publikum ab, um die es im folgenden gehen soll. Dass Eberlein „Einleibung“ und „leibliche Resonanz“ als unterschiedliche Phänomene versteht, darauf weisen mehrere Formulierungen im Text hin, z.B.: „[...] die wechselseitige Einleibung [ist] [...] für das Phänomen der leiblichen Resonanz von zentraler Bedeutung“ (144); später spricht sie von „Situationen faszinierter Einleibung und Resonanz“ (146).

³² „In der mit- und nachvollziehenden Einleibung der Bewegung der Tänzer durch das Publikum (und andere Tänzer) wird deren eigenleibliche Wahrnehmung durchle(i)bt, und zwar eben nicht durch die bewusste Apperzeption einzelner Bewegungselemente und Figuren, sondern als eine [...] weitgehend ‚widerfahrende‘ Ganzheit des Geschehens.“ (Eberlein 2011, 146).

erte oder auch erhebende Atmosphäre zustande kommt, ist keine professionelle Ausbildung erforderlich.

Allerdings bedarf es einiger anderer Voraussetzungen, damit leibliche Resonanz entstehen kann. Der Dramaturg Prütting nennt in einem theoretischen Beitrag (1995) ein spezifisches Setting wie den gestalteten Bühnen- und Zuschauerraum, vor allem aber seitens der Zuschauer die Bereitschaft zur Offenheit und Hinwendung, Aufmerksamkeit, Einlassen und schließlich das „Mitschwingen“ der Zuschauer³³; Beatrix Hauser spricht von der „somatischen Wachsamkeit“ als einer Bedingung für „somatische Resonanz“ (Hauser 2006, 9).³⁴ Diese Beschreibungen, so könnte man sagen, spezifizieren Schmitz' Charakterisierung der unipolaren leiblichen Interaktion als einer gemeinsamen Konzentration auf ein Werk oder eine Aufgabe mit Blick auf das Geschehen zwischen Bühne und Publikum: damit es bei einer künstlerischen Aufführung zu leiblicher Resonanz kommen kann, bedarf es einer besonderen Art der Aufnahmebereitschaft.³⁵ Da die Qualität und Intensität des leiblichen Nachvollzugs der beobachteten, z.B. tänzerischen, Bewegung durch den Grad der jeweiligen Erfahrung und Übung, hier im Tanz, mitbestimmt wird, kann beim Zuschauer in diesem Aspekt eine gewisse Professionalität ins Spiel kommen: Eine Tänzerin, die ein Tanzstück als Teil des Publikums beobachtet, wird, so Eberlein, „die leibliche Resonanz in der Regel viel deutlicher und differenzierter erleben, als dies einem ‚normalen‘ Zuschauer möglich ist.“³⁶

³³Prütting kommentiert: „Die eben zitierte Auflistung [gemeint ist: aufmerken, sich ausrichten im Sinne von sich zuwenden, ‚aufmachen‘, einleiben und mitgehen; HL] impliziert [...] eine Tendenz vom eher aktiven zum eher passiven Verhalten, ohne daß jedoch am Ende dieser Reihe das Mitgehen als reines Widerfahrnis stünde. Es ist vielmehr so, daß in allen angeführten Verhaltensweisen sich Aktivität und Passivität auf eine ganz eigene Art durchdringen und verschränken. Und deshalb ist der mitgehende Zuschauer auch durchaus und beileibe kein ‚passiver‘ Zuschauer [...].“ (Prütting 1995, 141–152). – Auch Eberlein betont, dass die Zuschauer „nicht bloß passiv Überwältigte“ sind und betont einen weiteren Aspekt, nämlich dass sie sich jederzeit „aus dem ‚Gesamt Leib‘ ausklinken“ können (Eberlein 2011, 146 f.).

³⁴zit. nach Eberlein 2011, 146.

³⁵Der amerikanischen Tanzkritiker John J. Martin deutet gar den Zuschauer selbst als eine Art Resonanzraum. Martin führe dabei die Erkenntnisse der neurophysiologischen und psychologischen Forschung zur Kinästhetik in den Tanzdiskurs ein. Danach „[...] reagiert der Körper auf jegliche inneren wie äußeren Reize [...] mit Eigenbewegungen und einer Regulierung der Lage- und Spannungsveränderungen in seinen Gelenken, Organen, u.Ä., einer Regulierung von Balance, Muskelspannung, Orientierung und Haltung, was seinen gesamten Wahrnehmungsapparat, seine Emotionen und Erinnerungen bewusst oder unbewusst kinästhetisch strukturiert. Die Übertragung von Tanzbewegungen vom Tänzer auf den Zuschauer fasst Martin in vergleichbarer Weise sympathisch auf. Der Zuschauer absorbiert quasi die Bewegungen mit ihren emotional gestimmten Spannungsmomenten in seinen Körper, reagiert also im höchsten Maß emphatisch, das heißt, ihm zeigt sich der Tanz nicht primär visuell, sondern er wird von ihm eigenkörperlich berührt.“ (Huschka 2002, 78 f., zit. nach Eberlein 2011, 148)

³⁶Eberlein 2011, 151. Vgl. auch die durch empirische Forschungen belegten Beispiele bei Wehrle 2013b, 11–13.

Aus diesen Beschreibungen künstlerischen Aufführungen können mindestens zwei verschiedene Resonanzphänomene gewonnen werden:³⁷ Einerseits reagiert das Publikum auf den Gesamteindruck, der als die besondere Atmosphäre der jeweiligen Aufführung bezeichnet werden kann, andererseits kann aber auch das eigenleibliche Mitvollziehen³⁸ der Bewegungen der Künstlerinnen durch die Zuschauer als Resonanz beschrieben werden.

Diese Deutung wirft einige neue Fragen auf. Denn ist es wirklich so, dass die oft gegenläufigen und verschränkten Bewegungen der Tänzerinnen und Tänzer auf der Bühne von den Zuschauern mehr oder weniger detailliert nachvollzogen werden? Diese Frage muss zweifellos bejaht werden, denn alle Bewegungen, die überhaupt wahrgenommen werden, können den Zuschauer nur durch leibliche Interaktion affizieren, vor allem durch die ‚Kanäle‘ des Blicks und des Rhythmus der Bewegungen und der Musik. Aber ist die leibliche Resonanz, die der Zuschauer spürt und die ihn mit dem Geschehen auf der Bühne auch affektiv verbindet, nicht eher eine Antwort auf die ästhetisch inszenierte Atmosphäre insgesamt als auf deren einzelne Elemente? Auch wenn diese Atmosphäre zweifellos nicht unabhängig von den Bewegungen der Künstler und Künstlerinnen auf der Bühne ist, so müsste es sich doch um unterschiedliche Resonanzen handeln – entweder um eine Resonanz auf einzelne Bewegungen oder um eine Resonanz auf die Ganzheit der Situation. Beide Aspekte müssten, folgt man der Analyse von Schmitz, dadurch zu verstehen sein, dass zwischen dem Geschehen auf der Bühne und den Zuschauern der Kontakt durch die dialogische Struktur des Leibes hergestellt wird – und das gilt sowohl für die Wahrnehmung der Atmosphäre in der Gesamtsituation als auch für die einzelnen Bewegungen. Der einzelne Leib aber, auch wenn er durch die Aufspaltung von Engung und Weitung auf verschiedene Pole dialogisch mit seinem Wahrnehmungsgegenstand (bzw. hier ausdrücklich mit mehreren Gegenständen, Bewegungen, Personen etc.) verbunden ist, lässt sich nicht vervielfachen.

Dabei ist zweifellos davon auszugehen, dass leibliche Resonanz ebenso wie alle anderen Formen der Einleibung als ein komplexer Prozess anzusehen ist, der von der Aufmerksamkeit gesteuert wird: je nachdem, worauf jemand bei einer Aufführung achtet, wird die leibliche Interaktion mehr von einzelnen Aspekten oder von der Gesamtsituation bestimmt sein – und die Art seiner Aufmerksamkeit hängt wiederum von seiner gewissermaßen „mitgebrachten“ leiblichen Disposition³⁹ und den bei Prütting und Eberlein genannten Aspekten ab. Da die Aufmerksamkeit zugleich bzw. kurz hintereinander auf unterschiedliche Gegenstände gerichtet sein kann, muss dies auch für die leibliche Interaktion gelten. Das Problem der in Frage

³⁷Dass auch die (wechselseitige bipolare oder unipolare) Einleibung auf der Bühne, das heißt die der Künstlerinnen und Künstler untereinander, als Resonanz beschreibbar ist, könnte, wenn man Eberleins weitem Gebrauch des Resonanzbegriffs folgt (vgl. oben Anm. 36), als deren dritter Typus angesehen werden.

³⁸In gängiger Terminologie würde man hier vom „mentalenen“ Mitvollziehen der Bewegungen sprechen, da die Zuschauer sich nicht mitbewegen, wobei allerdings die Leiblichkeit dieses Nachvollzugs, die Veränderung der Ökonomie von Engung und Weitung, nicht mehr in den Blick käme.

³⁹Vgl. Zum Begriff der leiblichen Disposition vgl. Schmitz 1990, 127–130, 143–147.

stehenden Einheit der beiden unterschiedlichen Typen von Resonanzen wäre nur dann lösbar, wenn es zu komplexen „Überlagerungen“ der verschiedenen leiblichen ‚Antworten‘ kommen könnte.⁴⁰ Das scheint intuitiv auch durchaus plausibel, bedürfte aber weiterer empirisch-phänomenologischer Untersuchungen. Es ist aber auch zu bedenken, dass es sich bei der leiblichen Resonanz ebenso wie bei der leiblichen Interaktion insgesamt um Prozesse in der Zeit handelt: Während die Wahrnehmung einzelner Bewegungen auf der Bühne eher kurz, oft wahrscheinlich flüchtig (und zudem nicht notwendig von affektiven Reaktionen begleitet) ist, baut sich die Atmosphäre erst im Verlauf der Aufführung auf; sie ist nur in seltenen Fällen mit einem Schlag gegeben. Faktisch entsteht aus der Wahrnehmung einzelner Bewegungen auf der Bühne ein Gesamteindruck als eine Einheit, der durch die folgenden Bewegungen immer wieder bestätigt oder modifiziert wird.

Handelt es sich beim Mitvollziehen beobachteter Bewegungen notwendig um leibliche Resonanz? Wenn jemand – allein oder mit anderen – ein Rennen von Booten beobachtet, die mit mehreren rhythmisch rudern Personen besetzt sind, so dürfte seine leibliche Dynamik eine andere sein, als wenn er selbst mitrudern würde. Wenn ich eine Melodie in einem Konzert höre, ist mein eigenleibliches Spüren dabei ein anderes, als wenn ich mitspielen würde. Und das *gemeinsame* Zuhören, etwa in einem Konzert, könnte wiederum als ein anderes Phänomen aufgefasst werden (Nur in diesem Fall handelt es sich um leibliche Resonanz im hier gemeinten Sinn). Das vergleichsweise passive Zuhören oder Zuschauen⁴¹ eines isolierten Individuums scheint zunächst ebenso wie die Dingwahrnehmung strukturiert zu sein, nämlich als bipolare Einleibung: Impulse gehen sowohl von meinem eigenleiblichen Befinden als auch von den wahrgenommenen Gegenständen oder Personen aus. Konzentrieren sich dagegen zwei oder mehr Personen gemeinsam – und dabei soll als Bedingung enthalten sein, dass sie sich wechselseitig wahrnehmen – auf eine Darbietung oder eine Aufgabe, so handelt es sich um unipolare Einleibung; den Impuls gibt die Aufführung oder das gemeinsam erlebte Ereignis. Leibliche Impulse gehen zwar selbstverständlich auch von den einzelnen Darstellern aus, aber nicht aufgrund ihrer eigenen Absichten, sondern – im übertragenen Sinne – ‚autorisiert‘ durch den gewissermaßen übergeordneten Impulsgeber, das Werk.

Für diese Fragen ist das Grenzphänomen des Free Jazz aufschlussreich. Im Free Jazz sind keinerlei konventionelle Elemente vorgegeben, vielmehr improvisieren mehrere Musiker gleichzeitig, und erst im Prozess dieses Musizierens entwickelt sich ein strukturiertes Ganzes. Dieser Prozess ließe sich in den Termini der Leibphänomenologie so beschreiben, dass sich aus ursprünglich bi- (oder multi-) polarer Einleibung allmählich eine unipolare Interaktion entwickelt, insofern alle Beteiligten aktiv daran arbeiten, dass aus dem Improvisieren eine

⁴⁰Ich danke Maria Wirth für den Hinweis auf die wichtige Rolle von Interferenzen bei der leiblichen Interaktion.

⁴¹Oben wurde bereits im Anschluss an Prütting und Eberlein darauf hingewiesen, dass die Zuschauerrolle keineswegs rein passiv ist. Allerdings muss sie doch im Vergleich zu eigenem „Mitmachen“ als relativ passiv beschrieben werden. Vgl. oben Anm. 39.

neue Ganzheit entsteht, zu der jeder seinen Teil beiträgt. Hierfür ist eine spezielle Art der schwebenden Konzentration erforderlich, bei der alle genauestens auf die entstehende Struktur und damit auch aufeinander hören müssen. Nun könnte man allerdings auch sagen, allein in der Absicht des gemeinsamen Musizierens läge eine Aufgabe, und aus diesem Grund handle es sich von vornherein um eine Variante unipolarer Einleibung.

Ich möchte die Frage nach der Klassifikation der leiblichen Interaktion beim Free Jazz hier offen lassen. Es dürfte aber deutlich geworden sein, dass die Art der Einleibung immer auch davon abhängt, ob und wenn ja auf welchen gemeinsamen Rahmen die Beteiligten sich einlassen. So kann man bei allen Aufführungen, die räumlich durch eine Bühne und den Zuschauerraum charakterisiert sind, davon ausgehen, dass die Darsteller in unipolarer leiblicher Interaktion mit dem Werk verbunden sind, das zur Aufführung gebracht werden soll, bzw. mit der Aufgabe, die sie sich gestellt haben (z.B. beim Kabarett). Die Zuschauer wiederum befinden sich in unipolarer Einleibung durch das Geschehen auf der Bühne, insofern von dort der Impuls ausgeht, sich gemeinsam leiblich darauf auszurichten.⁴² Die Interaktion zwischen Bühne und Zuschauerraum ist leiblich aber nicht nur durch die Beobachtung einzelner Bewegungen, sondern zugleich auch durch die Resonanz der Zuschauer auf die künstlerisch erzeugte Atmosphäre charakterisiert.⁴³ Im gelungenen Fall entwickelt sich die Atmosphäre im Verlauf der Aufführung so, dass sie zu einer gemeinsamen Einleibung von Künstlern und Zuschauern durch das Werk bzw. durch die Performanz auf der Bühne führt. Auch hier zeigt es sich, dass es weiterer, vor allem empirischer Forschungen bedarf, welche die Anwendbarkeit der Kategorien der bipolaren und unipolaren leiblichen Interaktion ebenso wie der leiblichen Resonanz als einer Sonderform davon am Erleben der beteiligten Künstlerinnen und Zuschauer zu überprüfen hätte.

Das Phänomen der leiblichen Resonanz zwischen Künstlern auf der Bühne und dem Publikum stellt nicht nur im räumlich-leiblichen Aspekt der Interaktion, sondern vor allem auch durch seinen Charakter als ästhetische Inszenierung einen Sonderfall dar, der ihn von anderen Weisen unipolarer Interaktion unterscheidet. Denn jedekünstlerische Inszenierung erfolgt absichtlich; die Bewegungssuggestionen, die von ihr ausgehen, sind professionell einstudiert und kontrolliert.⁴⁴ Auch die Zuschauer, die diesen Bewegungssuggestionen folgen, geraten zumeist nicht zufällig in ihren Bann, sondern weil sie sich für den Besuch der Aufführung entschieden haben und damit auch für die Konzentration auf das Geschehen auf der Bühne. Ist es sinnvoll, absichtliche Formen unipolarer leiblicher Interaktion von unwillkürlichen, etwa von einer fliehenden Masse, zu unterscheiden? Für die Beantwortung dieser Frage bietet die philosophische Debatte um „Wir-Intentionalität“ oder

⁴²Dem wird durch die räumliche Ausrichtung der Stühle zur Bühne hin Rechnung getragen.

⁴³Das Geschehen auf der Bühne ist nicht in jedem Fall identisch mit einem aufgeführten Werk und beides nicht mit der erzeugten Atmosphäre.

⁴⁴Auch spontane Bewegungen sind professionell gestaltet. Zur Analyse dieses Phänomens könnte Husserls Begriff der „Gemeinschaftshabitualität“ aufschlussreich sein, den Wehrle (2013b, 308–314) entfaltet.

gemeinsame Absichten einige Anregungen. Dafür ist es erforderlich, das Phänomen unwillkürlicher unipolarer leiblicher Interaktionen zu beschreiben.

3 Herdenverhalten und Kollektivsubjekt

In der Debatte um geteilte, gemeinsame oder kollektive Intentionalität ist umstritten, welche der genannten alternativen Bezeichnungen die gemeinte Sache am besten trifft und wie der jeweilige Begriff rekonstruiert werden kann (vgl. Schmid et al. 2008; Schmid 2005).⁴⁵ Gemeinsam ist den unterschiedlichen Autoren aber erstens, dass „Intention“ im Sinne von „Absicht“ verstanden wird, also nicht in Husserls Sinn.⁴⁶ Zweitens teilen die meisten Positionen in der Debatte die Einsicht, dass gemeinsame Intentionen nicht reduzierbar sind auf die Summe der Absichten der beteiligten Individuen. Wenn beispielsweise zwei Personen miteinander spazieren gehen, so lässt sich diese Situation nicht dadurch beschreiben, dass A auf diesem Weg spazieren gehen will und B dasselbe beabsichtigt. Denn dann könnten die beiden Personen auch nebeneinander hergehen, ohne miteinander spazieren zu gehen. Wie aber lässt sich die gemeinsame oder geteilte Absicht, miteinander spazieren zu gehen, auf der Basis von Bewusstseinsakten der beteiligten Individuen rekonstruieren, da es ja kein Kollektivsubjekt im Sinne eines übergeordneten gemeinsamen Bewusstseins gibt, sondern lediglich das jeweilige einzelne Bewusstsein? Dies ist in der inzwischen sehr differenzierten Debatte umstritten. Für die Auseinandersetzung mit meiner Frage nach dem Zusammenhang von Leiblichkeit und gemeinsamen Absichten ist eine Auseinandersetzung mit einzelnen Argumenten und begrifflichen Vorschlägen nicht nötig; es reicht, davon auszugehen, dass es so etwas wie „gemeinsame Absichten“ und damit „geteilte Intentionalität“ gibt.

Eingangs wurde bereits erwähnt, dass in der philosophischen Debatte über Wir-Intentionalität der leiblichen Kopräsenz der Akteure kaum Beachtung geschenkt wird. Nirgendwo wird die Ausbildung gemeinsamer Absichten in Beziehung gesetzt zu bestimmten Formen des leiblichen Kontakts. Auffällig bei fast allen in diesem Text diskutierten Beispielen für unipolare leibliche Interaktion ist aber, dass sie nur zustande kommen können auf der Basis von gemeinsamen Absichten. Dies gilt ausnahmslos für die im letzten Abschnitt behandelten Inszenierungen von Aufführungen, bei denen es zu leiblicher Resonanz kommt. Das Gegenbeispiel, das für *unwillkürliche* unipolare Interaktion steht, wurde bereits genannt: Massen, die in gleicher

⁴⁵Einen Überblick über die äußerst verästelte Debatte geben Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard 2009, 11–65. In diesem Band sind sowohl ältere Texte aus den 90er Jahren als auch neuere versammelt.

⁴⁶Nach Husserl bezeichnet der Begriff „Intention“ bekanntlich allgemein die Bezogenheit des Bewusstseins auf Gegenstände. Er bezieht sich also beispielsweise auch auf die Gegenstandsbezogenheit der Wahrnehmung und ist nicht auf Absichten beschränkt. Vgl. Husserl 1992, *Logische Untersuchungen*.

Richtung fliehen. Dieses Phänomen verdient einige Aufmerksamkeit, da es der Intuition entgegen steht, dass unipolare leibliche Interaktion ein gewisses Maß an Koordination und damit gemeinsame Absichten verlangt.

Im Falle von Fluchtmassen kommt die leibliche Interaktion, so könnte man sagen, durch die Gefahr zustande, die den Engpol für alle Beteiligten übernimmt; sie ist der Impulsgeber: Alle ‚Teile‘ der Masse, die einzelnen Individuen, werden durch die Gefahr leiblich-affektiv von Angst (und damit Engung) ergriffen, was dazu führt, dass alle gleichzeitig ‚das Weite suchen‘. Die drohende Gefahr löst den Impuls aus, durch den sich die Anwesenden in dieselbe Richtung bewegen. Aber handelt es sich dabei notwendigerweise um eine gemeinsame Absicht? Auch wenn alle dasselbe wollen, z.B. bei einer Feuersbrunst durch einen schmalen Durchgang fliehen, so können sie es in vielen Fällen *nicht gemeinsam* wollen, etwa wenn nur ein Bruchteil der Masse gleichzeitig durch die Tür gelangen kann und das Feuer sich zu schnell ausbreitet, als dass alle Individuen rechtzeitig nacheinander die schmale Stelle passieren könnten. Vor allem aber fehlt die Möglichkeit zu einer Verständigung und damit zum Ausbilden gemeinsamer Absichten, wenn akute Gefahr im Verzug ist.

Eingangs war ich davon ausgegangen, dass Kooperation notwendig gemeinsame Absichten voraussetzt. Auch für diesen Zusammenhang scheinen Fluchtmassen ein Gegenbeispiel darzustellen. Denn setzt nicht jede Fluchtmasse eine gewisse Abstimmung und damit eine minimale Bezogenheit der Flüchtenden aufeinander voraus, aber eben keine gemeinsamen Absichten? Könnte man die Sachlage vielleicht so beschreiben, dass die unipolare Interaktion als einheitlicher Gesamtkörper und zugleich als Gesamtleib hier gewissermaßen die Kooperation übernimmt? Dann könnte sie als ein Art Handlungs- oder richtiger: Verhaltenssubjekt angesehen werden und wäre damit sowohl von einzelnen Individuen als Handlungssubjekten als auch von einem bewusst agierenden Kollektiv unterschieden. Gerade letzteres wäre, darin sind sich die an der Debatte um geteilte Intentionalität Beteiligten einig, eine problematische Konstruktion, da schwer einzusehen ist, wie es gemeinsame Bewusstseinsakte geben könnte.⁴⁷

Aber wie genau geht die leibliche Kooperation von statten? Ich hatte oben bereits angedeutet, dass unipolare leibliche Interaktionen nicht notwendig gleichgerichtet oder parallel sind⁴⁸: So diktiert beispielsweise beim gemeinsamen Sägen das Ziel, gemeinsam einen Ast oder ein Brett durchzusägen, die Art und Weise, wie die beiden Beteiligten leiblich miteinander zu kooperieren haben. Ihre Bewegungsrichtung ist dabei aber gegenläufig und nicht gleichgerichtet; der Druck der einen verlangt den Zug der anderen Person, und der Moment der Bewegungsumkehr muss gut abgestimmt sein, damit das Sägen gelingt. Entsprechendes gilt für das Musizieren mit verschiedenen Stimmen und für viele Formen des europäischen Paartanzes. Es kommt bei der unipolaren Form der leib-

⁴⁷ Bernhard Schmid vertritt die These, dass Gemeinschaft nicht in einem reflexiv-thematischen Selbstverständnis der Beteiligten begründet ist, sondern vorreflexiv und unthematisch ist. Vgl. Schmid 2005, 40.

⁴⁸ Vgl. oben Anm. 28.

lichen Interaktion auf den Impuls an, der mindestens zwei Leiber in gleicher Weise trifft und ‚ausrichtet‘ und der sie, so möchte ich Schmitz weiterdenken, nötigt, ihre Bewegungen in einem bestimmten Sinn zu koordinieren – aber eben nicht in jedem Fall zu parallelisieren. Wenn aber keine automatisch erfolgende gleiche Ausrichtung für die unipolare leibliche Interaktion konstitutiv ist, sondern auch ein gewisses Aufeinander-achten der einzelnen Individuen, damit ein Mindestmaß an Kooperation gewährleistet ist, sind dann nicht doch gemeinsamen Absichten, vielleicht in einem noch zu bestimmenden schwächeren Sinn, konstitutiv für jede unipolare leibliche Interaktion?

Diese Frage lässt sich mit Hilfe von Canettis Beschreibung von Fluchtmassen mit einem eindeutigen „nein“ beantworten. Fluchtmassen können als ein klarer Fall unipolarer leiblicher Interaktionen aufgefasst werden, der ohne gemeinsame Absichten auskommt. Denn dieses Phänomen ist nicht auf die leibliche Interaktion von Menschen begrenzt. Nach Canetti gehört die Massenangst zu den kollektiven Erlebnissen „aller Tiere, die in Herden leben und sich als gute Läufer zusammen retten“ (Canetti 1980, 23). Sie erhöhen die für die Flucht notwendige Energie durch ihre gleichgerichtete Bewegung (vgl. Canetti 1980, 23; Kuhau 1996, 107). In Analogie zur Flucht in der tierischen Herde kann die menschliche Fluchtmasse durch ein entsprechendes „Hochgefühl der gemeinsamen Bewegung“ (Canetti 1980, 56) charakterisiert werden, das aus Erregung und Energie der eng zusammenhaltenden Masse entstehe: „Man flieht zusammen, weil es sich so besser flieht. Die Erregung ist dieselbe: die Energie der einen steigert die der anderen [...]“ (Canetti 1980, 54). Canetti weist darauf hin, dass in der Fluchtmasse Angst und Gefahr gewissermaßen als auf viele Personen bzw. Individuen verteilt erlebt werden (ebd.),⁴⁹ während Richtung und Ziel die Masse zusammenhalten.

Auch wenn Canetti mit dieser Beschreibung keine Charakterisierung im Sinne der Leibphänomenologie beabsichtigte, so sind damit doch drei Merkmale genannt, welche die Besonderheit dieser Form der leiblichen Kommunikation ausmachen: Die Steigerung der Energie durch die Synchronisierung von Richtung und Bewegung, die Reduktion der Angst durch die Verteilung auf viele und schließlich das (aus phänomenologischer Sicht: leibliche und körperliche) Zusammengehaltenwerden der Masse durch Richtung und Ziel. Jedes dieser Merkmale beschreibt spezifische leibliche Abstimmungsprozesse, ohne dabei auf explizite gemeinsame Absichten Bezug nehmen zu müssen. Dies gilt für menschliche Fluchtmassen ebenso wie für fliehende Herden.

⁴⁹In diesem Zusammenhang ist Canettis Unterscheidung von Massenangst und Panik wichtig: „Die Energie der Flucht vervielfacht sich, solange jeder darin den anderen erkennt: er darf sie vorwärtsschieben, doch nicht beiseite stoßen.“ (Canetti 1980, 55) Erst wenn der flüchtenden Masse immer wieder der Weg abgeschnitten wird, wird sie „an ihrer Richtung irre, und damit ändert sie ihre Konsistenz. Die Gefahr, die bis jetzt eine beschwingende und vereinigende Wirkung hatte, stellt *einen* als Feind gegen den *anderen* auf, und jeder versucht, sich für sich selbst zu retten. Die Massenflucht aber, im Gegensatz zur Panik, bezieht ihre Energie aus dem Zusammenhalt. Solange sie sich durch nichts zerstreuen läßt, solange sie in ihrer Unabreißbarkeit verharret, ein mächtiger Strom, der sich nicht zerteilt, solange bleibt auch die Angst, von der sie getrieben wird, eine erträgliche.“ (ebd.; Hervorhebung i.O.)

Ohne von gemeinsamen Absichten der Tiere (im Sinne einer Verständigung unter ihnen) auszugehen, schreiben wir dennoch der Herde als einer Art Kollektivsubjekt eine Intention zu; wir sagen zum Beispiel: die Herde Antilopen will dem Löwen nach Norden ausweichen. Dies scheint gerechtfertigt, weil die Herde sich koordiniert verhält; sie strebt gemeinsam in eine Richtung. Die Steigerung der Energie ist möglich, weil in der Flucht ein gemeinsamer Rhythmus entsteht und die Tiere aufeinander achten; ein vorgegebenes Tempo lässt sich in der Masse leichter und vor allem länger einhalten. Obwohl Tiere bei einer Flucht oft Körperkontakt haben, geschieht es nur selten, dass sie sich gegenseitig umwerfen oder gar tot trampeln.⁵⁰ Natürlich kann hier nicht von einer expliziten Absicht ausgegangen werden, aber das wechselseitige Aufeinander-einspielen angesichts des Impulses, der von der Gefahr ausgeht, scheint als „Koordination“ beschrieben werden zu können. Ein hochgradig koordiniertes Verhalten ohne gemeinsame Willensbildung liegt auch bei einem Rudel vor, das gemeinsam jagt, oft sogar mit verteilten Rollen, etwa bei einem Rudel Wölfe.⁵¹ Hier geht der Impuls zur Jagd von der Notwendigkeit zur Nahrungsbeschaffung aus; er wird vom Leittier umgesetzt.

Was folgt aus diesen Beschreibungen unipolarer leiblicher Interaktionen ohne explizite gemeinsame Absichten? Sie zeigen zunächst, dass nicht nur Menschen, sondern auch höher entwickelten Säugetieren ein erstaunliches Maß an koordiniertem Verhalten möglich ist. Die Ausbildung expliziter gemeinsamer Absichten bedarf selbstverständlich noch weiterer Bedingungen, die über den Zweck der Nahrungsbeschaffung hinausgehen und symbolische Kommunikation wie die Sprache voraussetzen.⁵² Die Beispiele von Herden und Rudeln weisen aber darauf hin, dass es möglicherweise keines expliziten kollektiven Bewusstseins bedarf, damit gemeinsam gehandelt bzw. sich gemeinsam verhalten werden kann. Was aber zu diesem kollektiven Verhalten gehört, ist zweifellos die neue leibliche Einheit, die durch die unipolare leibliche Interaktion entsteht.

Nimmt man die Befunde über unwillkürliches Herdenverhalten ernst, so lässt sich daran die Vermutung anschließen, dass das, was für gemeinsames Handeln konstitutiv ist, möglicherweise nicht in erster Linie und ausschließlich gemeinsame Absichten sind. Betrachten wir das Standardbeispiel in der Debatte um „Wir-Intentionalität“, das gemeinsame Spazierengehen. Damit diese Handlung gelingt, ist vieles erforderlich, was die Ebene des Bewusstseins und damit die Entstehung von expliziten Absichten gar nicht erst erreicht. So müssen zwei, die

⁵⁰ Offenbar hängt die Verletzungswahrscheinlichkeit auch davon ab, wie groß der Reproduktionserfolg ist: Wenn die Reproduktion der Herde gewährleistet ist, scheinen Opfer eher in Kauf genommen werden zu können.

⁵¹ Eindrucksvolle Beschreibungen entsprechenden Jagdverhaltens finden sich in dem Roman „Der Zorn der Wölfe“ von Jiang Rong (2. Aufl. München 2008).

⁵² Die Fähigkeit zur Abstandnahme von den eigenen unmittelbaren Bedürfnissen und zu deren Vergegenständlichung als (mittel- bis längerfristiges) Ziel stellen ebenfalls Voraussetzungen zur Ausbildung gemeinsamer Absichten im Unterschied zu unwillkürlich angestrebten gemeinsamen Zielen dar. – Der Evolutionspsychologe Tomasello und seine Gruppe führen ausschlagsreiche empirische Studien über die besondere Bedeutung des Gestengebrauchs, zu den Bedingungen des Entstehens von gemeinsamen Absichten und der Sprache durch. Vgl. Tomasello 2008.

miteinander spazieren gehen, ihr Schrittempo einander anpassen. Dies geschieht in den meisten Fällen unterhalb der Bewusstseinschwelle; nur wenn sich die Geschwindigkeit der beiden Beteiligten stark unterscheidet, wird es zu der verbalen Aufforderung des Langsameren an die Schnellere kommen, doch bitte etwas langsamer zu gehen. Erst dann wird die leibliche Abstimmung des Tempos zu einer expliziten gemeinsamen Absicht. Dieses Abstimmen des Tempos bedarf der wechselseitigen Wahrnehmung und eines Aufeinander-achtens, das nicht ausschließlich als Bewusstseinsakt beschrieben werden kann.⁵³ Vielmehr handelt es sich um ein primär leibliches *fine tuning*, das zumeist erst im Falle des Misslingens bewusst wird.

Als vorläufiges Ergebnis lässt sich festhalten, dass auch dann, wenn wie im Fall von Herden und Rudeln nicht von expliziten gemeinsamen Absichten ausgegangen werden kann, dennoch gewisse koordinierte, kooperativ erscheinende Verhaltensweisen möglich sind. Durch unipolare leibliche Interaktionen entsteht eine neue übergreifende leibliche Einheit, die den Eindruck erwecken kann, es handele sich um ein gemeinsam agierendes Kollektiv.

4 Ausbildung gemeinsamer Absichten ohne Kopräsenz

Um zu prüfen, welche Rolle diese neue leibliche Einheit in menschlichen Interaktionen spielt, und um zu untersuchen, ob sie wirklich konstitutiv mit der Ausbildung gemeinsamer Absichten verknüpft ist, scheint es sinnvoll, sich gerade diejenigen Fälle als *crucial case* anzusehen, in denen die leibliche Interaktion unter Anwesenden offenkundig fehlt. So ist es zweifellos möglich, mit Hilfe einer Konferenzschaltung gemeinsame Absichten zu entwickeln. Das gemeinsame Gespräch kommt in diesem Fall auch ohne Kopräsenz zustande. Während hier Übereinstimmung und Dissenz immerhin noch über die stimmliche und beim Skypen zusätzlich durch bildliche leibliche Interaktion (beide Typen sind allerdings bipolar) bemerkt werden kann, scheint es unter heutigen Bedingungen sogar möglich, gemeinsame Handlungen durch Internet und SMS herbeizuführen, wie dies etwa im Arabischen Frühling eindrücklich geschehen ist. Ja, selbst beim Schreiben von Briefen scheint dies nicht ausgeschlossen zu sein, wobei der Abstimmungsprozess allerdings größerer Zeiträume bedarf, denn dem Vorschlag einer gemeinsamen Handlung muss in einer Antwort zugestimmt werden, bevor sinnvoll von einer gemeinsamen Absicht, z.B. sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort zu treffen, gesprochen werden kann. In allen diesen Fällen können gemeinsame Absichten ohne Kopräsenz ausgebildet werden.

Soll die Absicht verwirklicht werden, so ist für das Gelingen des gemeinsamen Handelns jedenfalls die Synchronisation der Handlungsimpulse entscheidend. Diese Synchronisation hat einen ganz unterschiedlichen Charakter, je nachdem, ob

⁵³ Hier könnte man mit Undine Eberlein von einem „peripheren Leibbewusstsein“ sprechen. Vgl. Eberlein 2013, 95.

sie durch – mehr oder weniger langwierige – Verabredungen in Abwesenheit oder durch einen gemeinsamen Impuls, der schlagartig alle Beteiligten leiblich verbindet, zustande kommt. Wird die Übereinstimmung medial und symbolisch ohne räumliche Anwesenheit vermittelt, so können die Handelnden ihre Bewegungen nicht durch Blicke, Stimme und Körpersprache miteinander koordinieren; die leibliche Abstimmung fehlt dann.

Zweifellos sind zur Entwicklung komplexer gemeinsamer Pläne Gespräche erforderlich, nicht aber unbedingt Formen unipolarer leiblicher Interaktionen. Doch auch für die bipolare Form von Gesprächen scheint Anwesenheit eine wichtige Rolle zu spielen, wenn diese zur Ausbildung und Festigung gemeinsamer Absichten führen sollen. Denn die Realisierung gemeinsamer Handlungen ist davon abhängig, dass alle Beteiligten auch tatsächlich ihre Beitragshandlungen ausführen. Insofern ist in der Ausbildung einer gemeinsamen Absicht notwendigerweise eine gewisse Normativität enthalten, da alle Beteiligten sich zumindest implizit zu ihrem jeweiligen Beitrag verpflichten; es handelt sich um eine Art Versprechen.⁵⁴ Damit gemeinsame Absichten entstehen können, ist also ein Mindestmaß an wechselseitigem Vertrauen erforderlich: im Sinne einer Sicherheit der Erwartung, dass die Beitragshandlung der anderen ebenso ohne Zögern erfolgen wird wie die eigene. Vertrauen aber entsteht durch den selbstverständlichen Vollzug von Abstimmungsprozessen und damit eher in leiblicher Interaktion unter Anwesenden als in Distanz oder räumlicher Abwesenheit.

Der *crucial case*, wenn gemeinsame Absichten ohne direkte leibliche Interaktion vorliegen, führt zu verschiedenen Überlegungen. Erstens sind solche auf den ersten Blick „rein“ geistigen Formen des Entwickelns gemeinsamer Absichten abhängig von Sprache, und damit sind sie abkünftig von direkten leiblichen Interaktionen. Denn ohne Kopräsenz kann die Fähigkeit zu symbolischen Kommunikationsformen, etwa die zum Sprechen und Schreiben, nicht entwickelt werden; das Erlernen von Sprache ist auf Zeigegesten und damit auf die Kommunikation in Anwesenheit angewiesen (vgl. Tomasello 2008).

Zweitens wäre es ohne leibliche Interaktion unverständlich, warum überhaupt Verpflichtungen eingegangen werden können, da diese auf Vertrauen beruhen. Vertrauen aber kann nur bei Kopräsenz entstehen, es hat eine leibliche Basis (Landweer and Demmerling 2007, 127–165).

Drittens darf nicht vergessen werden, dass das Entwickeln gemeinsamer Absichten *ohne* Kopräsenz oft der Vergewisserung in gelegentlichen Begegnungen in Anwesenheit, also auch der direkten leiblichen Interaktion bedarf. So können beispielsweise international agierende Top-Manager trotz optimaler digitaler Vernetzung auf ein gelegentliches Zusammenkommen in leiblicher Anwesenheit nicht verzichten. Auch Wissenschaftler kommunizieren nicht bloß über Publikationen und Skype miteinander (beim Skypen handelt es sich bisher wie beim altmodischen Telefonieren vor allem um eine Form der stimmlichen leiblichen Interaktion). Vielmehr schmieden sie ihre Kooperationen gern in Kopräsenz, etwa auf Konferenzen.

⁵⁴ Mit den normativen Aspekten gemeinsamer Absichten setzen sich u.a. Gilbert 1990, 1997 und Meijers 2003 auseinander.

Viertens scheint auch das gemeinsame Erleben einer gefühlsmäßig wichtigen Situation oder Atmosphäre für die Ausbildung gemeinsamer Absichten wichtig zu sein; aus der Gemeinsamkeit erwächst Vertrautheit und unter günstigen Bedingungen eine starke Bindungskraft.⁵⁵ Eine Atmosphäre mit einer entsprechenden Bindung kann in einfachen bipolaren ebenso wie in differenzierten Formen der unipolaren leiblichen Interaktion entstehen, sie kann unwillkürlich auftauchen oder absichtlich erzeugt werden. Jedenfalls aber sind Atmosphären nur für Anwesende spürbar, d.h. ihre Wahrnehmung ist auf Kopräsenz angewiesen.

Für diesen Befund spricht auch, dass eine positive Bindung durch das gemeinsame Erleben anscheinend selbst bei negativen Erfahrungen wie der geteilten Angst vor einer drohenden Gefahr entstehen kann. Es kann sogar, wie Canetti formuliert, zu einem „Hochgefühl“ führen. Aus so mancher Kriegserzählung über die Gemeinschaft in Schützengräben scheint in höchst zwiespältiger Weise eine vergleichbar positive emotionale Erfahrung zu sprechen – gerade im Kontrast zum gemeinsam erlebten Schrecken, zu existenzieller Angst, Leid und Not. Anders als beim Ausgeliefertsein an schwer zu bewältigende Gefahren und dem unwillkürlichen Erleben gemeinsamer Gefühle wird bei *absichtlicher* unipolarer leiblicher Interaktion ein verbindendes Gefühl unter frei gewählten Bedingungen gezielt hergestellt und geradezu kultiviert. Eine einfache Form stellt das rhythmische Marschieren dar; seine Funktion ist offenkundig Angstreduktion und das Erzeugen eines Gemeinschaftsgefühls. Der „Sinn“ der aufwändigeren Formen der Erzeugung unipolarer leiblicher Erfahrung liegt wahrscheinlich darin, das von Canetti beschriebene „Hochgefühl“ hervorzurufen, vor allem in ihren sportlichen, festlichen und künstlerischen Formen, etwa als leibliche Resonanz bei Großveranstaltungen und bei künstlerischen Aufführungen. Das so erzeugte Gemeinschaftsgefühl dient durch die leibliche Interaktion, wie bereits erwähnt, aber auch dazu, die Kräfte, Kreativität und sonstige mentalen Fähigkeiten des Einzelnen zu steigern. Das gilt auch für engagierte Projekt- und Teamarbeit, die auf verbindende Gefühle angewiesen ist und ohne absichtliche leibliche Interaktionen und ohne Kopräsenz kaum realisiert werden kann.

5 Anschlüsse und Ausblick

Zwischen den unwillkürlichen Formen unipolarer leiblicher Interaktion wie der Massenflucht und den absichtlichen Formen, die wiederum durch mehr oder weniger komplexe Akte, etwa durch einfaches rhythmisches Händeklatschen oder auch durch die Aufführung vielstimmiger Partituren, ausgelöst werden können, liegen Welten, die durch verschiedene Symbolsysteme erschlossen werden. Deren Differenzen zu

⁵⁵Vermutlich sind es die gemeinsamen Situationen und die Partizipation an prägenden Atmosphären, die sowohl in der Familie als auch in *peer groups* und Ausbildungsstätten nicht unwesentlich den milieuspezifischen Habitus im Sinne Bourdieus bestimmen. – Zur Ausbildung von Gemeinschaftshabituallität im Anschluss an Husserl vgl. Wehrle (2013b), 308–314.

untersuchen ist nicht Anliegen dieses Textes. Dennoch lassen sich aus der Beschreibung und Analyse der unterschiedlichen Formen Überlegungen gewinnen, die für die Debatte über gemeinsame Absichten einige Relevanz haben könnten.

Zunächst ist festzuhalten, dass bei absichtlichen wie auch bei unwillkürlichen Formen unipolarer leiblicher Interaktionen bei Beobachtern der Eindruck einer übergeordneten leiblichen Einheit entsteht. Im Falle einer fliehenden Herde schreiben wir dieser Einheit Intentionen zu; sie agiert *wie* ein Subjekt. Mit dieser Benennung, die gerade nicht meint, dass die einzelnen Herdentiere sich verständigt hätten, unterscheiden wir in unserem Wortgebrauch implizit zwei Typen von Intentionen: 1. einfache Intentionen, die nur von außen zugeschrieben werden: Lebewesen mit der entsprechenden Intentionalität müssen nicht selbst auf ihre intentionalen Zustände rekurren können. Sie können keinen längerfristigen Willen ausbilden, weil es dafür notwendig wäre, kurzfristige Impulse zugunsten einer zur Vorstellung geronnenen Absicht zurückzustellen. 2. Reflexionsfähige Intentionen: Lebewesen mit diesem Typus von Intentionalität können sich zu ihren Wünschen und Absichten verhalten, z.B. darüber Auskunft geben und sich darüber mit anderen verständigen.⁵⁶ Allerdings ist zu bedenken, dass prinzipiell reflexionsfähige Wesen sich nicht ausschließlich in diesem Sinne reflektiert intentional verhalten.

Die Differenzierung zweier Typen von Intentionen scheint mir in zwei Hinsichten in der Debatte um gemeinsame Absichten anwendbar: erstens kann der erste Begriff übertragen werden auf jene Einheiten, die gemeinsam agieren, aber weder ein gemeinsames explizites (reflexionsfähiges) Bewusstsein haben noch über individuelle reflexionsfähige Intentionen verfügen (Herde, Rudel) oder zwar prinzipiell zur Reflexion befähigt sind, aber nicht in dieser Situation (menschliche Fluchtmassen). Auf diese Weise wird die Konstruktion eines Kollektivsubjekts vermieden, ohne zugleich darauf verzichten zu müssen, gemeinsames Agieren als kollektives beschreiben und dieser Handlungseinheit dann auch Intentionen (aber eben nur die des ersten Typs) zuschreiben zu können. Zweitens kann der zweite Begriff der reflexionsfähigen Intention dazu dienen, absichtliche von unwillkürlichen leiblichen Interaktionen zu unterscheiden. Dies begrifflich aufzuweisen erscheint erforderlich, um deutlich zu machen, dass es *individueller* reflektierter Intentionen bedarf, um explizite *gemeinsame* Absichten auszubilden. Es kann nicht auf individuelle Absichten verzichtet werden, um kollektive Ereignisse zu inszenieren; geteilte Absichten lassen sich nicht umstandslos von den unwillkürlichen Formen leiblicher Interaktion ableiten.⁵⁷ Die individuelle Absicht ist erforderlich für die einzelnen Beitragshandlungen, welche die gemeinsame Absicht verwirklichen.

Mit dieser Unterscheidung kann an die Begriffe der Ansteckung und des gemeinsamen Fühlens (Max Scheler) und an „Effervescenz“ (Émile Durkheim) angeschlossen werden, die in der neueren Debatte um Gemeinschaftsgefühle wieder

⁵⁶ Ich danke Justus Schollmeyer für diese Anregung. Brandom trifft eine ähnliche Unterscheidung. Vgl. Brandom 2000, 112 f.

⁵⁷ Allerdings kann die leibliche Intersubjektivität generell als genetische Fundierung der personalen Subjektivität und der höheren Stufen von Intersubjektivität gelten, wie Wehrle 2013a, b treffend feststellt.

aufgenommen werden und dort eine produktive Rolle spielen.⁵⁸ Das kann hier nur angedeutet werden. Angelika Krebs hat sich in den letzten Jahren darum verdient gemacht, Max Schelers Differenzierungen zu klären und weiterzuentwickeln. Schelers Phänomen-Analyse zielt fast ausschließlich⁵⁹ auf Gefühle ab, nicht auf leibliche Interaktionen. Allerdings sind Gefühle für die Debatte um gemeinsame Absichten ein wichtiger Ausgangspunkt, wenn man die Motivlage zur Ausbildung dieser Absichten in den Blick nimmt, wie ich im letzten Punkt des vorigen Abschnitts skizziert habe.

Mit der Unterscheidung von „einfacher“ und „reflexionsfähiger“ Intention lässt sich Schelers Differenzierung zwischen „Miteinanderfühlen“ und „Ansteckung“ erhellen. Das Miteinanderfühlen ist intentional auf das fremde Gefühl gerichtet und nimmt am fremden Gefühl als ein und demselben Gefühl teil, aber mit einem „Verschiedenheitsbewusstsein des getrennten Ausgangspunktes von individuellen Ichs“ (Krebs 2010: 21). Hier handelt es sich zwar nicht um Absichten, aber doch um reflexionsfähige Intentionen (hier in Husserls Sinn): im Miteinanderfühlen ist es möglich, sich über das gemeinsame Gefühl zu verständigen, man ist sich des eigenen Gefühls gegenständlich bewusst und fühlt zugleich einander im eigenen intentionalen Gefühl. Dagegen fehlt bei der Gefühlsansteckung die intentionale Ausrichtung auf das fremde Gefühl ganz.⁶⁰ Betrachtet man das *Verhalten* in der Gefühlsansteckung, so lässt es sich als unwillkürlich, als „eigengesetzlicher Strom“ (Krebs 2010, 21) beschreiben, der alle mitreißt und sie Dinge tun lässt, die ursprünglich keiner wollte und die niemand verantwortet. Allerdings kann man der angesteckten Gruppe durchaus Intentionen im einfachen Sinn, also von außen, zuschreiben. Damit entspricht die Ansteckung ziemlich genau der unwillkürlichen Form der unipolaren leiblichen Interaktion.

Als ein Spezialfall inszenierter Ansteckung lässt sich Durkheims Begriff der Efferveszenz in unser Tableau relevanter Begriffe einfügen. Die Phänomene, die Durkheim beschreibt, zielen auf ein kontrolliertes Ansteckungsverhalten ab, das den Rahmen des sonst sozial Üblichen sprengt, aber dennoch sozial funktional ist und die gemeinschaftlichen Kohäsionskräfte steigert. Efferveszenz entsteht durch den leibähnlichen ‚Kanal‘ des Rhythmus; sie wird in Durkheims Beispielen stets durch Trommeln ausgelöst. Damit gehört sie zu den einfacheren Formen absichtli-

⁵⁸ Krebs 2010, 9–44; von Scheve 2009, 280 f.; Olaveson 2001.

⁵⁹ Sein Begriff des Einsfühlens scheint ausschließlich auf der leiblichen Ebene angesiedelt zu sein; er fasst ihn als „Grenzfall der Ansteckung“ auf (Scheler 2005, 29). Es ist allerdings eher unwahrscheinlich, dass sein Kriterium, in der Einsföhlung werde das fremde Ich mit dem eigenen identifiziert, leibliche Interaktionen bezeichnen kann – zumal auch die Frage untersucht werden müsste, welche Phänomene mit der Einsföhlung genau gemeint sind bzw. ob sie durch seine Kriterien getroffen werden. Für meine Zwecke ist der Begriff zu voraussetzungsreich und außerdem wegen der Identitätsannahme auch zu speziell. Es bedürfte an dieser Stelle vertiefender Diskussionen von Schelers theoretischem Modell, die aber hier leider nicht möglich sind.

⁶⁰ „Weder besteht hier eine Geföhl-Intention auf die Freude und das Leid des anderen, noch irgendein Teilnehmen an seinem Erleben. Vielmehr ist es charakteristisch für die Ansteckung, daß sie lediglich zwischen Geföhlzuständen stattfindet, und daß sie ein Wissen um die fremde Freude überhaupt nicht voraussetzt.“ (Scheler 2005, 26)

cher unipolarer leiblicher Interaktionen. Ich muss es hier bei dieser Andeutung belassen. –

Eingangs hatte ich den phänomenologischen Leibbegriff, der sich vom Begriff des Körpers unterscheidet, durch die Verschiedenheit von 1. Person – und 3. Person-Perspektive erläutert. Mit Blick auf die verschiedenen Phänomene der leiblichen Interaktion kann diese Unterscheidung um zwei weitere Dimensionen erweitert werden. Ich möchte die bipolare leibliche Interaktion, bei der beide Pole um die Weitung konkurrieren, als eine Ich-Du-Relation oder als 2. Person-Perspektive rekonstruieren: der andere wird am eigenen Leib gespürt, aber eben nicht als eine Sache, sondern als ein Leib, mit dem ich dialogisch durch Engung und Weitung verbunden bin. Die Form der unipolaren leiblichen Interaktion dagegen ermöglicht die Verbindung von 1. und 2. Person-Perspektive zu einem „Wir“, zu einer gemeinsamen pluralen Perspektive, die ohne eine solche Erfahrung leiblicher Interaktion unter Anwesenden kaum eingenommen werden könnte.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für das Herstellen einer verbindenden Atmosphäre Kopräsenz erforderlich ist, die zu weiteren Formen unipolarer oder bipolarer leiblicher Interaktion genutzt werden kann. Entscheidend scheint mir zu sein, dass diese Formen leiblicher Interaktion zu übergeordneten leiblichen Einheiten führen können, die sich oft wie *ein* Individuum verhalten. Dies wird besonders deutlich an professionellen künstlerischen Aufführungen, die Ergriffenheit und andere leibliche Resonanzen im Publikum erzeugen. Ich hoffe damit gezeigt zu haben, dass die Debatte um geteilte Intentionalität sich unnötigerweise auf Bewusstseinsakte beschränkt, anstatt die Ausbildung neuer leiblicher Einheiten durch die Dynamik von Engung und Weitung in leiblichen Interaktionen in den Blick zu nehmen.

Bibliographie

- Brandom, R.B. 2000. *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Canetti, E. 1980. *Masse und Macht*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag (zuerst Düsseldorf 1960).
- Eberlein, U. 2011. Leibliche Resonanz. Phänomenologische und andere Annäherungen. In *Gefühle als Atmosphären*, Hg. K. Andermann and U. Eberlein. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie. Berlin: Akademie Verlag.
- Eberlein, U. 2013. Leiberfahrung in kulturellen Praktiken. In *Die Globalisierung der Affekte*, Hg. W. Sohst, 89–110. Berlin: Xenomoi Verlag.
- Fischer-Lichte, E. 2009. Theater als Resonanz-Raum. In *Resonanz. Potentiale einer akustischen Figur*, Hg. K. Lichau, V. Tkaczyk and R. Wolf, 237–248. München: Fink.
- Fuchs, T. 2003. Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte. *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie* 51: 333–345.
- Fuchs, T., and H. De Jaegher. 2009. Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and Cognitive Science* 8: 465–486.
- Gilbert, M. 1990. Walking Together. *Midwest Studies in Philosophy* 15: 1–14.

- Gilbert, M. 1997. What is it for us to intend? In *Contemporary action theory*, Bd. 2: *Social action*, Hg. Rainer T. and G. Holmstrom-Hintikka. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 65–85.
- Goffman, E. 1974. *Frame analysis. An essay on the organization of experience*. New York/London: Harper & Row.
- Hans Bernhard Schmid, und David P. Schweikard (Hg.). 2009. *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hauser, B. 2006. Zur somatischen Erfahrbarkeit von Aufführungen. In *Sonderforschungsbereich 626: Ästhetische Erfahrung. Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*. Berlin. www.sfb626.de/veroeffentlichungen/literaturverzeichnis/onlineveroeffentlichungen/hauser_2006/index.html.
- Huschka, S. 2002. *Moderner Tanz. Konzepte, Stile, Utopien*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Husserl, E. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: Husserliana Bd. VI. Hg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1991. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. In: Husserliana Band IV. Hg. von M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1992. *Logische Untersuchungen*. Gesammelte Schriften 3, hg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner Verlag (EA 1900/1901).
- Krebs, A. 2010. Max Scheler über das Miteinanderfühlen. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie (AZP)* Heft 1/35: 9–44.
- Kuhnau, P. 1996. *Masse und Macht in der Geschichte. Zur Konzeption anthropologischer Konstanten in Elias Canettis Werk „Masse und Macht“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Landweer, H. 1999. *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Landweer, H., and C. Demmerling (Hg.). 2007. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart: Metzler Verlag.
- Lichau, K., V. Tkaczyk, and R. Wolf (Hg.). 2009. *Resonanz. Potentiale einer akustischen Figur*. München: Fink.
- Meijers, A.W.M. 2003. Can collective intentionality be individualized? *American Journal of Economics and Sociology* 62 (2003), Sonderausgabe „John Searle’s Ideas about Social Reality“, 167–183.
- Olaveson, T. 2001. Collective effervescence and communitas: Processual models of ritual and society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology* 26: 89–124.
- Plessner, H. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: de Gruyter.
- Prütting, L. 1995. Über das Mitgehen. Einige Anmerkungen zum Phänomen transorchestraler Einlebung. In *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Hg. M. Großheim. Berlin: Akademie Verlag.
- Rong, J. 2008. *Der Zorn der Wölfe*, 2. Aufl. München: Goldmann.
- Scheler, M. 2005. *Wesen und Formen der Sympathie*, 6. durchgesehene Aufl. Bonn: Bouvier.
- Schmid, H.-B. 2005. *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*. Freiburg/München: K. Alber.
- Schmid, H.-B., K. Schulte-Ostermann, and N. Psarros (Hg.). 2008. *Concepts of sharedness. Essays on collective intentionality*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Schmitz, H. 1980. *System der Philosophie Bd. V. Die Aufhebung der Gegenwart*. Bonn: H. Bouvier.
- Schmitz, H. 1981. *System der Philosophie Bd. III.2. Der Gefühlsraum*, 2. Aufl. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. 1982. *System der Philosophie Bd. II.1. Der Leib*, 2. Aufl. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. 1983. *System der Philosophie Bd. III.3. Der Rechtsraum*, 2. Aufl. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. 1990. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. 1999. Leibliche Kommunikation mit und ohne Wort. In *Wege – Bilder – Spiele, Festschrift zum 60. Geburtstag von Jürgen Frese*, Hg. M. Bauschulte, V. Krech and H. Landweer. Bielefeld: Aesthesis.
- Schmitz, H. 2005. Über das Machen von Atmosphären. In *Zur Phänomenologie der ästhetischen Erfahrung*, Hg. A. Blume. Freiburg: K. Alber.

- Tomasello, M. 2008. *Origins of human communication*. Cambridge, MA/London: MIT Press.
- von Scheve, C. 2009. *Emotionen und soziale Strukturen*. Frankfurt: Campus.
- Wehrle, M. 2013a. Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog. In *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, Hg. T. Breyer, 217–239. München: Fink.
- Wehrle, M. 2013b. Konstitution des Sozialen oder Soziale Konstitution? Gemeinschaftshabitualität als Voraussetzung und Grenze sozialer Erfahrung. In *Phänomenologische Forschungen*, Hg. K. H. Lembeck and K. Mertens. Hamburg: Meiner Verlag, 301–319.
- Williams, B. 1993. *Shame and necessity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.