

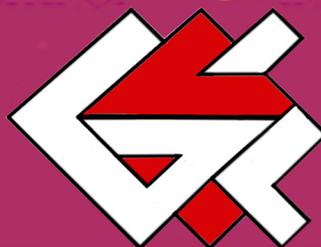
INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS

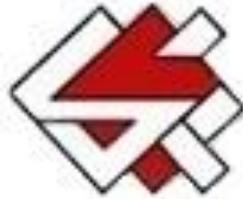


2013

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

**REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA**

EDICIÓN A CARGO DE

Ion Copoeru, Tetsuya Kono, Thomas Nenon,
Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n

SERIE MONOGRÁFICA 4/II

**RAZ6N Y VIDA.
LA RESPONSABILIDAD DE LA FILOSOFÍA**

CONSEJO DE REDACCI6N

Jesús M. DÍaz Álvarez (UNED), Urbano Ferrer (Univ. de Murcia)
Miguel García-Baró (Univ. de Comillas), José Lasaga Medina (UNED),
M.ª Carmen López Sáenz (UNED), Vicent Martínez Guzmán (Univ. de Castell6n),
César Moreno (Univ. de Sevilla), M.ª Carmen Paredes (Univ. de Salamanca),
Mª Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela),
Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

VOLUMEN 4/II

2013



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

Sociedad Española de Fenomenología

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, Septiembre de 2013

ÍNDICE

Presentación	11
Galería de fotos	15

ENSAYOS DE LA REGIÓN ASIA-OCEANÍA

ESSAYS OF THE ASIA-OCEANIA REGION

Masafumi Aoyagi

Phenomenological Antinomy and Holistic Idea – Adorno’s Husserl-Studies and Influences from Cornelius.....	23
--	----

Tomokazu Baba

Réduction lévinasienne de la philosophie moderne à travers les vécus marginalisés.....	39
---	----

Ingo Farin

Heidegger’s Struggle with History	61
---	----

Yohei Kageyama

Alterity and Repetition. Phenomenological Interpretation of the Divinity in the Later Heidegger.....	73
---	----

L’ubica Učník

Patočka’s Socrates: The Care for the Soul and Human Existence	87
---	----

Anita Williams

“Understanding the Architecture of Human Thought”? Questioning
the Mathematical Conception of Nature with Heidegger 101

Wan-I Yang

For the Other:
The Ethical Meaning Evoked from the Core of Existence 117

ENSAYOS DE LA REGIÓN NORTEAMERICANA

ESSAYS OR THE NORTHERN AMERICA REGION

Lester Embree

The Identity Theory of Propositional Truth in Dorion Cairns 135

Michael Gubser

Jan Patočka’s Transcendence to the World. 155

James Mensch

Remembering and Forgetting as a Function of Life..... 177

Thomas Nenon

A Fundamental Difference: Husserl and Heidegger
on the Grounding of Ethics..... 191

George Heffernan

Phenomenology Is A Humanism: Husserl’s Hermeneutical- Historical
Struggle to Determine the Genuine Meaning of Human Existence
in *The Crisis of the European Sciences* and
Transcendental Phenomenology 213

ENSAYOS DE LA REGIÓN LATINOAMERICANA

ESSAYS OF THE LATIN AMERICA REGION

Carlos Belvedere

El problema de la "realidad" en el marco de la influencia
Hispánica en la obra de Alfred Schutz 245

Mariana Chu García

La objetividad de los valores en Husserl y Scheler.
Una "disputa fenomenológica"..... 279

Nicolás Garrera

Ética y testimonio. Ideas para una fenomenología integral
del *ethos*. 295

Julia V. Iribarne

On the "Green" of the "Golden Tree" of Life. 321

Rosemary Rizo Patrón de Lerner

La responsabilidad como fundamento último de la filosofía. 331

Daniela Griselda López

La noción de "mundo de la vida" en el proyecto de Alfred Schutz
para una fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales. ... 349

Cecilia Monteagudo

Vida y filosofía. Aprendiendo la humildad hermenéutica. 369

Luis Román Rabanaque

Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida
según Husserl. 383

Roberto J. Walton

Reason and Its Living Horizons
in Edmund Husserl's Phenomenology..... 399

Antonio Ziri6n Quijano

Limit and Horizons of Linguistic Expression..... 425

PRESENTACIÓN

Este número extraordinario que al declinar el verano de 2013 publica *Investigaciones fenomenológicas* nace de los trabajos presentados en el inolvidable Congreso OPO IV, que tuvo lugar en Segovia al acabar el verano de 2011: Cuarto Congreso Mundial de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas, cuya preparación y celebración se había encomendado a la Sociedad Española de Fenomenología. Por primera vez en la serie de publicaciones de los Congresos Mundiales ha prevalecido el criterio de que los ensayos publicados correspondan básicamente a las ponencias presentadas y defendidas in situ, de modo que la publicación mantenga una fidelidad fundamental al encuentro que está en su origen. Ciertamente que el tiempo transcurrido ha permitido la revisión, actualización y reelaboración de los textos en cuestión.

Una segunda novedad respecto de los anteriores Congresos Mundiales estriba en que la publicación prescinde por entero del formato en papel y se ofrece en esta sede virtual

PRESENTATION

This special issue of *Investigaciones fenomenológicas* appears at the end of summer 2013 here. It arises from the works presented and discussed at the unforgettable IV OPO Conference, which took place in Segovia towards the end of summer 2011, at the Fourth

World Conference of the Organization of Phenomenological Organizations, the preparation and celebration of which, was entrusted to the Spanish Society of Phenomenology. For the first time in the series of OPO Conference publications, the prevailing criterion has been that the essays published should basically correspond to the speeches which were presented and defended in situ. In this way, the publication maintains an accurate account of what derived from the meeting. Indeed, the time elapsed between the dates of the celebration of the meeting and the publication has allowed for the review, rewriting, and actualization of the works.

A second innovation as regards to the previous World Conferences,

en acceso libre a todos los interesados. La Sociedad Española de Fenomenología se felicita de que su órgano oficial de comunicación pueda así dar cabida a cultivadores de la tradición fenomenológica provenientes de todas las zonas del mundo, que en cinco lenguas diferentes afrontan una rica diversidad de asuntos y cuestiones de indudable relevancia. Con todo ello se rinde un tributo añadido al tema de inspiración bajo el que se convocó el Congreso: "Razón y Vida. La responsabilidad de la filosofía".

"Razón y vida" designa, en efecto, una relación fundamental que interpela espontáneamente a toda existencia humana y a la que no puede ser ajena ninguna filosofía del presente. Pero "razón y vida" es además un lema en el que la filosofía fenomenológica se reconoce con especial claridad. En él identifica su vocación más íntima, incluso su identidad secreta. Por entre las innumerables dilucidaciones, distinciones, precisiones con que la fenomenología da cuenta de la experiencia humana, la misteriosa racionalidad de la vida y la sustancia vital de la razón han constituido una suerte de pregunta de preguntas y motivo de motivos. No en vano el pensamiento fenomenológico redescubrió con creciente radicalidad la condición de la vida

lies in the fact that the publication dispenses of the paper format completely, and is now offered in virtual form with free access for anyone interested. The Spanish Society of Phenomenology is delighted that in this way its official communication body is able to host cultivators of our phenomenological tradition from all areas across the whole world. A rich variety of significant questions can now be dealt with in five different languages. We add thereby a tribute to the general topic and title of the Conference: "Reason and Life. The Responsibility of Philosophy".

The title of the fourth World Congress, "Reason and Life", is a clear manifestation of a fundamental relationship which no present philosophy could regard as alien to, and which, we might say, speaks out to all human existence. But in addition "reason and life" is a conjunction in which phenomenological philosophy sees itself clearly reflected, in which its essential vocation is seen, as to include its most secret identity. Among the myriad of explanations, distinctions and details with which phenomenology attempts to clarify human experience, the mysterious rationality of life and the vital essence of reason have been a kind of permanent subject of inter-

humana como acontecimiento originario que es fuente universal de sentido. Y de muy distintas maneras la fenomenología siempre ha sabido replantear cómo el movimiento de la existencia humana en el seno del mundo de la vida está a la base de los métodos científicos de objetivación del mundo; y él está dado como clave de sentido de las verdades objetivas acerca de la realidad. Las hondas resonancias orteguianas del título no hacen sino reforzar el compromiso de que una fenomenología "a la altura de los tiempos" pueda abrir, en nuestro ya convulso siglo, caminos responsables al pensamiento acerca de la vida humana.

En este espíritu, la conversación apasionante que se inició en Praga en 2002, que prosiguió en Lima en 2005 y que saltó a Hong-Kong en 2008, tuvo una continuación intensa, cabal, fecunda, en la bellísima ciudad de Segovia. La razón y la vida se concedieron, en cierto modo, la palabra en las acogedoras aulas, tan antiguas, tan palpitantes de actualidad, de Santa Cruz la Real -y también en los gratos paseos subsiguientes por la ciudad propicia-. De ello es buena prueba esta publicación, que si, por un lado, supone la clausura definitiva del IV Congreso Mundial, implica, por otro, su apertura a un círculo de diá-

est for the phenomenological movement, with a constant driving force. With growing radicality, phenomenological thought has rediscovered that human life as an original event is a universal source of sense. And phenomenology has been able to reconsider time and again, in a variety of ways, how the movement of human existence in the lived world concurs before, after, and also at the same time as the objective truths about reality and the scientific methods of objectivation of the world. The title and theme of the event clearly evokes, as well, a deep commitment to Ortega y Gasset's vocation to react to current concerns out of the sources of philosophical responsibility.

In this spirit, the friendly gathering in the beautiful city of Segovia did certainly emulate the engaging opportunity to talk together of past congresses, the first beginning in Prague in 2002, followed by Lima in 2005 and Hong Kong in 2008. Reason and life came to the fore and became the subject of discussion both in the lecture rooms of Santa Cruz la Real, so full of history, and in conversations during enjoyable strolls around the city. This publication is sufficient proof of vitality,

logo y discusión mucho más amplio.

Para la Sociedad Española de Fenomenología, la celebración del Congreso Mundial de Organizaciones Fenomenológicas ha constituido un hito gozoso. Permítaseme por ello cerrar mis palabras de presentación con un agradecimiento reiterado a las instituciones, organismos y empresas que lo hicieron posible: IE University, UNED (Facultad de Filosofía, Centro Asociado de Segovia), Instituto de Filosofía (CSIC), Junta de Castilla y León, Banco de Santander, Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP). Del estupendo Comité Organizador me siento todavía hoy obligado a destacar la presencia siempre tranquilizadora de Xavier Escribano, Secretario de la SEFE, y la admirable diligencia de Carlota Serrahima y Sonia Ester Rodríguez.

which, if in one sense entails the definitive conclusion of the IV World Conference, in another sense implies its openness to a much wider circle of dialogue and discussion.

For the Spanish Society of Phenomenology, the celebration of the World Conference has come to be a joyful milestone. Let me therefore conclude my words by thanking the institutions, organizations and enterprises, that made it primarily possible: the IE University in Segovia, the Open University (UNED) in its Associated Centre in Segovia and its Faculty of Philosophy of Madrid, Institute of Philosophy (CSIC), Autonomous Community of Castile and León, Bank of Santander and Centre for Advanced Research in Phenomenology (CARP). Among the magnificent Organizing Committee I feel obliged even today to thank specially Xavier Escribano (Secretary of SEFE) for his always calm presence and Carlota Serrahima y Sonia Ester Rodríguez for their admirable diligence.

Agustín Serrano de Haro

GALERÍA DE FOTOS

PHOTO GALLERY



Asistentes al IV Congreso OPO tras la ceremonia de inauguración.

Assistants to the IV Congress OPO after the opening ceremony.

Lunes, 19 Septiembre 2011
September 19, 2011 (Monday)



Imagen 1. De izquierda a derecha: Lester Embree, Francisco Mata, Jesús M. Díaz, Agustín Serrano y Antonio López.

Imagen 1. From left to right: Lester Embree, Francisco Mata, Jesús M. Díaz, Agustín Serrano and Antonio López.



Imagen 2. Asistentes al IV Congress OPO en la inauguración del congreso.

Imagen 2. Assistants to the IV Congress OPO at the meeting opening.



Imagen 3. De izquierda a derecha: Javier San Martín y Roberto Walton.

Imagen 3. From left to right: Javier San Martín and Roberto Walton.



Imagen 4. De izquierda a derecha: Lester Embree, Toru Tani y Daniela Griselda López.

Imagen 4. From left to right: Lester Embree, Toru Tani and Daniela Griselda López.

Martes, 20 Septiembre 2011
 September 20, 2011 (Tuesday)



Imagen 5. Claustro en el IE University, Segovia.

Imagen 5. Cloister at IE University, Segovia.



Imagen 6. De izquierda a derecha: Miguel García-Baro y Francesc Pereña.

Imagen 6. From left to right: Miguel García-Baro and Francesc Pereña



Imagen 7. De izquierda a derecha: Antonio Ziri6n y Carlos Oliva.

Imagen 7. From left to right: Antonio Ziri6n and Carlos Oliva.



Imagen 8. De izquierda a derecha: Joan Gonz6lez, Francesc Pereña y Tetsuya Kono.

Imagen 8. From left to right: Joan Gonz6lez, Francesc Pereña and Tetsuya Kono.

Miércoles, 21 Septiembre 2011
September 21, 2011 (Wednesday)



Imagen 9. De izquierda a derecha: Javier San Martín, Roberto Walton, Luis Román Rabanaque y Julia V. Iribarne.

Imagen 9. From left to right: Javier San Martín, Roberto Walton, Luis Román Rabanaque and Julia V. Iribarne.



Imagen 10. Visión general de una sesión. En la mesa (de izquierda a derecha): Antonio Ziri6n, Jose Mar3a Mu6oz y Dalius Jonkus.

Imagen 10. Overview of a session. At the table (from left to right) Antonio Ziri6n, Jose Mar3a Mu6oz and Dalius Jonkus.



Imagen 11. De izquierda a derecha: James Mensch, George Heffernan y Anita Williams.

Imagen 11. From left to right: James Mensch, George Heffernan and Anita Williams.



Imagen 12. Exposici6n libros en el claustro del IE University.

Imagen 12. Exposure books in the cloister of IE University.

Jueves, 22 Septiembre 2011
September 22, 2011 (Thursday)



Imagen 13. De izquierda a derecha: Ivan Chvatik, L'ubica Učník y Ivan Ortega.



Imagen 14. Hans Rainer Sepp.

Imagen 13. From left to right: Ivan Chvatik, L'ubica Učník and Ivan Ortega.

Imagen 14. Hans Rainer Sepp.



Imagen 15. Asistente al IV Congreso OPO en la conferencia de Rainer Seep.

Imagen 15. Assistants to the IV Congress OPO at Rainer Seep's conference.



Imagen 16. De izquierda a derecha: Ion Copoeru, Xavier Escribano y Cristian Ciocan.

Imagen 16. From left to right: Ion Copoeru, Xavier Escribano and Cristian Ciocan.

Viernes, 23 Septiembre 2011
September 23, 2011 (Friday)



Imagen 17. De izquierda a derecha: Zdravko Radman, Jesús M. Díaz y Xavier Bassas.

Imagen 17. From left to right: Zdravko Radman, Jesús M. Díaz and Xavier Bassas.



Imagen 18. De izquierda a derecha: Wang Wen-Sheing, James Mensch y Ingo Farin.

Imagen 18. From left to right: Wang Wen-Sheing, James Mensch and Ingo Farin.



Imagen 19. De izquierda a derecha: Thomas Nenon y Ion Copoeru.

Imagen 19. From left to right: Thomas Nenon and Ion Copoeru.



Imagen 20. Participantes asistiendo a la conferencia de Thomas Nenon.

Imagen 20. Participants attending Thomas Nenon's conference.

**ENSAYOS DE LA REGIÓN
ASIA-OCEANÍA**

**ESSAYS OF THE
ASIA-OCEANIA REGION**

**PHENOMENOLOGICAL ANTINOMY AND HOLISTIC IDEA.
ADORNO'S HUSSERL-STUDIES AND INFLUENCES FROM CORNELIUS**

**LA ANTINOMIA FENOMENOLÓGICA Y LA IDEA HOLÍSTICA. ESTUDIOS
DE ADORNO SOBRE HUSSERL Y LA INFLUENCIA DE CORNELIUS**

Masafumi Aoyagi

Research Center for Intercultural Phenomenology/
Ritsumeikan University, Japan
mat27005@pl.ritsumei.ac.jp

Abstract: In my paper, I consider the holistic thought in Theodor W. Adorno's Husserl-studies, and the epistemological possibility to know the "non-identical". First, I discuss the phenomenological antinomy. This is not only the starting point of Adorno's Husserl-studies, but also has his holistic thought in it. Adorno pointed out Husserl's assumptions that our consciousness is directly related to objects and that our consciousness is always mediately or indirectly related to the objects. Second, I discuss Adorno's solution of that antinomy. He tried to carry out the thorough immanent philosophy with a gestalt theory. And he pointed out mediacy in the Husserl's text and to find non-identity between our consciousness and objects. Third, I consider the relations between the thought of "non-identical" by Adorno and his holistic thought. The latter was influenced by Hans Cornelius, Adorno's teacher. So I show that the thought of Cornelius is very significant for Adorno.

Key Words: Adorno, Husserl, Cornelius, Phenomenological Antinomy, Holism, Non-Identity, Gestalt Theory.

Resumen: En mi ponencia considero el pensamiento holista presente en los estudios sobre Husserl de Theodor W. Adorno y la posibilidad epistemológica de conocer la "no identidad". En primer lugar, analizo la antinomia fenomenológica. No es solo el punto de arranque de los estudios sobre Husserl de Adorno, sino que también contiene su pensamiento holista. Adorno pone de manifiesto las asunciones de Husserl: de que nuestra conciencia está relacionada directamente con los objetos y de que nuestra conciencia está siempre relacionada de manera mediata o indirecta con los objetos. En segundo lugar, discuto la solución adorniana a esta antinomia. Su intento consistía en crear una filosofía íntegramente immanentista con ayuda de la teoría gestalt. Indica también la mediatez presente en los textos de Husserl, encontrando la no-identidad entre nuestra conciencia y objetos. En tercer lugar, considero la relación entre el pensamiento de la "no identidad" de Adorno y su pensamiento holista. El autor fue influido por Hans Cornelius, el profesor de Adorno. Muestro entonces que el pensamiento de Cornelius ha sido de gran importancia para Adorno.

Palabras clave: Adorno, Husserl, Cornelius, antonomía fenomenológica, holism, no identidad, teoría Gestalt.

INTRODUCTION

I will inquire into the thought of non-identical (*Nichtidentisches*) as conceived by Theodor W. Adorno and the epistemological possibility of knowing the transcendent. Then, I will compare Adorno's Husserl-studies with Husserl's phenomenology.

Initially, Adorno submitted a dissertation entitled "Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie" (1924) to the University of Frankfurt. This was the starting point of not only his Husserl-studies, but also his philosophy itself. During his exile in England and after his return to Germany, he continued studying phenomenology. While in exile, he produced 440 pages of manuscripts¹. He published parts of these manuscripts as articles entitled "Zur Philosophie Husserls" (1937) and "Husserl and the Problem of Idealism" (1940). Moreover, in Germany, he contributed articles and lectured on epistemology with phenomenology². Finally, based on these manuscripts and articles, he published *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien Über Husserl und die phänomenologische Antinomien* (1956). Husserl's phenomenology is for Adorno very important. That is to say, Husserl clearly had a profound influence on Adorno's work. And with it, the philosophy of Hans Cornelius is very important for Adorno³. Because Adorno wrote and submitted his dissertation under the guidance of Cornelius, and in this sense Cornelius is indispensable to Adorno's philosophy.

¹ Adorno tried to submit a new dissertation entitled "Die phänomenologischen Antinomien. Prolegomena zur dialektischen Erkenntnistheorie"; but he did not submit it (Kramer and Wilcock, 1999).

² His lecture was entitled *Probleme der zeitgenössische Erkenntnistheorie (Husserl)* (1951). And he wrote articles as follows: "Husserl und Verdinglichung der Logik" (1954), "Kritik der logischen Absolutismus" (1954), and "Spezies und Intention" (1956).

³ After submitting the dissertation, Adorno wrote a postdoctoral thesis (*Habilitation*) entitled "Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre" (1927) under the guidance of Cornelius; however, he did not submit it. Since then, none of his work was directly influenced by Cornelius. On the other hand, he quoted from and referred to the works of Cornelius in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Therefore, I think that Adorno was heavily under the influence of Cornelius for a long time. Moreover, Robin D. Rollinger discussed the relation between Husserl and Cornelius. He pointed out three characteristics of the thought of Cornelius that differed from that of Husserl. First, Cornelius limited the functions of perception to contents given presently in consciousness. Second, he considered every experience as perceptible. Third, he searched for the fundamental science with empiricism and causal explanation. However, Cornelius himself believed that both insisted on the same thing. However, according to Rollinger, the similarities are superficial. Husserl's phenomenology is superior to the philosophy of Cornelius (Rollinger, 1991). However, Cornelius's theme was not a causal explanation of mental facts but a settlement of synthetic judgment, a priori that was universally applicable (Cornelius, 1916: 49). And it was an establishment of a transcendental phenomenology that demonstrated transcendental laws through psychological analyses. Husserl identified causal explanation with psychological analysis. In contrast, Cornelius distinguished between them.

The order of my paper is as follows: first, I will take up the phenomenological antinomies as articulated by Adorno. Second, I will discuss Adorno's approaches to the solution of those antinomies. He pursued a radical immanentism by means of the philosophy of Cornelius and gestalt theory. Further, he tried to point out the mediacy in Husserl's text and to find the non-identity between consciousness and object. Third, I will introduce the whole as an idea (*Idee*) and consider the relation between the thought of non-identical by Adorno and his holistic thinking. This idea is a sort of identity, which forms an immediate relation between consciousness and object. Adorno came under the influence of Cornelius in the shaping of his holistic viewpoint. Hence, I will show that the philosophy of Cornelius is of great significance to Adorno's Husserl-studies.

1. WHAT ARE THE PHENOMENOLOGICAL ANTINOMIES?

1.1. *Antinomy of the immanence and transcendence*

Husserl's phenomenology offered an insight into the relation between consciousness and object or the given (*Gegebenes*) in pure consciousness as the "existential realm of absolute origins" (Husserl, 1913: 107). He said in *Ideen*: "The perception of the things does not present something that is not present as though it were a recollection (*Erinnerung*) or a fancy; it presents and apprehends a Self in its bodily presence" (Ibid., 79). The perception of the thing is performed by looking directly and immediately at it as "a source of authority (*Rechtsquelle*) for knowledge" (Ibid., 43) or "intuition as primordial dator act" (Ibid.) so that "whatever presents itself in 'intuition' in primordial form (as it were in its bodily reality), is simply to be accepted as it gives itself out to be, though only within the limits in which it then presents itself" (Ibid.). Therefore, the perceived thing is the self-givenness that appears itself in consciousness, and is recognized presently and immediately.

On the other hand, Husserl defined the thing as "[...] standing over against consciousness itself as in principle other, unreal, transcendent" (Ibid., 204) and as distinguished from consciousness. After all, the thing is "in principle transcendent entities" (Ibid., 76). Further, between consciousness and the thing is

“the most fundamental and pivotal difference between ways of being, that between consciousness and reality” (Ibid., 77)⁴.

In short, on the one hand, Husserl insisted that the object was the self-givenness in consciousness; at the same time, he insisted that it was distinguished from the consciousness. Thus, he holds these two convictions simultaneously. Adorno said, “with consciousness whose givens are for Husserl the sole source of authority for the knowledge, he already contrasts from the outset a transcendent world” (Adorno, 1924: 17), and pointed out “The thesis of a transcendent world contradicts the presupposition of consciousness as the ‘existential realm of origins’” (Ibid., 17). Adorno described those two insistences, which contradict each other but hold together, as antinomy⁵.

1.2. Antinomy of the immediacy and mediacy

Husserl said in *Logische Untersuchungen*: “The present, as presentation in the strict sense, so interprets the intuitively presentative content, that the object appears as itself given with and in this content” (Husserl, 1901B: 83). In contrast, Adorno called it into question and asked “[...] what can ‘self-givenness’ mean when the self-given and thus the immediate is given only ‘with and in’ something else, i.e. is given as mediated?” (Adorno, 1956: 159). Further, he pointed out “in spite of the object’s pure ‘self-presentation’ and thus immediate givenness, it is supposed to be distinct from the ‘act’, meant and mediated by it” (Ibid.). Hence, Husserl’s phenomenology “leads to a flagrant antinomy” (Ibid.). In other words, Husserl insisted that, on the one hand, an object was given in consciousness immediately, and on the other, that it was given in consciousness by means of the intuitively presentative content. Here, Adorno also found a phenomenological antinomy.

⁴ Husserl placed object as the self-givenness and, at the same time, discussed the recognition of the *alter ego* (Husserl, 1929: 91f.). However, he was not so naive as to insist on a dualism between consciousness and object (Husserl, 1913: 33f. and 48f.).

⁵ Antinomy is not a simple opposition of two. Though one is inconsistent with the other, both exist together.

2. APPROACHES TO THE SOLUTION OF THE PHENOMENOLOGICAL ANTINOMIES

2.1. *Radicalization of immanentism*

Adorno tried to dissolve those antinomies, and he attached great importance to the immediate relation between consciousness and object. In this manner, Adorno employs the method of Husserl's phenomenology, so that we understand his being influenced by phenomenology. However, this is not the only influence. Besides Husserl, Adorno also came under the influence of Cornelius in formulating his thought. He tried to be rid of the distinction between consciousness and object and carried out the Radicalization of immanentism⁶. In his dissertation, Adorno defined the thing as a whole combined the present given with the past given. We perceive this complex thing in its presence. In this case, our perceptual experiences consist of "impression components (*Eindrucksbestandteile*, a partial experience of the class a)" and "representation components (*Vorstellungsbestandteile*, a partial experience of the class a)". Impression components are "presently immediate given objects" (Cornelius, 1916: 64), the present knowledge of immediate given. This corresponds to the immanent perception by Husserl, that is, the immediately perceptual experience in its presence. On the other hand, representational components are "present knowledge of objects which are not present experiences" (Ibid), that is to say, it is the mediate given and is perceived the non-present given through the present knowledge. This corresponds to the recollection by Husserl (transcendent perception). Thus, the immediately perceptual experience in its presence is that "it with a- and α-components necessarily involved gives" (Adorno, 1924: 45). Husserl could separate immanent perception (impression components) from transcendent perception (representation components), and see the former as an adequate perception. In contrast, Adorno understood the perception including both impression components and representation components. For Adorno, the perception in phenomenology seemed to consist only of impression components and to abstract representation components. According to Adorno, to be given as the complex implies that "the knowledge of previous contents is

⁶ Adorno, in his dissertation, called his own immanentism the "viewpoint of a pure immanence-philosophy." (Adorno, 1924: 11) When immanence-philosophy is mentioned, we might remember that of Ernst Mach and Richard Avenarius, and the critique of them by Husserl. Cornelius had studied under Avenarius. In this sense, we can say that the immanence-philosophy of Adorno has succeeded to a tradition dating as far back as Avenarius. Nevertheless, Adorno's philosophy has originality as far as he has conceived the thought of non-identical.

given with and in the present experience" (Ibid., 45), and drawing on the philosophy of Cornelius, it is perceived as "complex" (Cornelius, 1916: 105), which includes not only impression components, also representation components. In this complex, as soon as impression components are given, representation components are also given with the recollection. Cornelius defined the function of recollection as follows: "The fact that in present experience knowledge of a past experience is given with recollection and that the former represents therefore for our knowledge of the latter, I call the symbolic function of the recollection-experience" (Ibid., 73). Adorno also followed this definition. So the thing includes the past contents as what was symbolized and the mediate given, and is received as the complex.

Adorno emphasized the symbolic function of the recollection and understood the thing as the complex, which is given in consciousness. We perceive a thing as long as it is given in our consciousness, so that we do not have to discuss transcendence. Without dealing with the transcendence, as long as the thing is the complex, we can perceive it in immanence as the pure consciousness.

Now, if we perceived things as complex including both the present experience and the past contents, there is a problem of identity of it. That is to say, we should discuss whether the perception of a thing that is given in presence is identical to that which was given in the past.

Husserl distinguished between the perception of a thing in presence and its perception in the past. We can see experiences in each moment as the same object because consciousness intends and constitutes them as the same. When we perceive a desk, for example, we know "the perceived desks" given in each moment as the same desk because our consciousness intend and constitute the same "desk itself". So "the thing is the intentional unity, that which we are conscious of as one and self-identical within the continuously ordered flow of perceptual patterns as they pass off the one into the other [...]" (Husserl, 1913: 75).

But Adorno criticized that the identity of the thing by Husserl was assumed transcendent existence. As I have pointed out, the thing is the complex including both impression components and representation components. So the identity of the thing is that we recognize the identity of these two components in consciousness, without dealing with the transcendent existence. In other words,

when we recollect the past contents in the present experience, these contents are identical to the object in the present experience, and then we understand the identity. Adorno adopted the view by Cornelius and thought that this identity was based on the recognition of the similarity of those two components in consciousness. "The recognition of the similarity of a content with a previous given" (Cornelius, 1916: 94) is the act of re-cognition (*Wiederkennen*). In the re-cognition of thing as the complex, there is the re-cognition of type of "the first category" and "the second category". The first category is as follows: each simple or complex impression "is recognized with certain previous objects as similar, regardless of its position in the relationship with other complex, that is, apart from other components in the complex" (Ibid., 105). This means that we can re-cognize the past impression by itself without the complex to which it belonged and other impression which belonged to this complex. In contrast, the second category is as follows: "the present impression is re-cognized as components of an ever well-known kind of successive complex" (Ibid., 106). This means that we can re-cognize the past impressions as parts of the complex to which it belonged, and then they accompany with a temporal succession. The perception of the present and past contents as the complex is nothing else "re-cognition of the second category" (Ibid., 108), so that we can determine these contents as the same thing. Moreover, combining with both categories each other, in the second category, that is, in its successive complex "the contents, which were similar to it [present impression] in the sense of the first category, still follow from particular other contents" (Ibid., 106). In the recollection, the past and present contents are tied to each other, obeying a regular similarity in the consciousness, and they are thereby recognized as the same object. Furthermore, in obedience to this regular similarity, the expectation (*Erwartung*) plays a role in giving us future contents.

As described above, though we re-cognize the past contents or the future contents as similar one in the present experience, the future contents which we expect are only to be determined in our consciousness. For example, we suppose that a content given at present occurs as an experience p1 under a condition x1, and then we expect that an experience p2 occurs under a condition x2. Then, the conditions x1 and x2 are based on the given contents and are "an only thought" (Ibid., 150) by consciousness, so that the experiences p1 and p2 can occur as "a thought" experience. Therefore, "the relation between the con-

dition and the caused is [...] only an ideal" (Ibid., 150) relation. And the relationship of expectation (x-p) establishes in the immanence. Under this relationship, the relation between x and p is determined unambiguously, but we do not know which condition does arise from a content, x1 or x2. The condition setting and the establishment of expectation depend on the determination of consciousness.

Therefore, the object that is given in consciousness is the complex, which includes both present and not present (past and future) contents; at the same time, it is the law that connects both these contents, namely, "law for experiences, constituted only through the relationship of our personal consciousness" (Adorno, 1924: 33). An object is *the* object insofar as it is given in consciousness and "as such it is the relationship of consciousness and certainly in the strict sense immanent" (Ibid., 34). However, the regularity of the thing does not bring conceptualization or generalization. As the described above, what was conditioned each time appears based on the relationship of personal consciousness, and if what was different from this condition and law occurred we have to think that another condition and law occurs. These laws are "individual law" (Ibid., 46), which is drawn each time in the relationship of personal consciousness. Therefore, Adorno insisted that it is unnecessary to distinguish between the immanence and transcendence, and then he projected a complex recognition in the immanent consciousness.

There are some remaining problems, nevertheless, with Adorno's approaches. First, do not his approaches fall into psychologism? If the distinction between the immanence and transcendence were unnecessary and there were only the immanence, then would the object be confined to simply psychological facts? Husserl might return to an immanent field, that is, a field of the pure consciousness through reduction, and ask a question of the transcendence, namely, a question of the "transcendence in the immanence" (Husserl, 1913: 110), so that he would be able to dissolve antinomies. In contrast, Adorno might say as follows: The "transcendence in the immanence" is *that it is immanence*, and hence, this transcendence is *just the immanence*. We must notice the gap in both expressions regarding immanence and transcendence. This is the second problem as follows: unlike Husserl, Adorno considered the relation between the immanence and transcendence a natural one. In the case of Husserl, in the phenomenological standpoint (*phänomenologische Einstellung*), he

dealt with the theme of the "transcendence in the immanence". Adorno, on the contrary, I think, would not distinguish the phenomenological standpoint from the natural standpoint (*natürliche Einstellung*); he comprehended (or confused) both standpoints, so that he *re-understood* the relation between the consciousness and the object and defined the immanence and transcendence in terms of this relation. In short, the theme of the "transcendence in the immanence" by Husserl corresponds almost with Adorno's insistence, that is, the radicalization of immanentism and the unnecessary of the distinction between the immanence and transcendence. In this sense, someone might criticize such expressions by Adorno as resulting from a lack of understanding or a misunderstanding of Husserl's phenomenology. However, I do not agree. Rather, I think that Adorno intentionally changed the relation and meaning between immanence and transcendence. It seemed to Adorno that Husserl's insistence was formed by excluding the so-called natural something (*Natürliches*). Therefore, Adorno changed this relation and meaning; he saw Husserl's Phenomenological Something as the transcendence, and included the natural something and the phenomenological something in the same transcendence. The theme with this transcendence is just that of the transcendence by Adorno. However, Adorno hereby faced the difficulty of how to deal with the transcendence that Husserl would exclude. Then, he asked whether we can recognize all objects in consciousness, or whether there is something apart from something recognized in consciousness, that is, something escaped from epistemological identity.

I can summarize it as follows: Adorno's immanence-philosophy accomplished the epistemological identity in consciousness, but at the same time, something escaped from this identity, namely, non-identical.

2.2. *Mediacy of the given*

As a matter of more interest, Adorno tried to change the relation between the immanence⁷ and transcendence by Husserl and to indicate a new relation. This is the relation between consciousness (the immanence) and object (the transcendence) *whose medium is a given*⁸. According to Adorno, the "tran-

⁷ According to Husserl, this "immanence" would be expressed as the "transcendence in the immanence".

⁸ At least, Husserl thought about a mediate relation. This is found in the problem of the act of "Appearing" (*Erscheinen*) and "Something that appears in it" (*Erscheinendes*). That is to say, in the recognition of an object, the object ("Something that appears in it") is brought to consciousness through "Appearing" (Husserl, 1901A: 347f.).

scendence in the immanence" in Husserl's phenomenology is that the given is included in consciousness (the immanence) and is recognized immediately, though the given maintains its relation with the object (the transcendence). For Adorno, however, since Husserl had excluded transcendence as a natural something and placed the given as transcendence, the mediacy of the given is abstracted, and "its [the concept of immediacy] dogmatic use must take on the task of striking down critical consciousness" (Adorno, 1956: 133) even if immediate recognition was completed in the consciousness. This is what "[...] directly and immediately unifies the mediated, and also what confronts the act-performing subject, with the subject itself" (Ibid., 141). However, Husserl maintained that the given exists in relation to something that is different from consciousness, namely, the mediacy of the given, even if Husserl insisted on anything as "in the immanence" because Husserl also maintained the transcendent character of the given though he insisted on the "transcendence in the immanence". Husserl's insistence "betrays the discrepancy between what is both proper and foreign to the subject" (Ibid., 141), and "this antagonism is made evident in Husserl's identification of the 'thing itself' with what is given subjectively" (Ibid., 138). If the "transcendence in the immanence" maintained the mediacy of the given and has a trace of the transcendence that Adorno pointed out, the given would not be without relation to the transcendence. Therefore, against the will of Husserl, the problem of the "transcendence in immanence" shows us the epistemological non-identity, as well as the mediacy of the given.

From his dissertation to *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Adorno's approaches to the solution of phenomenological antinomies have resulted in the epistemological non-identity. In this process, his thought can be described as the thought of the non-identical. The non-identical is at the core of the thought of Adorno. He has criticized the traditional thought of identity consistently, questioning the epistemological relationship between consciousness and object. In this regard, he has used the term non-identical. So we consider what is non-identical in his *Negative Dialektik*".

According to Adorno, the functions that consciousness recognizes an object are "to think of something" (Adorno, 1966: 44). And he said, "To think is to identify" (Ibid., 17). That is to say, the thinking makes the epistemological consistency between consciousness and object. As long as we recognize the object,

we cannot avoid this identification. On the other hand, even if we could make the identity in consciousness (or even if we claimed solipsism of consciousness), the object is distinguished from consciousness, as long as it is the object. So this distinction is re-produced with the identification. Consciousness overcomes the identity, and then identifies further. Nevertheless, something remains free from identification in consciousness. Adorno called it non-identical. He said as follows:

Dialectically, cognition of non-identical lies also in the fact that this very cognition identifies –that it identifies to a greater extent, and in other ways, than identitarian thinking. This cognition seeks to say what something is, while identitarian thinking says what something comes under, what it exemplifies or represents, and what, accordingly, it is not itself. The more relentlessly our identitarian thinking besets its object, the farther will it take us from the identity of the object. (Ibid.,152)

Thus, when our consciousness or thinking approaches to the object through the identification, it would occur what is farther that cannot be identified, that is to say, the non-identical. And the identity of the object itself is not established through the identification by consciousness. In this sense, the identity of the object is established by object itself, and “the non-identical would be the thing’s own identity against its identifications” (Ibid.,164). But it is noted that the non-identical is inseparable from the identity and identification. Therefore, we are conscious of it in the process of identification. Hence, we cannot state positively “there *is* a ‘non-identity,’” but, rather negatively, that “it is *not* identified”. He had not yet discussed the non-identical in earnest in his dissertation, whereas in his *Habilitation* is found a sign of non-identical. His *Habilitation* is treated the problem of unconsciousness. For him unconsciousness should not be hypostatized as *what is unconscious*, but must be considered as that it is *not* consciousness. Here it contains the possibility of difference between consciousness and object.

3. HOLISTIC IDEA (*IDEE*) IN ADORNO'S THOUGHT

3.1. Adorno's holistic thinking

There exists a difference between the views of Adorno and Husserl because of the difference in their philosophical approaches. On the one hand, Husserl

defined phenomenology as the general science (*philosophia prima*) and placed it as a foundation of the sciences. He therefore attached great importance to the method as "foundation" (*Fundierung*). When he sought a foundational or original something, he determined the components analytically and divided them rigorously. The analytical way is a feature in Husserl's phenomenology. For example, when he treated the perception about a thing, he at first distinguishes among the present contents that are experienced, the past contents that are recollected, and the future contents that are expected. And then he connects with these contents as one thing. On the other hand, Adorno criticized Husserl's viewpoint as an atomistic theory⁹ or elementalism, and he adopted a holistic thinking. First, Adorno conceived of things as a whole. In his dissertation, for example, he saw an object as the complex and law. In his *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, moreover, he found not only immediacy but also mediacy in the phenomenology and pursued an image (*Bild*) of the whole that included both. In short, Adorno's holistic thinking is one of the characteristics of his thought, that is to say, he at first conceived a whole something and then grasped the cohesion of its parts.

The holistic thinking by Adorno was influenced by the philosophy of Cornelius. Above mentioned, for example, Adorno wrote his dissertation referring to Cornelius's works and he called objects the complex and law that Cornelius had used in his *Transcendentale Systematik*. Now, Cornelius and Adorno adopted the views of the gestalt theory. So Adorno's thinking includes some influence from the gestalt theory. However, he did not just adopt this gestalt theory. According to him, "[...] it [gestalt theory] serves to lay an ideological smokescreen for divided reality [...]" (Adorno, 1956:164) and makes light of the elements included in a whole, the cohesion of these elements, as well as their opposition to one another. Therefore, the gestalt theory "[...] makes epistemology neglect, [...] any insight into the reciprocal effects between the two moments and their mutual dependence" (Ibid.). In this way, the gestalt theory "[...] must immediately equate the given as something elementary with the whole and hence makes as little room for mediation as does phenomenology" (Ibid.); it then hypostatizes the whole, identifies it thoroughly and violently, and abstracts ele-

⁹ Besides it, Adorno used "mosaic psychology" in a similar way. It is a term used originally by William James to criticize Wilhelm M. Wundt. In the case of Adorno, this word meant the character of elementalism of the Husserl's phenomenology (Adorno, 1924: 32, 73 and Adorno, 1956: 164).

ments included in a whole and escaped from the identity. Like these elements, Adorno pointed out, "the very concept of the elementary is already based on division. This is the moment of untruth in gestalt theory" (Ibid.).

In brief, on the one hand, Adorno criticized the characteristic elementalism in Husserl's phenomenology; on the other, he did not necessarily adopt the thought of holism as expounded in the gestalt theory (or the philosophy of Cornelius). The situation that tries to find something included in the whole or escaped from it without hypostatizing it leads to the development of the thought of non-identical by Adorno, where he made us aware of a something escaped from identity.

However, did Adorno earnestly reject the identity and insist on difference or non-identity exclusively? Even if his insistence was able to destroy the existing thought of identity and its system, could we not call it his positive insistence? Or, did he only confute his enemies while not advocating his own opinion? To answer these questions, I can assume as follows: Adorno criticized the identity and made us aware of the non-identical; as a result he insisted on *a sort of whole*, and furthermore, *a particular sort of identity* (even if he did not assert this positively). This is *the whole as idea (Idee)*¹⁰.

3.2. *The whole as idea (Idee)*

According to Adorno, an object that is given in consciousness, that is, "the [...] immediate is always, as a concept, mediated [...]" (Adorno, 1956:15-16). The given is recognized as a concept included in mediate relation to the transcendence. Immediacy of the concept is the immediacy including mediacy. Additionally, the identity of the concept is also the identity that includes the mediate relation and the non-identity. Husserl would seek, from the phenomenological standpoint, the immediacy that does not include the mediation, and the identity that does not include the non-identity. Even if the immediacy and identity include mediate relation and the non-identity, he would rigorously divide and distinguish them. However, such immediacy and identity conceal mediacy and non-identity, though they include them. According to Adorno, self-identical concepts "point beyond themselves" (Ibid.,47) or they show non-identity, and

¹⁰ We have to pay attention to the fact that this concept of the whole is different from that of "totality" by Georg W. Hegel. We can say that the totality is absolute *something*. Adorno also rejected it.

this is accomplished by “[...] mindfulness of the suffering that sedimented itself in concepts [...]” (Ibid.). The immediate and identical concepts reveal the mediate relation and non-identity concealed in immediacy and identity. Then, he called it “the moment of the ruin” (Ibid.), in other words, “the idea of philosophical critique” (Ibid.). The philosophy as a critique shows non-identical moments in self-identical concepts and the Illusoriness (*Scheinbarkeit*) of these concepts. These concepts are called self-identical ones, though they are identities including non-identities. However, that which is self-identical reveals that it is non-identical, and shows that it is an Illusion (*Schein*). Adorno considered the whole to be the concepts that showed Illusoriness in the process of such a change, and he called it *an idea (Idee)*.

According to Adorno, with the collapse of such concepts, “[...] concepts leave off and yet persist (*innehalten*) and become images” (Ibid.). Recognition of images implies the receiving of a copy of the object and recognizing the object through the mediation of the images. This might be, so to speak, a mediate recognition where object has the advantage over subject. However, he did not blindly introduce this mediate recognition. According to him, “Husserl convincingly polemicizes against the image and sign theories of cognition” (Ibid.,141), which are typical of recognition of images and “[...] that polemic could also be turned against the sublimated idea that cognition is an image of its object through resemblance or *adaequatio*” (Ibid.). In keeping with this idea of philosophical critique, we have shown the mediate relation and the non-identity in contrast to the immediacy and identity by Husserl, and now we must criticize the mediate recognition and further thoroughly develop the idea of the philosophical critique itself. This is a self-critique of the philosophy, and it is accomplished in terms of a new idea. In other words, “only with the idea of an imageless truth would philosophy retrieve the prohibition of images” (Ibid.)¹¹. The idea of an imageless truth is that it refuses hypostatization of the mediate recognition and it forbids the hypostatization of the images while looking for the immediate recognition about the object¹². Adorno discussed the epistemological

¹¹ The expression “the prohibition of images (*Bilderverbot*)” originally comes from Mose’s *Ten Commandments*. However, Adorno used it here within the scope of the problem of epistemology.

¹² That immediacy includes mediation is common to both the concept that I first described and the idea of an imageless truth. Yet, the latter is a more highly advanced immediacy, and it can comprehend the former.

relation between consciousness and object in terms of this holistic idea, that is, the idea of an imageless truth.

However, we must pay attention to the fact that an idea, Adorno used, is not at all an original something or an absolute something. On the one hand, *the idea of the philosophical critique is the whole where we could find the mediate relation and non-identity in immediacy and identity*. On the other hand, *the idea of an imageless truth is the whole where we could find the immediate relation between consciousness and object, and the identity in the recognition that includes mediate recognition and non-identity*. The two ideas are common insofar as they are holistic and comprehensive. However, as the critique is developed thoroughly, both something included in the whole and this whole itself change. In short, these ideas are not absolute, and change with the change of something in them¹³. Further, Adorno avoided a positive assertion without hypostatizing ideas and wrote about these ideas by criticizing the identity included in them. Thus, he criticized the thought of identity while holding the whole as an idea; he pointed out the thought of the non-identical and revealed a particular sort of identity.

CONCLUSION

I have taken up phenomenological antinomies and, through the solution of those antinomies, clarified the differences between Adorno and Husserl. We understood that Adorno presented the thought of non-identical in his Husserl-studies. His relation with Husserl's phenomenology is important for the formation of his thought. In addition, I have pointed out Adorno's holistic thinking under the influence of Cornelius' philosophy. Therefore, we cannot overlook the role of Cornelius who affected the thought of Adorno and was connected with Husserl's phenomenology. Furthermore, I have presented the significance of a particular sort of identity in the thought of Adorno, that is, the whole as an idea. Therefore, I would like to define the thought of Adorno as not only that of non-identical but also that of identity with special meaning.

¹³ Therefore, the idea of an imageless truth can be replaced by another idea with a developed critique. For example, "constellation (*Konstellation*)", an expression Adorno used, demonstrates the characteristic of this idea plainly.

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, Th. W. (1924). "Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie". *Gesammelte Schriften. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- (1956). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien Über Husserl und die phänomenologische Antinomien. Gesammelte Schriften. Band 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
 - (1966). *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- CORNELIUS, H., (1916). *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*. München: Verlag von Ernst Reinhardt,
- HUSSERL, E., (1901A). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Gesammelte Werke. BandXIX/1*. Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- (1901B). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Gesammelte Werke. BandXIX/2*. Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
 - (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Gesammelte Werke. Band III*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
 - (1929). *Cartesianische Meditationen*.in: *Gesammelte Werke. BandI*. 2.Aufl. Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S.91f.
- KRAMER, A., WILCOCK, E. (1999). "A preserve for professional philosophers" Adornos Husserl-Dissertation 1934-1937 und ihr Oxforder Kontext", in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 73, Sonderheft, p. 115- 161
- ROLLINGER, R.D. (1991). "Husserl und Cornelius", *Husserl Studies*. vol.8, 1991, S.33–56

**RÉDUCTION LÉVINASIENNE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE
À TRAVERS LES VÉCUS MARGINALISÉS**

**REDUCCIÓN LEVINASIANA DE LA FILOSOFÍA MODERNA
A TRAVÉS DE LAS VIVENCIAS MARGINALES**

Tomokazu Baba

Institute of Advanced Studies of Asia /
Université des études étrangères de Tokyo
joiespacieuse@gmail.com

Résumé: On considère souvent Levinas comme philosophe de l'Autre. Mais on sait également que son premier concept emblématique est l'il y a. Comment peut-on expliquer l'absence de l'Autre dans la première pensée de Levinas? Notre étude propose de mettre en relation celle-ci et sa critique de la philosophie moderne y inclut la phénoménologie.

Face à la faille virtuelle de la phénoménologie, le jeune Levinas était déjà conscient de la limite de la philosophie moderne supposant toujours un sujet pensant inébranlable. Les thématiques que le jeune Levinas a choisi d'analyser comme nausée, honte, etc étaient en effet les vécus ignorés par la tradition philosophique de la conscience lucide. En réduisant le sujet pensant à l'état d'il y a, Levinas tente de montrer la nécessité de l'Autre. La réduction du sujet pensant par le concept d'il y a est la première étape pour arriver à cette nécessité.

Mots clef: Matière sans forme, conscience sans intentionnalité, "Ich denke", illumination, il y a.

Resumen: Se suele considerar a Levinas como el filósofo del "Otro" (*Autre*). Pero es sabido igualmente que su primer concepto emblemático es el "hay" (*il y a*). ¿Cómo se puede explicar la ausencia del "Otro" en la primera etapa del pensamiento de Levinas? Nuestro estudio propone ponerlo en relación con su crítica de la filosofía moderna incluyendo la fenomenología.

Frente al virtual fallo de la fenomenología, el joven Levinas era ya consciente del límite de la filosofía moderna, que suponía siempre un sujeto pensante inquebrantable. Las temáticas que el joven Levinas decide analizar, como la náusea, la vergüenza, etc., constituían en efecto vivencias ignoradas por la tradición filosófica de la conciencia lúcida. Al reducir el sujeto pensante al estado de "hay", Levinas intenta mostrar la necesidad del "Otro". La reducción del sujeto pensante por el concepto de "hay" es la primera etapa para llegar a esta necesidad.

Palabras clave: Materia sin forma, conciencia sin intencionalidad, "Yo pienso", iluminación, hay.

INTRODUCTION

Nous voudrions ici mettre au clair la signification philosophique et phénoménologique de la réflexion autour du concept de l'il y a que Levinas a

développé juste après la guerre¹, notamment eu égard à ses démarches critiques envers la philosophie occidentale moderne. Vu qu'il y a déjà une quantité de commentaires sur la notion d'il y a, il est légitime d'attendre une justification de ce choix.

D'une part, on considère souvent, selon ce que raconte le philosophe lui-même, que la sortie de l'il y a est le point de départ de la philosophie de l'autre. C'est par le besoin de sortie de l'anonymat que l'on retrouve l'autre. Ce type d'*explication* ne fait que retracer l'itinéraire de la pensée précoce du philosophe. Il n'explique en fait rien.

D'autre part, on peut faire appel aux œuvres de Blanchot pour comprendre le concept. Ce choix est tout à fait justifiable parce que c'est Levinas lui-même qui y renvoie², et cela d'autant plus que la présence des œuvres littéraires (Shakespeare, des auteurs français et russes, etc.) est très importante dans la méditation du Levinas pendant les années 30 et 40. Si l'approche comparative éclaire l'intertextualité du concept et de la création philosophique de l'auteur, elle ne nous aide pas nécessairement à comprendre l'entreprise *philosophique* que Levinas a amorcée avec le concept d'il y a.

Alors, on aurait le droit de se s'interroger sur l'enjeu philosophique et phénoménologique de la notion par les questions suivantes: Quel est l'apport philosophique du concept emblématique de Levinas à l'histoire de la philosophie en général ainsi qu'à la phénoménologie, que Levinas a étudiée auprès de deux grands maîtres à Fribourg en Brisgau? Quel était son enjeu dans la critique de la philosophie et de la phénoménologie? Nous allons essayer de répondre à cette double question en examinant la critique de la philosophie occidentale (surtout moderne) que Levinas a esquissée dans ses œuvres juste après la guerre: *De l'existence à l'existant*, et *Le temps et l'autre* (1948). Ce n'est qu'en répondant à ces questions que l'on saurait mieux comprendre le sens de la pensée de l'autre ou de l'éthique comme philosophie première.

Or, comme on le sait, ce concept apparaît dans des œuvres de toutes les époques de sa pensée (depuis tout juste après la guerre jusqu'à *Autrement*

¹ Nous nous référons principalement à *De l'existence à l'existant* (paru en 1947), seconde édition augmentée, Paris, J. Vrin, 1998.

² *Ibid.*, p. 103.

qu'être)³. Il nous semble que toutes les vicissitudes du concept en question sont maintenant assez connues dans les études lévinassiennes. Il s'agit ici d'évaluer son rôle dans l'entreprise de la critique de la philosophie moderne et même de la phénoménologie. Nous nous bornerons à étudier les premières œuvres de Levinas. Notre thèse est de montrer que ce concept est un moyen de faire, pour ainsi dire, la réduction de la philosophie moderne elle-même qui présuppose *une certaine conception du sujet de conscience*: sujet doué de l'unité de moi et de soi impliquant les "formes" de la connaissance, à savoir, le temps et l'espace. En un mot, il s'agit de la réduction de la subjectivité philosophique moderne clairement formulée par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Or, l'amorce de ce mouvement de la pensée lévinasienne se trouve dans sa thèse sur la théorie de l'intuition de la phénoménologie husserlienne, ce qui implique que l'entreprise de Levinas – qui se définissait "phénoménologue"⁴ – comporte dès le départ, la mise en cause de la *phénoménologie*⁵.

1. FACE À LA FAILLE VIRTUELLE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DANS IDEEN.

La notion de l'il y a été développée dans *De l'existence à l'existant* (1947). Phénoménologiquement, elle se traduit par une expérience particulière de l'insomnie. Dans ce vécu, la conscience est enchaînée au rapport insupportable avec son propre corps.

Or, la figure de l'enchaînement à son propre *corps* (qui est ici synonyme de son propre être) est déjà présente dans la description des vécus comme la honte et la nausée, dans *De l'évasion* (1935). Même si le terme n'y apparaissait pas encore, la question était déjà là, la question sur l'état où le sujet se sent enchaîné à soi-même ayant ainsi besoin de sortir de l'enfermement à soi-même. Dans cette expérience, la conscience est fixée sur la présence de son

³ La première occurrence est dans les carnets de captivité. Cf. Levinas, E., *Œuvres 1 – Carnets de captivité suivi de écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses*, Bernard Grasset / IMEC, 2009, p. 68. Au niveau du texte publié, ce serait "Il y a", dans *Deucalion*, n°1, 1946, p. 141-154. Dans *Totalité et infini* (Livre de poche, 2000, "élément" (*Totalité et infini*, p. 151), ou "nuit de l'éros" (*Ibid.*, p. 289) sont l'autre version de l'il y a. *Autrement qu'être* change radicalement le sens du concept.

⁴ Cf. Taminiaux, J., "La genèse de la publication de *Totalité et infini*", in *Levinas : au-delà du visible – Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Cahiers de philosophie de l'université de Caen, n° 49, Presse universitaire de Caen, 2012, p. 76.

⁵ Levinas lui-même parle explicitement de l'écart entre sa phénoménologie et celle de Husserl. Il se considère comme phénoménologue mais d'une manière différente du fondateur. Cf. "Entretien avec Emmanuel Levinas" (paru en novembre 1981 dans *Arche*), repris dans Salomon Malka, *Lire Levinas*, Cerf, 1989, p. 104.

propre corps devenu paradoxalement étranger par le sentiment de honte ou par la sensation nauséabonde. Dans ce type de vécu, la conscience n'a plus de monde des choses pour le noème de son intentionnalité. Il n'y a que son propre corps. Mais la conscience ne trouve plus celui-ci comme "mien", mais comme étranger.

Cette méditation sur la conscience repliée sur soi-même dans son étrangeté totale a sa racine dans la thèse doctorale du philosophe déposée à l'université de Strasbourg: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)⁶. Cette thèse est critiquée souvent comme un essai d' "expliquer l'arbre par son fruit": expliquer Husserl par Heidegger⁷. L'expression est empruntée à la recension de cette thèse écrite par Jean Héring⁸. Si sa thèse est une tentative d'explication de l'arbre par son fruit à l'égard de la phénoménologie de la première génération, elle représente une des racines de la pensée de Levinas. En partant de cette racine phénoménologique, on saura mieux expliquer les branches et les fruits de l'arbre de sa philosophie.

C'est dans le troisième chapitre de sa thèse intitulée "La théorie phénoménologique de l'être: intentionnalité de la conscience" que se trouvent le point de départ du questionnement qui aboutirait plus tard au concept de l'il y a. Il s'agit des deux hypothèses que Husserl lui-même examine respectivement dans le chapitre 49 et 85 d'*Ideen*. Elles concernent le fondement du système de la phénoménologie husserlienne.

Levinas examine le caractère fondamental de l'intentionnalité dans la phénoménologie de Husserl. L'intentionnalité est une évidence indéniable de la conscience phénoménologique. Il s'agit de montrer que l'intentionnalité est le principe qui explique toute constitution du phénomène de la conscience, et qu'elle n'est jamais constituée, car au sens strict du terme, le principe signifie le commencement. Si le commencement était déjà constitué, il ne serait plus commencement, il y aurait quelque chose d'antérieur à lui qui l'aurait constitué. Prenons un exemple où l'intentionnalité fonctionne comme le principe. Le vécu

⁶ Levinas, E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, (Alcan, 1930), Paris, J. Vrin, 1994.

⁷ La lecture critique par Jean-François Lavigne est en ce sens exemplaire. Cf., Lavigne, J-F., "Lévinas avant Lévinas. L'introduction et le traducteur de Husserl" in Levinas, E., *Positivité et transcendance suivie de Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, pp. 49-72.

⁸ *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXIII, janvier à juin, 1932, pp. 474-481. Surtout, p. 479.

de la sensation est d'ores et déjà constitué par l'acte intentionnel de sensation. Cet acte constituant de la sensation, quant à lui, n'est pas constitué.

Or, le chapitre 85 d'*Ideen* peut induire, certes d'une manière *implicite*, une question très grave et même risquée sur le caractère fondateur de l'intentionnalité⁹. Nous la formulons ainsi: les données hylétiques, qui sont *le sensuel n'ayant en lui-même aucune intentionnalité*, s'incorporent-elles toujours dans la fonction intentionnelle? En effet, Husserl lui-même admet qu'il existe une couche de vécu ne contenant aucune intentionnalité, et il l'appelle d'ailleurs "matière sans forme et forme sans matière"¹⁰. À partir de cette couche non intentionnelle et purement hylétique s'établit le vécu intentionnel. Si la fonction intentionnelle de la conscience peut *toujours* rendre vive et donner le sens à cette couche, le caractère fondateur de l'intentionnalité dans la conscience reste valable. Sinon, on aurait *le vécu non intentionnel* de la sensation dans la conscience. Husserl a laissé la question ouverte en déclarant que cela ne se décide pas¹¹. En y cernant probablement, nous semble-t-il, la faille virtuelle du système phénoménologique, notre jeune phénoménologue commente comme suit: "Il semble donc, en tout cas, qu'on regarde la séparation de la "hylè" et de l'intentionnalité comme au moins concevable"¹².

La deuxième question grave se trouve dans le chapitre 49. Elle concerne l'existence de la conscience sans monde. Si le monde n'existait pas, la conscience n'aurait aucune intentionnalité parce que la noèse de la conscience intentionnelle a besoin de ce qui lui correspond, en occurrence, le monde. La conscience sans monde est une conscience sans intentionnalité. Cette hypothèse – Levinas appelle "destruction possible du monde" – implicitement posée dans l'énoncé de Husserl, semble être bien affirmée dans cet énoncé lui-même. Selon Husserl, si le monde des choses est réduit à néant¹³, "rien n'est

⁹ *Husserliana*, Bd. III, "(...) Sensuellen, das in sich nichts von Intentionalität hat [...]", p. 208.

¹⁰ *Husserliana*, Bd. III, p. 209. Cf. Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 79. Chez Platon, la forme sans matière est bien entendu l'idée. Or, en ce qui concerne la matière sans forme, il pose la question dans son *Parménide* (130c). Il s'interroge sur les choses qui ne valent rien comme les cheveux, la boue, ou la poussière: ont-elles leur propre *eidos* ou non? La réponse négative détruirait la doctrine de l'idée dans la mesure où toutes les choses ont leur *eidos*. C'est précisément la scatologie de George Bataille qui a développé cette réponse négative.

¹¹ *Husserliana*, Bd. III, S.208. Plus exactement, Husserl a laissé ouvertes les deux questions de savoir, premièrement, "si le vécu sensuel se trouve toujours dans la *fonction intentionnelle*", deuxièmement, "si les caractères essentiels produisant l'intentionnalité peuvent avoir la concrétude sans la base sensuelle". En tout cas, il s'agit de la question de savoir si on peut justifier ou non le statut de l'intentionnalité en tant que *principe*.

¹² Cf. Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 79.

¹³ *Husserliana*, Band. III, S. 115.

changé par là dans l'existence absolue des *Erlebnisse*; bien plus, ces derniers sont présumés pour tout cela" (traduction par Levinas de passage en question)¹⁴. La conscience subsiste après l'anéantissement du monde, même si c'est une conscience du "monde détruit"¹⁵. En réalité, le texte de Levinas n'est pas très clair face à cette faille du système phénoménologique: l'existence de la conscience sans intentionnalité (autrement dit, conscience sans objet) qui contredit la définition fondamentale de la conscience: "Toute conscience est la conscience *de quelque chose*".

Sinon, existe-il le vécu du monde détruit? Après avoir posé la question, Levinas se hâte de colmater la fissure du système en citant le texte de Husserl "antérieur, il est vrai, aux *Ideen*", mais tout à fait décisif – où Husserl affirme expressément l'impossibilité de la conscience sans l'intentionnalité"¹⁶. Il n'est pas difficile de cerner entre ces lignes l'inquiétude du jeune phénoménologue face à la possibilité – bien qu'elle reste implicite – de la destruction du système phénoménologique.

Or, Husserl lui-même ne fait qu'affirmer, en laissant de côté cette faille virtuelle, l'existence absolue de la conscience sans monde. D'ailleurs, c'est précisément l'indépendance absolue de la conscience qui garantit la toute première démarche phénoménologique: la réduction phénoménologique, "époque", ou mise entre parenthèses. La phénoménologie prend son point de départ dans le phénomène tel qu'il est donné à la conscience pure dénuée de toute opération positionnelle. Husserl appelle cette "*conscience pure dans sa propriété absolue*" (*reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein*) le "*résidu phénoménologique*" (*phänomenologische Residuum*)¹⁷. Celui-ci est absolument irréductible par la mise en parenthèse du "monde entier avec toutes les choses, tous les vivants, tous les hommes y compris nous-mêmes"¹⁸. Voici l'irréductibilité de la conscience pure. La phénoménologie est rendue possible par cette dernière.

À cela s'ajoute le fait que cette conscience absolue est essentiellement la *mienne*, car le résidu phénoménologique est le "moi pur"¹⁹. L'absoluité de la

¹⁴ Cf. Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 81.

¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81. Il cite en effet une note de *Recherches logiques*. (*Ibid.*, p. 81-82). Levinas souligne dans la note en bas de page que "les notions d'*acte* et de *non-acte* (...) sont équivalentes à celles d'*intention* et de *non-intention*" d'*Ideen*. Cf. *Ibid.*, p. 82, note 63.

¹⁷ *Husserliana*, Bd. III, S. 118.

¹⁸ *Husserliana*, Bd. III, S. 118-119.

¹⁹ *Husserliana*, Bd. III, S. 72.

conscience et sa mienneté sont inséparables par définition. Ce moi pur et absolu n'est pas "constitué". Tant qu'il échappe à l'acte constitutionnel de la conscience, mais qu'il reste dans la conscience, il se présente comme une "transcendance singulière", c'est-à-dire, "une transcendance dans l'immanence". Husserl la considère comme un "*Ich denke*" kantien qui doit "accompagner toutes mes représentations"²⁰.

Levinas, dans son commentaire, prend soin d'écartier une objection possible selon laquelle le moi pur husserlien serait une nouvelle substance qui repose sur elle-même sans intentionnalité. Il identifie cette conscience pure avec l'intentionnalité elle-même: "elle est intentionnalité avant tout"²¹. Dans *Méditations cartésiennes*, Husserl appellera ce moi pur "ego transcendantal". Levinas, quant à lui, précise la nature de la singularité de cette intentionnalité comme "la façon dont le moi se rapporte à son acte"²². "*Ich denke*" kantien ou l'ego transcendantal husserlien est la manière de mise en rapport à soi-même, ou pour ainsi dire, la modalité du rapport réflexif de la conscience. Pour Levinas après sa thèse, cet ego transcendantal (en tant qu'acte réflexif ou auto-constitutionnel) représente la fondation non questionnée non seulement de la phénoménologie mais aussi de la philosophie moderne. Pour continuer le chemin de la phénoménologie en le radicalisant, il lui fallait examiner les questions que Husserl a laissées ouvertes.

D'abord il faut savoir s'il existe ou non un vécu où les données hylétiques restent étrangères à la conscience intentionnelle. Ensuite, il s'agit de savoir si la "conscience sans monde" (au moins concevable chez Husserl) peut exister comme vécu concret accessible à la méthode phénoménologique, et si oui, si l'on peut considérer encore cette conscience comme "mienne". C'est ce qu'il va demander dans les deux livres publiés immédiatement après la guerre au moyen des descriptions phénoménologiques à la limite dont l'exemple éminent est l'il y a.

Avant d'y venir, nous allons voir sa critique de la philosophie moderne pour comprendre l'entreprise philosophique de Levinas dans sa portée plus large. Elle porte en général sur toute l'histoire de la philosophie occidentale surtout

²⁰ *Husserliana*, Bd. III, S. 138.

²¹ Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 84.

²² *Idem*.

moderne, mais en effet elle s'est formée par l'intermédiaire de sa réception critique de Heidegger.

2. LES CRITIQUES LÉVINASIENNES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

Sa critique vise au fond une certaine forme de la conscience humaine que la philosophie occidentale est prédisposée à privilégier par rapport à d'autres formes. Il s'agit de la conscience qui se définit par "ce *qui sait*".

À travers les notions du donné, de l'intention et de la lumière, nous rejoignons celle du savoir par laquelle la pensée occidentale interprète en fin de compte la conscience. Il s'agit du savoir pris dans un sens très large. La philosophie occidentale connaît certes d'autres formes de conscience que l'intellect, mais au milieu de ses péripéties les moins intellectuelles, l'esprit, c'est ce *qui sait*. Les actes de sentir, de souffrir, de désirer ou de vouloir, appartiennent à la vie de l'esprit par le fait d'être conscience, d'être des expériences, des pensées au sens cartésien.²³

À la fin de ce passage, nous pouvons ajouter le vécu intentionnel au sens husserlien quand nous pensons à la question des données hylétiques qui ne s'incorporent pas dans l'intentionnalité. Honte, nausée, fatigue, lassitude, insomnie, tous ces vécus appartiennent à ce qu'il appelle ici les "péripéties les moins intellectuelles" délaissées par la philosophie occidentale au profit de la conscience la plus claire et lucide. La nuit de l'il y a que le vécu insomniacque représente se trouve à l'antipode de cette dernière. La nuit se définit par l'absence totale de lumière. Si celle-ci est prise au sens platonicien de la lumière de vérité en dehors de la caverne, au fond de laquelle les hommes sont enchaînés – comme le dit Levinas "[...] la lumière, depuis Platon, conditionne tout être" –, l'il y a représente un état du fond de la caverne où nous n'avons même plus le feu d'une torche. La lumière est la condition même du savoir. Elle est la condition de la "*structure* [nous soulignons] même du *cogito* et du sens"²⁴.

Dans cette critique de la conscience illuminée de la philosophie occidentale, Levinas relève deux noms importants. C'est Kant et Heidegger. Le nom de Descartes est réservé parce que Levinas remettra en valeur sa formule de cogi-

²³ Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 76-77.

²⁴ *Ibid.*, p. 74.

to comme *res cogitans* dans une section intitulée "Position"²⁵. Voyons ses commentaires sur les deux philosophes. Chez Kant, "la synthèse de l'apperception et de son unité dans la constitution du monde" est la synthèse "de la lumière"²⁶. Chez Heidegger, le souci "auquel la perception ne sert plus de fondement, contient cependant une illumination"²⁷. Levinas continue par la remarque suivante. "La lumière qui remplit notre univers [...] est phénoménologiquement la condition du phénomène, c'est-à-dire du sens"²⁸. Quand il dit cela, il voit la limite de la phénoménologie rendue possible par la lumière. Mais en réalité il doit cette remarque à Heidegger, au chapitre 7 de *Être et temps* dont la fameuse définition du phénomène correspond parfaitement à ce que Levinas écrit ici. Heidegger disait, "Les φαίνομενα "phénomènes" sont alors l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière"²⁹. Bien que Levinas mette Platon dans le début de cette tradition intellectualiste illuminée, Heidegger lui-même renvoie à Aristote à propos de la lumière comme condition de l'apparaître³⁰. S'agissant de la lumière, le Stagirite ne parle pas seulement de la condition de la sensation visuelle (418b), mais aussi de la représentation (*phantasia*) définie comme mouvement produit par la sensation en acte (429a). La vision et la représentation visuelle sont donc rendues possibles par la présence initiale de la lumière.

La portée de la critique lévinassienne de l'intellectualisme illuminé s'étend des deux grands philosophes grecs (Platon et Aristote) jusqu'aux deux maîtres de la phénoménologie (Husserl et Heidegger) en passant par Kant. Quand Levinas dit "lumière" ou "illumination", il veut mettre en cause la structure intellectualiste de la subjectivité qui marginalise les vécus moins intelligibles, ou bien même exclure les vécus purement sensuels et les vécus sans monde. Selon lui, c'est la structure dominante de la philosophie occidentale. L'idée de cette structure intellectuelle vient, d'une part, de l'idée de l'intentionnalité de la conscience comme principe de la phénoménologie. D'autre

²⁵ Voir surtout *De l'existence à l'existant*, p. 117. "je suis une chose qui pense". Le mot chose est ici admirablement précis. Le plus profond enseignement du cogito cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui se pose".

²⁶ *Ibid.*, p. 76.

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeier, 1986, p. 28. Traduction selon E. Martineau (hors commerce).

³⁰ Heidegger, M., *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA 17, §1, pp. 7-13.

part, il nous semble qu'elle comprend comme objet de critique l'interprétation de Kant par Heidegger. Comme nous l'avons vu, les deux philosophes nommés dans le passage en question sur cette critique étaient Heidegger et Kant. Selon le schéma que Levinas propose, on peut identifier l'apperception de Kant avec le souci de Heidegger. Les deux notions ne sont rien d'autres que l'expression de l'unité du moi.

Pourtant, on ne peut pas ne pas négliger la différence entre "*Ich denke*" et "il y va, dans son être, de son être lui-même"³¹. On pourrait par exemple émettre l'objection suivante: le premier est la formule du sujet de la connaissance *théorique* ayant le monde pour objet, tandis que le second est celle du sujet *pratique* d'ores et déjà impliqué dans la totalité de tournure (*Bewandnisganzheit*) du monde. Le premier n'est ouvert au monde que par l'intermédiaire de l'intuition donnée aux sens, tandis que le second se caractérise essentiellement par son ouverture totale au monde. Dès lors, il faut identifier le premier comme sujet de savoir, mais pas le second. Alors, comment peut-on considérer le second comme sujet de savoir?

Avant tout, le souci est un phénomène de la *compréhension* de l'être (*Seinsverständnis*) du *Dasein*. Cette compréhension n'est certes pas une connaissance théorique sur le monde objectivé, mais néanmoins une connaissance sur le soi-même qui se décline par les diverses façons. Le souci est l'un des modes affectifs de la manifestation de cette connaissance. Différente de l'explication, la compréhension ne se révèle que par les phénomènes qui ne soient pas eux-mêmes explicatifs. Tout de même, il n'en reste pas moins que la compréhension est une connaissance, bien qu'elle soit la connaissance *transcendante*. Dans *Être et temps*, la manifestation la plus marquante de la connaissance du soi était l'être pour la mort (*Sein zum Tode*). En entrant dans la période de la "métaphysique du *Dasein*", l'aspect *compréhensif* du *Dasein* se met devant. La première monographie de la philosophie de Heidegger écrit en français, livre d'Alphonse de Waelhens – ami de Levinas – *La philosophie de Martin Heidegger* (1940) le met en accent³². Nous reprenons son argument rapidement.

³¹ Plus exactement, c'est la formule de la compréhension du *Dasein*. Cf. *Sein und Zeit*, pp. 42, 191. Mais le souci (*Sorge*) n'est que sa modalité dans l'affection (*Befindlichkeit*).

³² A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1942.

D'abord, le *Dasein* est un étant parmi d'autres, donc il n'est qu'un étant. Cependant il est différent d'autres étants par sa "capacité de transcendance [...] sa capacité de constituer, de com-prendre une intelligibilité, un être"³³. Le *Dasein* est doué de cette "aptitude" qui s'appelle, "*Seinsverständnis*" qui lui permet de se projeter et de s'anticiper. Tous les autres étants sont "intégrés dans la pro-jection du *Dasein*"³⁴. Ainsi s'établit l'ordre du monde constitué par les choses existantes qui ne sont en elles-mêmes que le "chaos"³⁵. La métaphysique s'interroge sur le sens de l'être, mais selon Heidegger, elle "consiste à s'interroger sur le contenu formel de ce que l'homme, le *Dasein*, projette comme constituant l'être en général"³⁶. Donc en réalité, le sens de l'être questionné par la métaphysique du *Dasein* s'interroge sur la projection, autrement dit le "déroulement" de l'existence humaine au moyen de "*Seinsverständnis*".

Après cet argument, Waelhens rapproche Heidegger de Hegel en s'appuyant sur l'étude de Hoberg³⁷. Dans ses démarches, le déroulement de la compréhension de l'être s'avère quasiment une autre version du déroulement de l'Esprit hégélien dans son mouvement conceptuel. D'ailleurs, juste après la guerre, il y avait eu une table ronde organisée par Jean Wahl au collège philosophique, laquelle a été reprise dans le premier recueil du collège (1947)³⁸. Les participants étaient Wahl, Hyppolite, Waelhens, Levinas et d'autres. Ces trois derniers philosophes s'accordent sur un certain idéalisme hégélien chez Heidegger. N'ayant pas de temps pour analyser en détail cette table ronde, nous nous contentons de repérer quelques points importants pour notre propos. Il semble que Levinas a bien lu la monographie de Waelhens³⁹. Malgré certains points de désaccord⁴⁰, Levinas abonde dans l'avis de Waelhens, dans la mesure où il s'agit, entre les deux allemands, de la dialectique du temps⁴¹.

Dans *Kantbuch*, la métaphysique du *Dasein* s'avère du moins intellectualiste sinon théorique. Comme on sait, le noyau de la subjectivité transcendantale

³³ *Ibid.*, p. 312.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 313.

³⁶ *Ibid.*, 312.

³⁷ Hoberg, C. A., *Das Dasein des Menschen : Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie*, Zeulenroda, Bernhard Sporn Verlag, 1937.

³⁸ *Le choix, le monde, l'existence*, Arthaud, 1947. La conférence de Levinas "le temps et l'autre" a paru d'abord dans ce recueil.

³⁹ *Le choix...*, p. 70.

⁴⁰ Pour Levinas, le terme d'idéalisme semble gênant.

⁴¹ *Ibid.*, p. 80.

dans ce livre est la notion du temps en tant qu'auto-affection, auto-affection comme principe générateur du temps fonctionnant dans la faculté de l'imagination transcendante. Pour Heidegger, c'est précisément celle-ci qui fonde la métaphysique du *Dasein* en apportant la solution à la difficulté de l'interprétation sur le changement du rôle de l'imagination dans la synthèse de l'intuition et de l'entendement chez Kant. Celui-ci voyait d'abord la racine "inconnue" de ces deux dernières facultés dans l'imagination transcendante (*transzendente Einbildungskraft*) qui est elle-même l'origine du temps⁴². "[...] le temps en tant qu'auto-affection (*Selbstaffektion*) forme la structure essentielle de la subjectivité"⁴³. Le temps est l'auto-affection qui se génère dans la faculté de l'imagination transcendante. Celle-ci forme en outre l'unité et la totalité de la finitude de la subjectivité humaine. Le fond de l'aperception "*Ich denke*" se trouve dans cette faculté transcendante. L'origine de la structure illuminée serait dans cette auto-affection qui produit le temps. Quand on pense au "but" de la conférence de "Le temps et l'autre" (1947) qui "consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui"⁴⁴, on reconnaîtra mieux que le temps est une arène où Levinas s'oppose diamétralement à Heidegger et à Kant interprété par lui⁴⁵.

En outre, nous avons une pièce de conviction textuelle pourtant peu connue. Levinas porte une critique virulente à la thèse de Hermann Mörchen, *L'imagination chez Kant*, qui "s'inspire très près des cours professés depuis longtemps sur ce sujet" par Heidegger "avant la publication de la nouvelle interprétation du kantisme" (c'est-à-dire *Kantbuch*)⁴⁶. Dans cette recension de 1934, en résumant la thèse de Mörchen "fidèle à l'esprit et presque à la lettre de la pensée heideggerienne"⁴⁷, Levinas relève le point de vue intellectualiste de l'interprétation de Kant donnée par Mörchen-Heidegger, que son ami Waelhens répètera dans son livre en 1940 (et sur lequel ils seront d'accord dans la

⁴² Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 187.

⁴³ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁴ Levinas, E., "Le temps et l'autre", p. 17.

⁴⁵ Il reste quand même discutabile si, comme dit Levinas, le noyau de la subjectivité transcendante qu'est l'auto-affection est qualifiée d'intellectuelle. Puisque l'intellect est en grec "nous" (raison), l'imagination (même si elle est transcendante) reste distincte par rapport à lui parmi les facultés douées à l'âme humaine. Il nous semble que le terme exact (nous ne le savons non plus) manquait à Levinas.

⁴⁶ *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, novembre-décembre, 1934, p. 418.

⁴⁷ *Idem.*

table ronde de 1947). Mörchen "essaie de montrer [...] que la fonction de l'imagination est essentiellement transcendantale, car elle n'exprime que la projection de l'esprit vers ce qui va lui être donné [nous soulignons], [...] que l'imagination c'est la condition de la connaissance, l' "ingrédient de la perception", l'intentionnalité".

Face à leur interprétation certes ingénieuse, "on ne peut pas nier l'intérêt de tentatives comme celles de Heidegger et de Mörchen"⁴⁸. Mais en rappelant l'aphorisme de Fustel de Coulanges – philosophe c'est penser ce qu'on veut -- Levinas affirme avec fermeté qu'"il est inexact [...] d'intituler histoire de la philosophie ces études d'un genre nouveau"⁴⁹. Il est à noter que l'auteur de la recension, dans le passage cité ci-dessus, identifie l'imagination transcendantale avec la condition de la connaissance et donc l'intentionnalité. D'où, on tirerait la conclusion suivante: l'ordre du monde est d'ores et déjà organisé par l'intentionnalité initiale qui est l'imagination transcendantale. Le sujet ne comprend sur le monde que ce qu'il avait déjà compris dans la condition de sa subjectivité. Il n'a rien d'étranger dans le monde. C'est la structure fondamentale de la subjectivité comprenant le monde proposée par *Kantbuch* de Heidegger. Le jeune Levinas (encore 28 ans) se voulait très critique envers cette interprétation. On y voit la trame de la critique de la philosophie occidentale se nouer en 1934.

La problématique phénoménologique de la "conscience sans monde", de la conscience de la "matière sans forme" à laquelle Levinas faisait face quatre ans auparavant dans sa thèse rejoint ainsi la question de la structure fondamentale de la subjectivité posée par Heidegger à travers sa lecture de Kant. La mise en cause d'une telle structure privilégiée amène finalement à ce que Levinas aura appelé plus tard, à propos de l'ensemble de son entreprise philosophique, la "déformation du temps"⁵⁰. Le temps chez Kant est l'une des deux formes de l'intuition. L'imagination transcendantale qui est une faculté de la production du schème – forme pure par laquelle la synthèse entre l'intuition et l'entendement

⁴⁸ *Art. cit.*, p. 419.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Entre nous*, p. 183. "Mais nous avons cherché le temps comme déformation de la forme, la plus formelle qui soit, de l'unité du je pense. Déformalisation dont Bergson, Rosenzweig et Heidegger ont ouvert la problématique à la pensée moderne, en partant, chacun à sa manière, d'un concret plus "ancien" que la pure forme du temps". Ici Levinas considère que *Geworfenheit* et *Sein-zum-Tode* en sont exemple chez Heidegger. Le temps comme auto-affection serait la forme la plus pure du temps.

est rendue possible – est selon la lecture de Kant par Heidegger, l'origine du temps comme auto-affection.

En est-il vraiment ainsi? Trouve-t-on réellement l'origine du temps dans la structure ainsi illuminée de la subjectivité connaissant qui connaît en fin de compte le monde entier *a priori*? Si l'on réduit cette structure à un état où l'on ne peut même plus dire "*Ich denke*", le temps s'y trouve-t-il encore comme auto-affection? Motivé par ces questions, Levinas va effectuer la réduction de la subjectivité philosophique occidentale en examinant s'il existe le temps ou "*Ich denke*" dans les vécus marginalisés par les philosophes.

3. L'EXAMEN DES VÉCUS EN MARGE DE L'INTELLECT

Qu'en est-il du cogito dans le monde sans lumière, ou qu'en est-il de la conscience sans monde? La réponse est donnée par la notion d'il y a. Quel est le vécu de la "matière sans forme"? La réponse est donnée par le vécu esthétique que Levinas appelle "exotisme". Voyons en détail ces réponses.

Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas déploie ce qu'il appelle la philosophie "pré-heideggerienne"⁵¹. Avant de voir les réponses en détail, précisons d'abord la nature du mouvement de cette philosophie. L'auteur souligne que "l'idée qui semble présider à l'interprétation heideggérienne de l'existence humaine consiste à concevoir l'existence comme extase, possible, dès lors, uniquement comme une extase *vers la fin* [...]"⁵². Le mouvement de l'extase suppose la spatialité distinguant l'intérieur de l'extérieur, ou l'immanence de la transcendance. Dans la structure de la subjectivité moderne, cet espace intérieur est illuminé. "L'espace de Kant est essentiellement éclairé"⁵³.

Spatialement, Heidegger projette la lumière de la compréhension de son propre être sur le monde autour de lui. Temporellement, il la projette sur son propre avenir. C'est l'extase vers la fin qui anticipe sa propre mort. Le projet de la philosophie *pré-heideggerienne* consiste à poser une question sur la *condition* de cette extase. Il remonte à l'origine de cette intentionnalité extatique. Le fil conducteur de la remontée est la relation que le sujet entretient avec le monde.

⁵¹ *De l'existence à l'existant*, p. 19.

⁵² *Ibid.*, pp. 19-20.

⁵³ *Ibid.*, p. 75.

Chez Heidegger, la relation se définissait en terme de l'être-au-monde où le Dasein n'a plus de choses rencontrées au monde pour objets théoriques mais comme maniables (*Zuhandensein*). Dans la mesure où le monde est compris en tant que constitutif de l'être-au-monde, le monde est d'ores et déjà ordonné par le souci du *Dasein* de sorte que les choses du monde sont disponibles à la main de cet existant extatique. Le mouvement de la pensée lévinassienne s'oriente vers la dissolution de l'ordre du monde. Cette dernière se réalise en quatre étapes d'examen. 1. L'intention sincère. 2. La matière sans forme (éléments nus). 3. La conscience sans monde (insomnie). 4. Hypostase.

Dans cette section, nous allons envisager les étapes 2 et 3 qui correspondent aux questions laissées ouvertes par Husserl. Nous allons envisager la quatrième dans la conclusion.

La réponse à la question si la matière sans forme existe ou non est donnée par ce que Levinas appelle "exotisme". Le terme n'a aucune connotation culturelle. Il faut entendre le sens strictement philosophique du terme. La deuxième étape de la philosophie pré-heideggerienne consiste à révéler la relation avec le monde sans forme. Le monde n'est plus alors le même que celui qu'entendaient Husserl et Heidegger. Dans la structure illuminée de la subjectivité, on distinguait implicitement l'intérieur et l'extérieur du sujet de connaissance. L'espace illuminé comprend en effet l'ensemble de ces deux dimensions bien distinctes. La lumière vient de l'intérieur du sujet et celui-ci la jette sur le monde. L'exotisme entend sortir de cet espace illuminé. En dehors de la portée de la lumière projetée par la compréhension humaine, on ne rencontre plus l'objet qui ait une forme distincte. S'il n'a plus de forme, il est difficile de l'appeler "objet". Il est difficile de diriger sa conscience intentionnelle sur cela. L'intentionnalité se défait ainsi.

Quand Levinas parle de ce vécu particulier, il pense aux diverses formes de l'art moderne comme la peinture, la sculpture, le cinéma, la musique, la poésie, et le roman⁵⁴. La sculpture de Rodin, par exemple, représente, par blocs indifférenciés, la "réalité *sans monde*, surgissant d'un *monde cassé*"⁵⁵. La peinture moderne contre le réalisme procède de "ce sentiment de la fin du monde, de

⁵⁴ Peinture (*De l'existence à l'existant*, pp. 86, 88, 90). Sculpture (*ibid.*, p. 88). Cinéma (*ibid.*, p. 88). Musique (*ibid.*, p. 86). Poésie (*ibid.*, pp. 87, 97), Roman (*ibid.*, p. 97).

⁵⁵ Nous soulignons, *ibid.*, p. 88.

la destruction de la représentation qu'il rend possible". La peinture n'est rien d'autres que "la lutte avec la vision"⁵⁶, vision, pour ainsi dire, objectivant⁵⁷.

Le monde supposé par les philosophes est cassé par les artistes. Ce monde est arrivé à sa fin. Il était en réalité le *monde représenté dans l'espace illuminé*. Or, qu'est-ce que la "réalité sans monde" qui apparaît après la destruction de la représentation? Levinas l'appelle "image" dans son article de la même époque "Réalité et son ombre" (1948). Son approche de l'image entend explicitement explorer la dimension des données hylétiques qui ne s'incorporent pas dans l'intentionnalité, et ainsi réhabiliter toutes les sortes de vécus de la sensibilité, suggérées par l'art moderne qui consiste à "substituer l'image à l'être"⁵⁸.

Rappelons que "*Ich denke*" accompagne toutes mes représentations chez Kant et Husserl. Si celles-ci sont détruites par les artistes, "*Ich denke*" reste-il encore? La réponse est non. Dans cet "égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*"⁵⁹, dans "événement esthétique"⁶⁰, la sensation n'est plus accompagnée de la conscience lucide de soi, mais elle est face à "l'impersonnalité d'élément"⁶¹. La conscience s'égare dans la matière sans forme comme "l'épais, le grossier, le massif, [...], de la consistance, du poids, de l'absurde, brutale, mais impassible présence"⁶². L'unité du moi assuré par "*Ich denke*" se dissipe ainsi. Comme il voyait une faille du système phénoménologique, il constate maintenant que dans la peinture contemporaine "des fissures lézardent de tous côtés la continuité de l'univers"⁶³. Il va sans dire que cet "univers" n'est rien que le monde de la lumière. Le monde ainsi fissuré réalise la "déformation [...]" du monde"⁶⁴.

Le monde perçu par les artistes ne représente plus ni la finalité des choses, ni la socialité de l'homme. L'image artistique du monde déformé représente les éléments nus des choses et les hommes. Cette réalité sans forme n'est pas quelque chose d'irréel. Détaché du monde de la forme certes, la réalité "faits

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁷ Un passage parallèle se trouve dans "Réalité et son ombre" (1948). *Les imprévus de l'histoire*, livre de poche, 2000, pp. 113-114. Le monde cassé ou détruit est désigné par le terme de l'image.

⁵⁸ *Art. cit.* p. 113. Cf. aussi *De l'existence à l'existant*, p. 85. "Le mouvement de l'art consiste à quitter la perception pour réhabiliter la sensation, à détacher la qualité de ce renvoi à l'objet".

⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 91.

⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 90-91.

d'éléments"⁶⁵ n'est pas du tout illusoire. Elle n'est rien que le vécu sans intentionnalité, sans finalité ontologique.

Les remarques critiques que Levinas fait à l'égard de l'analyse de la perception du tableau, donnée par la thèse doctorale de Eugen Fink doivent se comprendre en ce sens. Fink ne tient pas "suffisamment compte de cet exotisme" réalisé par l'image de l'art qui sort du monde de la forme. "Pour Fink, ce monde est irréel, neutralisé, suspendu et non point profondément marqué d'exotisme et, par conséquent, arraché à sa référence à un "dedans", c'est-à-dire ayant perdu sa qualité même de monde"⁶⁶. En réalité, dans la recension susdite de 1934, Levinas a apprécié le travail de Fink à sa juste valeur phénoménologique fidèle à l'esprit du fondateur. Mais au bout de ses propres réflexions critiques à l'égard de la phénoménologie, il est arrivé à reconnaître la limite de la méthode phénoménologique du moins dans son analyse de la "perception" du tableau. En effet, l'exotisme de l'art moderne ne s'explique pas par le vécu du spectateur, mais du *créateur*. Dans la mesure où l'on reste dans la perspective du spectateur, on est obligé de détecter l'acte positionnel neutralisant l'objet perçu. L'image vécue par les artistes et réalisée sur la toile sans forme précise n'est plus une image correspondant à la réalité ordonnée par la tournure des maniables⁶⁷. L'image vécue par les artistes incarne, certes déjà médiatisée par l'imagination, les données hylétiques qui ne s'incorporent plus dans l'intentionnalité. Elle est la réalité vécue, non pas l'irréalité.

Dans cette réalité, ce monde est ainsi fissuré, cassé, et réduit en éléments nus. Et parallèlement à cette destruction du monde, la conscience comme assise du moi perd les frontières de la sphère propre de l'ego transcendantal. Voici ce que signifie l'"exotisme".

Voyons finalement la troisième étape de la philosophie pré-heideggerienne. La pluralité des matières sans formes se réduit en un seul être anonyme où l'on ne peut plus reconnaître les éléments. Or, pour penser concrètement le vécu particulier de l'il y a, il faut faire appel au vécu de l'insomnie, sinon l'on ne

⁶⁵ Ibid., p. 73.

⁶⁶ Ibid., p. 88.

⁶⁷ Puisque Levinas pense à la peinture qui met en cause la forme, le tableau de Ferdinand Hodler auquel Fink apporte une analyse phénoménologique ne semble pas déjà conforme à l'image du monde cassé. Eugen Fink, "Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité" (paru en 1930 dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, pp. 239-309.), repris dans *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966, p., 75. *De la phénoménologie*, tr. fr. par Didier Franck, Les éditions de Minuit, 1994, § 32. "Le monde d'image", p. 90.

peut se représenter ce concept qu'abstraitement. La destruction totale du monde illuminé est vécue dans la nuit de l'insomnie⁶⁸.

Par rapport au monde cassé où les artistes trouvaient encore les éléments nus, dans le monde anéanti de l'insomnie, on ne retrouve rien. Ce vécu se caractérise par la conscience très lucide mais qui ne porte sur rien parce qu'il n'y a pas de monde illuminé par la structure de la subjectivité connaissant. Pour mieux comprendre cet état, il faudrait ajouter qu'il ne s'agit pas du simple état où l'on n'arrive pas à s'endormir. Il s'agit d'un état où le corps est tellement exténué de fatigue qu'il n'arrive plus, paradoxalement, à tomber dans le sommeil et reste ainsi en état de veille. Par cette insomnie, la conscience est rivée au corps fatigué. Cette dernière n'est pas une conscience intentionnelle ayant pour objet un état de son propre corps. "On se détache de tout objet de tout contenu"⁶⁹. Pour identifier sa nature, Levinas introduit dans le concept de la conscience une distinction entre l'attention et la vigilance. L'attention "se dirige sur les objets", tandis que "la vigilance est absolument vide d'objets"⁷⁰. Si la conscience est toujours la conscience de quelque chose, la vigilance est une espèce de la conscience paradoxale puisqu'elle est la conscience claire qui ne porte sur rien. L'insomnie est le nom de ce vécu de cette conscience paradoxale. *Elle n'est rien que la conscience sans monde*. Levinas a trouvé enfin le vécu concret qui serait la faille de la phénoménologie.

Tant que le monde est réduit à néant, la "conscience du monde détruit" doit subir aussi l'effet de la réduction dans son essence comme *ma* conscience. "La veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille"⁷¹. C'est un processus de dépersonnalisation de la conscience où celle-ci "participe" à la veille, "l'événement impersonnel de l'il y a"⁷². Quand il décrit ce "phénomène", il met en cause explicitement la méthode phénoménologique et la théorie de l'intuition qui implique déjà

⁶⁸ Dans la mesure où l'on entend par l'il y a l'état de l'enchaînement à l'être sans issue, l'apparition du fantôme de Banco dans Macbeth est un autre exemple d'expérience de l'il y a. Cf., *De l'existence à l'existant*, p. 101. À côté du vécu concret comme l'insomnie, il existe le vécu de l'il y relevant au registre de l'imaginaire. À cet égard, Levinas, depuis *De l'évasion*, reste toujours inspiré par l'argument de Bergson selon lequel le néant est un être biffé. *De l'évasion*, Livre de poche, 1998, p. 122. Cf., *De l'existence à l'existant*, p. 103.

⁶⁹ *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 109.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 110.

⁷¹ *Ibid.*, p. 111.

⁷² *Idem.*

l'intentionnalité et le moi pur. Il sait qu'il est en train de dépasser la phénoménologie telle qu'il l'a étudiée dans sa thèse.

L'affirmation de l'anonyme vigilance dépasse le phénomène qui suppose déjà un moi, échappe par conséquent à la phénoménologie descriptive. La description utilise ici des termes dont elle cherche précisément à dépasser la consistance, elle met en scène des *personnages*, alors que l'il y a est leur dissipation. Indice d'une méthode où la pensée est invitée *au-delà de l'intuition* [nous soulignons].⁷³

La troisième étape de la philosophie pré-heideggerienne se termine avec cette dépersonnalisation totale de la conscience et la réduction totale du monde.

Or, comme on sait, Descartes a trouvé son *cogito* dans la mise en doute du monde. Hypothétiquement, il a réduit le monde perçu par lui en néant en tant qu'illusion que le malin génie lui fait voir. Au fond de ce doute vertigineux, il a trouvé un fond insoupçonnable: *cogito*. Kant l'a repris dans son "*Ich denke*". Le sujet de la philosophie moderne a son fond, pour ainsi dire dans sa rupture avec le vertige dépersonnalisant du doute hypothétique ou hyperbolique. Lorsque le vertige (dissipation du moi) est vraiment vécu dans l'insomnie, le moi n'est plus le cogito, il n'a plus de conscience de moi. Si cet état reste permanent, le sujet sera dans le délire ou la folie⁷⁴. Mais dans sa phénoménologie de la conscience à la limite, Levinas se borne à traiter les vécus quotidiens. La fin de l'insomnie arrive avec le sommeil.

CONCLUSION

Le processus de décomposition du sujet et du monde se termine ainsi. Levinas entame ensuite la reconstitution du sujet. C'est là la quatrième étape de la philosophie pré-heideggerienne, qui décrit la genèse de l'ici qui précède le *Da* du *Dasein*. Par le sommeil, réalisé par "le coucher" du corps sur un lieu, la conscience recouvre une relation évidente avec son corps, c'est-à-dire la relation où son propre corps n'apparaît plus étranger à la conscience. Ainsi le moi

⁷³ *Ibid.*, 112.

⁷⁴ Dans *Totalité et infini*, Levinas tente de trouver le sauvetage de la chute vertigineuse de l'il y a dans la relation avec l'autre, à l'exemple de Descartes qui l'a trouvé dans l'idée de l'infini, l'idée de Dieu. Cf., *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 94.

regagne sa condition d'être moi, paradoxalement dans la perte de la conscience par le sommeil. Cette condition est ce qu'il appelle l'ici. Le *Da* du *Dasein* est sa relation ouverte avec le monde, mais le *Dasein* lui-même présuppose sa relation avec son propre corps en tant que sien. La structure illuminée de la subjectivité de la philosophie requière comme la condition de sa possibilité ce rapport du moi de la conscience avec le soi du corps où ils sont assumés comme mien. *Cogito* ou "*Ich denke*" est l'expression du verbe dans sa déclinaison de la première personne du singulier au présent. Après Kant, Fichte a tenté de fonder l'apperception par l'acte de la position originelle du moi par le moi. Levinas est bien conscient de la position fichtéenne même s'il ne mentionne pas ce nom, et y réplique comme suit: "La position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide"⁷⁵, mais c'est à partir de la "relation unique avec le lieu" que la conscience "vient à elle-même"⁷⁶.

L'ici est l'établissement de la première personne du singulier "je" et du présent "pense". Dans cette quatrième étape, Levinas s'efforce de montrer, en réhabilitant la théorie de la création continue chez Descartes et Malebranche, que le présent n'est pas le temps qui comprend le passé et le futur en lui, mais que "le présent est arrêté"⁷⁷. La position que Levinas appelle hypostase réalise ainsi l'ici et le présent. Or, l'ici n'est pas l'espace, le présent n'est pas le temps. Ils ne sont pas ce que Kant appelle les formes de l'intuition. Déjà dans le phénomène de l'insomnie, nous étions au-delà (ou en deçà) de l'intuition. Après l'hypothèse, nous sommes encore dans la dimension antérieure à l'intuition. Nous sommes en face de la couche de la structure de la subjectivité structurellement plus basique⁷⁸ que l'apperception douée des formes spatio-temporelles.

Chez Kant, les formes relèvent de l'*a priori*. Si elles ne se trouvent pas dans le sujet hypostasié dans le sommeil, le caractère *a priori* des formes est mis en cause. En effet, l'argument de Levinas se lit comme tentative de l'étude *généti-*

⁷⁵ *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 120.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ *Ibid.*, 126.

⁷⁸ *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 122. "Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. Par là, le corps est l'avènement de la conscience".

que de l'espace et du temps. L'espace géométrique ou même le Da se produit à partir de l'ici⁷⁹.

Alors, comment le temps arrive au sujet si le présent n'est rien que la rupture avec le temps comme durée? On sait que le temps vient de l'autre. Dans *De l'existence à l'existant*, cette réponse reste encore à l'état d'esquisse. À l'égard du temps, Levinas souligne "un mépris pour l'instant" de la philosophie moderne qui n'y voit que "l'illusion du temps scientifique"⁸⁰. De plus, depuis Platon jusqu'à Heidegger en passant par Aristote, Hamelin, et Bergson⁸¹, la philosophie dans toute son histoire considérait l'instant "saisi comme complément dialectique de l'intervalle. L'instant de l'élan bergsonien ou *Augenblick* de l'extase du *Dasein* emprunte "sa signification à la dialectique du temps"⁸². La philosophie a cru que l'instant ou le présent "ne possède pas de dialectique propre"⁸³. La dialectique propre du présent que la philosophie toute entière a méconnue est le "mouvement de venir à soi" à l'intérieur de soi⁸⁴ que Levinas a découvert dans l'hypostase du sommeil. La genèse du lieu coïncide avec la genèse du présent. "L'essentiel dans l'instant c'est sa *stance*"⁸⁵. Levinas affirme que le cogito cartésien repose sur "l'accomplissement absolu de l'être par le présent"⁸⁶ et que la "référence à soi de l'instant présent est possible par la stance à partir du lieu"⁸⁷. La conscience de la philosophie occidentale est ainsi localisée "par l'acte sans transcendance de la position"⁸⁸. C'est ainsi que se fonde la structure illuminée de la subjectivité où l'on ne rencontre autrui que sous la forme qui réduit son altérité. C'est pour cela qu'il se dit le "monde et la lumière sont la solitude"⁸⁹. C'est ici que la phénoménologie ne suffit plus comme méthode philosophique pour "atteindre autrui"⁹⁰.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁸¹ *Ibid.*, p. 127.

⁸² *Idem.*

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 144. "En tant que phénoménologie, elle reste dans le monde de la lumière, monde du moi seul qui n'a pas autrui en tant qu'autrui [...]". (*Ibid.*, p. 145).

HEIDEGGER'S STRUGGLE WITH HISTORY

LA LUCHA DE HEIDEGGER CON LA HISTORIA

Ingo Farin

The Australasian Phenomenology and Hermeneutics Association/
University of Tasmania, Australia
ingo.farin@utas.edu.au

Abstract: In this paper I analyze early Heidegger's concept of history. First, I argue that early Heidegger makes use of three distinct concepts or spheres of history, namely (1) history as intergenerational process, (2) history as personal or autobiographical development, and (3) history as the real center and origin of all intentional acts in the intentional self. Second, I argue that an essential motif in Heidegger's discussion is the re-appropriation of what he considers the externalized and expropriated historical reality in all three spheres. I suggest that this constitutes an objective parallelism to similar moves in Marx and neo-Marxist thought, especially Lukács and the Frankfurt School. I show that Heidegger is on his way towards an ethics of time. First, in opposition to theoretical historicism and historical aestheticism or determinism of his time, early Heidegger advocates the active historical participation in history, the engagement in one's historical situation or *praxis*. Second, in opposition to the publically regimented and reified time frames, calendars and interpretations, Heidegger argues for the self-reflexive, historical shaping of one's very own and unique lifetime. Third, because Heidegger finds the origin of all history in the historical enactments of intentions in the intentional self, he ultimately argues for the self-reflexive acknowledgment of this ultimate historicity at the very heart of human intentionality, calling for the always renewed accentuation of this inevitable and ultimate historicity as a necessary condition for authentic temporality.

Key Words: Husserl, Lukács, Adorno, Horkheimer, Historicism, Transcendental Solitude.

Resumen: En este artículo analizo el concepto de historia de Heidegger. Primero, argumento que el Heidegger temprano hace uso de tres conceptos distintos, o esferas, de historia, a saber, (1) la historia como proceso de interrogación, (2) la historia como desarrollo personal o autobiográfico y (3) la historia como el centro real y origen de todos los actos intencionales en el yo intencional. Segundo, argumento que un motivo esencial en la discusión de Heidegger es la re-apropiación de lo que considera la externalización y expropiación de la realidad histórica en las tres esferas. Sugiero que esto constituye un objetivo paralelo al de movimientos similares en Marx y el pensamiento neo-Marxista, especialmente Lukács y la Escuela de Frankfurt. Muestro que Heidegger está en este mismo camino hacia una ética del tiempo. Primero, en oposición al historicismo teórico y al esteticismo histórico o determinismo de su tiempo, el Heidegger temprano defiende la participación activa en la historia, el compromiso con la propia situación histórica o *praxis*. Segundo, en oposición a los marcos temporales, calendarios e interpretaciones regimentados y reificados, Heidegger defiende la auto-reflexión y la formación histórica del tiempo vital de uno mismo. Tercero, porque Heidegger encuentra el origen de toda historia en las realizaciones históricas de las intenciones del yo intencional, defiende en última instancia el reconocimiento auto-reflexivo de la historicidad en el núcleo íntimo de la intencionalidad humana, llamando a una siempre renovada acentuación de esta inevitable y última historicidad como una condición necesaria de la temporalidad auténtica.

Palabras clave: Husserl, Lukács, Adorno, Horkheimer, Historicismo, Soledad Transcendental.

INTRODUCTION

While it is not controversial that history looms large in Heidegger's philosophical work, it is less clear what Heidegger's actual positions amounts to. Exclusively focusing on the early writings by Heidegger, I want to explore the idea that Heidegger is motivated by the phenomenon of what, with Marx and Lukács in mind, we might call the expropriation of time and the struggle for regaining it. I do not believe that this is the only motif, nor do I claim that Heidegger was interested in Marx or Lukács. Heidegger's reflections about the appropriation of time or history proceed along three different axes: (1) the historical agency in a historical situation, (2) the personal, autobiographical life story, (3) the primordial or original historicity in the intentional self that enacts all life relations.

PART I: HISTORICAL AGENCY VERSUS HISTORICISM

Contrary to what many believe, Heidegger has never argued for historicism, let alone relativism. It is certainly true that Heidegger defends the breakthrough towards the "historical worldview" in Dilthey and Yorck von Wartenburg (GA 64: 4). But it is important to realize that Heidegger is entirely unimpressed with Dilthey's constant worry about the so-called "anarchy of systems" and the "relativism" inherent in historical consciousness. Heidegger interprets this worry as symptomatic for Dilthey's substitution of an externalized, contemplative, and theoretical form of history (GA 59: 167) – what Marx and Lukács would call a mere reflection in objective thought – for the actual historical being on the ground, which is free from any doubts about the "relativity" of a historical event. In contrast to Dilthey's contemplative and aesthetic historicism, Heidegger emphasizes the inevitably historical actuality of human life from inside, that is to say, the fact that as human beings we find ourselves in a particular *historical situation*, into which we are thrown, and which we transform and shape by and through our plans for the future, without aspiring to realizing some universal essence of humankind (Heidegger, 1993, 145). For Heidegger, "history" is not an inert being, an object that sits there to be contemplated, which might invite the meta-induction that what we assert now as true will be

overturned by future generations, as we have overturned the truths of past generations. Rather, for Heidegger history is what we shape through our actions and what affects us in the course of pursuing these actions. As humans, we cannot help but live in our particular historical situation. We interpret the past, and, in coming to terms with it, we open up a future for us. The human condition means to exist within a historical situation. Heidegger writes:

One's own epoch is experienced as a situation, in which the present time stands not only vis-à-vis the past, but also as a situation in which the future will or has been decided (Heidegger, 1993, 145).

And Heidegger implicates philosophy in this historical decision making. Philosophy does not stand above the historical strife. The "vocation" of philosophy is to sound the "wake up" call to seize one's own historical situation (Heidegger, 1993, 145). It is the task of philosophy to prepare "the appropriation" of "the [given] historical situation" (GA 61: 161). This by no means so different from Hegel, or Marx, or Lukács, or, for that matter, Adorno and Horkheimer.

In fact, what early Heidegger calls the "hermeneutical situation" is actually a historico-practical category: it refers to the horizon of understanding in our own present time, which one needs to work through in order to project a coherent historical response. It is no wonder, then, that Heidegger defines philosophy as "historical discovery," *historisches Erkennen* (GA 62: 368).

To the extent that philosophy has grasped the content and being-structure of its thematic object (the facticity of life), philosophy is "historical" discovery in a radical sense. (GA 62: 368)

Factual life is historical life. And philosophy emerges from factual life and returns back to it. There is no extra-historical standpoint outside historical factual life. We are historical agents, not walking propositions with truth values. But unlike historicism, which reflects itself outside the historical situation, Heidegger urges us to fully immerse ourselves in the historical situation and shape our lives in the active response to this situation. Against the pessimism and *taedium vitae* of historicism, Heidegger opts for historico-practical engagement, historical agency. As a historical agent, Dasein has no fixed essence; it is temporality or historicity and openness towards the future, namely

on the basis of finding itself as a past, i.e., as that which has already been thrown into the world. As Heidegger puts it succinctly, "Dasein is history" (GA 64: 86), which is quite different from saying that Dasein occurs "in" history. Just as death is something immanent to life and not some mysterious endnote to it, so history is an immanent happening in Dasein, according to Heidegger. Of course, one can deny the historical dimension of factual life, but it does not change the always historical reality of life.

In short, against the historicist hypostatization of history as a force above and beyond us, Heidegger argues for the re-appropriation of history, namely by embracing our responsibility for our historical situation. There is an undeniably "activist" element in this, in contrast to the Platonic flight from, or the blind and deterministic submission to, history (which Heidegger associates with Spengler), or the *via media* between these extreme poles (the neo-Kantian relation of transcendent values in the realization of historical forms) (GA 60: 38/39).

However, Heidegger's idea of historical activism stays clear of any voluntarism. Part and parcel of this concept of our historical situation is the idea that time or history constitutes an articulate unity that spans past, present, and future. This unity crystallizes in the historical situation. After all, the historical situation emerges from the past, and is shaped through our present projects and thus transformed into our future. As historical agents we are participating in an overarching historical reality that connects past, present, and future. This has nothing to do with what in recent research has been thematized as the supposedly "non-sequential" view of time (Blattner, 1999). Heidegger does not argue that the past, present, and future *exist* "simultaneously." Rather, his point is that any particular dimension of history or time (past, present, and future) necessarily implies a reference to the other. Factual life is actually integrated within an overall historical and always open trajectory; it is not nominalistically reduced to an isolated, naked existence in the "here," "now." Dasein is part of a tradition, but not captive to it, because Dasein takes up the tradition and interprets it in the present time and projects into the future. This "activist" conception comes with the emancipatory claim to take possession of the history or temporality that we "are," rather than to continue to live in alienation from history, by succumbing to either the aestheticism of historicism, the determinism of historical laws, or the reign of metaphysics and its love affair with a-temporal, unchanging truths, essences, etc. It is still not sufficiently rec-

ognized that early Heidegger's trademark anti-essentialism (in particular with regard to Dasein's lack of any essence), and his decidedly anti-metaphysical stance are rooted in his concept of historical life that makes our historical situation and historical experience the primary reality. Much like the Young-Hegelians and Lukács, Heidegger liberates history from its speculative superstructure and re-appropriates it as historical praxis.

PART II: PERSONAL HISTORY VERSUS THE TYRANNY OF PUBLIC TIME

Historicism and historical determinism are not the only forms of alienation from our historical being. Blind historical enthusiasm constitutes the other extreme. In throwing oneself head over heel into historical action at every price, oblivious to one's personal historical rhythm and one's very own life story, one abdicates or expropriates one's own time for the demands of public time as such. But all forms of submission to public time, public schedules, is a form of temporal alienation and dispossession, according to Heidegger.

Without dismissing our factual immersion within a tradition and an open historical situation and the historical action that is required, Heidegger argues that the real or original historical cell is the individual, personal or existential self. It alone is what *is* historical in a strict sense. In other words, unlike the just mentioned neo-Hegelians of his time, Heidegger does not start out from a collective or general subject, such as a nation, a state, let alone class consciousness. In fact, for all his criticism of Dilthey, Heidegger follows Dilthey's view, according to which the "individual" is the "original cell" ["*Urzelle*"] of life and history. For Heidegger, a historical situation is not, first and foremost, public. Rather, it is characterized primarily by the personal perspective and personal investment that comes with a person's existential engagement with his or her given historical situation within the context of the person's own historical lifespan. Such a historical situation is given *whenever* we act within the world, and not only in the context of grand and memorable "historical" events which change the course of world history so called.

In locating the historical spark within the individual and his or her existential experiences, public time and public events, or world-historical spectacles for that matter, become secondary or, worse, foreign impositions from outside that

sidetrack us from paying attention to our personal given historical situation at hand. In 1924 Heidegger observes:

In most everyday things we do and have done to us, human life is geared towards time. It [human life, IF] is inherently regulated by time. There is time for work, meals, recreation, and diversion. The order of time takes a fixed and public form in calendars, timetables, class schedules, curfews, and the eight-hour day. (GA 64: 17)

Heidegger concedes that public time provides a much needed objective measurement in the context of living together with others. But he claims that it also subjects our lives to the techniques and commands of a temporal order which assigns us what to do at what time. Public time governs us; it dictates how we spend our own time. Temporal discipline is a public matter. Yet it is exercised and upheld by the individual subject that complies with the regulation of public time. It is no coincidence that Heidegger identifies *das Man*, the one, with time (GA 64: 76).

In being-together-with-one-another everyone more or less adheres to the common "Then." Each person has at the outset given away the "time" that he "has" in order to get it back in the form of the time regulated through our being-together-with-one-another." (GA 64: 76)

Nothing could show better what Heidegger means by "self-alienation," a term he frequently uses in his early writings. At bottom, it is temporal alienation. The time that I have, better, the time that I am – each one whiles away his or her own time, *Jeweiligkeit* (GA 64:45) – is subject to temporal rules and regulations over which I have no control. Through public time I am lived by the other, instead of living my own time. Yet public time is only "borrowed" time: it is my time that has been expropriated first and then handed back to me as an alien objectivity to which I must subject myself. Calendars and schedules are instituted in the past, but they govern the future. It is the temporal analogue to what, in the different sphere of economics, is the dominance of capital, which is nothing other than the accumulated labor of the past, which dominates, structures, and organizes labor in the present day, and beyond that, uses up the future for present purposes. Taking our cue from Marx here, we might call the rule of public time "the fetishism" of time, having its objective being in fixed

schedules, time tables, or clock time as such, while the underlying praxis of "fixing" time has been forgotten¹.

The oppressiveness of objective, public time is a fundamental theme in Heidegger, even after the mid 1920s. The category of "everydayness" in *Being and Time* is of course a temporal category: it signifies the dominance of "the monotony [*Einerlei*]" (GA 64: 75), "the crushing, crushing boredom" (Dreyfus & Kelly, 2011) of a flattened-out temporal order that takes its main cue from the endless repetition of the common, objective clock-time: the same 24 hours that will repeat themselves, day in, day out, turning everything new into "having already been there." It is not a coincidence that Heidegger devoted half a lecture series to boredom in 1929/30 (GA 29/30). Boredom, as marked by the rule of public time, manifests on the personal level of lived experience what historicism is on the interpersonal level: endless repetition of the same.

In fact, early Heidegger pays much attention to what we may call the pathology of time consciousness. According to Heidegger, clinging to the past (as something "desired" right now) or pulling the future into the present (as something "useful" right now) are both modes in which time is organized around just one dimension: the present. What is repressed is "time" in its extended unity, which comes to the fore only if we let time be in its articulated structure of past, present, and future.

In other words, not only can we mistake public, objective time for our own time, in which case we literally forget ourselves by not allowing time for us, we can also mistake our own time by clinging to just one dimension of it, the present. Moreover, a distorted relation to time characterizes the whole project of metaphysics, because it glorifies what is always present, never comes into being, has no past to remember, or a future to expect. It is a grand manifestation of our tendency to foreground the present at all costs, the result of which is that we are walled up inside the prison of a never-changing present presence. And it is precisely this obsession with the permanent present which motivates the ascendancy of technology. It "promises" the constant and instantaneous availability of "the standing reserve" outside a past or future. Everything is al-

¹ Simmel's so-called "tragedy of culture" is based on the same idea. The original inter-subjective motive giving rise to various institutions sinks into oblivion and the sheer objectivity of the institution, decoupled from the interest it meant to serve, guarantees its enduring existence. As is well-known, Heidegger studied Simmel quite carefully.

ready opened up as what it is: raw material for use. Metaphysics and technology increase historical entropy, as one would expect from closed systems.

But if we resist the leveling of "history" and follow Heidegger's suggestion to understand "history" not by recourse to public, shared time, but with reference to our own personal time, our personal history, it follows that one's participation "in" world-history, or one's role in a collective tradition, including one's objective works, achievements, etc., all of which are governed by public or shared time, lose their role as individuating markers. What counts is how we live our own time, not how well we are placed relative to the temporal horizon of a tradition, the external standards of our national histories, or the feared or expected esteem in history books of posterity. The early Heidegger does not envision a new historical beginning, a new era, etc. Rather, the original historical dimension is always at work: in each *Dasein*.

Personal history is not without its own temporal standards. Heidegger insists that personal history must always be attentive to the whole of time, which prohibits the sacrifice of one dimension for the other, the downgrading of one, and the privileging of the other. The trick is always to keep in mind the whole of time, which assigns specific roles to the past and the future which cannot be realized by a presentist insistence on instant availability. According to Heidegger, the past is not a mere present that has moved into the no-longer. Rather, the past is its own dimension in which what is past unfolds its pastness to the full. As such, it is operative in what we plan for the future.

The past is not a *present time* that has passed by; rather, the past's being is set free only through its state of having been. The past reveals itself as that definitive state of one's having been that is characteristic of futuralness, a futuralness which one resolves to embrace through grappling with the past. Authentic historicity is not a matter of rendering something present, but the state of being futural, in which one readies oneself to receive the right impetus from the past in order to open it up [i.e., the future]. (GA 64: 94)

It is in this context of the unity of time that Heidegger also mentions the inevitable but as yet uncertain death that each one of us has to die at some point. It is precisely the openness of the future *as* genuine future (in its unavailability) that underscores his description of death. Moreover, mindful of the limits of time, Heidegger questions the philosophical enthusiasm to legislate for

future generations today (GA 64: 94). In the same vein, Heidegger questions the false quest after final and absolute truths. An ethics of time looks askance at all parading of so-called "final words" [*Endgültigkeit*] (GA 59: 84). If anything, it favors what today we call "weak thought." Early Heidegger searches for a *humilitas temporalis*, despite his penchant for resoluteness. Resoluteness is the precondition for having a fate, that is, the possibility of failure.

In making personal historical experience of one's own life the primary meaning of "history," Heidegger does not give up the notion of collective history entirely. Rather, he re-calibrates it and grounds it in one's own, personal historical being. The possibility of common historical action is subsequent to personal historical decisions that one takes in one's life. But in committing oneself to goals or projects, one can then also share and communicate these ideas, and fight with likeminded fellows for the realization of these goals in society at large. But for Heidegger it is clear that the existential, personal self remains in the driver's seat. No historical necessities govern it, unless, that is, it first abdicates its freedom and historical responsibility – to the public, the party, the IMF, or whatever.

PART III: TRANSCENDENTAL HISTORY

Heidegger's concept of history is ultimately predicated on his reading of Husserl's theory of intentionality. According to Heidegger, all our intentional acts are performed or executed by what one might call the intentional self. It is the origin of all intentional acts and, as such, it is the *ur-historical* subject. For Heidegger, the Kantian *I that must be able to accompany all my representations* or the *Cartesian cogito* is not only a real being (with an ontology of its own), but also historical in the sense that it performs, remembers, and anticipates, and lives in its intentional acts. Strictly speaking, this intentional self is the only genuine, or original, historical "agent." Because it temporalizes itself through the temporal structure of intentionality, it is time itself. Thus Heidegger writes: "In each case, Dasein itself is time" (GA 64: 57). All other empirical historical developments are "derivative" relative to this *ur-historicity* of intentionality or the intentional self. This original history must not be conflated with the empirical history "in" which the individual person finds itself as an object, as something intended within the world.

Notwithstanding early Heidegger's "official" stance against transcendental philosophy, he painstakingly differentiates between the personal self, as it exists within the environing- and with-world, and the intentional "inner" self that performs the intentional acts by which the world gains its meaning for the intentional self (GA 60: 62-65). This intentional self is the one and only origin and paradigm for the meaning of history in early Heidegger's thought (GA 59: 84). Moreover, Heidegger holds that authentically performed intentional acts are acts which (1) accentuate and recall their origin in the intentional self (which is a basic kind of self-responsibility), and (2) contribute and set in motion the renewal of that self (thus keeping at bay the routinization and leveling of intentional acts in everydayness and their insertion in the environing world) (GA 59: 75). Behind this account of originary intentionality stands the ethical imperative to care for the self before all self-less object-knowledge. Only intentional acts that foreground and renew the historicity of the intentional self are "authentic," according to Heidegger. It goes without saying that this grounding of authentic action in the inner historicity of the intentional self and its own time comes at the price of a certain transcendental solitude, for the intentional self finds itself entirely singularized.

In his *Theory of the Novel*, Lukács speaks in a non-technical, yet quite evocative manner of the "transcendental homelessness" in modernity, the loss of a closed horizon. I submit that early Heidegger advances the complement to this: *transcendental solitude*. According to Heidegger, Dasein, taken as an intentional *ur*-historical subject, is possessed by it alone in its intentional acts. It is singular: it *is* the time in which each and every thing is apprehended, whereas it is not contained in that time. All intentional acts point back to this center of intentionality, which is just another way of saying that all intentionality is ineluctably self-referential². The intentional self, however, is entirely cut off from other selves. On the ontological level, it is absolute singularity, the absolute time which inheres in no other time. Heidegger writes: "I can never *be* the Dasein of others, although I may be together with them" (GA 64: 47).

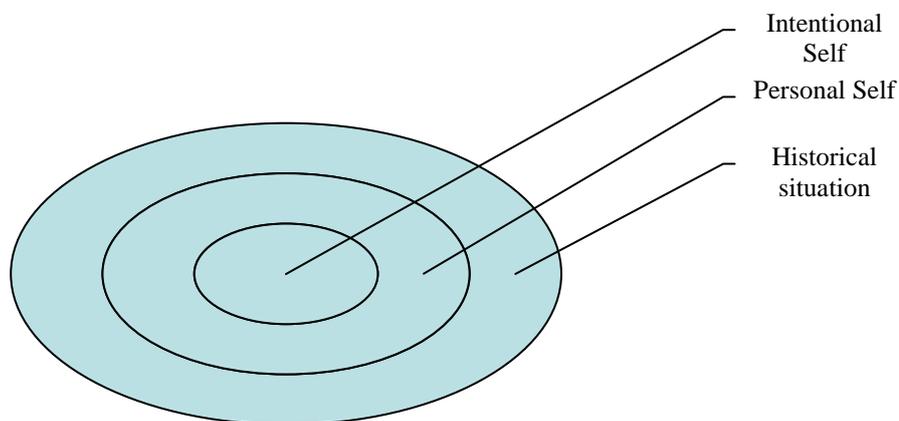
Dasein's transcendental solitude or, what amounts to the same thing, its intentional self-sufficiency is expressed and mirrored in the concrete history of an individual person, or what above we called the personal or autobiographical

² An excellent discussion of self-reference is to be found in Dan Zahavi (2005, 99-146).

history of a person within the world. Compared to collective history, one's own personal history is the closest shadow of the pure and untainted historicity of the intentional self, without which, however, there would not even be a world, let alone world-historical events.

CONCLUSION

Early Heidegger thematizes his positive concept of history on three levels: 1) the historical situation and historical agency, 2) the existential autobiographical history of a person, 3) the history of the intentional self. Schematically we can put this in concentric circles:



In the last analysis, there is a tension between the conception of historical agency in a historical situation, according to which Dasein, at least in part, is *defined* in terms of a shared, overarching effective historical reality, and the transcendental view at the centre, according to which the subject is absolutely separated from others by an unbridgeable existential gap, such that Dasein and its history is *defined* solely in terms of Dasein's absolute singularity and self-responsibility, without any intrinsic reference to others, let alone a reference to an overarching, shared historical horizon. It would be the task of another paper to show that this problem still haunts *Being and Time* in the ensemble of the basic descriptors of Dasein: facticity, fallenness, historicity, and authenticity. Regardless of that, however, we can say that all three concepts of history canvassed here have one unifying theme. Heidegger wants to re-appropriate histo-

ry from its exteriorization in historicism, determinism, aestheticism, and reawaken us to historical self-responsibility in the face of the anti-historical tendency in the entire Western metaphysical tradition and the aftermath of it in modern technology.

BIBLIOGRAPHY

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.

List of volume numbers used in my parenthetical documentation in the text of the paper.

- | | |
|----------|---|
| GA 2 | (1976): <i>Sein und Zeit</i> |
| GA 29/30 | (2004): <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i> |
| GA 56/57 | (1999): <i>Zur Bestimmung der Philosophie</i> |
| GA 58 | (1993): <i>Grundprobleme der Phänomenologie</i> |
| GA 59 | (2007): <i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks</i> |
| GA 60 | (1995): <i>Phänomenologie des Religiösen Lebens</i> |
| GA 61 | (1994): <i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles</i> |
| GA 62 | (2005): <i>Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik</i> |
| GA 64 | (2004): <i>Der Begriff der Zeit</i> |

BLATTNER, William. (1999): *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press.

DREYFUS, Hubert, & Kelly, Sean Dorrance (2011): *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York, Free Press.

HEIDEGGER, Martin. (1993): "Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung," in *Dilthey-Jahrbuch*, Vol. VIII.

ZAHAVI, Dan. (2005): *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MIT Press.

ALTERITY AND REPETITION. PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION OF THE DIVINITY IN THE LATER HEIDEGGER

ALTERIDAD Y REPETICIÓN. INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA DIVINIDAD EN EL HEIDEGGER TARDÍO

Yohei Kageyama

The Phenomenological Association of Japan/
University of Tokyo, Japan
vogelfaenger_4649@hotmail.com

Abstract: The purpose of this paper is phenomenological interpretation of the various faces of divinity in the later Heidegger and elucidation of the human comportment corresponding to this divinity. In the first chapter, I will make clear the relation between ontological difference in the sense of the later Heidegger and the primordial dimension of divinity which is called the last god (*der letzte Gott*) and the sacred (*das Heilige*). Further, the relation between such divinity and entity as a whole (*das Seiende im Ganzen*) will be clarified. In the second chapter, I will elucidate the place of the divinities in the manifestation of entity as a whole by considering the role of the godlikes (*die Göttlichen*) in the fourfold (*das Geviert*). When the primordial alterity of the last god should be experienced in entity as whole, which leads to the notion of the godlikes, it must confront human subject in totally asymmetrical manner. Such asymmetrical communication can be structurally made explicit by taking the concept of "discourse" in *Being and Time* into account. Finally, I will consider the character of human comportment called preservation (*Bergung*) with focusing on its relation to the later Heidegger's conceptions of divinity. This will shed light on how human beings could properly appreciate the experience of what is beyond our understanding and nevertheless supporting our existence.

Key Words: Heidegger, Last God, Sacred, Religiosity, Alterity, Phenomenology, Existential Thought.

Resumen: El objetivo de la ponencia es llevar a cabo una interpretación fenomenológica de las diversas facetas de la divinidad en el Heidegger tardío y elucidar el comportamiento humano respecto de esta divinidad. En el primer capítulo, se esclarece la relación entre la diferencia ontológica en el sentido que le da el segundo Heidegger y la dimensión primordial de la divinidad, llamada el último dios (*der letzte Gott*) y lo sagrado (*das Heilige*). A continuación, se esclarecerá la relación entre la divinidad así concebida y lo ente en totalidad (*das Seiende im Ganzen*). En el segundo apartado, se elucidará el lugar de las divinidades en la manifestación de lo ente en totalidad considerando el papel de los divinos la Cuaternidad (*das Geviert*). Cuando la alteridad primordial del último dios se experimente en lo ente en totalidad, lo cual conduce a la noción de los divinos, tiene que enfrentarse al sujeto humano de una forma totalmente asimétrica. Esta comunicación asimétrica puede explicitarse estructuralmente mediante la consideración del concepto del discurso en *Ser y tiempo*. Finalmente, consideraré el carácter del comportamiento humano denominado la preservación (*Bergung*), con especial atención a su relación con la noción de lo divino en Heidegger tardío. Esto arrojará luz sobre cómo los seres humanos podrían apreciar de manera adecuada lo que está más allá de nuestra comprensión y sin embargo, sostiene nuestra existencia.

Palabras clave: Heidegger, el último dios, lo sagrado, religiosidad, alteridad, fenomenología, pensamiento existencial.

1. INTRODUCTION

We sense the experiences that emerge for us in radically asymmetric ways, experiences which call for our response, such as the experience of the divinity in positive religions, or at least call for contact with a pious individual or religious monument like a church or temple. Such human response plays an important role in our life, for example, in devoting prayer for the divinity or showing respect for the faith of others. Then, what is the essence of this experience? Further, what is it like to properly respond to this experience? In this paper, we will try to answer to this question by suggesting a phenomenological interpretation of the divinity and the human response to it in the later Heidegger.

As was suggested by von Herrmann, Heidegger's conceptions of the divinity must be categorized into different dimensions¹. However, to the best of my knowledge, there seems to be no inquiry giving phenomenological justification of Heidegger's description, but rather such interpretations where this divinity is simply defined as the antithesis of ontotheology and is not itself further examined², or purely historical investigations trying to clarify Heidegger's relationship to Hölderlin or Christian mysticism³. Due to such research limitations, the philosophical relevance of Heidegger's descriptions has not yet been sufficiently ar-

¹ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken", in Pöltner, Günter (hrsg.), *Auf der Spur des Heiligen*, Böhlau, Wien, 1991, pp.23-39, p.35f., also p.38. However, von Herrmann provides no explicit explanation for the reason *why* the divinity by Heidegger is involved in the twofold of Being, his commentary remains philosophically insufficient.

² Thurner, Rainer, "Gott und Ereignis: Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie", in: *Heidegger Studies*, Vol.8, Berlin, 1992, S.81-102; Thurner emphasizes the role of mood in Heidegger's conceptions of divinity as the anti-thesis against metaphysical theology (p.96ff.). Though this could be justified to certain extent, it doesn't explain the significance of "the call (Nennen)" of the god by Heidegger. Further, Thurner provides no explanation for *why* the divinity should arrive in mood.

³ As the early commentary for the divinity in the later Heidegger, see, Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, p.261; Recently, Pöggeler published detailed historical research on the relation between Heidegger and Marburg Theology. See, Pöggeler, Otto, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*. Wilhelm Fink, Paderborn 2009: As a research on the relation with Hölderlin, see, Trawny, Peter, "Der kommende und der letzte Gott bei Hölderlin und Heidegger", in Trawny, Peter (hrsg.), *Vollverdienst doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2000, S.199-220; Trawny gives detailed elucidation about the relation between Heidegger's conceptions of the divinity and Hölderlin's poetry like « Brot und Wein », which itself is very relevant but doesn't answer the question why the phenomenon involves something like the sacred. As a research on the relation with mysticism, see, Helting, Holger, "Heidegger und Meister Eckehart", in Coriando, Paola-Ludovia (hrsg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, Klostermann, 1998, S.83-10; However, this excellent paper also shifts its focus to Heidegger's interpretation of Trakl just in the moment it tries to clarify how the sacred is thought from the truth of Being (p.89f.), which makes it philosophically insufficient. Recently, Schüssler published very detailed and comprehensive study on this field; Schüssler, Ingeborg, "Le "dernier dieu" et le délaissement de l'être ", in *Heidegger Studies*, vol.25 (S.49-78), 2009, Vol.26(S.125-163), 2010: Further, Esposito took a little similar approach with us in that he elucidates "Vorbeigang" by referring to "Geschehen" in *Being and Time*; Esposito, Constantino, "Die Geschichte des letzten Gottes", in *Heidegger Studies*, vol.11, 1995

ticulated. In the following, we will try to comment and reconstruct these varieties of the divinity in the later Heidegger by considering their relationship to the fundamental framework in the early and later philosophy of Heidegger.

Three points will be thereby of the greatest importance. The first is the position of the divinity in the most important philosophical insight of the later Heidegger, namely, the twofoldness of "the clearance (*Lichtung*)" and "the concealment (*Verbergung*)". The second is the position of the divinity in "the entity as a whole (*das Seiende im Ganzen*)", which involves us as *Dasein*. The third is the specific determination of human response to the divinity in the thinking of Being in general. As we will see in the following, the first point is related to "the last god (*der letzte Gott*)" and "the sacred (*das Heilige*)" (Chap. 1), the second to "the godlikes (*die Göttlichen*)" and "the gods (*Götter*)" (Chap. 2), and the third to the specific definition of "sacrifice (*Opfer*)" within "the preservation (*Bergung*)" of the truth of Being in general (Chap. 3). In the following, we will consider these three problems and maintain that "the last god" and "the sacred" are involved in the concrete experience of the twofoldness of "the clearance" and "the concealment", that "the godlikes" signify *the aspect of entity in this experience of radical alterity*, and that "sacrifice" realizes one possible manner of the thinking of Being by *leaving and entrusting the entities possessed by us to this alterity*.

1. EVENT AND ALTERITY: "THE SACRED" AND "THE LAST GOD"

As was stated above, there are various terminologies about divinity in the later Heidegger. Among them, "the sacred (*das Heilige*)" and "the last god (*der letzte Gott*)" should first be investigated⁴, because Heidegger regards them to be firmly correlated with, or even equivalent to, the twofoldness of "the clearance" and "the concealment". In *Contributions to Philosophy* (1936-38: in the following, *CP*) the following was stated:

Rejection (of Being) is the highest dignity of the donation (of Being) and the fundamental disposition of the self-concealment. This openness of the self-

⁴ As the commentary on "the sacred" and Hölderlin, See, Fédier, François, "Die Spur des Heiligen", in Pöltner, Günter (hrsg.), *Auf der Spur des Heiligen*, Böhlau, Wien, 1991, S.40-48, S.43

concealment is the primal essence of the truth of the Being. *Only in this way, the Being becomes the alterity itself (Befremdung), namely, the silence of the distant advent of the last god* (GA65, p.406, my emphasis).⁵

Simply put, the point here is that a sense of alterity (*Befremdung*) is regarded as united with the clearance and the concealment of Being. Moreover, the passage from *On the Beginning* (1940) shows that this alterity must be distinguished from "the Gods", that is, the divinity Heidegger describes in plural⁶.

About such statements, (1) we must first clarify why and in what sense the alterity is involved in the twofoldness of the clearance and the concealment, (2) and second elucidate the relationship between this alterity and the entities, that is, the entities which are thus called, insofar as they come into existence in the clearance and the concealment.

(1) To begin, I would like to presuppose that the twofoldness above should be paraphrased as the fundamental character of becoming of phenomenon in general, namely, as the character of emergence in which the entities come into existence in each moment. The reason such emergence needs to be characterized as the clearance and the concealment can be explained by contrasting it against "authentic disclosure (*eigentliche Erschlossenheit*)" in *Being and Time* (1927: in the following, *BT*) and the thought of "transcendence" in the metaphysical period from the late 1920s to the early 1930s. As is well known, in *BT*, the comportment in the world and the appearance of the entities are regarded possible only on the ground of authentic temporalization of singular Dasein. In other words, becoming of phenomenon is here sought in becoming of the selfhood of Dasein, which is strictly distinguished from other entities in the world such as tools, physical objects or other people. However, in the later metaphysical writings such as the Leibniz-lecture, the nuance in the account of phenomenalisation is modified, since Heidegger here assumes "the nature" or "the entity as a whole (*das Seiende im Ganzen*)" which should be even presup-

⁵ See also the following passages: "The inner finitude of Being (Seyn) is disclosed here, namely in the wink of the last god" (GA65, p.410). "The last god is not the end, but the self-formation (Inseinschwingen) of the beginning, and thus the highest form of the rejection (of Being), because the beginning retreat from every stabilization, and as the advent, is caught in the last god and handed down to his decisive power." (GA65, p.416 my supplement). About "the sacred", see the following passage from *On the Beginning* (1940): "Both (the sacred and Being) could be both equated and distinguished. The accordance of these names is in that they indicate the eventual happening of their reigning <saving> before the gods and human beings. [...] The sacred and Being is [...] the name of the other beginning (der andere Anfang)." (GA70, p.157, my supplement in (), <> by Heidegger)

⁶ See note 5

posed by "factic existence of Dasein" (See, GA26, p.199). That is, the origin of phenomenalisation is here shifted to "the entity as a whole" preceding and involving Dasein, while Dasein is supposed to afterwards transcend the entities and disclose the essential structure of their emergence. However, such theoretical modification needs further reconsideration, because it is impossible to presuppose "the entity as a whole" as what Dasein could transcend. It is also impossible to presuppose that "the entity as a whole" reveals the essence of its emergence, if it should ontologically precede Dasein itself. Such presupposition would be possible only on the ground of phenomenologically unreasonable assumption of the speculative unity between "the entity as a whole" and Dasein⁷. Therefore, to properly describe the origin of phenomenalisation, it is necessary to give up the thought of "transcendence" which demands "the move from the entity to its being", as was stated in *CP* (GA65, p.322). Rather, what is demanded is to observe the emergence of "the entity as a whole" *from the standpoint inside the entity* (not of transcendence) and to "*preserve (Bergung)*" *this truth inside the entity* (GA65, p.322). Now, if we should intrinsically consider phenomenalisation, it is clear that an essential two-sidedness be attributed to it. On one hand, since the emergence of "the entity as a whole" happens in the manner that Dasein always gets involved there, phenomenalisation is the most actual given one could contemplate. On the other hand, as the subject matter here is each emergence in which this thinking Dasein is being involved, it is impossible for Dasein to grasp phenomenalisation in the manner that phenomenalisation be inquired as a condition of possibility of the entity, which

⁷ However, as long as the possible theoretical implication of Heidegger's metaphysics remains inexplicit, we cannot understand the relevance of the later writings after *CP*. In my opinion, the essence of Heidegger's metaphysical period is in the expression "the being of the entity as such as a whole (*das Sein des Seienden als solchen im Ganzen*)". In *On the Essence of the Language* (after the late 30's), it is stated that this has been the final object of his earlier investigation until 1931, namely, of the task of repeating traditional metaphysics on the new foundation (GA74, p.8). This expression consists of the two components, namely, "the entity as such (*das Seiende als solches*)" and "the entity as a whole (*das Seiende im Ganzen*)". According to the lecture in SS1928, the former corresponds to the object of fundamental ontology as the study of the understanding of Being in general (GA26, p.202). And the latter, "the entity as a whole" is supposed to be the object of "metontology" (GA26, p.199, p.202). Now, these two tasks of Heidegger's metaphysics are not totally independent from each other, but they are just "the double concept of philosophy" (GA26, p.202), so that in the end it must be accounted how they could be integrated. To this question of possible integration of metaphysics, Heidegger seems to answer in WS1929/30, whereby he supposes the ability of Dasein which grasps "the entity as a whole" in its totality *in advance*. He maintains that "the pre-logical (*vorlogisch*) openness toward the entity out of which all logos must be spoken out always and already supplements and makes total (*ergänzt*) the entity into "as a whole". This totalizing supplement (*Ergänzung*) should be defined as the preceding formation (*das vorgängige Bilden*) of « as a whole » in its factic reigning. " (GA29/30, p.505). By this, "the world as the manifestation (*Offenbarkeit*) of the entity as such as a whole" and its "World-formation (*Weltbildung*)" are first possible (GA29/30, p.507). Our statement above could be justified by these passages.

is nevertheless the idea in the early Heidegger⁸. This is the primal two-sidedness constituting the event that “the entity as a whole” emerges. “The clearance” and “the concealment” should be understood in this way.

Then, how do we experience this twofoldness in the moment where we come into existence in it? The consequence from the above is that the emergence of the entity must be experienced as that which supports the existence of the entity, and that this support appears in the two-sided relationship to the entity. On one hand, since Dasein as the entity cannot comprehend what is not to determine from the entity, the emergence of the entity must be experienced *only in relation to the entity in this emergence*. However, on the other hand, the emergence cannot be determined from the entity. Therefore, as has just been stated, the emergence of the entity must be experienced both as what conceals itself from the entity and as what is somehow related to the entity.

Now, this experience of the support of existence should be concretely regarded as *what appears to us in the manner that it is addressing us*. Here is the reason the concrete experience of the clearance and the concealment is understood as the advent of the alterity. To see this, we just need to point out that Dasein has his own first-person point of view, when s/he experiences the support of her/his own existence. Otherwise put, in this experience, *we, Dasein, are being forced to face what comes to support our existence in “the entity as a whole”, so that all of our compartments could be regarded as the response to what is addressing us*. Such reading can be justified by the passage in *CP* as follows: “This suffering (of *Seinsverlassenheit*) must belong to the call (*Zuruf*) of the reign of the wink (of the last god)” (GA65, p.408, my supplement)⁹. Here, experience supporting one’s own existence may not be confused with the objective duration of what has once come into existence. As Heidegger says that “the last god” “tears” and “destroys” “the net” of “the event (*Ereignis*)” and “its temporal space (*Zeit-Raum*) in “its singularity” while “the last god”

⁸ See the exemplary passage from SS1927: “Being and its determinations found in a sense the entity and precede it, and are thus πρότερον and the earlier (*ein Früheres*).” (GA24, p.27) The self-critic against such position is clearly expressed in *CP* as follows: “Being is not “the earlier” which might hold for itself. Rather, the event is temporal –spatial (*zeiträumlich*) simultaneity (*Gleichzeitigkeit*) for Being and the entity” (GA65, p.13).

⁹ The experience of the alterity is described also as suffering of regard. In SS1943 is stated as follows: “Heraklit here speaks of in what way Apollo is the one who acutely throws his look (*der Hereinblickende*) and appears, and how Apollo gives his wink into Being in his appearance. The god himself must, as what he is, correspond to Being, namely the eventual happening of φύσις” (GA55, p.177).

"hangs himself" on it (GA65, p.263), the advent of the alterity is experienced in the manner that the assumed identity of what has come to existence will be summoned and destroyed.

In summary, the reason the twofoldness of the clearance and the concealment involves the experience of the alterity is that the advent of what sustains the existence of "the entity as a whole" happens in the manner of addressing Dasein. And this is the experience of the alterity in the sense that it arrives to the entity in the mentioned two-sided manner and incessantly breaks the identity of the entity.

(2) Then, what could be the answer to the second question, how the alterity just considered and the entity coming into existence in the clearance and the concealment are related to each other? About this, we need to consider Heidegger's assumption that another kind of alterity described as a moment of "fourfold (*Geviert*)" be grounded by the alterity we have just investigated. In *Poet for what sake?* (1946), the following is stated:

The ether only in which the gods (Götter) could be the gods is their godliness (Gottheit). The element of this ether in which the godliness itself eventually emerges (west) is the sacred (das Heilige). The element of the ether for the arrival of escaping gods, namely, the sacred is the trace of the escaping gods." (GA5, p.272 my emphasis)¹⁰

Such description suggests the answer to our question. We have already maintained that the primal alterity involved in the twofoldness of Being has the two-sided relationship to the entity amid its emergence. Then, the above passage suggesting the priority of "the sacred" to "the gods" seems to say that "the gods" as a moment of "fourfold" signify the aspect of the entity in this two-sidedness.

First, as has been emphasized, the primal alterity involved in the clearance and the concealment must be experienced in relation to the entity, although it cannot be assimilated in the entity. As to this point, Heidegger's own descrip-

¹⁰ In *Building, Living and Thinking* (1951) is stated as follows: "The godlikes are the messenger giving winks into the deity (Gottheit). Out of the holy reign of the deity, the god appears into his presence, or retreats (sich entziehen) into his concealment (Verhüllung)." (GA7, p.151). The same is the case about the quoted passage in *On the Beginning* (See note 5). Further, also in *CP*, Heidegger speaks of "the winks of the last god as ourburst and defect of arrival and escape of the gods (die Winke des letzten Gottes als Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter)" (GA65, p.408) and regards the two-sidedness of "the last god" to be the ground of that of "the gods".

tions show subtle inconsistency. On one hand, “the gods” are deprived of the determination of the entity with the statement that “the gods” do not “exist (*sind*)” at all (GA65, p.244). On the other hand, “the last god” is called “the most alien (*das Fremdeste*) of all entities” (GA65, p.263), and attributed an explicit relationship with the entity. However, such descriptive ambiguity is nothing but the reflection of the two-sidedness in the subject matter itself. The advent of the alterity is, *on one hand*, experienced only in relation to the entity.

From the consideration above, we could say that *this ontic aspect of the primal alterity could be paraphrased as the origin of “the entity as a whole”, the emergence of which Dasein is facing*. Otherwise put, *this ontic aspect of the alterity comes to us in the status of the entity and appears as what sustains the existence of “the entity as a whole”*. Such experience has much in common with what is called “divine” in daily language. Further, this is the subject matter taken up since the metaphysical period in the late 1920s, and the insight in the later writings after *CP*, which is shown in the continuity of the terminologies. As is well known, in the 1928 summer lecture, Heidegger exhibits his double project of metaphysics and calls the study of “the entity as a whole” “metontology (*Metontologie*)” (GA26, p.199). To this subject matter, Heidegger attributes “the understanding of being as overwhelming power (*Übermächtiges*), that is, as sacredness (*Heiligkeit*)” (GA26, p.211, n.3). In the following lecture WS1928/29, he further speaks of “sheltering (*Bergung*)” as one of the two fundamental attitudes to disclose Dasein’s transcendence (GA27, p.366). Heidegger characterizes “sheltering” as “mythical Dasein”, namely, as “being handed down to the overwhelming power” of “the entity as a whole” (GA27, p.358), which should constitute the foundation of various religious comportments like magic and ritual (GA27, p.359). Now, since the term “overwhelming power (*Übermacht*)” is also used in *CP* (GA65, p.415: “The god overwhelms human beings”), and the term “resisting support (*Widerhalt*)” (GA26, p.248) as the resisting character of “the world” in SS1928 is also used to describe “disunited dialog (*Entgegnung*)” between the gods and human beings in *Meditation* (GA66, p.83f.; *Besinnung*: 1938/39), we could conclude that the holiness of the

ontic aspect in the emergence of "the entity as a whole" is further succeeded to the much later conception of the alterity in "fourfold"¹¹.

2. ALTERITY AMID THE ENTITY AS A WHOLE: "THE GODLIKES" IN "FOURFOLD"

Our next task is to consider the just mentioned alterity and to focus on how this is experienced in its relationship to the entity. In other words, the question here is how "the godlikes (*die Göttlichen*)" or "the gods (*die Götter*)" as a component of "fourfold" are experienced. Heidegger's own explanation about this is surprisingly inadequate. However, his terminology, its definition and his examples provide the clue to the essential characteristics of the experience of "the godlikes".

First, Heidegger characterizes the encounter of "the godlikes" or "the gods" to human beings, that is, "the mortals (*die Sterblichen*)" as "disunited dialog (*Entgegnung*)". "Entgegnung" in daily German means response or objection. Since this term is equated with "the dialog (*Gespräch*)" in *On the Essence of Language* (since the late 1930s) (GA74, p.144), a kind of communication is also implied in Heidegger's usage. However, as is shown in his rejection of its characterization as an "I-thou" relationship (GA74, p.143), "Entgegnung" does not mean a vis-à-vis communication between human beings. Second, in *Meditation* (1938/39), Heidegger defines "disunited dialog" as "essentially decisive conflict (*Wesensentscheidung*) between the deity of the gods and the humanity of human beings" (GA66, p.84), which is suggestive for clarifying the meaning of the term. As Watanabe (2008) pointed out, the term "decisive conflict (*Entscheidung*)" signifies the movement of Being where the gods and human beings are situated in a mutual relationship (2008; 328ff)¹². Since this conflict is also attributed to "the last god", it is experienced in the above mentioned two-sided relationship to human beings, which is shown by the expressions like "the most distant nearness" (GA65, p.27), "arrival and flight" (GA65, p.31; see GA5, p.272) or "appear (*erscheinen*)" and "retreat (*entziehen*)" (GA7, p.180).

¹¹ Here, we presuppose that "fourfold" describes how "the entity as a whole" emerges in the twofoldness of "the clearance" and "the concealment", which is for expmale shown by the passage in *The History of Being* (1939/40) as follows: "Earth is the eventual emergence (*Wesung*) of the entity as a whole. World is the eventual emergence of the entity as a whole. Earth and world belong the being of the entity as a whole." (GA69, p.19).

¹² Watanabe, Jiro, *Research Notes for Heidegger's Second Main Writing «Contributions to Philosophy»*, Riso-sha, Tokyo, 2008 (Japanese)

Then, it would be self-evident that the communication of such two-sidedness must be distinguished from the daily dialog between living humans. As we will see in the following, Heidegger actually calls the human response to the alterity "sacrifice (*Opfer*)" and, in *Thing* (1950), counts the donation of drink to the gods as an example of it (GA7, p.174). This shows that asymmetric communication like sacrifice or donation is regarded as the model for the experience of "the godlikes". In sum, *the experience of "the godlikes" should be characterized as what arrives to the entity in a two-sided manner, appearing and retreating, and thus involves human beings in a primordially asymmetric communicative relationship* (See GA74, p.143).

Of course, such determination tells little. Moreover, to the best of my knowledge, there is no textual proof in the later Heidegger to further specify the subject matter. Then, we would like to use and modify the more articulated concepts in *BT*, so that further investigation would be possible. As to this, we would like to maintain that the experience of "the godlikes" should be formulated as "asymmetry of "articulating communication (*Mitteilung*)".

In *BT*, those who address us are the other beings given the existential determination of "Mitdasein". The communication between them and me is called "Miteinandersein". However, "Miteinandersein" itself is a mere formal category for communication in general and contains no concrete content. Rather, what specifically determines our communication with the other is "discourse (*Rede*)" as "the articulation of possibility of understanding" (SZ, p.161), especially, "articulating communication" as the public aspect of "discourse". "Articulating communication" determines the mood and the understanding in the mutual relation between Dasein and the other, as it is defined as "articulation of understanding Miteinandersein" which "articulates (*teilt*) the possibility of understanding in a communal state of being (*Befindlichkeit*) and Mitsein" (SZ, p.162). This communal order contains a wide range of communicative relations from the mood to the language. However, although to a certain extent the experience of "addressing us" would be acknowledged here, the theory of *BT* cannot explain the asymmetric dialog with "the godlikes". It is because Dasein in *BT* can only understand an *ontologically symmetric* mutual relation, the emergence of which is founded upon singular Dasein, insofar as Dasein cannot understand what has been experienced preceding the ecstatic unity of "Zeitlichkeit" (SZ, p.349). Otherwise put, in *BT*, in each moment (*jeweilig*) the others are address-

ing in a certain articulated way, the existence of Dasein responding according to this articulation is already and always presupposed, the structure which could be formalized as follows: The addressing compartment A of the other structurally implies the responding compartment B of Dasein, and B further structurally implies the responding compartment C of the other and so on.

Now, to properly determine an asymmetric relationship with "the godlikes" above mentioned, we need to modify this symmetry of "articulating communication" in "Miteinandersein" on two points. First, *the responding compartment of Dasein no longer structurally implies the addressing or responding compartment preceding or following Dasein's response*. Second, *what is addressing is no longer confined to the entity with the same ontological status as Dasein, but expanded to "the entity as a whole"*. The first modification provides the form of the experience of primal asymmetry where we are forced to respond without calculating the preceding or following compartment of the other. Just as "articulating communication" in *BT* contains various levels from mood to language, this experience of asymmetric communication could be further categorized into many types¹³. The second modification, which I think is a necessary consequence of Heidegger's philosophy after the metaphysical period, enables accounting for the non-human entity addressing us, namely "the godlikes". Further, though the later Heidegger seems to cling to Christian understanding of holiness, which rejects nature-worship, we theoretically need to acknowledge natural objects like stone or woods, and artificial things like the relics of a holy person as the instance for "the godlikes", because "the entity as a whole" is not necessarily confined to the divinity with personality.

3 REPETITION OF ALTERITY: "SACRIFICE" AS "PRESERVATION" OF DIVINITY

Now, what could be human compartment that would properly disclose and respond to this experience of the alterity? Otherwise put, what is it like to dis-

¹³ For example, the mood of holiness surrounding religious buildings or great stone and woods could be counted as the instance of such asymmetry on the level of "state of being". Further, religious symbols like the cross or statute are the experience of asymmetry on the level of sign. Finally, the religious laws or teachings written in the bible of the other religious writings would be the instance on the level of language.

close the experience of the alterity amid the twofoldness of the clearance and the concealment?¹⁴

The central answer of Heidegger to this question is "sacrifice (Opfer)". As is well known, in *The Origin of Artwork* (1936), "sacrifice" is counted as "a way the truth eventually emerges (west)" besides art, "grounding of state" or "thinking" (GA5, p.49). Since, in *CP*, "sacrifice" is supposed to "prepare" "the dawning of a possible wink of the last god" (GA65, p.411) and, in *The Thing*, the human comportment to "the gods" is sought in "sacrifice" of drink, it is obvious, that "sacrifice" is regarded as the model of human response to the alterity. Then, we need to clarify (1) why "the preservation" of the truth of Being is characterized as "sacrifice" with regard to "the last god" and "the godlikes", and (2) the kinds of types we distinguish about this "sacrifice", which must have various faces according to the context of our experience.

(1) To answer the first question, we need to clarify the general meaning of "preservation" and then specify its narrower meaning with regard to "the last god" and "the godlikes". As was stated above, after giving up the thought of "transcendence", the later Heidegger seeks to disclose the emergence of "the entity as a whole" *amid* the entity and to appropriate it in human communication with the entity. "Preservation (*Bergung*)" is nothing but the name of this repetition of the truth: "The grounding (*Ergründung*) of the event takes place rather as the preservation of truth in the entity and as the entity" (GA65, p.322). The same action is also called "grounding (*Gründung*)" (See GA65, p.247) and variously categorized into "art", "thinking", "poetry" or "action" (GA65, p.256)¹⁵. Then, what does it mean to "preserve" the truth of Being "in the entity and as the entity"? The point about this is that the object of the human comportment here is of the twofoldness of the clearance and the concealment. On one hand, due to the character of the concealment, it is not at all possible to make present the truth of Being defined as the emergence of "the entity as a whole". We can only comport ourselves to the entity. On the other hand, due to the character of the clearance, our comportment to the entity it-

¹⁴ Heidegger expresses this as follows: "In the wink (of the last god), Being, i.e. the event itself is first visible. And this brightness needs the grounding of eventual emergence of the truth as the clearance and the concealment, and its final preservation (*Bergung*) in modified figures of the entity." (GA65, S.70 my supplement)

¹⁵ "The truth (of the event), i.e. the truth itself eventually emerges only in *the preservation* as art, thinking, poetry and action" (emphasis by Heidegger, my supplement)

self always *embodies* the emergence of "the entity as a whole", whether or not we know this. From this, *the task of "preservation" could be paraphrased as the explicit repetition of our comportment to the entity as such comportment, which is involved in the twofoldness of the clearance and the concealment* (see, GA65, p.30).

Then, what is it like to "preserve" the experience of the alterity? The determination of the experience of the alterity acquired above is that Dasein is forced to respond to addressing or responding comportment that is not implied in Dasein's own response. Therefore, the preservation of the alterity must be understood as the explicit repetition of such asymmetric communication, which implies that one has to "prepare (*vorbereiten*)" the arrival and to "retrospect (*andenken*)" the bygone trace of such experience¹⁶. Now, *such "preservation" should be characterized as leaving and entrusting the entities in our possession such as meals, wealth, thought, body, life or the totality of our world, to what is inevitably coming to us*. It is because we must situate ourselves in such a communicative situation where we give up our control over the entity belonging to us. Then, it would be natural to call such "preservation" "sacrifice", if we understand it in a broad sense including many actions such as devotion.

(2) This consequence answers the second question. Asymmetry of "articulating communication" shows various grades in each context of experience. Therefore, "the preservation" of such experience must also vary in each context. On one hand, in *CP*, "the sacrifice" is called "the choice of the shortest and hardest orbit (Bahn)" (GA65, p.408). Since, in the later Heidegger, "orbit" means providence of historical world¹⁷, "the sacrifice" here is supposed to sacrifice "the entity as a whole" where we are also living. On the other hand, in *The Thing*, serving the drink is also regarded as "the sacrifice" for "the immortal gods" (GA7, p.174), whereby only a small part of our possession is dedicated to the alterity.

¹⁶ Famously, Heidegger regards the thinking of Being to be temporally extended to the future and the past. This is also the case with the experience of the alterity. In *CP*, "sacrifice" is supposed to "prepare (*vorbereiten*)" "the wink of the last god" (GA65, p.410f.). And in *The Event* (1941/42), "the last god" is regarded to be "the highest god of the first beginning (*erstanfänglich*)" and "all the bygone (*alle Gewesenen*) eventually emerge with him", which suggests that the comportment to the divinity is also oriented towards the past.

¹⁷ See *The Origin of Artwork*: "The world is the self-opening openness of the orbit for the simple and essential decision in the destiny of historical fork" (GA5, p.35)

4. CONCLUDING REMARKS

The results of this paper could be summarized as follows. First, the concrete experience of the twofold of "the clearance" and "the concealment" involves the advent of the primal alterity called "the last god" and "the sacred". That is, in every moment of the event where "the entity as a whole" emerges, we experience and face what addresses us and sustain our existence. Second, "the godlikes" are the ontic aspect of such alterity, which has a two-sided relationship to the entity. Third, authentic disclosure of such experience called "sacrifice" is to leave and entrust the entity of our possession to the alterity.

With these consequences, however, we have considered only the aspect of the alterity and the human response to it, which are clearly important but just a part of the eventual emergence of the entity. Simply put, Heidegger's concept of "fourfold" further provides us with possibilities to consider history/natural history, nature and human beings, on which investigation of the subject matters and their "preservation" is required. On the ground of these tasks, the first requirement is to study mutual relations between the moments of "fourfold" in the phenomenologically justified manner. Then, it is subsequently demanded to consider relations between the various types of "the preservation", which will give us the integrative understanding of the varieties of human action responding to the emergence of the event. With this, we could approach the universal understanding of the subject matter "phenomenon", while irreducible varieties of each experience are also considered. This would help us to see how we are primordially rooted in the factic multiplicity of our lives and related with each other, which must be the final instance for considering how reason is possible in our lives.

**PATOČKA'S SOCRATES:
THE CARE FOR THE SOUL AND HUMAN EXISTENCE**

**EL SÓCRATES DE PATOČKA:
EL CUIDADO DEL ALMA Y LA EXISTENCIA HUMANA**

L'ubica Učnik

The Australian Phenomenology and Hermeneutics Association /
Murdoch University, Australia
l.ucnik@murdoch.edu.au

Abstract: In order to get out of present day discussions between (for example) determinism and free will, creationism and evolution, *bios* and *zoē*, human existence and biological life – those dead end binaries of our present day thinking into which we have manoeuvred ourselves – we need to revisit the Ancient discussions relating to the care of the soul and human existence. I will draw together these two themes from Jan Patočka's writings by anchoring them in his account of Socrates who was the first to emphasise the idea of human responsibility not only for thinking but also for human acting in the world. I will argue that the significant common feature – the care for our own being, our existence – brings Patočka's reflections on the care for the soul and care for our human existence together. While, according to Patočka, the notion of the care for the soul was displaced from the philosophical reflection by the modern scientific venture, the idea of human existence is, although problematic from the scientific point of view, still a part of our experience.

Key Words: Patočka, Socrates, Care for the Soul, Human Existence.

Resumen: Para librarnos de discusiones contemporáneas entre (por ejemplo) determinismo y libre albedrío, creacionismo y evolución, *bios* y *zoē*, existencia humana y vida biológica, estos binomios, callejones de salida del pensamiento de hoy en los que nos hemos metido, tenemos que volver a escuchar las discusiones de la Antigüedad sobre el cuidado del alma y la existencia humana. Voy a recuperar estos dos temas de escritos de Jan Patočka, anclándolos en su interpretación de Sócrates, el primero en poner énfasis en la idea de responsabilidad humana no solo de su pensamiento sino también de su actuar en el mundo. Argumentaré que el significativo rasgo común, esto es, el cuidado por nuestro propio ser, nuestra existencia, es lo que une las reflexiones de Patočka sobre el cuidado del alma y el cuidado de la existencia humana. Mientras que, según Patočka, la noción del cuidado del alma ha sido desplazada de la reflexión filosófica por la empresa científica moderna, la idea de la existencia humana, a pesar de lo problemático que puede resultar desde un punto de vista científico, todavía forma parte de nuestra experiencia.

Palabras clave: Patočka, Sócrates, cuidado del alma, existencia humana.

1. INTRODUCTION

Present day understanding of our place in the world and our lives therein is caught in dead end binaries, such as determinism and free will, creationism and evolution, *bios* and *zoē*, that is, human existence and biological life. While binaries are part and parcel of our everyday life helping us to understand particulars with which we live, such as short and tall, day and night, dead and alive; we have manoeuvred ourselves into a situation where we privilege certain binaries, saturate them with historical meaning that transgresses our particular place in the world and create the framework that is then taken as the uncontested horizon of all meaning. Thus, for example, life is understood in terms of biology, where responsibility is non-existent. Given the investment of scientific thinking to impartiality, 'objectivity', eliminating all that is personal, the problem is to account for human responsibility in the world, which is covered over by modern science that constitutes the horizon of all meaning in our present day. In order to start questioning this uncontested meaning, I will argue, in this paper, that we need to revisit the Ancient discussions relating to the care of the soul and human existence. I will anchor these two strands by taking into account Patočka's reflections on the role of Socrates in our philosophical tradition.

For Patočka, it was Socrates who first emphasised the idea of human responsibility not only for human thinking but also for our acting in the world. As Patočka sees it, the Greek heritage on which Europe was built is the idea of ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς – the care for the soul. This theme, already present in his 1947 lecture-course *Socrates* (Patočka, 1991), can be found throughout Patočka's oeuvre, culminating in his underground seminars in the 1970s¹. I will argue that the significant common feature – the care for our own being, our existence – brings Patočka's reflections on the care for the soul and human existence together. While, according to Patočka, the notion of the care for the soul was displaced from the philosophical reflection by the modern scientific venture, the idea of human existence is, although problematic from the scien-

¹ In English translation, the most sustained discussion of this idea is in his book *Plato and Europe*: Patočka, 2002d.

tific point of view, still part of our experience, even though science cannot say anything about it.

Before I consider Patočka's reflections on the idea of the care for the soul and his consideration of human existence, let me sketch the usual history of ideas: the order of *kosmos* that allowed the Ancients to contemplate the ideas of truth, justice and good life was dissolved into the Christian ideas of *ens creatum* and the creator God, which in turn was replaced by the mathematical universe of modern science. The new science carved up the world into its constituent parts, smaller and smaller as it progressed into the mapping of the universe into mathematical formulae. The Ancient *kosmos* as well as God's created world disappear in their own right. They were objectified, turned into physicalist nature which is nothing else but a collection of 'objects' that modern science can account for. The *verum factum* principle – the modern principle that we can know only what we built from the clear and distinct ideas – turned nature into algorithms by giving us a way to predict forces of nature. Yet do these mathematical operations help us to understand our human existence? In order to confront the present stalemate in our thinking about human existence into which our tradition has led us, we need to revisit the Ancient discussions to uncover the original ground that became forgotten².

To consider anew the Ancient thinking, Patočka notes that social and historical circumstances shape all the concrete structures of human life, which include not only language, law and the state, but also the objects of material civilization. The "*world as a whole* is originally nothing objective", it is not nature as modern science assumes it to be, standing apart from us. (Patočka, 1996b: 6, italics in original). For Patočka, the 'structures' of human life are historical, they are the result of what he calls the fundamental conflict (*prakonflikt*) that is enacted over our relationship towards the world as a whole, which is the basis of our humanity³. It is "the conflict between being and having, *esse* and *habere*". These two possibilities mark our relationship towards the world, whereby either the world gives meaning to everything, or, we take the world as our rightful possession that we can use as we see fit. Our understanding of our place in the world follows from these two possibilities.

² Yet it is still present in our thinking.

³ See also Patočka 2002 [1942].

Modern scientific solution is to disregard the whole as something existing in its own right by reducing the whole to the aggregate of objectified things, to which we assign meaning according to a formal schema – thereby deluding ourselves that we can *possess* and master all that-is (Patočka, 2002b: 602). The whole ceases to exist as the explanatory horizon that anchors our understanding of the world and our place in it. Patočka further claims that our civilisation is defined by the victory of *habere*. As a result, our relationship to nature changes also. All we have left are things that science can account for, thereby giving us the feeling of the ownership of nature. This new possessive understanding of nature extends to our entire human condition. The mode of possessiveness defines our relationship with others. Instead of compassion, selflessness and the care for the soul, we categorize, classify, catalogue, and label others in accordance with their usefulness.

This new understanding infused by '*habere*' permeates all spheres of life. Concern with chattels supersedes and negates the old Socratic questions what it is that makes us just and how to lead a good life. We no longer contemplate the questions of the good, just and beautiful. We no longer understand what it means to take care of our soul because the old Socratic question "What is justice?" could not be answered positively⁴. This type of reflection requires more than just a formal language of mathematics. Those contemplations are based precisely on the ideas that cannot be 'proved' by science. The idea of justice, for example, cannot be answered but only presupposed while we point to particular cases of just or unjust actions.

When the primacy of our human responsibility for living and knowing is overlooked by privileging the use of formalised language of science, the outcome is a spiritual crisis of European thinking. The reason is that science is predicated precisely on the notions of 'impartiality', 'verifications', experiments that can be successful only if the changeability, fluctuation, contingency and change are hypothetically removed from the consideration of researchers. To accept that scientific reasoning stands for all human reasoning is simply false.

⁴ Consider, of course, the idea of triangle. It is the same problem. As Jean-Luc Marion writes, "no mathematical ideality can find an adequate fulfillment in actually experienced space; ... the signification of *straight line*, or of *curve of the equation $ax + b$* , or even of *triangle*, will never meet an adequate fulfillment in the experiences of intuition that are actually realized by a consciousness. No doubt, the equation will continually find fulfilling intuitions, but in each case that will be for a particular value of unknowns, never for its abstract, universal essence as such" (Marion, 1998: 23-24, italics in original).

We must confront the crisis we experience in order to realise that science is successful in the domain of inanimate nature because it can consider 'know-how' only. It simply cannot deal with the questions that are pertinent to our everyday living, to our human, changeable and contingent existence.

2. HUMAN EXISTENCE

Existence is not possible to explicate in scientific 'clear and distinct ideas.' It is not something that we can define precisely. Scientific success is based on the ability to fix its concepts as something repeatable at all times under the same conditions. This precision in clarity and repeatability is transformed into efficiency. Yet can we think about our existence in the same terms? How is it possible to communicate in ideas that cannot be 'clear and distinct?' How can we communicate when the clarity is lacking, how can we convince others about our life (Patočka, 1969: 682)?

In Patočka's reflections, man is neither a ruler of the world nor a thing within. Humans are finite creatures that are "always essentially in a hopeless situation" (Patočka, 2002a: 2). Yet, as he notes, "the human situation is something that changes once we become self-conscious about it" (Patočka, 2002a: 1). His example is of a stranded ship. Our human life is like a "ship that necessarily will be shipwrecked" (Patočka, 2002a: 2). However, our situation will be different if we resign ourselves to hopelessness or if we fight against the odds. It is true that for the most part our circumstances are not our doing, "in this form our life is, in a certain sense, something that is not solely human" (Ibid.). We find ourselves in different situations all the time. Yet each situation is already something more than this 'beyond our control' material constituent. We are also more than just biological creatures in a sense that if we reflect upon the situation we are in, it becomes clear that there are certain possibilities open to us. We can always go beyond the given, material, conditions of our world because we can think through our predicament. We are conscious human beings that can act in a certain way even though the situation we are in demarcates our acting. The current state of affairs is determined materially and yet not entirely because "a reflected-upon situation – in contrast to a naive situation – is to a certain extent a clarified one, or at least on the way to clarification" (Patočka, 2002a: 1).

Patočka's claim is not that our reflection can solve the predicament of our technologised world, but if there is a possibility of change, it can only follow from an understanding of why and how this situation came about. For Patočka, "to reflect upon what we are in – about our situation – ultimately means to reflect how [our human] situation appears today" (Patočka, 2002a: 2). We cannot arrive at the truth of our situation, unless we critically reflect upon it (Patočka, 1999 [1973]: 150).

The reflection as a moment of action is based on living our life with its modalities of appearance, concealment, illusion, lie, and their opposites (Patočka, 2009 [1969]: 342). For Patočka, when we realize that human life is lived between truth and un-truth – revealing and concealing of things in the world –, the reflection is already a moment of action. Truth cannot be reduced to the scientific idea of verification. The primordial, original reflection that Patočka uncovers is a part of our living in the world, where the world is the meaning horizon that demarcates our lives. Truth and untruth are modalities of our living in the world and they are prior to any contemplation about propositional or scientific ideas of truth. To live in truth simply means that we understand that we are part of the world and despite the fact that our human existence is finite and unpredictable, we relate to the world that we live in by disclosing other beings to ourselves and, through language, to others. For Patočka, to exist does not mean that we imagine our plans, our intentions, and ourselves by judging them while we stand over, against them. Living in truth means we live and act out possibilities that we are. Possibilities are not different options that we can contemplate and chose; they are not different alternatives that we can think about and implement. To live in possibilities is to exist as finite human beings who are thrown into different situations and have to lead their life. It means that our acting is not only in the moment we are in but also we live ahead of ourselves, so to speak (Patočka, 2009 [1969]: 346). This being so, it also means that thinking about our existence cannot be reduced to scientific knowledge because our contingent, finite lives must be considered through a different order of understanding.

Forgetting that our existence cannot be reduced to scientific considerations only, we accept that our existence is explainable by science only. We stop questioning the reduction of our lives to biological, or neurological, explanations. We believe that only scientific reasoning is rigorous and everything else is

relegated to superstitions and unverified traditional thinking. We conflate all forms of reasoning to only one possible mode, the scientific one. This fusion of reasoning is the root of the crisis of European society.

3. SOCRATES

According to Patočka, in order to understand the existential crisis of European societies, we must first understand how it came about, what are reasons for it and if it is something unique in our human history. Therefore, to understand our present situation and human existence is to return to the beginning of our Western philosophical tradition, when not only history and natural philosophy have their beginnings, but political philosophy as well. It was a time of the crisis of the Greek *polis*. It was the time of Socrates and his questioning. Patočka points out that Socrates is not simply a historical figure that is of no interest to us today. To return to Socrates is to open up a dialogue with him *and* against him. Only through this renewed conversation, *can* we let Socrates to awaken us to problems that we have become blind to. To stage the Socratic fight is to recognise that to care for our soul means to care for truth and freedom of thinking by questioning presuppositions that we inherited from our tradition.

Socrates' endeavour is an attempt to confront the crisis of meaning, when traditional society is breaking down. The Socratic question is how to live a responsible life when old values cease to be meaningful and the new ones are not yet clear⁵. As Patočka points out, there is a plenty of evidence of Socrates' professed ignorance, of his 'knowing that he does not know'⁶. First and foremost, Socrates is a questioner (Patočka, 1996c: 308)⁷. Citing Cicero⁸, Patočka suggests that the real importance of the Socratic intervention is two fold: on the one hand, taking philosophy in the form of questioning into the market place to

⁵ For an interesting analysis of this transition, see Detienne, 1996.

⁶ The facticity of Socrates as a real living person is immaterial, although, Patočka prefers to think that he was a real historical person (Patočka, 1989 [1953]: 180; Patočka, 1996c: 308). Socrates, this ephemeral figure in the history of philosophy, is still demanding moral actions from us and his never-ending challenge to give reasons for our beliefs is a thread running through our philosophical tradition (Patočka, 1991: 8, 20). As Patočka notes, it is superfluous to argue about 'real' Socrates and if he existed and what he said or did or what Plato's own agenda cloaked in the Socratic garb was.

⁷ See also Patočka, 1991, 17.

⁸ "Socrates autem primus philosophiam e coelo devocavit et in urbibus conlocavit et in domibus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere" (M Tullii Ciceronis *Tusculanarum Disputationum Libri Quinque*, § 10.) See Patočka, 1977: 10; Palouš, 1990: 49.

inquire what is the good and the just; on the other hand, equally important is Socrates' elenctic and protreptic method, encouraging those he questions not only to reflect on the shaking ground of their most 'cherished' beliefs, but also to prompt them to *think* responsibly instead of parroting worn-out truisms. (Patočka, 1996h: 145)⁹.

Instead of seeing our present crisis as unique in its relativistic implications, we should realise that Socrates represents a similar predicament. Socrates starts asking questions without knowing the answer. His life is a testimony of possibility to recover human responsibility in the face of relativism and nihilism. He starts asking questions without the certainty of traditional ground. To follow Patočka's guide, we should learn from the Socratic intervention. We should start asking questions that, at the first glance, might appear naïve. Unless we start asking those basic questions, we will overstep what is problematic in the world of our living.

Patočka returns to the ancient Greeks and Socrates in three different ways: to consider that history begins when humans cease to accept mythological explanation of their reality and become aware that meaning is not given once and for all but it has to be searched for. Thus to overcome the "loss of meaning" is to accept that meaning "will no longer be for us simply a fact given directly in its integrity" (Patočka, 1996g: 60). The significance of Socrates' existence is his refusal to accept the "absence" of meaning by realising that new "meaning can arise only in an activity which stems from a searching lack of meaning" (Patočka, 1996g: 60-61). A quest for meaning can only be a way, constant questioning and thinking. There is no second, 'better reality,' be it a mythical world, or, later, the realm of Platonic ideas or the Christian heaven. We are finite human beings. But that does not mean that it is something negative. We can 'transcend' ourselves to confront the whole that seems to be threatening us. Meaning thus reached, will have to be constantly reaffirmed by thinking it through, by "seeking reasons and accepting responsibility for" it (Patočka, 1996g: 60). For Socrates, meaning can only be "in the mode of questioning because the question is built up on an awareness of the problematic nature of meaning" (Patočka, 1996a, 142). This is also Patočka's approach. To be open to questioning means to understand that philosophy is nothing else but "the radi-

⁹ See also Palouš, 1990: 49-50.

cal question of meaning based on the shaking of the naive, directly accepted meaning of life" (Patočka, 1996a: 143).

His second approach is to trace metaphysics and its present crisis to Plato who abandons Socratic open questions and his professed ignorance by covering over this openness with his metaphysical system of Forms. For Patočka, Socrates represents the open moment of philosophical inquiry into the meaning of the world as a whole, or – as he terms it – negative Platonism¹⁰. We need to restore this openness. And so, his third way is the one that, in a certain sense, underlies the first two as well, the care for the soul.

4. THE CARE FOR THE SOUL

It is Socrates' injunction to take care of our souls. This heritage was abandoned with the ascendancy of mathematical sciences in the sixteenth and seventeenth century. We live in the shadow of that turn to the theoretical certainty by means of formalisation of all that-is¹¹.

The obvious problem is that formalised knowledge of natural science, based on mathematisation, is not easily transplanted into the sphere of our living. We cannot answer ethical questions by the simple equation $2+2=4$. The peculiar feature of moral problematicity necessitates the *pain* of the question. Ethical questions always relate to one's life, to the search for the *meaning* of one's being that cannot be expressed by laws or standards taken from the empirical domain of things (Patočka, 1996h, 179, italics in original). As Socrates explains to Euthyphro, when in disagreement, we cannot always use measurement to resolve our differences, as we can when we contradict each other about the sums, about what is the small and the large, or the heavy and the light. Modern science perfected this type of measurement by inventing indirect mathematisation. Now we can mathematically determine not only how something is small or large, we can measure also warmth and cold. Yet differences such as "the just

¹⁰ See, for example, Patočka, 1996d; Patočka, 1996e; Patočka, 2002c; Patočka, 2002b; Patočka, 1989 [1953]. Patočka's claim is not so straight forward. For him, Plato does not yet offer the metaphysics, as his *Letter VII* attests to.

¹¹ It is unfortunate that the translator of *Plato and Europe* rendered Patočka's term *jsoucno* (which is derivative from the verb 'to be') as existence. This terminology makes certain claims by Patočka rather misleading. E razim Kohák's choice to translate it as 'what-is' or 'that-is' is better. Patočka used the term *jsoucno* as a Czech equivalent to Heidegger's 'beings' (*Seiende*), (see the editor's note, Dodd, 1996: 163, note 6) hence to translate it as 'existence' implies a different understanding of the text.

and the unjust, the beautiful and the ugly, the good and the bad" cannot be measured then or now. Those are outside of scientific considerations, even though it might be advantageous to know how to approach those differences of opinion because they are those that "cause hatred and anger" (Plato, 1997b: 7b-d). Those differences of opinion apply to our existence. Modern knowledge is of no help. The only thing we can do is to follow Socrates' demand to take care of our soul, to be open to questioning and examine our beliefs constantly. Yet, to our modern sensitivities conditioned by science, the concept of the soul is problematic.

As far as scientific understanding of what-is is concerned, the soul is not a 'thing,' it cannot be converted into the mathematical equation to become a 'fact' that can be used to predict its future 'behaviour.' Therefore, it simply does not exist. For modern science, it is just a metaphysical dream. But does it mean that it is meaningless to talk about soul and the importance of taking care of it?

For different reasons than science presents, Socrates would agree, of course, that the soul is not a thing. For him, to care for the soul is to question inherited beliefs. It is to maintain a responsible attitude in the face of a loss of meaning that is brought about by changing times. For Socrates, to take care of the soul means to refuse to be defined by things and everyday pleasures. We can do that, of course, but then our life is not lived in freedom and we enter the crisis of meaning by accepting unquestioningly rules, prescriptions, passions and desires. Freedom and the care for the soul implicate each other.

The return to Socrates is to revive the original question of how we can live in a world where traditional beliefs are no longer credible, where the meaning is in crisis. It is to ask what to do when we face the overwhelming whole that threatens us without having comforting explanations, therefore realising that we might never be able to know it as the whole.

Patočka suggests that Socrates was the first philosopher to raise questions about our finite human knowledge. Socrates does not look for the ultimate answers. He is *not* searching for knowledge of "all things in the sky and below the earth" (Plato, 1997a: 18c, 19b, 23d). Socrates refuses also to teach Callias' sons the proper conduct because he admits that he is not an authority on "human and social" excellence. As Socrates points out, if they "were colts or calves", it would be easy. The specialist, such as a "horse breeder or farmer" would know what to do (Plato, 1997a: 20a-b). But humans are more compli-

cated. Socrates "understands that his wisdom is worthless" (Plato, 1997a: 23b). The only thing he could do is to question the common opinions of people, to show them that while they think they know something, they know nothing (Plato, 1997a: 21d). His only duty is to "go around doing nothing but persuading both young and old" to pay less attention and care to "body" or "wealth", and more to the care "for virtue" (Plato, 1997a: 31b) and the "best possible state of [their] soul" (Plato, 1997a: 30a-b)¹². Answers are never reached for the simple reason because that is not his aim. It is not because most of his interlocutors got tired or excused themselves by some pretext or another and leave, but Socrates "never promised to teach them anything and have not done so" (Plato, 1997a: 33b). As Socrates explains, the meaning of the Delphic oracle that he is the wisest man of Athens is that "human wisdom is worth little or nothing" (Plato, 1997a: 23b).

So, what kind of wisdom is he reputed to have? Socrates is clear about it: his is the "human wisdom" only (Plato, 1997a: 20d). He knows Apollo's message to him: "This man among you, mortals, is wisest who, like Socrates, understands that his wisdom is worthless" (Plato, 1997a: 23b).

Yet how this type of human wisdom can be thought of along the lines of formalised scientific reasoning? We would want to say that formalised science *can* tell us something generalised about natural processes that will guide us in nature's exploration and its mastering by using knowledge to our advantage. But here is the crux of the matter. Scientific reasoning never pretends to be final truth on nature! It was always reasoning that allowed for the change of its axioms. Newtonian science is now a borderline case of Einstein's physics, Heisenberg's uncertainty principle admits our human participation in the scaffolding of our knowledge.

5. CONCLUSION

So, we must "shake the everydayness of the fact-crunchers and routine minds" (Patočka, 1996f: 136), to see beyond the simplistic understanding of scientific reasoning and its critique. We are finite human beings but we can

¹² For Socrates, "wealth does not bring about excellence, but excellence brings about wealth and all other public and private blessings for men" (Plato, 1997a: 30a-b).

transcend our everydayness and realise that it is us, who constitute scientific knowledge. Yet it is also us who have forgotten that there is another way to think about the world and human life. The world is not for us to possess and there is more to life than possessions and pleasures. We need to start questioning those 'obvious' ideas that we take for granted. We need to realise that 'knowledge' is more than the formal scientific 'know-how'. There is a different order of understanding that cannot be reduced to mathematised certainty that is applied to inanimate nature. We need to start caring for the soul. We need to realise that we are finite human beings and our knowledge is finite as well. We can care for our being by understanding that our existence is very different from the 'existence' of things around us. We know – if we really think about it – that we need to lead our life. Our life is neither something given to us by the act of creation, nor is it a simple biological fact. We have to take upon ourselves responsibility for our life by transcending our material conditions. Following Socrates, Patočka is not offering some new transcendence, another 'perfect world.' It is this world we must live in and be responsible for. To be responsible means to be able to give an account of our lives. To act is to be who we want to be. So, we must act in such a way as to be responsible for each deed.

The Socratic wisdom is to realise that our finite human existence was, is, and always will be uncertain. But we should not despair. If we take care of our souls, if we always question what we believe we know, we will work towards the unity in our lives; that in itself is a reward. Socrates shows that questions that go beyond this world will be without answers. That is not for us to know. As he says at the end of *Apology*: "Now the hour to part has come. I go to die, you go to live. Which of us goes to the better lot is known to no one, except the god" (Plato, 1997a: 42a).

Modern science sometimes forgets its own limits turning into scientism that pretends to discard the uncertainty of human situatedness, by replacing the old gods with the formal scientific knowledge based on mathematics. Modern scientism is a futile attempt to secure our knowledge by the means that can be successful in certain domains of nature but it cannot give answers to our human existence, which by its very nature is uncertain¹³.

¹³ Thank to Chris Grant for expunging my Slavic spirit from the English language.

BIBLIOGRAPHY

- DETIENNE, M. (1996). *The Masters of Truth in Archaic Greece*. Trans. Janet Lloyd. Pierre Vidal-Naquet, Foreword, New York: Zone Books.
- DODD, J. (1996). "Editor's Notes". *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Jan Patočka. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 161-182.
- MARION, J-L. (1998). *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Trans. Thomas A. Carlson. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- PALOUŠ, M. (1990). "Filosofovat se Socratem". *Filosofický Časopis*. Vol. XXXVIII. No. 1-2., 45-58.
- PATOČKA, J. (1969). "Co je Existence?" *Filosofický Časopis*. Vol. 17. No. 5-6., 682-702.
- (1977). *Sokrates*. Souborné Samizdatové Vydání: Praha.
- (1989 [1953]) "Negative Platonism: Reflections Concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics-and Whether Philosophy Can Survive It". Trans. Erazim Kohák. *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*. Ed. Erazim Kohák. Chicago and London: The University of Chicago Press, 175-206.
- (1991). *Sókratés: Přednášky z Antické Filosofie*. Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Praha: Státní Pedagogické Nakladatelství.
- (1996a) "Author's Glosses to the *Heretical Essays*". Trans. Erazim Kohák. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Ed. James Dodd. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 139-154.
- (1996b). *An Introduction to Husserl's Phenomenology*. Trans. Erazim Kohák. Ed. James Dodd. Chicago and La Salle: Open Court.
- (1996c). "Negativní Platonismus: O Vzniku, Problematice, Zániku Metafyziky a Otázce, Zda Filosofie Může Žít i Po Ní". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách. Stati z Let 1929-1952. Nevydané Texty z Padesátých Let*. Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 1. Vol. I. Praha: Oikoymenh, 303-336.
- (1996d) "Problém Pravdy z Hlediska Negativního Platonismu". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách. Stati z Let 1929-1952. Nevydané Texty z Padesátých Let*. Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 1. Vol. I. Praha: Oikoymenh, 447-480.
- (1996e). "Rozvrh 'Negativního Platonismu'". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách. Stati z Let 1929-1952. Nevydané Texty z Padesátých Let*. Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 1. Vol. I. Praha: Oikoymenh, 443-445.
- (1996f) "Sixth Essay: Wars of the Twentieth Century and the Twentieth Century as War". Trans. Erazim Kohák. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Ed. James Dodd. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 119-138.
- (1996g). "Third Essay: Does History Have a Meaning?" Trans. Erazim Kohák. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Ed. James Dodd. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 53-78.
- (1996h) "Věčnost a Dějinnost". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách. Stati z Let 1929-1952. Nevydané Texty z Padesátých*

Let. Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 1. Vol. I. Praha: Oikoymenh, 139-242.

- (1999 [1973]) "Platón a Evropa". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách. Stati z Let 1970 - 1977. Nevydané Texty a Přednášky ze Sedmdesátých Let.* Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 2. Vol. II. Praha: Oikoymenh, 149-355.
- (2002 [1942]) "Světový Názor, Obraz Světa, Filosofie". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách.* Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 3. Vol. III. Praha: Oikoymenh, 589-597.
- (2002a) "Introduction - The Situation of Mankind-The State of Europe". Trans. Petr Lom. *Plato and Europe.* Stanford, California: Stanford University Press, 1-14.
- (2002b). "Negativní Platonizmus a Problémy Duchovního Světa". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách.* Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 3. Vol. III. Praha: Oikoymenh, 601-603.
- (2002c). "Nemetafyzická Filosofie a Věda". *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách.* Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 3. Vol. III. Praha: Oikoymenh, 604-611.
- (2002d). *Plato and Europe.* Trans. Petr Lom. Cultural Memory in the Present. Stanford, California: Stanford University Press.
- (2009 [1969]) "Co je Existence?" *Fenomenologické Spisy II: Co je Existence. Publikované Texty z Let 1965 - 1977.* Praha: Oikoymenh, Filosofia, 335-366.
- PLATO (1997a). "Apology". Trans. G. M. A. Grube. *Complete Works.* Ed. John M. Cooper. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 18-36.
- PLATO (1997b). "Euthyphro". Trans. G. M. A. Grube. *Complete Works.* Ed. John M. Cooper. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2-16.

“UNDERSTANDING THE ARCHITECTURE OF HUMAN THOUGHT”?

QUESTIONING THE MATHEMATICAL CONCEPTION

OF NATURE WITH HEIDEGGER

¿COMPRENSIÓN DE LA ARQUITECTURA DEL PENSAMIENTO HUMANO?

CUESTIONANDO LA CONCEPCIÓN MATEMÁTICA

A DE LA NATURALEZA CON HEIDEGGER

Anita Williams

The Australian Phenomenology and Hermeneutics Association/
Murdoch University, Australia
Anita.Williams@murdoch.edu.au

Abstract: New technologies, such as functional magnetic resonance imaging (fMRI) and transcranial magnetic stimulation (TMS), are currently touted as, not only giving us a better picture of the structure of the brain, but also a better understanding of our thinking. As Alan Snyder demonstrates when he claims his aim is to understand the ‘architecture of *thought*’ by investigating the brain. Against this backdrop, I will argue that new technologies present a worrying extension of mathematical natural science into the domain of human affairs. Extrapolating upon Heidegger, I will put forward that neuroscientific experiments force thinking to conform to the mathematical conception of nature, rather than reveal something about the ‘true’ nature of our thinking. In a time when the expansion of mathematical natural science threatens to reduce every domain to that which is quantifiable, I will conclude by suggesting that the responsibility of the philosopher is to question the presuppositions of modern science and psychology.

Key Words: *Ta Mathemata*, Heidegger, Neuroscience, Transcranial Magnetic Stimulation.

Resumen: Nuevas tecnologías como la imagen de resonancia magnética funcional (fMRI) y la estimulación magnética transcranial se consideran presumiblemente capaces de darnos no solo una mejor imagen de nuestro cerebro, sino también una mejor comprensión de nuestro pensamiento, tal como demuestra Alan Snyder cuando afirma que su objetivo es entender la “arquitectura del pensamiento” mediante la investigación del cerebro. Contra este marco general, argumentaré que las nuevas tecnologías nos presentan una preocupante extensión de la ciencia natural matemática al dominio de los asuntos humanos. Extrapolando a partir de Heidegger, propondré que los experimentos neurocientíficos fuerzan al pensamiento a conformarse a la concepción matemática de la naturaleza en vez de revelar algo sobre la verdadera naturaleza de nuestro pensamiento. Nos encontramos en un momento en que o la expansión de la ciencia natural matemática amenaza con reducir todos los dominios a lo que es cuantificable. Concluiré sugiriendo que la responsabilidad del filósofo es cuestionar los presupuestos de la ciencia moderna y de la psicología.

Palabras clave: *Ta Mathemata*, Heidegger, neurociencia, estimulación magnética transcranial.

As axiomatic, the mathematical project is the anticipation (Vorausgriff) of the essence of things, of bodies; thus the basic blueprint (Grundriss) of the structure of everything and its relation to every other thing is sketched out in advance¹.

New techniques for investigating the brain are touted to give us direct access to observe and change the brain. With the increasing availability of these new techniques, brain-based accounts of the human mind are gaining interest from both researchers and the public. In some quarters, these new techniques for investigating the brain are taken as providing definitive evidence that the mind *is* the brain. The conviction that the mind *is* the brain has led to understanding these technologies as, not only a useful tool, but the tool *par excellence* for unlocking the secrets of the human mind. As the preeminent neuroscientist Professor Allan Snyder states 'I'm passionate about understanding the architecture of thought [...] Why are we wired up the way we are? Not how we are wired up but what is the master plan, the architectural plan'².

In this paper, I will question the claim that we now have 'evidence' that the mind *is* the brain by discussing the mathematical nature of natural science. To do so, I will draw upon two works of Martin Heidegger: 'The Modern Mathematical Science of Nature and the Origin of a Critique of Pure Reason', from his book *What is a Thing*³, and 'The Age of the World View'⁴. In both these works, Heidegger discusses what the mathematical means for modern natural science. I will argue that, rather than revealing the 'architecture of human thought' – as Alan Snyder has put it –, the increasing acceptance that the brain *is* the mind reveals a decisive extension of the modern mathematical conception of nature into the human sphere. I will not focus on whether the claim that the brain *is* the mind solves the Cartesian dualism or the problems with reducing mind to a

¹ Der mathematische Entwurf ist als axiomatischer der Vorausgriff in das Wesen der Dinge, der Körper; damit wird im *Grundriss* vorgezeichnet, wie jedes Ding unter jede Beziehung jedes Dinges zu jedem Ding gebaut ist'. Heidegger, Martin. "Die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft", in *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen, Max Niemeyer, 1987, 71. English translation: "The Modern Mathematical Science of Nature and the Origin of a Critique of Pure Reason", in *What Is a Thing?* Chicago, Illinois, Henry Regnery Company, 1967, 92. Henceforth, English page numbers [Original page numbers].

² See quote in Mercer, Phil. "Australian Thinking Cap Could Unleash our Hidden Genius", *Voice of America*, 17 October (2008), http://www.centreforthemind.com/newsmedia/VOANews_171008.pdf.

³ Heidegger, Martin. *Die Frage nach dem Ding. Op. Cit.* English translation: *What is a Thing?* Trans. W. B. Barton and Vera Deutsch. Boston, University Press of America, 1967.

⁴ Heidegger, Martin. "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003 [1938]. English translation: "The Age of the World View", *Boundary 2*, Winter 1976 [1938]. Henceforth, English page numbers [Original page numbers].

material substrate. Instead, I will argue that the assumption that the mind *is* the brain objectifies human thought as a spatio-temporal location within mathematical nature.

To illustrate my argument I will focus upon one type of method used to investigate and map the brain: transcranial magnetic stimulation (TMS). TMS is touted as a novel and exciting technique for investigating the brain because it allows researchers to cause a change in the brain and, hence, is presented as a tool for establishing cause and effect between the brain and behaviour⁵. The effects of TMS are measured in different ways depending upon what the researcher is aiming to change. TMS is used to study a diverse range of topics from motor skills, to depression, to prejudice⁶. I will look at how the effects of using TMS are measured in an experiment designed to investigate prejudice⁷. Through showing how the operations of TMS are understood and its effects measured, I will argue, in line with Heidegger, that the observations made in the experiment are already shaped by mathematical nature and only what conforms to this definition of nature is allowed to reveal itself as an object of observation⁸.

I will conclude by suggesting that the responsibility of the philosopher, in part, involves having 'the courage to question as deeply as possible the truth of our own presuppositions'⁹ because 'constant questioning appears as the only human way to preserve things in their inexhaustibility, i.e., without distortion'¹⁰. Leaving the assumption that human thought can be explained through the mechanical operation of neurons threatens not only the integrity of our knowledge, but also the integrity of our human life.

⁵ For an explanation see: Pascual-Leone, Alvaro. Bartsch-Faz, David. and Keenan, Julian P. "Transcranial Magnetic Stimulation: Studying the Brain-Behaviour Relationship by Induction of 'Virtual Lesions'", *Philosophical Transactions of The Royal Society B* 354 (1999).

⁶ For a review of the uses of TMS see: Hallett, Mark. "Transcranial Magnetic Stimulation and the Human Brain". *Nature*, 406, no. July (2000).

⁷ I will use the following study: Jason Gallate et al., "Noninvasive Brain Stimulation reduces Prejudice Scores on an Implicit Association Test", *Neuropsychology* 25, no. 2 (2011).

⁸ See: Heidegger, Martin. "The Modern Mathematical Science of Nature", in particular 88-95 [69-73], and "The Age of the Worldview", in particular 342-47 [76-84].

⁹ 'Der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen [...] zum Fragwürdigsten zu machen'. Heidegger, Martin. "The Age of the World View", 341 [75].

¹⁰ 'Der Fragwürdigkeit erscheint als der einzige menschliche Weg, um die Dinge in ihrer Unerschöpflichkeit, d. h. Unverfälschtheit zu bewahren.' Heidegger, Martin. "The Modern Mathematical Science of Nature", 65 [50].

ESTABLISHING CAUSE AND EFFECT BETWEEN THE BRAIN AND BEHAVIOUR WITH TRANSCRANIAL MAGNETIC STIMULATION (TMS)

The Cause

Neurocognitive researchers understand the relatively new technique of TMS as a tool for establishing causal relationships between the brain and behaviour. TMS is posited as a tool which can change specific sections of the brain through magnetic fields. As Alvaro Pascual-Leone, Vincent Walsh and John Rothwell explain 'magnetic field induces a current in the subject's brain, and this stimulates the neural tissue'¹¹. TMS was first proposed by Anthony Barker, Reza Jalinous and Ian Freestone¹². They proposed TMS as 'a novel method of directly stimulating the human motor cortex by a contactless and non-invasive technique using a pulsed magnetic field'¹³. In more concrete terms they describe the process of TMS as 'when the coil is placed on the scalp, over the appropriate region of the motor cortex, movements of the opposite hand or leg are easily obtained without causing distress or pain'¹⁴. The increasing excitement regarding TMS¹⁵ lies in that fact that cognitive neuroscientists understand this technique as enabling them to directly cause a change in the operations of the brain and measure its effect.

As Pascual-Leone, David Bartes-Faz and Julian Keenan explain 'traditionally, "lesion studies" have represented the best way of establishing a causal link between brain function and behaviour'.¹⁶ They go on to explain that there are several problems with 'lesion studies' that bring into question the evidence these studies provide for causal links between the brain and behaviour. 'Lesion studies' are studies of acquired brain injury and, hence, these studies are generally opportunistic case studies that are conducted upon people who have multiple injuries and, importantly for Pascual-Leone and others, multiple brain injuries. As a result, 'lesion studies' are not generally amenable to experimental

¹¹ Pascual-Leone, Alvaro. Walsh, Vincent. and Rothwell, John. "Transcranial Magnetic Stimulation in Cognitive Neuroscience: Virtual Lesion, Chronometry, and Functional Connectivity", *Current Opinion in Neurobiology* 10, no. 2 (2000), 232.

¹² Barker, Anthony. Jalinous, Reza. and Freestone, Ian. "Non-Invasive Magnetic Stimulation of Human Motor Cortex", *The Lancet*, May 11 (1985).

¹³ *Ibid.*, 1106.

¹⁴ *Ibid.*, 1107.

¹⁵ Repetitive Transcranial Magnetic Simulation (rTMS) is also frequently used, but the difference lies in the way the magnetic pulse is applied.

¹⁶ Pascual-Leone, Bartes-Faz, and Keenan, "Transcranial Magnetic Stimulation", 1229.

research. The authors outline that what traditional 'lesion studies' lack, investigations that utilise TMS have. They claim that TMS creates 'a temporary "virtual brain lesion" [...] in normal subjects'.¹⁷ The benefit of TMS is that researchers can plan and control the induction of 'virtual lesions' in 'normal subjects'. Thereby, neuroscientists posit TMS as allowing them to combine, what they consider to be, the two best methods for establishing causal relationships between the brain and behaviour: 'lesion studies' and the experiment¹⁸.

The 'temporary virtual lesion' is the predominant explanation of the mechanism by which TMS works.¹⁹ However, as Carlo Miniussi, Manuela Ruzzoli and Walsh point out 'the virtual lesion term is just that, words, and it is not informative about the possible mechanism of action of TMS'²⁰. Their conclusion is that 'despite the widespread usage of transcranial magnetic stimulation (TMS) in clinical and basic research, the exact mechanisms of action and interactions with ongoing neural activity remain unclear'²¹. However, they are not suggesting that TMS research should stop until the mechanism of TMS is understood; they simply suggest that knowing how TMS works would be helpful in interpreting the results that researchers have already found²².

A clue as to why TMS continues to be used, despite researchers' lack of clarity about the exact mechanism of TMS, is given in Pascual-Leone, Walsh and Rothwell's description of TMS:

The investigative tools used in science determine the kinds of empirical observations that can be made. Very often, the results produced by new tools in the neurosciences force us to re-evaluate models of brain-behaviour relationships and even affect the kinds of question that are asked.²³

In other words, using this technology will demonstrate what the new technique can tell researchers about how the brain works and, presumably, through this illustrate how TMS works. Their description outlines that, for neuroscien-

¹⁷ Ibid.

¹⁸ For a full explanation see: Ibid.: 1229-38. Also see: Pascual-Leone, Walsh, and Rothwell, "TMS in Cognitive Neuroscience".

¹⁹ Miniussi, Carlo. Ruzzoli, Manuela. and Walsh, Vincent. "The Mechanism of Transcranial Magnetic Stimulation in Cognition", *Cortex* 46 (2010), 128. For an explanation of the 'virtual lesion' framework see Pascual-Leone, Walsh, and Rothwell, "TMS in Cognitive Neuroscience".; Pascual-Leone, Bartes-Faz, and Keenan, "Transcranial Magnetic Stimulation".

²⁰ Miniussi, Ruzzoli, and Walsh, "The Mechanism of TMS", 128.

²¹ Ibid.

²² Ibid.: 129.

²³ Pascual-Leone, Walsh, and Rothwell, "TMS in Cognitive Neuroscience", 232.

tists, the techniques used for observation are more important than theory and questions: 'investigative tools' are given precedence in their investigations of 'brain-behaviour relationships'.

Modern science, including neuroscience, is characterised by its reliance upon observation over and above theoretical concerns. However what is to count as an observation in the context of modern science is, as Heidegger states, decided in advance²⁴. Researchers may claim that they do not know the exact mechanism of TMS, but, by using TMS, researchers have already decided upon the direction in which they will find their answers about how the brain works. It has already been decided that the brain is an electromagnetic circuit that can be changed through the application of an external magnetic force (e.g. TMS)²⁵. By using TMS, researchers will only make more exact their electromagnetic explanations of the brain²⁶. As part of neuroscientific experiments, it is not only the model of the brain – through which the cause is defined –, but also the effect, i.e. the behaviour, that is decided in advance.

The Effect

The way in which the effect of TMS is measured depends upon how the experiment is designed, i.e. which hypothesis the researchers are seeking to confirm or disconfirm. Hence, to illustrate how the effects of TMS are decided upon in advance, I will focus upon one experiment by Gallate, Wong, Ellwood, Chi and Snyder. They adopt TMS²⁷ as a way of investigating 'the neural basis of prejudice formation, maintenance, and extinction'²⁸. For them, prejudice is a measure of the effect of TMS.

Gallate and others use TMS to investigate the function of the anterior temporal lobes (ATLs). On the basis of previous research, they state that there is 'emerging evidence that the anterior temporal lobes (ATLs) may be an area

²⁴ Heidegger, "The Modern Mathematical Science of Nature", 102 [79].

²⁵ For example see: 'Transcranial magnetic stimulation (TMS) is based on Faraday's principles of electromagnetic induction [...] In TMS studies, the stimulation coil is held over a subject's head and as a brief pulse of current is passed through it, a magnetic field is generated that passes through the subject's scalp and skull with negligible attenuation (only the decaying by the square of the distance). This time-varying magnetic field induces a current in the subject's brain, and this simulates the neural tissue'. Pascual-Leone, Walsh, and Rothwell, "TMS in Cognitive Neuroscience", 232.

²⁶ For a similar argument see: Keiper, Adam. "The Age of Neuroelectronics", *The New Atlantis: A Journal of Technology and Society* 11, no. Winter 2006 (2006).

²⁷ To be precise, Gallate and others use rTMS. For an explanation of the difference between TMS and rTMS see note 16.

²⁸ Gallate et al., "Brain Stimulation reduces Prejudice", 185.

involved in prejudice via mediating conceptual processing²⁹. Accordingly, they name the function of the ATs as 'semantic association'³⁰. They suggest that the ATs play a role in prejudice because prejudice is a type of semantic association. Gallate and others' definition of prejudice as a semantic association is in line with cognitive psychological definitions of an attitude and a prejudice. In cognitive psychology, attitudes are defined as 'an association between an act or object and an evaluation'³¹. A prejudice is understood as a type of attitude that is directed towards a person or group of people³². The common measure of prejudice in cognitive psychology is the Implicit Association Test (IAT)³³. Gallate and others use the IAT as a measure of the function of the ATs.

To explain the IAT, I will use Gallate and others' version of the measure. The researchers choose 'the association of *Arab* and *terrorist*' as the particular prejudice they will use as a measure of prejudice and, more generally, semantic association³⁴. They designate 'Arab versus non-Arab sounding names (e.g., "Habib" vs. "Benoit")' as the object to be evaluated and 'terrorist versus law abiding words (e.g. "sniper" vs. "citizen")' as the evaluation. The IAT is a com-

²⁹ Ibid.: 186.

³⁰ Ibid.

³¹ Burton, Lorelle. Westen, Drew. and Kowalski, Robin. *Psychology*, 2nd ed. Milton, Queensland, John Wiley & Sons Australia, 2009, 681, my italics. Although it is not preferred to use a textbook as an academic reference, psychology textbooks are the one place you can find simple definitions of psychological concepts. In the peer reviewed literature, researchers are too wary to give simple definitions because, as Norbert Schwarz admits 'attitudes are hypothetical constructs that psychologists invented to explain phenomena of interest', yet 'the explanatory power of the attitude [is] less than impressive'. Schwarz, Norbert. "Attitude Construction: Evaluation in Context", *Social Cognition* 25, no. 5 (2007): 638. For a review of attitude research in psychology see: Ajzen, Icek. "Nature and Operation of Attitudes", *Annual Review of Psychology* 52 (2001): 28.

³² Burton, Westen, and Kowalski, *Psychology*, 693. The above note applies here as well. Prejudice is considered the attitude and discrimination the behaviour. Within research on prejudice, like other areas of social psychology, one of the biggest problems is that attitudes are not very good at predicting behaviour. For a discussion which relates specifically to the relationship between prejudice and discrimination see: Schofield, Janet Ward. and Steers-Wentzell, Katrina L. "Prejudice and Discrimination: Exploring Their Origins and Understanding Their Nature", *Human Development* 46, no. 5 (2003).

³³ Nosek, Brian A. Greenwald, Anthony G. and Banaji, Mahzarin R. "The Implicit Association Test at Age 7: A Methodological and Conceptual Review", in *Automatic Processes in Social Thinking and Behavior*, ed. J. A. Bargh, New York, Psychology Press, 2007, 267. The IAT was first developed by Anthony Greenwald, Debbie McGhee and Jordan Schwartz in 1998. The IAT was developed as a way of measuring Greenwald and Mahzarin Banaji's concept of implicit attitudes. Greenwald, Anthony. McGhee, Debbie. and Schwartz, Jordan. "Measuring Individual Differences in Implicit Cognition: The Implicit Association Test", *Journal of Personality and Social Psychology* 74, no. 6 (1998), 1464. The basic idea of implicit attitudes is that they are attitudes that we do not know we hold, yet they continue to influence our behaviour. Greenwald, Anthony. and Banaji, Mahzarin. "Implicit Social Cognition: Attitudes, Self-Esteem, and Stereotypes", *Psychological Review* 102, no. 1 (1995), 5. Due to the fact that we do not know that we hold these attitudes, researchers cannot simply ask a research participant about their attitudes (e.g. through self-report measures). Ibid., 19. The IAT is proposed as an indirect measure of attitudes that bypasses the problems associated with self-report measures of attitudes. Greenwald, McGhee, and Schwartz, "The Implicit Association Test". For a discussion of the problems association with self-report measures see the famous discussion by Nisbett, Richard. and Wilson, Timothy. "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes", *Psychological Review* 84, no. 3 (1977).

³⁴ Gallate et al., "Brain Stimulation reduces Prejudice", 185.

puter program, where research participants are required to respond to a series of words and names by pressing one of two keys: one for the left-hand and one for the right-hand side of the computer screen. On each side of the computer screen a name is paired with an evaluative word. That is, either 'Arab sounding names' are paired with 'terrorist' – which is called the stereotypical condition – or 'Arab sounding names' are paired with 'law-abiding' – which is called the non-stereotypical condition. A name or word is shown to the participant in the middle of the screen and the participant is required to indicate whether it is either an 'Arab' or 'non-Arab sounding name' or a 'terrorist' or 'law-abiding' word using either the left or the right response key³⁵. The IAT is designed to measure reaction time and accuracy. Reaction time is the number of milliseconds a participant takes to press a key after the word is flashed up on the screen. Accuracy is whether the participant correctly identifies an 'Arab sounding name' as an 'Arab sounding name', a 'terrorist' word as a 'terrorist word', etc. Reaction time and accuracy are used to measure prejudice. The research participant is deemed as prejudiced, if she is quicker and more accurate when indicating which names and words belong to which category in the stereotypical condition – when 'Arab sounding names' are paired with 'terrorist' –, than the non-stereotypical condition – when 'Arab sounding names' are paired with 'law-abiding'³⁶. The larger the difference in reaction times and accuracy between stereotypical and non-stereotypical conditions is posited as indicating the stronger the association between, in this case, 'Arab sounding names' and 'terrorist'. Thereby, the IAT is considered to measure the amount of the prejudice a research participant possesses through calculating reaction time and accuracy.

While Gallate and others adopt a cognitive psychological definition and measure of prejudice, they go one step further: they locate this 'association' between name and word as a physical connection between two locations in the brain. As stated previously, Gallate and others use TMS and the IAT to establish the function of a part of the brain known as the ATs. They posit the ATs perform the function of associating semantic concepts. Under the 'virtual lesion'

³⁵ Whether a name is 'Arab' or 'non-Arab' sounding or a word is associated with 'terrorist' or 'non-terrorist' is decided by the researcher. For a description of how a researcher decides upon the names (or images) and words in the first place see: Greenwald, McGhee, and Schwartz, "The Implicit Association Test".

³⁶ Gallate et al., "Brain Stimulation reduces Prejudice", 187.

framework, TMS is understood as a inducing 'a current in the subject's brain'³⁷ and, hence, 'interrupting'³⁸, what is considered to be, the 'normal currents' occurring in the brain. On this model, the 'semantic association' must be understood by Gallate and others as a physical connection between two locations in the brain; a prejudice as a current running between, in this case, the location of the concept of 'Arab sounding names' and the location of the concept of 'terrorist'³⁹. From this, the researchers hypothesise that applying TMS, an external current, to the ATLs will reduce prejudice, as measure by the IAT, by 'interrupting' the 'normal currents' that occur in this part of the brain. For Gallate and others, it is already decided that the brain is a conductor that works via the flow of currents moving between locations in the brain, where the association between 'semantic concepts' is considered as a physical connection between two locations. What is to count as prejudice, as well as what is to count as the brain, is decided prior to any investigation.

Gallate and others use an experimental design to test their hypothesis that interrupting the function of the ATLs with TMS will reduce prejudice⁴⁰. They find what they expect: their experiment confirms the hypothesis that using TMS to 'interrupt' the 'normal currents' occurring in the ATLs reduces prejudice. That is, presumably, TMS weakens the current that connects 'semantic concepts' (in this case, the concepts of 'Arab sounding names' and 'terrorist')⁴¹. Gallate and others conclude by stating that their findings add evidence to the previous literature that has found the function of the ATLs to be associating 'semantic concepts'⁴².

By defining the ATLs as associating semantic concepts and by defining prejudice as a semantic association, the only role of Gallate and colleagues ex-

³⁷ Pascual-Leone, Walsh, and Rothwell, "TMS in Cognitive Neuroscience", 232.

³⁸ This terms is taken from: Hallett, "Transcranial Magnetic Stimulation and the Human Brain".

³⁹ In cognitive psychology it is important to note that a category is considered a group of objects (outside of the mind) that share common properties and a concept is considered a mental representation of a category, where a concept is considered a word and/or an image. See: Burton, Westen, and Kowalski, *Psychology*, 290.

⁴⁰ The researchers randomly assign 40 'neurologically normal, right-handed undergraduate' psychology students to four groups to ensure that there are no systematic differences between the groups. In other words, the four groups of participants are considered homogenous. Two groups receive TMS to the ATLs, one group to the left ATL and one group the right ATL. One group receives TMS to the motor cortex and one group receives a 'sham', i.e. a pretend, session of TMS. Gallate et al., "Brain Stimulation reduces Prejudice", 187. As the groups are posited as homogenous at the start of the experiment, any difference between prejudice scores after the application of real or pretend TMS are interpreted as a result of the TMS.

⁴¹ *Ibid.*; 189.

⁴² *Ibid.*: 191.

periment is to confirm or deny the hypothesis they set out to test. As Heidegger explains, modern mathematical scientific:

inquiry is [...] predetermined by the outline of the project; a line of questioning can be instituted in such a way that it poses conditions in advance to which nature must answer in one way or another.⁴³

Gallate and colleagues posit, in advance, that the ATLS' function is to associate semantic concepts and this function can be measured by the IAT. The results could have been different, they could have disconfirmed the hypothesis, but this result would only provide a different answer, not a different way of understanding the brain or prejudice. Whether the hypothesis was confirmed or disconfirmed, the model of the brain as a conductor and the concept of prejudice as a physical connection between two locations in the brain would remain unquestioned.

HEIDEGGER'S EXPLICATION OF MODERN MATHEMATICAL SCIENCE

In the next section, I will outline Heidegger's understanding of the mathematical character of science. My contention is that brain studies suggest a definitive extension of modern mathematical science into the human sphere, rather than providing evidence for an 'architecture of human thought'.⁴⁴ The notion that thinking can be explained through the movement of electromagnetic currents through spatio-temporal locations in the brain rests upon the modern scientific conception of mathematical nature. Heidegger argues that modern science is mathematical, not because of its reliance upon numbers, but rather the mathematical character of science explains both scientists' reliance upon numbers and the experiment.⁴⁵

In "The Modern Mathematical Science of Nature" and "The Age of the World View", Heidegger inquires into the meaning of the mathematical and, in particu-

⁴³ 'Die Erkundung durch den Grundriss des Entwurfs vorbestimmt ist, kann das Befragen so angelegt werden, dass es im voraus Bedingungen setzt, auf welche die Natur so oder so antworten muss'. Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature", 93 [72].

⁴⁴ See: Mercer, "Australian Thinking Cap Could Unleash our Hidden Genius".

⁴⁵ See: Heidegger, M. "The Age of the World View", 343-46 [78-82]. See also: Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature", 76 & 93 [58 & 72].

lar, the meaning of the mathematical character of modern science.⁴⁶ Heidegger explains the mathematical through the Greek concept of Τὰ μαθήματα (Ta mathemata). Heidegger writes 'Ta mathemata means for the Greeks that which man knows prior to his observation of the existent and his acquaintance with things: of bodies – the corporeal; of plants – the vegetative; of animals – the animate; of man [sic.] – the human'⁴⁷. Τὰ μαθήματα is what we must already be familiar with in order to see something as something, to learn about something and to use something. For example, without being familiar with what a toaster is, we would be unable to see something as a toaster or learn to use the toaster. As Heidegger points out, we would only have a vague and general conception of what a toaster is, but without a basic familiarity with what a toaster is, we would not be able to see it as such.⁴⁸ Heidegger explicates Τὰ μαθήματα as what we are already familiar with about things.⁴⁹ Numbers are mathematical, but the mathematical is not defined by the number.

Heidegger argues that numbers are 'the best known class of mathematical'⁵⁰ because 'numbers are the closest to that which we recognize in things without creating it from them'.⁵¹ To use his example, 'three' is something we know prior to counting. We are familiar with what 'threeness' is before counting three plates on the table. 'Three' is not something that comes from the thing itself, for we could count three plates, three cups or a cup, a plate and a table as three things. For Heidegger, numbers do not define the mathematical; rather numbers are mathematical because they are something that we are already familiar with about a thing that is not created from the thing itself. According to Heidegger, the narrowing down of the concept of the mathematical to the numerical is a consequence of the mathematical project of modern science.

⁴⁶ Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature"; Heidegger, M. "The Age of the World View".

⁴⁷ 'Τὰ μαθήματα bedeutet für die Griechen dasjenige, was der Mensch im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im voraus kennt: von den Körpern das Körperhafte, von den Pflanzen das Pflanzliche, von den Tieren das Tiermäßige, vom Menschen das Menschenartige'. Heidegger, M. "The Age of the World View", 343 [78]. Also see: Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature", 73 [56].

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.; 72-73 [56].

⁵⁰ 'Das Bekannteste unter dem Mathematischen darstellen.' Heidegger, M. "The Age of the World View", 343 [78].

⁵¹ 'Zählen am nächsten liegt von dem, was wir an den Dingen zur Kenntnis nehmen, ohne es aus ihnen zu schöpfen, deshalb sind die Zahlen das bekannteste Mathematische' Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature", 75 [58].

Heidegger outlines the modern scientific conception of nature. Heidegger discusses Newton's law of inertia and shows how a decisive change in our understanding of nature is contained within this law.⁵² The principle of inertia is that "Every body continues in its state of rest, or uniform motion in a straight line, unless it is compelled to change that state by a force impressed upon it".⁵³ Newton posits the law of inertia as a universal law of nature.⁵⁴ In contrast to Aristotle's understanding of nature, Newton makes no distinction between things: all things – earthly and heavenly bodies – are alike.⁵⁵ Consequently, Newton also understands all places as the same. As Heidegger describes

Each body can fundamentally be in any place. The concept of place itself is changed: place is no longer where a body belongs according to its nature, but only a position in relation to other positions.⁵⁶

On Newton's account, there is no essential relationship between thing, motion and place; any thing can be in any place, where motion is the movement between any two points. For Newton, motion is no longer related to the nature of the body, but 'in reverse, the essence of force is determined by the fundamental law of motion: Every body, left to itself, moves uniformly in a straight line'.⁵⁷ The uniform linear nature of movement and its new designation as a change of location makes movement amenable to measurement because it is understood as a 'distance between places'; i.e. an 'amount' of change of place.⁵⁸ Heidegger concludes that Newton's new understanding of bodies, place and motion results in a general change in the conception of nature. Nature becomes uniform linear motion of mass through points connected in space-time.⁵⁹

Heidegger points out that, although modern science is said to be based upon experience, the law of inertia, and the body to which it refers, cannot be

⁵² Ibid.; 88 [68].

⁵³ Isaac Newton as cited by the translators W. B. Barton and Vera Deutsch in Ibid.; 78.

⁵⁴ Ibid.; 78 [60].

⁵⁵ Ibid.; 86 [67].

⁵⁶ „Jeder Körper kann grundsätzlich an jedem Ort sein. Der Begriff des Ortes selbst wird ein anderer. Ort ist nicht mehr der Platz, an den der Körper seiner inneren Natur nach hingehört, sondern nur eine Lage, die sich jeweils «beziehungsweise», in Beziehung auf beliebige andere Lage, ergibt". Ibid.; 86 [67].

⁵⁷ „Die Bewegungen selbst werden nicht bestimmt gemäß verschiedenen Naturen, Vermögen und Kräften, den Elementen des Körpers, sondern umgekehrt: Das Wesen der Kraft bestimmt sich aus dem Grundgesetz der Bewegung. Dieses sagt: Jeder sich selbst überlassene Körper bewegt sich geradlinig-gleichförmig". Ibid.; 87 [68].

⁵⁸ Ibid.; 87-88 [68].

⁵⁹ Ibid.; 88 [68]. Also see: Heidegger, M. "The Age of the World View", 344 [78].

experienced or observed.⁶⁰ We cannot find a 'body which is left to itself'⁶¹ nor can we see a perfectly uniform and linear movement of such a body. As Heidegger succinctly states the law of inertia 'speaks of a thing that does not exist. It demands a fundamental representation of things which contradict the ordinary'.⁶² It is for this reason that Heidegger argues that the mathematical character of modern science means that the blueprint of nature is decided upon in advance and that objects only appear as objects in so far as they conform to the mathematical projection of nature.

For Heidegger, the mathematical character of modern science means that the objects of science are determined in advance by something that is 'not experientially created out of the thing'.⁶³ Modern science is based upon the conception of natural bodies as masses moving through points connected in space-time and, this assumption, provides the outline of 'what nature is to mean for the knowledge of nature that is sought'.⁶⁴ Heidegger extends this claim by stating that 'natural bodies are only what they *show* themselves as, within this projected realm'.⁶⁵ For modern science, nature *is* mathematical and this is decided upon prior to any investigation of nature. The modern scientific conception of nature as mathematical establishes the method of knowing nature.

Modern scientific research relies upon numerical measurement and the experiment. Heidegger writes:

Because the [mathematical] project [of science] establishes a uniformity of all bodies according to relations of space, time, and motion, it also makes possible and requires a universal uniform measure as an essential determinant of things, i.e. numerical measurement.⁶⁶

Numbers do not differentiate between things; numbers can be used to count tables, chairs, rockets, atoms, etc. In addition, numbers are universal –

⁶⁰ Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature", 89 [68].

⁶¹ Ibid.; 89 [68].

⁶² '[Bewegungsgesetz] spricht von einem Ding, das es nicht gibt. Er verlangt eine Grundvorstellung von den Dingen, die der gewöhnlichen widerspricht'. Ibid.; 89 [69].

⁶³ 'Die Ansetzung einer Bestimmung des Dinges, die nicht erfahrungsmäßig aus diesem selbst geschöpft ist' Ibid.

⁶⁴ 'Dieses Ausmachen betrifft nichts Geringeres als den Entwurf dessen, was für das gesuchte Erkennen der Natur künftig Nature soll'. Heidegger, M. "The Age of the World View", 344 [78].

⁶⁵ 'Die Naturkörper sind nur das, als was sie sich im Bereich des Entwurfs *zeigen*'. Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature", 93 [72], italics in translation.

⁶⁶ 'Weil der Entwurf seinem Sinne nach eine Gleichmäßigkeit aller Körper nach Raum und Zeit und Bewegungsbeziehungen ansetzt, ermöglicht und fordert er zugleich als wesentliche Bestimmungsart der Dinge das durchgängig gleiche Maß, d. h. die zahlenmäßige Messung'. Ibid.

they are understood in the same way by everybody who is familiar with the system of numbers. Hence, numerical measurement becomes the best method for determining things considered as uniform bodies. By counting, measuring and calculating modern scientists designate in advance what is to be recognised about things by everyone. Along similar lines, Heidegger notes that the decisive feature of the experiment is that it:

begins when the law is taken as a point of departure. To set up an experiment means to assume a situation where it becomes possible to trace a definite nexus of motions in the necessity of its course, that is, to control its calculation in advance.⁶⁷

The experiment establishes a controlled situation in advance such that what is to be seen is determined in advance. The role of the experiment is not to see how nature reveals herself, but rather to force nature to answer the modern scientists' questions⁶⁸. What is definitive about modern science is not the emphasis on simply observing facts, but its mathematical character. The mathematical character of science means that the 'essence of things, of bodies' is anticipated in advance on the basis of the conception of nature as mass uniformly and linearly moving through points connected in space-time.

It is my contention that the model of the brain as a conductor – upon which many of the new techniques for investigating the brain, including TMS, are based – is no more than an extension of the mathematical conception of nature into the human sphere. On the model of a conductor, the brain is conceived as a series of nodes connected together via neurons that conduct electrical charges through the brain. In other words, the brain is conceived on the model of a linear and uniform force which moves through locations in the brain connected together in space-time. When thinking is reduced to the brain, the extension of this claim is that thought is a uniform motion from location to location in space-time. On the basis of Heidegger's explication of the mathematical character of modern science, neuroscientists are not recording the facts as they are given. Rather, the neuroscientific experiments and measuring techniques are opening

⁶⁷ „Denn hierbei fehlt durchgängig das Entscheidende des Experiments. Dieses beginnt mit der Zugrundelegung eines Gesetzes. Ein Experiment ansetzen heißt: eine Bedingung vorstellen, dergemäß ein bestimmter Bewegungszusammenhang in der Notwendigkeit seines Ablaufs verfolgbar und d. h. für die Berechnung im voraus beherrschbar gemacht werden kann'. Heidegger, M. "The Age of the World View", 345 [81].

⁶⁸ Heidegger, M. "The Modern Mathematical Science of Nature", 93 [72].

up a new domain where the thinking can reveal itself because it conforms to the mathematical conception of nature. As such, neuroscientists are not providing evidence for how the brain works – which is too often taken as synonymous with how thinking works – instead they are extending the mathematical conception of nature to include human thought.

CONCLUSION

Heidegger offers a way of thinking through the problems of extending modern mathematical science into the human sciences. A central problem for the human sciences is the circularity inherent in attempting to explain our thinking through scientific endeavour, when our thinking defines and makes possible scientific endeavour. As such, when we attempt to reduce our thinking to the mathematical brain, we are in danger of forgetting that we conduct the experiments and construct the measurements used within them: we designate nature as mathematical. It is only by acknowledging that we have defined nature as mathematical that we can question the presuppositions of modern mathematical science so that we can 'preserve things in their inexhaustibility',⁶⁹ rather than forcing things to show themselves only as quantifiable entities within our mathematical conception of nature. Questioning the presuppositions of modern mathematical science is particularly pressing when neuroscientists are attempting to conceive our own thinking as a quantifiable thing. We cannot quantify our thinking because it is not a thing and it is the condition of possibility for quantifying anything in the first place. Hence, before we take for granted that we can calculate, predict and control human thought – on the model of modern mathematical science – it is our responsibility to question the presuppositions upon which this endeavour rests. For, if modern mathematical science is unthinkingly extended into the human sphere, we threaten much more than just our knowledge.

⁶⁹ Ibid.; 65 [50]. See note 11 for German text.

**FOR THE OTHER:
THE ETHICAL MEANING EVOKED FROM THE CORE OF EXISTENCE**

**POR EL OTRO: EL SENTIDO ÉTICO
EVOCADO DESDE EL CORAZÓN DE LA EXISTENCIA**

Wan-I Yang

Yang-Society of Interdisciplinarity Phenomenology/
National Sun Yat-Sen University, Taiwan
wiyang0905@hotmail.com

Abstract: After the era of nihilism, ethical issues have been gradually focused on how to rebuild a value of "Being". Thinkers tend to reaffirm the significance of one's own Being and try to find a way of existence in order to resist against nothingness. In such an epoch, Levinas contends that the ethics "for the Other" and the existence are inextricably linked. Furthermore, he notes that the value of existence is not revealed against the nihilism, but realized with the ethics "for the Other" in one's act of assuming the burden of existence. The meaning of "Being" is thus revealed in the effort of "for the Other" and in the noble will of making the sense of responsibility beyond ones' own Being to reach the Other.

Key Words: The Other, Levinas, Ethics, Existence, Heidegger.

Resumen: Después de la era del nihilismo, las cuestiones éticas se han ido enfocando gradualmente en cómo reconstruir un valor de "Ser". Los pensadores tienden a reafirmar la importancia del propio Ser e intentan encontrar una manera de existir capaz de resistir contra la nada. En dicha época, Levinas sostiene que la ética "por el Otro" y la existencia están inextricablemente unidas. Más aún, dice que el valor de la existencia no se revela frente al nihilismo, sino que se realiza en la ética "por el Otro" en el acto mismo de asumir la carga de la existencia. El sentido de "ser" es así revelado en el esfuerzo "por el Otro" y en la voluntad noble de dar sentido a la responsabilidad más allá del propio Ser para alcanzar al Otro.

Palabras clave: El Otro, Levinas, ética, existencia, Heidegger.

PREFACE

After Being is considered an important issue in the history of philosophy, nihilism, under the dichotomy of Being and Nihilism, can be regarded as the inauguration of the predicament of Being. The ethical issues have, after the age of nihilism, been addressed to the problems of how to reconstruct the value of Being. How to help one re-affirm his/her meaning of Being thus becomes a goal

to which most thinkers of the age dedicate themselves. But we have to ask, whether the theoretical constitution on the Being and Nihilism can pay any affirmative regard to one's existence? Whether the approach of enhancing the value of Being against nihilism leads one to any new possibility? How is the existence constituted? What is the schematization of existence evoked from the core of existence? In the paper, we would attempt to analyze the ethical meaning from the essence of one's existence in the light of Levinas' early thought.

First, I would quote one passage from the Preface of Levinas's *Existence and Existents* (2001) in order to distinguish "a being" in general (*l'étant en général*) from Being in general (*l'être en général*). By so doing, we are allowed to illuminate the meaning of the concepts concerning Being in general in early Levinas' thought, such as the existent (*l'existant*), existence (*l'existence*) and so forth.

What is the event of Being, Being in general, detached from beings which dominate it? What does its generality mean? It is certainly something else than the generality of a genus. Already the "something" in general, the pure form of an object, which expresses the idea of "a being" in general, is above genres, since one does not descend from it toward species by adding specific differences. The idea of "a being" in general already deserves the name transcendent, which the medieval Aristotelians applied to the One, Being and the Good. But the generality of Being — of what makes up the existence of an existent — is not equivalent to that transcendence. Being cannot be specified, and does not specify anything. It is not a quality which an object supports, nor what supports qualities. Nor is it the act of a subject, even though in the expression "this is" Being becomes an attribute — for we are immediately obliged to state that this attribute adds nothing to the subject. Are we not, then, obliged to see in the very difficulty we have of understanding the category according to which Being belongs to a being the mark of the impersonal character of Being in general? Does not Being in general become the Being of "a being" by an inversion, by that event which is the present (and which shall be the principal theme of this book)? But if of itself Being refuses the personal form, how then are we to approach it?

This work will be structured as follows: it sets out to approach the idea of Being in general in its impersonality so as to then be able to analyze the notion of the present and of position, in which a being, a subject, an existent, arises in impersonal Being, though a hypostasis. But these issues did not just arise by themselves. They seem to us to ensue from certain positions of contemporary ontology which have made possible the renewal of the philosophical problematic (Levinas, 2001, 2-3).

"A being" in general, as an absolute form of object or as an idea and supreme form, goes beyond beings and, in a form of "something" (quelque chose), emerges. This mode of beings can be regarded as the Greek signification of Ousia to embark on the discussion that follows. As for the generality of Being, of what makes up the existence of an existent is not tantamount to the transcendental "a being" in general, but the impersonal Being in general. Levinas attempts to divide the two concepts in order to illuminate the existence as a fact—such as hypostasis, being, subject, or existent—that emerges in a manner of impersonal Being in general. Alongside Levinas's outline of thought, the paper begins with the discussion of the word Ousia to elucidate his concept of Being in general. Then, I would further examine what the impersonal Being, or Being in general is, and exhibit the existing fact in attempt to expound its ethical signification.

I. THE DEVELOPMENT BETWEEN BEING AND NOTHINGNESS- FROM "A BEING" IN GENERAL TO BEING IN GENERAL

1.1. *The relation between nothingness and existence from "A Being" in general*

1.1.1 *The mode of existence appeared in indolence*

The Greek word Ousia as truth, essence, and Being can be used to suggest the possession (avoir) of a property, in which the connection of Being and property entails the immanent relation between Being and something (quelque chose). It suggests that the meaning of Being appears in the image of a valuable thing that can be possessed, or the so-called "a being" in general. The meaning of a subject can be explained through the sovereignty of possessor¹.

¹ There is a famous fairy tale that aptly accounts for the subjectivity in the traditional philosophy as well as the relation between subject and object. There was once upon a time, a king with his golden finger was so happy to transform everything as golden object in the realm of his kingdom. Each object, once touched by his fingers, was transformed into his property. This made the king so happy and he avidly shared this pleasure with his beloved daughter. However, at the moment when the daughter was touched by the king, she became the property of the king's possession. After this occurs, there will not be any other life, or any other person appearing in king's life. The tale delineates the image of subject in the traditional philosophy, evoking images of solitude, isolation, fixation, opposition, and so on. These images mentioned above reveal the subject as the pale reason. The underlying relation between subjec-

After Parmenides' thought, the opposition between Being and non-Being has excluded the nothingness from the horizon of Being. With the consistent principle of Being and thought, the non-Being cannot be thought so that the subject cannot explain the non-Being by the logic of "possession" of the subject. Thus, nothingness in this regard is far from the nothing itself, but the "nothing" under the rationale of Being -- nothingness. The nihilism comes along with the thought's annotation of nothingness. In the experience of existence, we do not lack the understanding of "nothing", no matter whether it is the "nothing" of absence compared with the relation of the "having" of presence, or whether it is the inability of the subject's confrontation with the world after the destruction of the sovereignty. All these appear that people consider nothingness as the negation of Being. The subject of thinking constructs the epistemological system of nothingness by the concepts within the category of Being. Obviously the subject includes, it shows, the nothingness into the horizon of Being.

In his *Time and the Other*, after Levinas translates the Being (*l'être*) and being (*l'étant*) as the existing (*l'exister*) and the existent (*l'existant*) (Levinas, 1987, 24). He further advocates that:

Existing is always grasped in the existent, and for the existent that is a human being the Heideggerian term *Jemeimigkeit* precisely expresses the fact that existing is always possessed by someone. I do not think Heidegger can admit an existing (*un exister*) without existents (*sans existant*), which to him would seem absurd. (Levinas, 1987, 24)

Being and being, translated by Levinas from the perspective of existing and the existent, are not the transcendental being of "a being" in general, but the human being as a fact of human existence. The problem of Being and being to which Levinas devotes himself does not, however, concern the transcendental problem of being in the traditional context, but the care for the human existence.

tivity and the absolute sovereignty comes to the fore, if we rethink the tale in a philosophical perspective. Moreover, the tale suggests the subject excludes the Other with alterity. The ontology of identity based on one centre reveals the interior characteristics of the traditional philosophy

Based on the existence, nothingness, in the concept of "a being" in general, is not the nothing that departs from the Being of Parmenides' tradition, but the result from which the human beings negate themselves as the nihilists do.

People have to face the fact that we on the hand rely on Being, yet we negate it on the other hand. This fact not only leads to nihilism but also suggests the fatigue, an unalienable fact of Being which people have to face. This is the passive mode of Being, or, after Levinas's thought, indolence². In his *Existing and Existence*, Levinas provides us an example concerning the relationship between my existing (exister) and "I": "Little John the simpleton, simple or innocent, in the Russian folktale tossed the lunch, which he was to carry to his father at work in the field, to his shadow, so as to slip away from it; but after he had dropped everything his shadow, like a last and unalienable possession, still clung to him" (Levinas, 2001, 38).

The relation between "I" and "my existing", as the example exhibits, resembles the fact that Little John can never escape his shadow. The "existing" appears to be the inescapable responsibility. Indolence expressly proffers the evidence of the "mineness" (Jemeinigkeit) of my existing and its irreplaceability. The fact qua "existing" suggests that indolence does not imply to give up the existence, but the tiredness of living. Indolence emerges with the impossibility of escaping from existence, and the impossibility invokes the absolute desire of escape. Indolence, thus, suggests not merely the passivity against existence, but its inactivity that sharpens the inescapable responsibility between "I" and "my existing".

The mode of "existing" in indolence exhibits the destiny of human being's Being: "my existing" is the fact without any choice. Hence, nothingness is not the fact that that determines the predicament of one's being, but the fact that Being is inescapable despite the attempts to negate his or her "existing".

² "Indolence is an impotent and joyless aversion to the burden of existence itself. It is a being afraid to live which is nevertheless a life, in which the fear of the unaccustomed, adventure, the unknown is a repugnance devolving from the aversion for the enterprise of existence. Such is Oblomov's, a radical and tragic indolence before existing told in the famous work of the Russian novelist. From the first page of the novel Goncharov presents his hero supine, and this existential *decubitus* will be the dominant image of the tale". (Levinas, 2001, 17). Indolence (as the withdrawal of the act of facing that suggests the dubiety of facing the existence or the indolent existence) as a more fundamental mode of perception is already internalized in one's responsibility toward one's life.

1.1.2 *The anxiety (Angst): the influence of Heidegger's nothingness toward the Being*

The concept of nothingness derived from "a being" in general becomes Heidegger's concept of anxiety (Angst). The anxiety suggests that death is no longer a point unknown in the future; it already functions in the present moment of existence. Thus, the Heideggerian death does not suggest the fact of destructing existence, but the negativity within the existence. This death appears like the nothingness in the existence, which is "opposite" to the existence. The death fails to efface the existence, and it, no doubt, disturbs and awakens the existents in order to get itself free (dégagent) from the quotidian life. Heidegger does not intend to comprehend the existence from the quotidian dimension, but affirms the meaning of Being by anxiety. But again, we have to ask, doesn't one's existence imply the existing fact in our quotidian life?³

The meaning of Being in Heidegger's philosophy has been ambivalently shrouded with the shadows of death, which already exhibits an atmosphere of negation to life. Facing the negativity of death underlying the existence, Levinas employs Epicurus's words⁴ to distinguish the difference between the death in the philosophical sense and the death in the sense of destructive existence. The relation between "my death" and "I" remains permanently unknown and incomprehensible: the death conceived by the "I" at this moment is no longer the reality of "my death", but the mere imagination of "I" toward the death of myself. Based on the non-coexistent relation between my death and "I", Levinas excludes death from existence, and employs the reality of existence at this moment to explain the meaning of Being. The fact of existence is constituted by the events of existent's encounter. The events are not pre-designed for a definite end, but the contingency, which can never be pre-designed or predicted. That is, one can never predict the arrival of death. The reality of existence tends to accept the fact of unexpectedness of death as well as the fact that death can take one's life at its will or at any moment.

³ For Levinas, the human existence is the everyday life, the fact as existence: "Nowhere in the phenomenal order does the object of an action refer to the concern for existing; it itself makes up our existence. We breathe for the sake of breathing, eat and drink for the sake of eating and drinking, we take shelter for the sake of taking shelter, we study to satisfy our curiosity, we take a walk for the walk. All that is not for the sake of living; it is living. Life is a sincerity" (Levinas, 2001, 36, 67).

⁴ "If you are there, then death is not there; if it is there, you are not there" (Levinas, 2000, 19).

1.1.3 *To recapitulate*

From his example of indolence and his critique on Heidegger, Levinas discovers that the nothingness or death in the field of existence is neither nothing itself nor the death itself, but merely one's imagination about nothing and death. The nothingness and imagination about death conceived as "a being" in general disturbs the existence with their negativity. In indolence and anxiety, we can see how the one is able to live in the nothingness and more importantly, how it is influenced to construct the meaning of Being on this imagination. One's meaning of Being, according to Levinas, does not rely on the nothingness and the death in the context of "a being" in general. Levinas contends that the hypostasis, being, subject, and existent—all are exhibited in the impersonal Being in general, but, we may ask, what is Being in general? What is its relationship with the existent? This is, no doubt, a question to be discussed in the sections that follow.

1.2. *Being in general, te il y a (there is)*⁵

Being, derived from the concept of Ousia (both be and have), is the mutual relationship between "a being" in general and the inner relationship within the sovereignty, suggesting a certain object to be possessed under the light. In this sense, the night is excluded from Being. Thus, the concept of *il y a* (there is), as Levinas argues, challenges not only the relation between light and Being in Parmenides' thought, but also the concept of "possession" (*avoir*) in the sovereignty of the being in general (*l'étant en général*). Although the night as absence is not the visual object, but, in a manner of objective universalism⁶, it approaches the subject. Everything disappears at night—the night that devours everything emerges as a gigantic apparition. It can hardly be controlled by visibility, yet it surrounds where we are. The night, like air, surrounds the world, yet in a form of presence of universal absence. This is like Being in general

⁵ The relation between the subject and the beings is that of possession; that is, "I" possesses "something". Levinas uses the *il y a* (*there is*) to conceptualize the general presence such as the air and the night.

⁶ Object is relative to the subject. In the precondition of subject-object relation, the general form of the object can be regarded as "the being relative to the subject".

(l'être en général), who emerges everywhere⁷. The *il y a* (there is) announces the fact that the meaning of Being is no longer limited in the scope of light and visibility, but everywhere that cannot be controlled by the subject.

Subject's affectivity to the night replaces the traditional subject-object relationship based on the visibility. The night is neither the vacuum of the nothing nor the nothingness, but the inescapable compulsion in the affectivity. Levinas affirms the night as a mode of Being in the existence⁸. For him, the night and the day are the field of subject's existence, and the meaning of Being constructed by the theme of existence does not, however, concern the field of nothingness.

The existence is, as Levinas unravels, an inescapable presence, and it is a reality that cannot be escaped by negation. It is the *il y a* (there is) that we cannot have any alternative nor can we escape. The relationship with the *il y a* as if the "I" that dwells in the night or air, the incapable perceptivity surrounded by the dark night, and the "I" that needs the air to survive—these suggest that the "I" is no longer the owner of the sovereignty, but an existent appearing in the impersonal Being⁹. The meaning of Being evoked by the existence is not exhibited in the image of Ousia, but in the human existence. But, I would ask, how would Levinas exhibit the schematization of Being in the core of human existence?

⁷ "When the forms of things are dissolved in the night, darkness of the night, which is neither an object nor the quality of an object, invades like a presence. In the night, where we are driven to it, we are not dealing with anything. But this nothing is not that of pure nothingness. There is no longer *this* or *that*; there is not 'something.' But this universal absence is in its turn presence, an absolutely unavoidable presence". (Levinas, 2001, 52)

⁸ There is no void in Levinas's philosophy. Instead, he employs the *il y a* (*there is*) *a* to fill in the gap of the void in the traditional philosophy. The *il y a* (*there is*), as Levinas describes as "the existing without existent", is not revealed in the schematization of thought, but merely experienced in the existence. He employ the insomnia as an example *experienced* between the existent and the *il y a* (*there is*).

In the traditional philosophy, light is the image of thought. This image in the life does, however, not reflect the eternity, but the turns of nights and days, like the ephemeral flashes of the fireworks, if we employ the image of thought in the daily life context. The light of thought as a metaphor expresses the enlightenment from the innocence and obscurity; the thought as a metaphor of the turns of nights and days presents a regional thought that traces back the dwelling of the origin. The clarity of thought to the beings is akin to the light and existent. However, the thought of the existent is not a permanent conscious: the inner relation between body and conscious will reveal and the conscious must return to its sleep for a rest, once the fatigue weakens the dominant power of the conscious. Sleep is a homecoming experience of the conscious; the conscious that returns to the body is its return to the dwelling of the origin. What the insomniac experience is the inability of an existent inundated by the existing—which is like the hostage captured by the Being itself—after the conscious becomes loose and slack. The insomniac prostrates on the bed, and loses the control of Being. Facing the imminent profoundness of the dark night, the insomniac can hardly fall into sleep, escape...

⁹ This is the concept of "position" in footnote 2: "It sets out to approach the idea of Being in general in its impersonality so as to then be able to analyze the notion of the present and of position, in which a being, a subject, an existent, arises in impersonal Being, though a hypostasis".

II. THE EXISTING SCHEMATIZATION CONSTRUCTED FROM THE CORE OF EXISTENCE

The existing feature of the existent is, as Levinas indicates in his *Time and the Other* (Levinas, 1987), the closure of the monad, which describes the existent's solitude of "unexchangeability of existence". In this book, Levinas presents an existing schematization of the existence as a core from the analysis of solitude, but we may continue to ask, what is the meaning of solitude in Levinas's thought? Can the solitude from the lack of the Other (*Autrui*)¹⁰ not suffice its meaning of essence? How would Levinas exhibit the existence through the interpretation of solitude?

2.1. *The relationship between the solitude and other*

The association of the solitude with Robinson Crusoe suggests a general conception on the sense of solitude; most critiques conceptualize the relation of "being-with-others" as a counter argument for Robinson's solitude, being deserted and isolated. We cannot know whether Heidegger's relationship of "being-with-others" between Dasein and the other addresses the above solitude, which is the impact of the general conceptualization. However, surely, "being-with-others" is Heidegger's a priori structure that interprets the relation between Dasein and the other.

Being-with is the essential rule of Dasein; the meaning of being-with suggests not merely others' accompanying of "being-with". Also, it suggests that Dasein comes along with the ontological structural a priori, even without the presence of others. Thus, the ontological structural a priori does not need to have an isolated subject first and then, the relationship with others is consolidated. Instead, only in the sociality can the meaning of Dasein be disclosed. A passage from Heidegger's *Being and Time* (*Sein und Zeit*) accounts for the relation between Dasein and others:

But, according to the analysis which we have now completed, being-with-others belongs to the being of Da-sein, with which it is concerned in its very being. As being-with, Da-sein "is" essentially for the sake of others. This must be understood as an

¹⁰ I would henceforth translate Levinas's *l'autrui* as "the Other" in English.

existential statement as to its essence. But when actual, factual Da-sein does not turn to others and thinks that it does not need them, or misses them, it is in the mode of being-with. In being-with as the existential for-the-sake-of-others, these others are already disclosed in the Da-sein. (Heidegger, 1962, 115-116)

Being-with discloses the inner connection between Dasein and the others; Dasein becomes what it is according to the truth of "for-the-sake-of-others". The existing structure of Dasein is inseparable from the others due to the fact that the meaning of Dasein is just defined within the relation with others. The meaning of the self in the world and that of the others are never two separated themes. Heidegger thus suggests:

One belongs to the others oneself, and entrenches their power. "The others", whom one designates as such in order to cover over one's own essential belonging to them, are those who are there initially and for the most part in everyday being-with-one-another. The who is not this one and not that one, not oneself and not some and not the sum of them all. The "who" is the neuter, the they. (Heidegger, 1962, 118-119)

The they (or the on in French, and das Man in German) concealed in others is inauthentic; it is the "other" without face¹¹. If Dasein becomes what it is with the truth of "for-the-sake-of-others", then Dasein of "for-the-sake-of-others" is not, however, for any others. The meaning of "for-the-sake-of-others" does not designate the human communication among the people. Instead, it is the social life that coherently underlies a relation of "one-with-the-other" (l'un-avec-l'autre). This relation ignores the privacy of the existence as well as the fact that the meaning of Being cannot and will not be exhausted with the relation of being-with. The Dasein of "for-the-sake-of -others", in its very essence, always fails to regard the face of the other; instead, it is a heart closed, a loner "without" heart in people's communication.

The schematization of Dasein, for Levinas, portrays the meaning of solitude in Heidegger's thought. However, Levinas, who regards solitude as the core of existence, is never satisfied with Heidegger's ontological conceptualization. In his *Time and the other* (Le temps et l'autre), Levinas contends that: "Thus from

¹¹ According to Levinas, face is the sign of the Other (*Autrui*), from which the frame of bones are composed to reveal the singularity of the Other. The characteristics of the Other are synthesized by difference and singularity, and it can never be thrown into the identity of the subject.

the start I repudiate the Heideggerian conception that views solitude in the midst of a prior relationship with the other. Though anthropologically incontestable, the conception seems to me ontologically obscure" (Levinas, 1987, 18).

The Heideggerian solitude suggests the lack of human interaction, and this sort of solitude without the humans has already preexisted in Heidegger's Dasein. In Heidegger's context, the other Dasein is not the Other (Autrui) which is marked as alterity, but the other exteriority of myself (l'autre extérieur à moi). The other, after abstracted from the alterity, is only a formalized presence without face. Once Heidegger erased the face of the other Dasein (l'autre Dasein), the Dasein destiny of the essence of being-with of "for others" has been, at the moment, portrayed by the solitude without the human interaction. Heidegger, it seems to suggest, discloses the reality of social life. But we have to interrogate: whether the meaning of existence based on "being-with-the-other" touches the profoundness of Being. Levinas is not satisfied with the meaning of existence disclosed by the solitude; further, he comments on the meaning of solitude in the domain of existence, except for the structure of being-with proposed by Heidegger¹².

2.2. *The relation between solitude and existence*

Solitude cannot be interpreted as the "lack of the relation with the other"; its meaning comes from the "irreplaceability of the existence": "All these relationships are transitive: I touch an object, I see the other. But I am not the other. I am all alone. It constitutes the absolutely intransitive element, something without intentionality or relationship" (Levinas, 1987, 42)

Levinas delves into the meaning of solitude based on the contention of "the inexchangeability of existence". When the existent is born from Being in general (or the *il y a*), the individuals who are given by the lights (or the consciousness) with the form has taken the destiny of solitude. Solitude is already immanent in the existence: I cannot be you, you cannot be I, and I can only be myself, without any other alternatives. The fact of my Being as existence intim-

¹² "The preposition *mit* (with) here describes the relationship. It is thus an association of side by side, around something, around a common term and, more precisely, for Heidegger, around the truth. It is not the face-to-face relationship, where each contributes everything, except the private fact of one's existence. I hope to show, for my part, that it is not the preposition *mit* that should describe the original relationship with the other" (Levinas, 1987, 19).

idates me; I have to take the burden alone, or I cannot but take it all alone. Like in the pain of illness, the acuity of the illness exhibited from the existence can merely be inscribed upon the existence of one's self, even though one is surrounded by the others and others' greetings. It cannot be transmitted; it cannot be exchanged, and cannot even be comprehended. The being-with others appears in the pain of existence, which is so unbearable. It seems to suggest that the "I" in this world is envired by the people of the world beyond, and that the distance between us is an incommensurable gap. The sort of solitude also emerges with the expectation of taking the burden for those in pain and disease. For example, parents would bear the child's pain by their body rather than the child suffers themselves. However, the undeniable fact of "inexchangeability of existence", like a sharp sword, separates the distance between parents and children. The children are born from Mother's body, but the existence has presupposed the permanent separation between parents and children. The fact that one would use his/her body to suffer children's pain on their behalf suggests one's immanent solitude in existence¹³.

The inexchangeability of existence reveals the impossibility of being unified with the Other (*l'autrui*). I can imitate or imagine other's feelings, but the unbridgeable gap between my imagination and the other's perception reveals the devotion of rapture rather than sharing. The monadology of existence negates the experience of the union with the Other (*l'autrui*)¹⁴.

CONCLUSION: THE ETHICAL MEANING EVOKED FROM THE CORE OF EXISTENCE

Solitude is the unique irreplaceable oneness that links the existent to the existence; solitude embodies the relation between the existent and the exist-

¹³ Levinas employs the closure of the monad to depict the solitude of the existent, which is the "inexchangeability of existence":

"One can exchange everything between beings except existing. In this sense, to be is to be isolated by existing. Inasmuch as I am, I am a monad. It is by existing that I am without windows and doors, and not by some content in me that would be incommunicable. If it is incommunicable, it is because it is rooted in my being, which is what is most private in me. In this way every enlargement of my knowledge or of my means of self-expression remains without effect on my relationship with existing, the interior relationship par excellence" (Levinas, 1987, 42).

¹⁴ We can unite the other, such as the relation between the existent and the food. When the existent eats the food, food becomes the one within the existent. But the union of the existent with the other possibly comes from the existent's digestion of food. Food as the favorite other of the existent is destroyed (the act of eating by the existent) becomes one part of the existent. This to some extent explains the relation between the existent and other beings, but never can it be explained in the context between the humans.

ence. The profoundness of the meaning of solitude shouldn't be interpreted by the relation with the other, but the existent's inquiry to the essence of its existence.

Solitude lies in the very fact that there are existents. To conceive a situation wherein solitude is overcome is to test the very principle of the tie between the existent and its existing. It is to move toward an ontological event wherein the existent contracts existence. (Levinas, 1987, 43)

Solitude discloses that the existent is the only bearer for his/her responsibility of existing. Probably I can die "for" the Other, but I can't die "on behalf of" the Other. Thus, the highest value that the relation with the Other achieves is only "for" the Other, instead of "on behalf of" the Other. The inexchangeability of existence suggests two dimensions of meaning of solitude: (1) one's inescapability that he/she has to bear for the existence of his/her own and (2) the impossibility of being the Other. The former presents the ontological system in terms of the existent as the subject¹⁵, while the latter unravels Levinas's ethics "for the Other" (*pour autrui*). Due to the fact that I cannot die "on behalf of" the Other, the responsibility to the Other suggests the ultimate proximity of the Other's sufferance¹⁶. The responsibility "for" the Other comes from the fact that one cannot die "on behalf of" the Other, or as the guilt of survivor's.

This is the most touching scene that attracts all the attention and admiration from Levinas's ethics. The most attractive part in Levinas's philosophy is nothing other than "the infinite desire" that exhibits transcendence as well as the ethical issues constructed by the relation with the other. The relation between transcendence and ethics is the very issue that is constantly thought together. Levinas suggests that "Now ethics, when proposed as a modality of

¹⁵ The solitude that evokes the ontology is what Levinas contends "certain positions of contemporary ontology which have made possible the renewal of the philosophical *problematic*", as I noted earlier in footnote 2 (Levinas, 2001, 2-3).

¹⁶ Sympathy and compassion, to suffer for the other or to "die a thousand deaths" for the other [*I'autre*], have as their condition of possibility a more radical substitution for an other [*autrui*]. This would be a responsibility for another in bearing his misfortune or his end *as if one were guilty of causing it*. This is the ultimate nearness. *To survive as a guilty one*. In this sense, the sacrifice for another [*autrui*] would create an other relation with the death of the other: a responsibility that would perhaps answer the question of why we can die. In the guiltiness of the survivor, the death of the other [*I'autre*] is my affair. *My death is my part in the death of the other, and in my death I die the death that is my fault*. The death of the other is not only a moment of the mineness of my ontological function. (Levinas, 200, 39)

transcendence, can be thought on the basis of the secularization of the sacred” (Levinas, 2000, 163). Then, how would he regard the transcendence disclosed from the ethics?

Transcendence signifies a movement of traversing (trans) and a movement of ascending (scando). In this sense, it signifies a double effort of stepping across an interval by elevation or a change of level. Before any metaphor, the word is therefore to be thought in its sense of a change of site. In an age in which movement toward the heights is limited by the line of the summits, the heavenly bodies—stars fixed in their positions or traveling along closed trajectories—are intangible. The sky calls for a gaze other than that of a vision that is already an aiming and proceeds from need and to the pursuit of things. It calls for eyes purified of covetousness, a gaze other than that of the hunter with all his ruse, awaiting the capture. Thus the eyes turned toward the sky separate themselves in some fashion from the body in which they are implanted. And in this separation the complicity of the eye and the hand, which is older than the distinction between knowing and doing, is undone. Raising itself toward the sky, the gaze thus encounters the untouchable: the sacred. (The untouchable is the name of an impossibility before being that of a taboo.) The distance thus traversed by the gaze is transcendence. The gaze is not a climbing but a deference. In this way, it is wonder and worship. There is an astonishment before the extraordinary rupture that is height or elevation within a space closed to movement. Height thus takes on the dignity of the superior and becomes divine. From this spatial transcendence, crossed by vision, idolatry is born. (Levinas, 2000, 163-64)

The gaze, turning to the sky, excludes the bodily movement of the obsessive object, the existence. The pure gaze dissociates itself from the burden of body, and then destructs the most primitive complicity between the eye and the hand, which is prior to the division between knowing and doing. The gaze that turns to the sky is the pure gaze with the untouchable sacred, and the very non-crossable relationship is transcendence. For Levinas, the idolatry worship was thus born in the spatial transcendence, which is visually crossed. The idolatry symbolizes the secularization of the sacred. Levinas is thus not, as Jacques Rolland contends, a thinker of the sacred, but the opposite of the thought (Levinas, 2000, 190). Hence, if Levinas contends that the ethics can be extracted from the transcendent mode, or be conceptualized from the secularization of the sacred, it does not merely suggest that Levinas does not affirm

“the spatial transcendence visually crossed”, but reveals that he disagrees with the ethics which is disclosed by this transcendence.

Levinas’s ethics is not the ethics to the untouchable and divine worship, but the agitation and the restlessness toward the death of the other, as he exhibits in *God, Death, and Time*. Most researches on ethics have been dedicated to transcendence, to the relation between the pure gaze and the untouchable sacred (the being in general), but they, I want to argue, fail to address the authentic meaning of the ethics. Once Levinas’s philosophy is read as the subject dissociating from itself to the infinite transcendence, the relationship with the other, in the transcendent context, can be regarded as an ethics independent itself from the existence. This would distinguish the relationship between ethics and the fact as existence from that between “for the Other” and “self-preservation”. The fact as existence revealed by the “solitude” of the “irreplaceability of existence”, as Levinas advocates in *Time and the other*, presents the inseparable relation between ethics and existence.

The existent inscribed by the “irreplaceability of existence” demonstrates the relation with the Other. For the existent, the existence is the burden hardly to be warded off. The existent, in face of the pain of the Other, cannot, however, bear the pain on behalf of the Other, but merely bear the pain for the Other—this is the guilt off which the existent can hardly ward. For Levinas, the Being of the humans or the existence is not only schematized by the solitude, from which the ethics, too, resides. Each individual can only bear the fact of his own existence, despite his profound affectivity for the Other. One can discern the existent’s will of the meaning of responsibility to transcend the scope of his own Being and noble will of arriving at the Other’s field through taking the responsibility of “for the Other”. The subject born from one’s responsibility for the Other does not suggest a subject who acts or does for the humans, but the one trapped in the predicament of the existence of himself with deep affectivity for the Other.

BIBLIOGRAPHY

- HEIDEGGER, Martin. (1962). *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Harper & Row.
- LEVINAS, Emmanuel. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Ed. Jacques Rolland. Paris, B. Grasset.

- Existence and Existents. (2001). Trans: Alphonso Lingis. Pittsburgh, Duquesne UP.
- God, Death and Time. (2000). Trans. Bettina Bergo. Stanford, Stanford UP.
- Time and the Other. (1987). Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh, Duquesne UP.

**ENSAYOS DE LA REGIÓN
NORTEAMÉRICA**

**ESSAYS OF THE
NORTHERN AMERICA REGION**

THE IDENTITY THEORY OF PROPOSITIONAL TRUTH IN DORION CAIRNS

LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD DE LA VERDAD PROPOSICIONAL EN DORION CAIRNS

Lester Embree

The Center for Advanced Research in Phenomenology/
Florida Atlantic University, Florida
embree@fau.edu

Abstract: Previously unpublished passages from the Cairns Nachlass are assembled and commented on to present the identity theory in contrast with the traditional coherence and correspondence theories, and then seven more detailed analyses of related aspects are also edited.

To say that a syntactical object is true or is a fact, is to say that the act of intending it as having a perhaps indistinct structure and a perhaps obscure material content may unite in a positive synthesis of identification with an act wherein "the same" syntactical object is distinctly and clearly evident as having "the same" structure and content. The fulfilling act is eo ipso a grasping of the still grasped syntactical object as having been produced by a syntactical activity founded in original explication of the subject-matter. The realization of such a synthesis is a verification of the truth (and consistency) of the syntactical object, a verification of the "existence" of the fact (01710).

Key Words: Dorion Cairns, Truth, Theories of Truth, Propositional Truth.

Resumen: Se reúnen y comentan pasajes inéditos del *Nachlass* de Cairns para presentar la teoría de la identidad en contraste con las tradicionales de la coherencia y la correspondencia, también se editan luego siete análisis más detallados de aspectos relacionados.

Decir que un objeto sintáctico es cierto o es un hecho, es decir que el acto de mentarlo como teniendo una estructura tal vez confusa y un contenido material tal vez oscuro, puede unir en una síntesis positiva de identificación con un acto en el que "el mismo" objeto sintáctico es clara y evidentemente teniendo "la misma" estructura y contenido. El acto de cumplimiento es eo ipso un captación del objeto sintáctico todavía captado como habiendo sido producido por una actividad sintáctica fundada en explicación original de la materia. La realización de tal síntesis es una verificación de la verdad (y la consistencia) del objeto sintáctico, una verificación de la "existencia" del hecho (01710).

Palabras clave: Dorion Cairns, verdad, teorías de la verdad, verdad proposicional.

1. INTRODUCTION

Although he did begin one in 1937, Dorion Cairns (1901-1973), Edmund Husserl's disciple, never wrote essay on verification and truth, but it is sure that he could have done so. The present study assembles a score of unpublished passages from his lecture scripts and research manuscripts to convey much of what such an essay by him would have included. To begin with, there are passages expounding and opposing two traditional theories of truth and then there are sometimes overlapping complementary passages of phenomenological analysis. The passages in Roman print are from Cairns and italicized passages here are by me as editor. The parenthesized six-digit numbers refer to the holographs of the Cairns Nachlass in the archival repository of the Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. from which the passages have been transcribed. I thank Professor Richard M. Zaner, Cairns's literary executor, once again for permission to edit a text by our teacher.

2. AN ALTERNATIVE TO PREVIOUS POSITIONS

In England, during the 1870's, there set in a reaction against the type of philosophy represented by Mill and Spencer. It is the movement known as "British Idealism"; and it dominated British academic philosophy until shortly after 1900. Its most important representative, I believe, was Thomas Hill Green. At least for the purposes of this course, the most important elements in Green's thought are: First, his thesis that mental activity is essential to the producing of objects of knowledge. Second, the so-called "coherence theory" of truth.

The first of these doctrines is opposed to the view that subjective data associate themselves automatically to make up the objects of possible knowledge. According to Green, the elementary components must be actively related, in order to produce a world of cognizable things.

The "coherence theory of truth" cannot be stated so simply. Green postulates an absolute mind that relates everything to produce an all-embracing and perfectly consistent whole. This whole he calls "reality." "Reality" lies beyond the realm of our cognition. Consequently we cannot see that data, as we relate

them, correspond to anything in reality. All we can see is the extent to which we have organized our limited data coherently. Hence, the only "truth" we can approximate consists in their coherence, their mutually consistent organization, but we can be sure that, so far we approach such a coherency, we are in some measure approaching the universal and perfect coherency of reality, as constituted by the absolute mind.

Considerations of time have led me to omit criticisms of most of the 19th century doctrines I have presented. Concerning Green's, however, I suggest: First: He presents us with an illegitimate disjunction when he assumes that the objects of possible knowledge are produced either by automatic association or by active thinking.—Secondly: The all-inclusive and perfectly self-consistent whole which he calls "reality" is an ideal, rather than an actuality.—I may add that it is not self-evident that all-inclusiveness and consistency are compatible. In actual fact we attain a relatively consistent world only by rejecting some data (011283).

So much for Cairns's response to the coherence theory of truth. There is then the correspondence theory:

For Locke, as we know, the idea is merely the "impression" on the mind. "Idea" ceased to mean the form of an object that makes the impression, though some idea corresponded to the form of the object. [...] Moreover, Descartes and Locke extended the concept of idea to include any object of consciousness, whether impressed [or] caused by an outside object or not. And, since he thought that all our ideas [or] objects of consciousness are particular objects, the Platonic and Aristotelian sense of the idea as a general form, as a universal, is lost. For Locke, the so-called universal is a particular abstract idea associated with a name & used to stand for all other particular ideas that contain that idea as a part (038603).

The presupposition underlying the Cartesian and Lockean concept of truth as correspondence was that there is an order of real existences to which ideas and asserted relations among ideas either correspond or do not correspond (011303).

Setting aside the enormous problem of ascertaining correspondence, its degree, or its lack with so-called (and presumably unobservable) outside objects or real existences, there is this also reaction from Cairns:

Explicit judging, judging explicitly “step by step” is an explicitly predicative act. It predicates explicitly and thus constitutes a predicatively formed affair-complex as something given distinctly. But it is said also to constitute a judgment, a judged proposition, as something given distinctly. What then is the relation between the predicatively formed affair-complex (the *Sachverhalt*) and the judgment or judged proposition (the *Urteil* or *Satz*)?¹

Traditionally, *Sachverhalt* or state-of-affairs and judged proposition or *Satz* were regarded as never identical. Propositions were said to be true or false and accordingly to correspond or not correspond to states of affairs. This manner of speaking is based on the conception of states of affairs exclusively actual or as existent states of affairs, exclusively as “facts” in a broad sense (037989).

Cairns disagrees with this. His alternative position focuses on the identity of the Satz and the Sachverhalt. Although more explication will follow below and hopefully help, the following is the best concise statement that I have found in the Nachlass— although it could have been clearer about the change from the straightforward to reflective attitudes that is involved:

Judging is a founded syntactical act—founded on intendings of the affairs (*Sachen*) judged about. [There is a w]ider and narrower sense of “judged about” (*Gegenstände worüber*) [and n]ormally, in the course of my judging, I am attentive to the affairs judged about, not to the *Sachverhalt schlechthin* and not to the *Urteil (der vermeinte Sachverhalt als vermeinte)* [sic].

In consequence of the judging, the judicatively produced *Sachverhalt* is there for me. It attracts my attention; and I may turn to it and grasp it “monothetically”—i.e., in a non-syntactical doxic act. Suppose that I do so. Normally, I shall grasp it as *Sachverhalt schlechthin*: i.e., in grasping it, I shall be simply believing in the state-of-affairs, the fact, rather than regarding it as what I judge, the supposed state-of-affairs. Nevertheless, it is a *vermeinter Sachverhalt*; and it may be grasped as such,—in other words, as *Urteil*, as *Satz*.

And I do take the *vermeinter Sachverhalt als vermeinte* [sic], when my attitude is “critical”—or when it is that of the apophantical logician dealing with judgments or propositions. The indicated doctrine, that *Sachverhalt schlechthin* and *vermeinter Sachverhalt*—that “fact” and “judgment”—are identical when

¹ While *Sachverhalt* is traditionally translated as “state-of-affairs,” Cairns tends to render it as “predicatively formed affair-complex.”

the judgment is true is fundamental to Husserl's theory of truth and verification. Let me elaborate it. In the case of a judging that is "evident," the supposed state-of-affairs is the given state-of-affairs. We do not have then two things that are individually distinct and merely correspondent.

Verification of a judgment takes place in a consciousness that the supposed state-of-affairs is the true or existent state-of-affairs. In short, Husserl's theory of propositional truth is neither a coherence theory nor a correspondence theory but what may be called "an identity theory." The nature of this doctrine is clearer when we compare verification of syntactical judgments with verification of pre-syntactical beliefs. I mean the other side of physical thing as green. When I turn the thing around [,] I see what I meant, as I meant it. That which was merely intended is now itself presented in person. There is coincidence of identity between the previously meant and the now seen (013679).

Some additional passages in the Cairns Nachlass on language, propositions, syntactical forming, manner of givenness, positional character, intentional synthesis, and clarification enhance the above account. There is more emphasis on the preconceptual in them, Cairns holding that verification occurs prepredicatively as well as predicatively.

Language and judging

Let us return now to Husserl's distinction between proposition and sentence. We said that distinct step-by-step judging *usually* involves expressing the proposition in a *sentence*. It does not necessarily involve such expression; and even when it does involve expression[,], the expression may be either incomplete or inadequate. At times I may not bother to express all parts of a judged proposition in words, even though I am judging it distinctly and completely. At times I may be at a loss for words—for *any* words to express my judgment or only for words to express it adequately. Nevertheless I may be judging distinctly and clearly; I may "know" precisely what I *want* to express.

Furthermore, the expressing of a proposition in a sentence need not involve speaking or writing. It need not involve "embodying" the sentence in sensuously perceivable real sounds or marks. The sentence may be embodied in *phantasied, fictitiously* perceived, sounds or marks. This is usually the case when we judge silently. The judgment or proposition is more or less completely expressed in words, but the words are not actually said or heard, written or

read. It is only *as-if* we were saying or writing, hearing or reading them: the real sounds or marks that embody the words are *phantasied* real sounds or marks.

Thus we must distinguish not just *two* but *three* things on the noematic side of an act of express judging:

1. The judgment or judged proposition.
2. The more or less complete sentence.
3. The actual or fictitious realities that embody the sentence.

Both the proposition and the sentence are *ideal*;² whereas the judging act and the sounds or marks are *real*, though they may be only fictitious, phantasied realities. An act of judging can happen just once. Another *similar* act can happen at other times, either in the same flux of mental life or in another. But this similar act is not strictly *identical* with the first, even though it resembles the first perfectly. On the other hand, identically the same proposition can be judged any number of times and by any number of people.

Again, a physical sound or mark can happen just once. There may be other similar sounds or marks but they are not strictly identical with the first sound or mark. On the other hand, the same *sentence* can be repeated as identical any number of times; it can be embodied as identical in any number of distinct and different sounds or sets of marks. For example, two copies of the same book contain more or less similar printed marks. But no matter how *similar* the printed marks in one copy are to those in the other, they are not *the same* marks. Yet the sentences embodied in one set of marks and the other are strictly identical and not merely similar.

This is what Husserl means when he calls the mental acts of judging and the physical sounds or marks *real* and calls the proposition and the sentence *irreal* or *ideal*. There is a broader sense in which even physical realities are "ideal": they are like identical objective senses of subjective intendings: sensuous perceivings, rememberings, etc. Indeed, the identical real subjective proc-

² Cfr. Dorion Cairns, "The Ideality of Verbal Expressions", in *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume I, June 1941, pp. 453-462. "The Ideality of Verbal Expressions," Revised and expanded reprint of the 1941 publication in *Phenomenology: Continuation and Criticism, Essays in Memory of Dorion Cairns*. Edited by Fred Kersten & Richard Zaner. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 239-250.

ess,³ e.g., the individual act of judging or perceiving, is ideal in this broader sense, since it is the identical objective sense of different processes in which it is expected, presented, retained, and recollected as an identical real process. I mention this broader sense of the word ideal only to prevent confusion. What interests us now is the narrower sense, in which the ideal or unreal is contrasted with the real: *Real* mental processes, *real* physical processes, things, and properties on the one hand; unreal or ideal propositions and sentences on the other hand. (There are, however, unreal objects of other kinds.)

Obviously, if Husserl's three-fold distinction between proposition, sentence, and real embodiment of a sentence is correct, then the fashionable type of logic that recognizes only sentences—and moreover identifies sentences with actual real marks or noises—is wrong from the start. It cannot hope to give a true account of the facts.

The noematic complexity of the concrete subjective process of judging, and at the same time the expression of the judgment verbally, is the clue to a corresponding noetic complexity: a complex structure *founding* of one noetic stratum or another. The concrete mental process has, as it were, two sides or aspects. One is the judging; the other relates to the verbal expression. Let us consider this aspect first. This *aspect* of the concrete subjective process has two strata. The lower stratum is consciousness of something physical. It may be a sensuous perceiving or recollecting; it may be a phantasy-modification of a sensuous-perceiving or recollecting. On this stratum a consciousness of the sentence, as embodied in the something physical, is founded.

Turning now to the other aspect of the concrete subjective process—namely to the judging—we find that it too has two strata. They are essential to the judging, regardless of whether the judged proposition be expressed in a sentence.

The judging as such is a higher noetic stratum, founded on a lower. And the judgment, the judged proposition, is a higher noematic stratum, a higher thesis, founded on lower theses.

To make this foundedness apparent, consider that predicative judging is not only *judging* something but also judging *about* something. Take a simple predi-

³ Early on, Cairns thus translated Husserl's *Erlebnis* as "subjective process" in his translation of the *Cartesianische Meditationen*, later, in his translation of *Formale und transzendentale Logik*, as "mental process" and finally, in his own lectures and analyses, as "intentional process".

cative judging, e.g., the act of judging that all men are mortal. It is an act of judging a proposition about *men*. But in a wider sense it is a judging also "about" *mortality*. In another sense, it is a judging also about the *situation* in which men and mortality figure. *Men* and *mortality* are not components of the proposition; nor is the proposition the situation in which men and mortality are involved. Relative to the proposition, men and mortality are *substrate* objects and the situation in which they figure, is the substrate of the proposition.

When judging that all men are mortal, I am also intending these substrates. Furthermore, when judging that proposition with simple doxic certainty, I am intending these substrates with simple doxic certainty: I am simply believing in men and their mortality. The judging, as a categorial or syntactical act, is *founded on* the precategoryal, presyntactical intending of the substrate objects (01394).

Propositions and judging

Cairns repeatedly discusses propositions and how they are constituted:

There is [...] manifested a will to "communicate," to address myself to the auditor, to have him believe what I assert. But "what I assert" is not a noise I make, nor a biological adjustment, nor yet is it the act of asserting what I assert. It is the "meaning" of my words, a "proposition," as logicians say. I express the proposition and intend that my hearer shall grasp it (037058).

In perhaps the last 100 years philosophers have used the words "true" and "false," "truth" and "falsity," almost exclusively as names for properties of *propositions*. Not uncommonly, indeed, a proposition is "defined" as something that is either true or false. In present *non-philosophic* usage, the words often express different senses, as they did quite frequently in earlier *philosophical* usage. Descartes, for example, uses the phrase "*res vera*" to mean an *existent* thing.—The nature of the truth and falsity supposedly peculiar to propositions is controversial. Apparently they are properties that depend on the relation of a proposition to something else. In most cases one can understand a proposition completely, in respect of all its parts and their interrelations, and yet not know whether it is true (023117).

Concerning our terminology, note that usually the English word "proposition" designates just what Husserl calls the *sense* of the judging, not what he calls the *Satz* of the judging. There would be some advantage in conforming to

common English usage here. But there is no alternative to translating *Satz* as "proposition." It should always be borne in mind, however, that what Husserl calls the *Satz* or "proposition" is what is usually called, in English, "the asserted proposition," or "the judgment." Its assertedness is its noematicthetic quality, its quality as the thesis of a simply believing act of judging (013595).

The above passage somewhat clarifies why Cairns refers to the identity theory of "propositional" truth rather than, perhaps, "judicative" truth. Thetic qualities will be returned to presently.

Before they can speak of what they call "propositions," before they can distinguish the forms of propositions, logicians must objectivate or grasp "propositions." When we speak of "propositions" we are not speaking of them as objectivated by logicians. We are speaking of them as the objective senses of *judgings*, which are not themselves objectivating acts, in the sense of grasping acts. Judging is a *productive* act; it *produces* a syntactically formed object as its sense. But it is not itself a grasping, objectivating act. It is not a grasping of the "fact," the syntactical affair-complex (*Sachverhalt*) simpliciter. Nor is it a grasping of the supposed "fact" as supposed (i.e., judgment). The grasping, or even the active mere intending of either of these, is another act.

To be sure, there is a sense in which we too, as phenomenologists, "objectivate" the objective-sense of the judging act, which is our sole accepted datum: we do grasp it, but precisely as exclusively a noematic-objective sense of the judging. We do not objectivate it (as does the logician) in the sense of *positing it* as an ideal entity (013733).

Cairns usually refers to singular propositions about physical realities, e.g., "The apple is red," but it should be recognized that his concern is broader:

In the case of singular propositions about physical realities (for example: "There is someone at the door" or "I have a headache") the general nature of verification seems obvious. Verification is based ultimately on perception of what the proposition is about. Similarly, in the case of "Mr. A had orange juice for breakfast." If someone can remember A's having or not having orange juice, there is a *prima facie* verification or refutation.

But the most prized alleged knowledge is not knowledge of such *singular* propositions but knowledge of *universal* propositions.

The problem of knowledge of *singular* propositions may seem easy to the uninitiated. But that is not the case with knowledge of a *universal proposition*

that is not merely a compendious statement of verified singulars. Here arise obviously tremendous problems.

Such universal propositions have commonly been divided into two kinds: Empirical generalizations and strictly universal propositions. I have perceived many cows with cloven hoofs, and none without. I judge that probably all cows have cloven hoofs. The proposition that some cow does not have cloven hoofs is not self-contradictory. Yet, I judge it to be probably false. I have made an inductive or empirical generalization. What is the justification for believing, as I do, that it is probably true (023119-023120)?

Although one could expect that they be discussed in connection with eidetic method, Cairns unfortunately says little about "strictly universal propositions" in his Nachlass, but there is this passage. [T]he legitimate propositions included in an eidetic science are neither hypotheses nor inductive generalizations but strictly universal propositions, open to no possible exception. Eventual discovery of an actual or even a possible exception shows that the proposition was illegitimate in the first place (013388).

Syntactical forming

It is crucial for the present account that matters or, as Cairns prefers to say, affairs (Sachen) are syntactically formed:

In calling the judging "syntactical" I am not referring to the grammatical syntactical form of a *sentence*. Judgings and their theses (the judged propositions) are *intrinsically* syntactical in structure or form. If the sentence that expresses a judgment has a syntactical form or structure (in the linguistic sense)—that is because the expressed judgment has its pre-linguistic syntactical form. And, so far as the sentence fits the proposition that it expresses, the grammatical syntax fits and expresses the propositional syntax. This propositional syntax or form corresponds to the syntax or form of the act of judging the proposition about the substrates. The source of propositional and sentential syntax is the syntax of judging, step-by-step.⁴

⁴ *It is interesting that Cairns recognizes more than one species of the predicate form in the genus of syntactical form:*

Predicatively formed affair-complexes are syntactically formed affair-complexes that contain a subject-member and a predicate-member. "That Socrates is mortal," "that Eloise loved Abelard," "that if wishes were horses, beggars would ride," are particular names for three different predicatively formed affair-complexes. Each contains at least one subject-member and one predicate member. In the first, the word "Socrates" designates a subject-member, and the phrase "is mortal" designates a predicate

With the first step of judging that this surface is yellow, *this surface* is intended in particular; and in the first judging step, the objective sense of the surface-intending is given a syntactical form, namely the subject-form. Thus formed, the sense is now the subject of an as yet incompletely judged proposition.

With the second step of judging that this surface is yellow, particular attention turns from this surface as such to its color. The color, the *yellow*, is now particularly intended and, moreover, the sense of the intending is given syntactical form, namely predicate-adjective form, in the second step of judging. The transition from the first to the second step of the predicative judging is not a mere *surface* to *yellow*. It is an active relating of them *as* subject and predicate respectively. This relating has its noematic counterpart, the relation of propositional subject to propositional predicate. In English and similar languages it so happens that this relation is commonly expressed by a distinct word, the copula. But that is not true in the case of all actual languages. Still the propositional relation of subject to predicate is there, in the proposition, even if it does not receive particular expression.

Naturally, the subject-predicate form is not the only possible syntactical form. Nor is the subject predicate-adjective form any more fundamental than some other syntactical forms. (*This is red. This is a man. This lives.*) An actual language, particularly one that is richly equipped with distinguishable elements that express syntactical relations within propositions, provides ready clues to a variety of such elementary forms. There is, of course, a danger of relying too exclusively on such clues, as provided by actual languages with which one is acquainted. It seems to me that Husserl did not escape that danger completely. Ultimately we must ascertain the possible fundamental syntactical forms of judgments by varying as widely as possible the act of syntactical judging.

member. In the second, the word "*Eloise*" designates a subject-member, and the phrase "*loved Abelard*" designates a predicate member. In the first the verb "*is*" has other functions besides its function as part of the phrase designating a predicate. It designates the specific predicative form exemplified in the affair-complex, namely the *copular* predicative form. The second affair-complex has a different specific predicative form, which is designated by the verb "*loved*" (038002).

Furthermore, *Predicatively* formed affair-complexes are a species of *syntactically* formed affair complexes. *Collections* are another species. To indicate the parallel between the two species we might call collections "*conjunctively* formed affair complexes." Anything that exemplifies the universal form *S is p and T is q* is both a predicatively and a conjunctively formed affair-complex. *Predicatively* formed affair-complexes and *conjunctively* formed affair-complexes are not the only species of *syntactically* formed affair-complexes. The affair-complex, *the sun or the moon is [another]* (037992).

Besides the elementary syntactical forms there are complications of these. “*This surface is white*” is already more complex than “*This is a surface.*” [Then there is] “*This surface, which is white, is also smooth.*” “*This surface is yellowish-white.*”—Also [there are] forms that have complete sentences as dependent parts [e.g.,] “*If this is smooth, it will reflect light.*”

More significant for us now is that syntactical forms are not imposed directly on raw material. Regardless of whether the sense “*This surface*” is given subject-form it already has the substantive form. And as having substantive form, the sense could function syntactically as predicate-object in “*I like this surface.*”

In short, besides syntactical forms there are core-forms (*Kernformen*), which the sense of the acts of intending the substrates must have, in order to assume syntactical forms in a proposition. These core-forms point back to subjective forming processes. Thus the act of judging is more highly stratified than at first it seems. At bottom there is always a discriminable stratum of intending that has a formless sense. Form, be it substance form, adjective form, or syntactical subject or predicate form, or the like, is originally the correlate of *acts*. The stratum of primary passivity yields only raw material (01394).

Manner of givenness

Returning to our examination of the intended object with its objective sense, we find that an object, X, can be intended as having one and the same objective sense in acts that differ in such a manner that what Husserl calls the “manner (or “mode”) of givenness” of the object (in its objective sense) differs accordingly. Something can be “given” in a sensuous perceiving, or in a remembering, or in an empty, completely “blind” intending, as having the sense “red, spherical, hard.” Correspondingly, it has a perceptual, or a memorial, or an empty “manner of givenness.” The word “givenness” expresses here a broad sense: not only what is strictly given, presented, but also what is not strictly given at all, but only meant (as part of the sense of the object) is said to have its “manner of *givenness*.” Again, within the sphere of strict presentation, perceptual or memorial, the difference between, e.g., tactual presentedness and visual presentedness (now or in the past *or the future*) is a difference in manner of givenness. The *red* perceived or remembered sense *red* is given visually; the perceived or remembered *hard* is given “tactually.” And, if we confine at-

tention to one such mode of givenness, we find that, for example, the visually given objective sense can remain identical, while the *clarity* of the givenness varies.

Now, just as I can make the objective sense of the object, *X*, explicit, so I can make the manner of givenness explicit. In the first case, *I turn my attention* to the elements of the objective sense and, objectivating them, intend: *X-round, red, hard*. In the second, I turn to the mode of givenness and say *X-seen*, clearly seen as round and red, emptily intended as hard, non-inflammable, etc. Such words as *seen, emptily intended, evident, perceived*, signify manners of givenness, not elements of the objective sense of the object actively intended *in a seeing*, or an empty intending, etc. (037993).

Positional character

Let us turn now to yet another dimension of intentional acts: their "positional character," as Husserl calls it. We have already mentioned this. In the first place we find the class of so-called *doxic* acts, acts with a *doxic positional character*. This class includes all acts that involve believing in, or *disbelieving* in, their objects, either with simple certainty or with some degree of uncertainty. For example, normal clear and consistent sensuous perceivings are doxic acts; and more particularly, they are simply certain believings in their objects as having such and such an objective sense. It may be, however, that with respect to some of the objective sense (perhaps because it presented obscurely or not strictly presented at all) the object is posited with doxic uncertainty. On the other hand, it is not always the case that non-presentedness involves uncertainty. I am quite certain that this paper is inflammable, though I do not see it burning.

*Thesis.*⁵ Now the positional character, particularly the doxic positional character, of the act has as its correlate what Husserl calls the "thetic character," particularly the doxothetic character of the *act-thesis*. The object, as "posited" with its objective sense, is the "thesis" of the act. If I am simply believing in *X*, I may go on to objectivate the thetic character and say: "*X-existent*." If I am uncertainly believing in *X*, I may objectivate, and say "*X-non-existent*" (013879).

⁵ *This shoulder head is by Cairns.*

We have distinguished several modes of intending something as a syntactically formed affair-complex and, correlatively, several manners in which something intended as a syntactically formed affair-complex can be given:

1. *Confused* intending and givenness in a confused manner.
2. *Distinct* intending and givenness in a distinct manner.

These concern the syntactical *form* of the intending and the correlative syntactical form of the intended affair-complex. The intending is confused to the extent that intended members of the complex are not intended separately—that is, each in a particular step of intending.

But we distinguished, on the other hand,

3. Blind intending and, correlatively, givenness in an empty manner.
4. Intuitive intending, clear intending, and, correlatively, givenness in a clear, an intuitionally full, manner.⁶

These concern, not the syntactical *form* of the intended affair-complex but the syntactically formed stuff: The intending called a *clear* intending of it to the extent that intending of the substrate affairs is clear or intuitive (037993).

Synthesis

*How verification is synthetic is not as clear above as it could be. Mental or intensive processes together intend and posit things or are synthetic.*⁷

As in the case of any other intensive process, so in the case of an intending that is not evidence of its object or in the case of an intending that is incomplete evidence of its object, there is an intentional horizon that includes potential intendings of something as identical with the non-evident, or the incompletely evident, thing. And, among these potential intendings, some are pretended as evidences of the actually non-evident, or more nearly complete evidences of the actually incompletely evident thing.— For example, in the case of consciousness of something merely as one of the things named by the common name, “an apple,” the intentional horizon includes potential intendings pro-

⁶ Cairns seems to prefer the opposition of “empty/fulfilled” to that of “blind/intuitive,” probably because degrees of fulfillment are more easily referred to.

⁷ On the phenomenology of synthesis, see Dorion Cairns: “The Theory of Intentionality in Husserl,” ed. Lester Embree, Fred Kersten, and Richard M. Zaner, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 32 (1999): 116-124. Reprinted in Dermot Moran and Lester Embree, eds., *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, 5 vols., London: Routledge, 2004, Vol. I, pp. 184-192.

tended as perceivings of an apple or remembering of an apple as previously perceived.

And, in the case of seeing an apple, the horizon includes potential seeings of its other side or its inside, potential tastings which would be evidence of its actually non-evident taste, and so forth.

Let us suppose now that one of these potential evidences becomes actual. An identifying synthesis occurs. The evident or more completely evident thing is identified with the thing as intended in the now retained non-evidential or incompletely evidential consciousness. But this is more than an identifying synthesis. It is also a verifying synthesis. The properties merely attributed to the thing in the non-presentive or incompletely presentive consciousness of it are now presented (013456).

The intentional horizon belonging to any intentional processes includes possible processes of intending "something" as "*the same* as what is intended in this process." In the subsequent course of consciousness, one of those processes may become actual. The new process then intends its object as "the same as what was intended in the previous process." Thus there occurs, descriptively speaking, a *synthesis of identification*, or better an *identifying synthesis*.

Some intentional processes are consciousnesses of their respective objects as *presented* more or less *completely*, and more or less *clearly*, in respect of the sense that is attributed to the objects in those processes. Such processes are called "evidence" of their objects, or "experiencings" (in a broad sense) of their objects.

Let us consider any intentional process that is *not* presentive of its object, or any process that is *imperfectly* presentive of its object. As an example of *non-presentive* consciousness we may take the consciousness of something merely as "what is signified by this or that name, where the name's simply accepted as the name of an existent thing ([e.g.,] *Pike's Peak*).

As an example of *imperfectly* presentive consciousness we may take any sensuous perceiving: In any sensuous perceiving something is meant as having more to it than is presented. As a rule, some of the determinations in respect of which a sensuous thing is presented are meant as determinations given with less than optimal clarity. As in the case of any other intentional process, as in the case of such a *non-presentive* or *imperfectly presentive* process, there is a

co-intended horizon of potential processes of intending the actually intended object as “the same.”

Moreover these horizontal processes include some possible processes that would not *only* intend but also *present* something as “the same that is actually intended.” In the case of an *incompletely* presentive process, the horizon includes possible presentations of the *same* intended thing with respect to its *non-presented* but meant properties.

In the case of an *obscurely* presentive process, the horizon includes *clearer* presentations. *For example*: In a completely non-presentive intending of something as *an apple*, possible perceivings or remembering of that apple are co-intended. In a perceiving of something as *an apple*, possible perceivings of it in which another side would be not only meant but *perceived* are cointended. Likewise, perceivings of it with respect to its aroma, flavor, weight, etc. And perhaps *clearer perceivings* of its *presented* color, shape, etc.

*Verifying synthesis.*⁸ In the case of such a non-presentive or imperfectly presentive intending, the subsequent flux of consciousness may actualize a horizontal presentive or more perfect presentive consciousness of “the same.” There is thus a synthesis of identification, which is also a synthesis of *verification*.

The non-presentive intending of the other side of this apple is a believing in the other side. When something is seen or touched as “the other side”—the same other side that was meant before it was seen—that believing is verified. And, if the other side was meant as *red*, seeing it as red verifies the previous meaning of it as *red*. Or, if I see it obscurely as red, seeing it *clearly* as red involves a synthesis of verification.

As a rule, the horizontal anticipations of things are less completely determinate than the presentations that fulfill them. The non-presented other side of what is presented as an apple is meant, let us say, as red only more or less similar in color to the presented side. But, when the other side is seen, it may be seen as having a more precise shade of red color. Thus, as a rule, synthesis of verification involves *more complete determination* as well as identification and verification.

⁸ *This is Cairns’s shoulder heading.*

Synthesis of verification has, as its opposite counterpart, synthesis of *annulment*. The horizon of any non-presentive or obscurely presentive consciousness includes possible processes in which “the same” would be presented as being otherwise than it is now intended as being. For example, though the unseen other side of an apple is intended as red, and there is thus a horizontal anticipation of seeing the other side as red, there is also a predelineated possibility that the other side will be presented as green or even blue.

If the subsequent course of experience actualizes a seeing of the other side as blue, when it was believed to be red, we have indeed a synthesis of *identification* and even a synthesis of *partial verification* in so far as the thing was believed to have another side with some color. But the fulfillment of the empty consciousness is also a synthesis of partial annulment: the believing in the other side as *red* is annulled.

In some cases even that which is clearly presented may be annulled by the future course of experience. Consider, for example, things presented in dreams. At least in the case of sensuous perceivings syntheses of annulment are always horizontal possibilities.

But two facts should be noted about the normal case of annulment: (1) The annulment is only partial—i.e., there is also a partial verification. (2) The annulment does not leave a void: something takes the place of what has been annulled by evidence. It is a matter of “not so, *but otherwise*.” This is true even of what is presented in a dream. A synthesis of identity between what was presented in dream and what is presented later becomes effected, and the latter replaces to former, annulling it, but not wholly (013484).

Clarification

Cairns writes: I can read and blindly judge: “The leaves are out on some of the trees in Central Park.” I *clarify* this judgment by phantasying that it is being judged on the basis of seeing or remembering leaves on some of the trees. I.e., I must effect a *fictive* seeing, or *fictive* remembering of the leaves (013498).

Closely related to syntheses of verification and annulment are *syntheses of “clarification,”* in one sense of the word. Just as verification and annulment provide, respectively, evidence of the intended thing as being or not being, so syntheses of clarification provide evidence of the intended thing as *essentially possible or impossible*.

A synthesis of positive clarification occurs when, starting from an empty intending, the subsequent course of consciousness actualizes a fictive presentation of something as identical with what was intended. If, on the other hand, an attempt at positive clarification shows that intended determinations of the object are irreconcilable in a fictively presented object, then the clarification brings evidence of the object's essential impossibility.

In another sense of the word, "clarification" occurs when something already presented obscurely becomes presented clearly,

What is usually called clarification involves both types of identifying synthesis: On the one hand, certain things that were not presented become actually or fictively presented; on the other hand, certain things that were presented vaguely become more clearly presented (013918).

CONCLUSION

Although there are only a passing allusions to judging and judgment in it, the following passage can serve as a closing final statement of the identity theory of propositional truth.

There is now going on in my stream of mental life a process describable as "seeing a table." In this seeing, the table is intended as an object of other possible processes of intending it. It is intended as an object of possible seeings in which it would appear differently (from nearer or further, from the other side). It is intended as an object also of possible non-visual perceivings (tactual, auditory, etc.). Likewise, as an object of possible remembering correspondings to such perceivings. Furthermore, it is intended as something that might be judged about, that might be named or depicted, and that might then be intended symbolically, perhaps without being intuited at all.

All these things, moreover, are true not only of this particular intensive process, but of any intensive process. Any conscious process intends its object as also the object of other possible conscious processes of various kinds. If one of these other processes becomes actual, there may also occur in my mental life an *identifying* synthesis. Thus, if I actually go on to see the table from another point of view the table seen from the new point of view may be identified with the table seen from the old point of view, if the previous seeing is remem-

bered. Or, when I judge about the table, the table as judged about is identified with the table as perceived.

We may say also that the process of seeing the table itself a continuous identifying synthesis, because the object of each phase of the seeing is identified with the objects of the preceding phases.

Now among identifying syntheses, or syntheses of identification, some are characterized as what Husserl calls "syntheses of fulfillment." Let me explain by returning to our example.

In my seeing of this table, this table is presented in respect of only that part of its surface that is strictly seen. But it is intended as having more to it than is actually presented. The particular seeing is an intuiting, but an incomplete intuiting, of its object. The intended but non-presented determinations of the table are, we may say, only emptily intended in this seeing.

But now, if I see the table from another point of view, or if I perceive it tactually, and a synthesis of identification occurs, then the previously empty intending becomes *filled* with something actually presented. For example: parts of the surface not seen before become seen; or surface textures that were only emptily intended become themselves presented, presented tactually.

Now a closer examination of the initial seeing will show that it intended the object not just as having *something* more to it than was presented, but as having something more *of* particular kinds. Since the actually presented surface is presented as brown, the non-presented surfaces are emptily intended as of a similar brown. If an identifying synthesis of fulfillment takes place, the fulfillment of the empty intending may be partially negative. For example, the surface, which was emptily intended as brown, may become presented as indeed the same surface that was intended, but presented as having some color other than brown. The empty intending of the surface as such is positively filled; but the empty intending of it as brown is negatively fulfilled.

Similarly, in the seeing, the table is intended not just as having some texture, but as having a rather smooth texture. If the tactual perceiving presents a rougher texture, then fulfillment of the empty intending is partly positive, since some texture is presented; but it is also partly negative (011344-011346).

JAN PATOČKA'S TRASCENDENCE TO THE WORLD *

LA TRASCENDENCIA AL MUNDO SEGÚN JAN PATOČKA

Michael Gubser

Interdisciplinary Coalition of North American Phenomenologists /
James Madison University, Virginia
gubsermd@jmu.edu

Abstract: This essay examines Czech philosopher Jan Patočka's phenomenology as a philosophy of freedom. It shows how Patočka's phenomenological concept of worldliness, initially cast within a largely philosophical framework as the domain of human action and transcendence, turned toward a philosophical history of the modern age, viewed as increasingly post-European. Patočka hoped for the moral renewal of a fallen modernity, led first by non-Europeans after the era of decolonization and then by a "solidarity of the shaken" during the dark 1970s of Czechoslovak normalization. The essay starts and concludes by considering the relation between his thought and his dissidence, a link that is more tenuous and indirect than some commentators suggest.

Resumen: Este ensayo examina la fenomenología del filósofo checo Jan Patočka como una filosofía de la libertad. Muestra cómo el concepto patočkiano de mundanidad, modelado inicialmente en un marco básicamente filosófico como el dominio de la acción humana y de su trascendencia, giró hacia una historia filosófica de la Modernidad, considerada crecientemente como post-europea. Patočka confiaba en la renovación moral de una Modernidad caída, liderada en un primer momento, tras la era de la descolonización, por no-europeos y, después, por una "solidaridad de los conmovidos" a lo largo de la oscura década de normalización checoslovaca en los 70. El ensayo arranca y concluye considerando la relación entre su pensamiento y su disidencia, un vínculo que es más tenue e indirecto de lo que algunos comentaristas sugieren.

Palabras clave: Patočka, Phenomenology, Freedom, Dissidence.

Key Words: Patočka, fenomenología, libertad, disidencia.

At the height of Czechoslovak normalization, as the septuagenarian philosopher Jan Patočka reviewed a lifetime of professional isolation, the playwright Václav Havel and former Prague Spring official Jiří Hajek asked him to serve as co-spokesman for the new Charter 77 dissident organization. Despite Patočka's initial hesitance, the invitation must have occasioned some excitement. Perhaps he even espied the potential for a political act to consummate his philosophical thought. His public defense of Charter 77 took the form of a plea for

* This essay is a slightly revised version of one entitled "The Terror and the Hope: Jan Patočka's Transcendence to the World", which appeared in *Schutzian Research*, 3 (2011), 185-202.

human rights, which was

nothing more than the conviction that even states, even society as a whole, are subject to the sovereignty of moral sentiment: that they recognize something unconditional that is higher than they are, something that is binding even on them, sacred, inviolable, and that in their power to establish and maintain a rule of law they seek to express this recognition.¹

In two manifestoes, Patočka defended the public significance of “moral sentiment” and “human rights”, of truth as a kind of tribunal born of private conviction, even as he characterized the Charter as “personal and moral”² rather than political.

Interestingly, the liberal vocabulary of rights did not appear elsewhere in his corpus; earlier manuscripts, in fact, characterized Western liberalism as an inessential political complement to modern rational civilization, a useful framework for protecting “the rights of rationality” but not a necessary partner³. Did Patočka see his final defense of rights as the political expression of a career-long philosophy, as recent commentary contends⁴, or did he view it as the strategic deployment of a timely liberal vocabulary, introduced by the 1975 Helsinki Accords and cynically touted by the Husák regime? What, in other words, was the relationship between Patočka’s phenomenology and his ultimate dissidence? I contend that we should beware of binding the final act too tightly to earlier scripts. If the invocation of rights on the one hand simply recast Patočka’s career-long dedication to higher purposes, to a life of “amplitude” over one of mere “equilibrium”⁵, it also foreclosed his commitment to transcendental freedom based on a negative metaphysics of open-human striving. A phenomenology of human freedom and self-transcendence could translate into public activ-

¹ “This conviction”, he continued, “is present in individuals as well, as the ground for living up to their obligations in private life, at work, and in public. The only genuine guarantee that humans will act not only out of greed and fear but freely, willingly, responsibly, lies in this conviction”. Patočka, “The Obligation to Resist Injustice”, in Erazim Kohák, ed., *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, Chicago, Chicago, 1989, 341.

² Patočka, “The Obligation to Resist Injustice”, 342.

³ Patočka, “La surcivilisation et son conflit interne” in Patočka, *Liberté et sacrifice: Ecrits politiques*, trans Erika Abrams, Grenoble, Millon, 1990, 151, 120. NB: I have cited English, German, and French translations where available.

⁴ “For Patočka, this authentic resoluteness [celebrated in his later writing] meant becoming a human rights activist”. Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh, Pittsburgh, 2000, 86. See also Alexandra Laignel-Lavastine, *Jan Patočka: L’Esprit de la Dissidence*, Paris, Michalon, 1998, and *Esprits d’Europe: Autour de Czesław Miłosz, Jan Patočka, István Bibó*, Paris, Calmann-Lévy, 2005.

⁵ Patočka, “Equilibre et amplitude dans la vie”, in *Liberté et sacrifice*, 27-39.

ism, but it need not have taken a human rights format.

For Patočka, phenomenology was *the* moral philosophy of its age, albeit one that needed reorientation to correct the deficiencies of its founders⁶. The purview of a small group of specialists prior to 1989, Patočka has won new attention since the communist collapse, due in no small part to eulogies from notables such as Paul Ricoeur, Jacques Derrida, and Vaclav Havel. But thirty years *post mortem*, he is still outshone not only by more prominent phenomenologists but also by fellow Czech dissidents. Nonetheless, as scholars have begun to elaborate the various themes in his work, we can now locate Patočka in several historical narratives, most obviously the story of dissidence in Eastern Europe, but also the history of the philosophy and phenomenology he cherished⁷.

Another preoccupation of the secondary literature on Patočka is its effort to unravel the Husserlian and Heideggerean strands of his thought⁸. An ardent a disciple of both giants, Patočka was no mere epigone. Indeed, the attempt to bridge one of the greatest rifts in twentieth-century Continental thought—that between the founder of phenomenology and his wayward student—meant that he could not be a simple heir of either. But heir he was. And his lifelong commitment to the renewal of a decadent technological civilization drew direct inspiration from both men, from Husserl's *Crisis* and Heidegger's *Dasein*, Being-in-the-World. Patočka met Husserl during a 1929 student year in Paris, and received an invitation to work under him in 1933 in Freiburg, where he inter-

⁶ His English translator Erazim Kohák is correct to note the centrality of ethics in his thought. See Kohák, "Jan Patočka: A Philosophical Biography", in Kohák, ed. *Jan Patočka*, 52.

⁷ In English, the starting point is Erazim Kohák, "Jan Patočka: A Philosophical Biography", in Kohák, ed., *Jan Patočka*. Invaluable are also the essays of Ivan Chvatík, head of Prague Jan Patočka Archive founded in 1990; these are cited below. Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel* highlights the relation between Patočka's philosophy and dissidence. Edward F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany, SUNY, 2002 interprets Patočka's thought as political philosophy. And Rodolphe Gasché, *Europe, or the Infinite Task*, Stanford, Stanford, 2009, situates Patočka in the wider phenomenological arc of thinkers conceptualizing Europe's destiny. There is also a substantial literature in French, German, and Czech. The French, in particular, recognized his importance quite early. Consider, for example, the essays collected in Etienne Tassin and Marc Richir, eds., *Jan Patočka: Philosophie, Phénoménologie, Politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992. In Czech, see Petr Rezek, *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Prague: Oikoymen, 1993; and Ivan Blecha, *Jan Patočka* (Olomouc: Votobia, 1997).

⁸ Kohák and Tucker favor the Husserlian, while Richard Rorty, in "The Seer of Prague: Influence of Czechoslovakian Philosopher Jan Patočka", first published in *The New Republic* (1991), prefers the Heideggerean. Rorty's essay is reprinted in Hagedorn and Sepp, eds. *Jan Patočka*, 50-58. Edward Findlay challenges the good-Patočka (democratic, Husserlian), bad-Patočka (dark, violent, Heideggerean) narrative of the Czech philosopher's earliest English publicists. See especially Findlay's Appendix, "Patočka's Reception in the English-language Literature", in *Caring for the Soul in a Postmodern Age*.

acted mostly with assistant Eugen Fink⁹. He famously became Husserl's liaison for the 1934 Prague Philosophical Congress, transmitting the letter that first outlined the *Crisis* project. Despite this devotion, Patočka became a stringent critic of his mentor: The remnants of Cartesianism, he complained, led the master to an overly theoretical and even mathematical worldview that focused on individual phenomena rather than highlighting the dynamic interpenetration of subject and object, self and world¹⁰. Paradoxically, this objectivism, the tendency to render the world in a set of discrete theoretical presences rather than as a protean field of presence and absence, was rooted in what Patočka saw as Husserl's cardinal sin: an overdeveloped subjectivism that reduced the world to the egological mind. This charge, of course, is familiar to students of phenomenology, but Patočka rendered it in very Husserlian terms: While he celebrated the founder's *epoché* as an act of freedom that emancipated humans from the objective facticity and naïve reality, he condemned the later egological *reduction* of experience to the transcendental subject for turning the world into a distanced and reflective object-presence rather than a constant field of engaged activity¹¹. The problem was twofold: Not only did the move artificially sever the subject from the world it observed, but it also turned that world into a mere thesis of the transcendent subject, denying it ontological priority.

Heidegger's Being-in-the-World corrected these errors by emphasizing the priority of our practical engagement with things over our theoretical observation of them; objects were *zuhanden* before they were *vorhanden*, to use his coinages. And yet Heidegger betrayed the promise both of his own insights and of Husserl's late improvisations when he turned away from human worldliness in the quest for the authenticity of anxious solitude, rejecting others as the anonymous 'they' and retreating from the social world. Whereas Husserl held out hope for the ethical renewal of a fallen humanity, Heidegger forsook all hope for human responsibility and reform. If Husserl promised a worldly un-

⁹ Fink's influence was crucial for Patočka's later asubjective phenomenology. See Fink and Patočka, *Briefe und Dokumente, 1933-1977*, eds. Michael Heitz and Bernhard Nessler, Freiburg/Munich, Karl Alber, 1999. On Fink and Husserl, see Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology*, New Haven, Yale, 2004.

¹⁰ Ivan Chvatík's "Jan Patočka and his Concept of an 'A-Subjective' Phenomenology" in *Phenomenology 2005: Selected Essays from Northern Europe*, Vol. IV, Part 1 (Bucharest: Zeta, 2007), 197-215, is helpful here.

¹¹ See for example, Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trans. Erazim Kohák, Chicago, Open Court, 1998, 123ff. The critique of Husserl seems somewhat unfair, since it freezes at Husserl's egological phase without acknowledging the lifeworld project that Patočka knew well.

derstanding that was restrained by Cartesian suppositions, Heidegger reneged on the very worldliness he had apparently championed. Ultimately, then, Heidegger foreclosed what Husserl left open, and the latter proved not only more humane than the former (as many critics aver), but also more human. For Patočka, however, only by combining and superseding the insights of these giants could a satisfactory phenomenology be achieved.

PHENOMENOLOGY AS A PHILOSOPHY OF FREEDOM

Like Edith Stein, Jan Patočka's life is often defined by his death. In March 1977, the philosopher succumbed to a brain hemorrhage after an eleven-hour interrogation by the Czech secret police, a tragically Socratic finale for a reluctant dissident. During a tumultuous life in which he enjoyed only a handful of years in his chosen teaching profession, the Prague philosopher presented a unique phenomenology of freedom admixing Husserlian, Heideggerean, and Platonic themes. Indeed, he read a commitment to human autonomy back into phenomenological history, finding it at the origin of the movement: When Husserl died in 1938, his Czech acolyte eulogized him in uncommon terms as a philosopher of freedom.

This conviction, that a human is free for the idea, free for truth, free to determine his own life, to the final objectives that he has the ability to reach, and is in no way subordinated to mere nature, is not simply an index of relations and fates—in this view Husserl fits within the great streams of thought who find their sources in Greek philosophy ... And to the belief in these heights of human history, on the invocation of the wide power of ideas over all of life, it is to this that the work of Edmund Husserl commits us.¹²

Thirty years later, in his *Introduction to Husserl's Phenomenology*, a *samizdat* mimeograph published in the hopeful days before Prague Spring, Patočka again commended his mentor's effort as "nothing less than a striving for freedom and complete autonomy for humankind"¹³. The statement highlights the

¹² Patočka, "Edmund Husserl zum Gedächtnis", in Hagedorn and Sepp, eds., *Jan Patočka*, 268-9.

¹³ Patočka, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, trans. Erazim Kohák, Chicago, Open Court, 1996, 167.

theme for which Patočka is best known: a concept of freedom entailing rejection of bonds of objectivity in favor of human ethical transcendence. Self-responsibility, he maintained, keeping the Husserlian formula but incorporating Heideggerean worldliness, could transform modern men from mere objects or resources for technical manipulation into free beings with a renewed purpose and interest in the world, integrating "humankind into the global matrix of a wholly new framework"¹⁴.

If freedom entailed human moral regeneration and self-transcendence, the phenomenological itinerary was its philosophical expression. And as philosophy's most important prospect, phenomenological intuition opened

"the perspective of the unity, of the mutual interlocking and interdependence of humans and the world, interdependence which will not let us consider the world without taking humans into account, or humans without taking into account the world"¹⁵.

Rejecting a technical worldview that condemned men and women to statistical anonymity and fixed the world in mechanical terms, Patočka cast Husserl as an ethical thinker for whom philosophy cleared avenues to the natural world of experience.

It seems fitting that Patočka would launch his most productive decade with a detailed "introduction" to Husserl's thought. The title, as Kohák notes, was overly modest, for the manuscript offered a novel reinterpretation highlighting the social and ethical significance of Husserlian phenomenology, drawing out themes that were provisional or muted in the *Urtexsts*¹⁶. In Patočka's hands, Husserl became an activist thinker, a philosopher of free human responsibility, not simply a theorist of direct intuition; the founder's phenomenology, he maintained, represented "a concurrent reflection about the meaning of things and about the meaning of human life"¹⁷. And while Husserl never escaped Cartesian constraints, his eidetic and transcendental methods held tremendous emancipatory potential, for they liberated historically-situated human beings from mere circumstance and brought them before essential truths. Thus, phenomenology recalled humans to the manifestation of the world as a meaningful

¹⁴ Patočka, *Introduction*, 166-7.

¹⁵ Patočka, *Introduction*, 172.

¹⁶ Kohák, ed., *Jan Patočka*, 83.

¹⁷ Patočka, *Introduction*, 1.

relationship, a revelation that preceded its technical and scientific enframing, to use the Heideggerean term¹⁸.

Husserl's early arithmetical work was not clear on these points because it reflected the sway of Brentano's psychological empiricism, with its strong division between psychic and physical. The later texts, from *Logical Investigations* and *Ideas* onward, explained "how the subjective can and does reach the objective" by modifying Brentano's model of introspection into a new form of worldly intuition¹⁹. In classic Husserl, intentionality revealed not just factual presentations, but the *eidōs* or essence of a phenomenon, its unified presence and meaning, a synthetic whole²⁰. He discerned not just the thing perceived, but the experience of perceiving that lent the phenomenon its meaning and significance. Thus, Husserl's earliest liberatory move, his break with objectivizing science, was the split from Brentanian psychologism and the embrace of an intuitive method for discovering essences, acts, and laws beyond the confines of empirical fact. This intuition of essences, *pace* Adorno, was not a direct and controlling eidetic grasp but instead proceeded incompletely through particular situated instances. Human knowledge of essences and universals was therefore always situated in particular contexts²¹. In this collocation of essence, object, and act, averred Patočka, Husserl overcame the crisis at the heart of empirical science: its inability to achieve wider human meaning from strict empirical foundations²².

But it was Husserl's *epoché*, for Patočka, that finally liberated man from the tyranny of circumstance, opening the emancipatory prospect of transcendence even from within the world. Liberation from the mundane assumption of reality broke men from the hold of mere things, mere biological need, and rendered the world as a project of open horizons and possibilities.

The uncovering and the revealing of the world and of things in the world remains irreducible to the objective aspect of the world. This means that incarnate being is free with respect to the world, that it is not forced to accept it as finished, as it pre-

¹⁸ Patočka, *Introduction*, 14-17.

¹⁹ Patočka, *Introduction*, 59. For Patočka, Brentano remained something of a taint on Husserl's career, a staunch empiricist whose Cartesian leanings Husserl never fully escaped. For a thoughtful defense of Brentano against Patočka's criticisms, see Balázs M. Mezei, "Brentano, Cartesianism and Jan Patočka", *Brentano Studien* 5 (1994), 69-87.

²⁰ Patočka, *Introduction*, 63-4.

²¹ Patočka, *Introduction*, 41-55.

²² Patočka, *Introduction*, 26.

sents itself, but can also become aware how immensely it transcends everything given in that extreme distance which Husserl elaborated in his *epoché*. For the *epoché* is nothing other than the discovery of the freedom of the subject which is manifested in all transcendence—in our living in principle in horizons which first bestow full meaning on the present and that, in the words of the thinker, we are beings of the far reaches.²³

To be sure, Patočka was deeply critical of his mentor: he accused Husserl of reducing the *epoché* to a mere methodological operation—and even worse, of transcendentalizing it by treating it as the gateway for access to a purified aerie of the disinterested observer. Husserl exacerbated his error when, in rejecting objectivism, he fell prey to the counter ill of reducing the world to the transcendent 'I,' an outsized Fichtean subjectivity²⁴.

Along with Heidegger, Patočka rejected this subject-centered, 'theoretical' line, instead characterizing the *epoché* as an anthropological-cum-ethical movement of human transcendence within immanence, of freedom from the world *within* the world, allowing the aspirant to move beyond quotidian immediacy to an open horizon of being. In Patočka's hands, the *epoché* marked a human movement beyond facticity and a turn to the world beyond the self as a field of prospect and action. Freedom is a "distance", he wrote in 1953's "Negative Platonism", a "remove" from all objectivities, a beyond from which the whole world became evident²⁵. Or as he put it in his introduction to Husserl, the subject's "freedom is manifested in that, within its dependence and no less for it, it is capable of truth"²⁶. Man was not imprisoned by the relativities of his surroundings or the fragmented empirics of modern science. For in outward, *ekstatic* movements, humans approached truths beyond their mortal selves. And the world, newly understood in Patočka's thought, stood beyond all things as their permanent horizon, irreducible to either subject or object status²⁷. Despite Husserl, the *epoché* was not a static concept or philosophical method, but a seismic historical event—indeed, it was history itself, as we will see below.

Patočka found other bases for freedom in Husserl as well. Through the in-

²³ Patočka, *Introduction*, 135

²⁴ See Patočka's 1976 essay "Cartesianism and Phenomenology" in Kohák, ed., *Jan Patočka*, 285-326. See also Chvatík, "Jan Patočka and his Concept of an 'A-Subjective' Phenomenology".

²⁵ Patočka, "Negative Platonism", in Kohák, ed., *Jan Patočka*, 196.

²⁶ Patočka, *Introduction*, 159.

²⁷ Patočka, *Introduction*, 104-06.

carnate body, the "point zero" of experience, humans received the world, touching the near and seeing the far. As the corporeal basis of "the 'I can,'" bodily kinesthesia offered the "consciousness of freedom"²⁸. And from this locale, this localized subject, we make our first acquaintance with phenomena themselves—not scientific but intensely poetic and meaningful: the "merciless blue of the sky above"²⁹. Science abstracted from this primordial encounter.

But the body, noted Patočka, "is essentially need-full, and as need-full it is finite and mortal", embedded in and confined to straitened circumstances³⁰. And the solitary one could not provide access to the wider world as trans-subjective horizon, the world beyond the self though not wholly other³¹. Only the recognition of others, of intersubjective community, could render subjective phenomena worldly, and thus open a horizon for activity. Moreover, in a rather more obvious point, only the primordial recognition of intersubjectivity could grant us society. For "what else is the intersubjective reduction", asked Patočka,

than the reassurance that anything that calls itself 'I' cannot be wholly alien, that, for all that separates it, it is not hopeless to attempt to approach another, to address one another, to understand one another. ...In principle, no I stands outside the possibility of communication, no I is isolated, each is in its own way an inflection of all others as all others are inflections of its own.³²

The point is crucial for moral awareness. An ethical society combined the recognition of far truths worth striving for with the essential nearness of community and locale. At once situated and transcendent, the ethical person sacrificed herself for community in the name of truth, which was not "a finished thesis but rather a process", an ongoing encounter, an open idea³³. And freedom, he wrote elsewhere, "does not mean only life *for oneself* alone", but also "from

²⁸ Patočka, *Introduction*, 141-42, 144.

²⁹ Patočka, *Introduction*, 137.

³⁰ Patočka, *Introduction*, 145.

³¹ Patočka adopted the concept of *non-aliud*, not-other, from Nicholas of Cusa and used it to describe the situation in which the world could neither be reduced to the subject nor entirely divorced from it. On Patočka's relation to Cusa and other late medieval and Renaissance thinkers, see the essays collected in *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, Ludger Hagedorn and Hans Rainer Sepp, eds., Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

³² Patočka, *Introduction*, 160.

³³ Patočka, *Introduction*, 166. In an important postwar essay, Patočka distinguished ideas, which appeal to "our most personal inner core" and draw men to higher ethical goals, from ideologies, which "grasp" and "seize" men and subordinate them to a singular program. See Patočka, "Ideology and Life in the Idea", in *Studia Phaenomenologica: Romanian Journal for Phenomenology* VII (2007), 90.

oneself"³⁴. Social life flourished when a generative historical community identified a new sense of purpose and responsibility by orienting itself toward the higher good, "awakening" from passivity to autonomy. Philosophy, he quoted Husserl as saying, prepared this transformation by "making possible humankind's development into personal autonomy and into an all-encompassing autonomy for humankind—the idea which represents the driving force of life for the highest stage of humanity"³⁵.

If these passages reveal the sweeping impact of Husserl's late work, the reader finds plenty of Heidegger as well. The analysis of *Dasein* as a being who confronted Being through practical engagement convinced Patočka. Yet he was not unalloyed in his praise, for he detected a lingering subjectivism even in the Freiburg magus, notably in the conception of *Dasein*. "Contra Heidegger", wrote Patočka in a manuscript from the early 1970s,

there is no primary projection of possibilities—the world is not a product of liberty but simply that which makes finite liberty possible. The world is the universal instance of the appearance, the plan of universal appearance ... I do not open my possibilities, but my situation in light of possibilities is disclosed.³⁶

Heidegger, like Husserl, overprivileged the subject by making the world dependent on *Dasein* for its disclosure. Patočka, by contrast, sought to pioneer an asubjective phenomenology of worldly manifestation³⁷.

ETHICS FOR A POST-EUROPEAN WORLD

"Europe has disappeared, probably forever", declared Patočka starkly in 1974. It was destroyed by a hyper-rationalism that had killed the spirit of open inquiry, fueled the project of overseas domination, and fired wars at home³⁸.

³⁴ Patočka, "Filosofie výchovy" in *Peče o Duší* Vol. I (Prague: Oikoymenh, 1996), 435. Cf. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age*, 104.

³⁵ Originally quoted in Czech translation, the passage appears in Patočka, *Introduction*, 167.

³⁶ Patočka, "Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld", in *Vom Erscheinen als solchem*, Freiburg, Karl Alber, 2000, 92-3.

³⁷ For a fascinating analysis of the topic, see Karel Novotný, "L'ouverture du champ phénoménal: la donation ou l'interprétation? Sur le problème de l'apparaître comme tel chez Jan Patočka", in Hans Rainer Sepp and Ion Copoeru, eds., *Phenomenology 2005*, Part 2, 545-72.

³⁸ On Patočka's conception of Europe, see Gasché, *Europe*; Crépon, *Altérités de l'Europe*; Armin Homp and Markus Sedlaczek, *Jan Patočka und die Idee von Europa*, Berlin, MitOst e.V., 2003.

In the thaw before 1968's Prague Spring, he had already anticipated a dawning post-European age, in which new cultures and peoples would become the civilizational *avant garde*. Yet his devotion to Europe's fraught legacy was too great to simply write its epitaph. For by the 1970s, and despite a dour political outlook, Patočka advanced a desperate hope for European renewal, spearheaded by those who rose above the continent's recent catastrophes.

Patočka's striking philosophy of history, developed over several decades of a fecund seniority, served as backdrop for his phenomenology of human existence. Although the historical project remains less well-known than the phenomenology of world and man, the two itineraries were closely intertwined; in fact, the fear of European demise may have fueled his determination to articulate a redemptive phenomenology. Philosophy of history had attracted Patočka since young adulthood. In 1934, the 27-year-old declared that "history is incompatible with indifference"³⁹ because it concerned what it meant to be human, to be free but situated in the world. As the realm of anthropological self-comprehension, historical understanding was essential in helping men to avert humdrum routine in favor of "a new life" of liberty⁴⁰. A year later, he distinguished between a superficial history concerned with straight facts and a deep, philosophically-informed history that grasped the innate "ensemble of possibilities" forming each age⁴¹. Starting in the 1950s, leading into the heady days of Czechoslovak political reform, and culminating in the bitter 1970s, he cultivated these seeds into a verdant historical philosophy of truth and insight.

It was precisely world openness, Patočka asserted, that established Europe as a cultural and spiritual unity in ancient times, with Greek politics and philosophy its herald. The Greeks recognized world problematicity—the notion that the world is not a fixed presence but an open question—and celebrated human inquiry, establishing insight and responsibility as moral standards. This recognition, said Patočka, launched the historical age, for history was nothing else but the openness to being and the consequent questing for truth. "History arises", he wrote in 1976,

³⁹ Patočka, "Quelques Remarques sur les Concepts d'Histoire et d'Historiographie", in *L'Europe après L'Europe*, France, Verdier, 2007, 145.

⁴⁰ Patočka, "Quelques Remarques sur les Concepts d'Histoire et d'Historiographie", 150.

⁴¹ Patočka, "Quelques Remarques sur le Concept d'Histoire Universelle," in *L'Europe après l'Europe*, 155-71, 165. On Patočka's philosophy of history, see Ivan Chvatík, "Jan Patočka", in Aviezer Tucker, ed., *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, West Sussex, Blackwell, 2009, 518-28.

when people in a certain insignificant region of the earth cease to live for life and begin to live in order to conquer, for themselves and those who share their will, the space for their recognition, the space for freedom. That is politics in its original definition: life from freedom and for freedom.⁴²

Social life in prehistoric societies took the form of a great household, exhausting its members in labor for monarch and kin. Mythic societies formed an important transition from prehistory to history by lifting man's attention above the drudgery of life and fixing it beyond the world of things. But mythic peoples simply accepted external truths. By contrast, history began when man started to question previously accepted axioms and embrace the inherent change and problematicity of their world—chronologically, in ancient Greece with the joint birth of the polis and philosophy. The city-state demanded risk-taking men who moved beyond mere life-sustaining work—he credited Arendt with this insight—and into the realm of transcendent action and inquiry⁴³. “Nothing of the earlier life of acceptance remains in peace”, Patočka declared. “All the pillars of the community, traditions, and myths are equally shaken. ... In the moment when life renews itself, everything is cast in a new light”⁴⁴. Rejecting the “will to tradition”, the Greeks “reach[ed] forth” toward the “unsheltered life ... [toward] a world that opens itself” to action and quest⁴⁵.

Modernity, by contrast, at once affirmed human freedom as its highest ideal and enslaved men to objectivity. The modern West, according to Patočka, produced the first universal or meta-civilization [*nadcivilizace*], overcoming through rationalism the particularist religions of earlier epochs⁴⁶. Yet this ecumenism, which afforded Western civilization a worldwide reach, engendered sharp internal and external contradictions. For modern technocracy, by eroding cultural and religious allegiances, maintained a superficial moral hold on men and women. Recognizing the emotional shortcomings of a calculating ethos, modern rationalists of the revolutionary era embraced the liberalism of rights and virtues as a heroic bulwark against irrationalist retrenchment, an ally that

⁴² Patočka, “An Attempt at Czech National Philosophy and its Future”, in Milič Čapek and Karel Hrubý, eds., *T. G. Masaryk in Perspective: Comments and Criticism*, Ann Arbor, SVU Press, 1981, 1.

⁴³ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 15.

⁴⁴ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 39-40.

⁴⁵ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 35, 38, 39. On Patočka's wide-ranging appropriation of the Greeks, see Jean-Louis Poirier, “Patočka et le Grecs ou Philosophe au fond de la Carverne?” *Cahiers Philosophiques* 50 (1992), 167-200.

⁴⁶ Patočka, “La surcivilisation et son conflit interne”, 103-04.

could stir the passions where sober rationalism only piqued the intellect⁴⁷. But this was finally a partnership of convenience, forged to defend the "rights of rationality"⁴⁸. And like most opportunisms, the alliance could be broken.

Modern technical civilization took two forms in Patočka's eyes: an original, moderate, liberal technocracy and a radical response that rejected liberal pharisaism by pushing rationality to an extreme. In its moderate European mold, technocratic liberalism fostered a kind of "moral somnolence"⁴⁹, even nihilism, intensified by the increasingly heavy-handed scientific rationality that subordinated human life to objective forces. Rather than asserting their own spiritual potency, technocracies offered their members only an anodyne, agnostic faith that rejected particularism and banished the divine⁵⁰. Yet empty liberty and instrumental proceduralism could not feed the moral imagination or fuel the quest for wider meaning. As Patočka lamented in 1966, modern man had a natural and a scientific world but no longer an ethical one⁵¹. As a result, an atomized humanity faced a world voided of meaning⁵².

This spiritual contradiction was exacerbated by economic and political hypocrisy. In a startling reference from a 1950s essay on metacivilizational conflict, Patočka praised Marx and Lenin for their insights into modern society, despite the recent excesses of Stalinism in Czechoslovakia. The harrowing inequities of capitalism and the grave privation suffered by many across the planet were appalling injustices—imperatives that modern civilization seemed unable to redress despite its egalitarian promise and penchant for reform⁵³. Fatalism and anger came as little surprise. Nowhere was this brutal logic more apparent than under Western imperialism, which Patočka saw, again echoing Lenin, as a late nineteenth-century "crisis of expansion"⁵⁴ that transferred European inequities around the world⁵⁵. It was hard to imagine a more stark betrayal of the egalitarian norms of liberal rationalism than the brutal hierarchies of empire.

⁴⁷ Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 120, 141, 151.

⁴⁸ Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 150. One need only recall the Enlightenment preference for despots to note the absolutist temptation in rational reforms.

⁴⁹ Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 126.

⁵⁰ Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 163-64.

⁵¹ Patočka, "L'épique et le dramatique, l'épos et le drame", in *Studia Phaenomenologica*, 180.

⁵² Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 163-65.

⁵³ Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 156. Never anti-Marxist, Patočka occasionally embraced dialectic methods. In *Body, Community, Language, World*, 73, he even found dialectical thought lurking in Husserl.

⁵⁴ Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 133.

⁵⁵ Patočka, "Les fondements spirituels de la vie contemporaine" (1970s), in *Liberté et sacrifice*, 217.

These contradictions prompted a radical reaction *internal to* Western civilization, one that rejected liberal cant and pushed egalitarian rationality to the brink. But the grim ratiocinations of Jacobinism and Marxism—Patočka’s premier examples of metacivilizational radicalism—exacerbated rather than mitigated the central error of modernity, for they suppressed human morality in the name of mechanical control and planned dominion⁵⁶. Soviet communism marked the apotheosis of radical technocratic dominion. But ultimately both bourgeois and socialist—moderate and radical—brands of modernity evinced metacivilizational decline⁵⁷. The great clashes of Patočka’s day—World Wars I and II and the Cold War—were the dying spasms of a broken order, fought by alter egos. At their root lay an overweening rationalism that substituted scientific construction for the intuited real world and dissolved human responsibility into neutral forces, obscuring the human lifeworld⁵⁸. Universal rationalism, Patočka lamented in the early 1970s, turned the world into a “gigantic inorganic body”⁵⁹.

This danger, it should be noted, was not new; like Husserl’s rational *Urstiftung*, technocratic rationality was an ancient possibility that came to modern fruition. At its origins in the Greek polis, Europe cultivated an ethical responsibility for others and a soulful relation to being and truth. But the European *ratio* carried with it the impulse to domination and expansion as well—expressed potently in the *Imperium Romanum* but already evident in the Attican decline of Socrates’ day—that progressively reduced truth to mastery and worldiness to conquest. Technocratic enticements grew with the advent of Renaissance humanism, when rationalist subjectivism and technical instrumentalism were enlisted in the service of war. These mutations—from an ancient sense of *aletheia* as ontological openness to a modern controlling rationalism—impelled the tragic Western toward blind faith in technical science and turned humanity into clay for molding⁶⁰. Even Husserl was a sinner whose sub-

⁵⁶ Patočka, “La surcivilisation et son conflit interne”, 123, 126-29. Nazism was a different beast, a challenger to the challenger that aimed to discipline a slothful West and break Eastern radicalism. (149)

⁵⁷ Patočka, “La surcivilisation et son conflit interne”, 167. Note here a theme that would appear in Havel’s better-known essays: the similarity between Eastern totalitarianism and Western mass society.

⁵⁸ Patočka, “Réflexion sur l’Europe”, in *Liberté et sacrifice*, 184-5

⁵⁹ Patočka, “Europa und Nach-Europa: Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme”, in Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klaus Nellen and Jiří Němec, eds., Vienna, Klett-Cotta, 1984, 217-18; Patočka, “La surcivilisation et son conflit interne”, 201-03.

⁶⁰ Patočka, “Die Epochen der Geschichte” in Patočka, *Ketzerische Essays*, 183-203.

jectivism swang too far inward in the effort to counter the objectivist threat⁶¹. Seeking to free phenomenology from the errors of its master, Patočka called for a new relation to the world and others, for the moral renewal of a modernity dulled by materialist indifference.

Continued Western "titanism" posed particular trouble for relations among peoples, because Europeans no longer understood cultural difference once they cast human interaction in a mechanical framework⁶². Understanding gave way to technical expedience, and European arrogance, subject-centered and supremely rational, widened the gulf with others⁶³. The failure of intercultural dialogue was inevitable, as others tried to preserve their traditions in the face of European hegemony, a cause for which Patočka felt some sympathy⁶⁴. In this regard, he made a strong distinction between the (originally European) principle of insight, which he would soon designate the care for the soul, and Europe as an (actual) geopolitical entity characterized by subject-centered rationality and a cult of dominance and superiority⁶⁵. Europe's noblest vision—the ideal of a society based on constant seeking after insight and responsibility—led a fugitive existence in the continent's actual history, regularly suppressed, often forgotten, occasionally renewed⁶⁶. The post-European world, Patočka hoped, might revive this legacy while rejecting its "decadent culture of subjectivism" and "over-technicization". For "[o]nly when post-European peoples understand not to fall back into the errors of Europe will they achieve the prospect of solving their problems"⁶⁷.

Patočka was not sanguine in believing that non-Westerners could resist the seductions of technology. Writing in the aftermath of the Prague Spring, he saw the history of socialism as a cautionary tale of how movements based on justified demands succumbed to the siren call of technocracy⁶⁸. Despite the mid-1960s hope that Czechoslovakia might birth a humane socialism, he came to

⁶¹ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 210-11.

⁶² Patočka, "La surcivilisation et son conflit interne", 169, 172, 175; "Réflexion sur l'Europe", 211. Tomáš Masaryk introduced the term *titanism* as a critique of modern moral subjectivism.

⁶³ Patočka, "Réflexion sur l'Europe", 197.

⁶⁴ Patočka, "Réflexion sur l'Europe", 212.

⁶⁵ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 211. On this theme, see Gasché.

⁶⁶ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 232.

⁶⁷ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 215, 218, 221. It is worth noting that Patočka's distinction of Europe from non-Western societies, while naïve and at times patronizing, was a far cry from Husserl's earlier description of Japan as a green branch of Occidental culture.

⁶⁸ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 218-19. See also Crépon, *Altérités de l'Europe*, Chpt. V (113-51) on the threats to the European idea.

see Marxism exhibiting the same technocratic fixity that poisoned modern rationality *tout court*; indeed, socialism intensified rational dominance in an effort to cure the ill of inequality⁶⁹. But more toxin had sickened, not healed the patient.

Yet neither was his hope for a renewal led by non-Europeans and based on the original Greek principle of insight entirely in vain⁷⁰. He appreciated the persistence of cultural variety across the globe despite Western hegemony, a resilience partly based in the strength of mythic cultures: If East Asian leaders such as Mao cloaked themselves in a Marxist mantle, he averred in a surprising reference, their vision was distinctly local, reaching back to a culture and mythology that European contact had never extinguished⁷¹. Non-Europeans, he anticipated, might learn to trust their customary moral (*sittliche*) resources, not simply resort to modern *Technik*⁷². For pre-rational mythologies, while phenomenologically naïve, provided an openness to transcendent being that could temper technocratic 'omniscience'⁷³. Indeed, it was ultimately a European conceit to believe in a single mankind united under the hegemony of reason.⁷⁴ Other peoples retained continuous religious and cultural worldviews, but only Europeans—since the days when Greeks disparaged barbarians—had insisted on measuring all men against themselves, on generalizing rather than particularizing their experience, on turning humans into objective data for invidious comparison⁷⁵.

But in the end, the ancient European principle of insight retained value as a human possibility, not simply as European property. For it could transcend the geographies of its birth and encourage others to cultivate their particular worlds, regardless of the violations committed in Europe's name⁷⁶. There were, in this sense, two Europes: a positive principle of insight available beyond the borders of the continent; and a negative history of domination associated with the continent's past and present. The latter Europe had destroyed itself; the former could be passed to someone else.

⁶⁹ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 223.

⁷⁰ He noted that Husserl's undertaking in the Crisis had a "capital importance" for the problems of post-European humanity. "Reflexion sur l'Europe", 181.

⁷¹ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 225.

⁷² Patočka, "Europa und Nach-Europa", 228, 230.

⁷³ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 232-38.

⁷⁴ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 226.

⁷⁵ Patočka, "Europa und Nach-Europa", 226, 230.

⁷⁶ Patočka, *Plato and Europe*, 221.

LEANING OUT OF THE WORLD

What conditions might revive the ancient ideal in a fallen world? Patočka's final long work, *The Heretical Essays on the Philosophy of History*, written in 1975 and treated today as a kind of *summa* of his thought, was his most apocalyptic, but it also attempted an answer to the question above that differed from the post-European renewal of an earlier decade⁷⁷. For in recalling Athenian achievement once again, Patočka discerned the possibility of a *European* renewal: Although a decadent life of unexamined complacency was more comfortable than anxious incertitude, it was moments of great terror, when all familiar meaning collapsed, that gave birth to politics and philosophy as domains of transcendent human action. For in the "shaken situation" of conflict or war—Patočka employed the Heraclitean term *polemos*—humans embraced "new possibilities of life" and accepted their role as free creators⁷⁸.

"History arises and can arise only insofar as there is *areté*, the excellence of humans who no longer simply live to live but who make room for their justification by looking into the nature of things and acting in harmony with what they see—by building a polis on the basis of the law of the world, which is *polemos*, by speaking that which they see as revealing itself to a free, exposed yet undaunted human (philosophy)"⁷⁹.

This dauntless history became the deep content—the terror and the hope—of Patočka's phenomenology, revealing the conditions of human conversion, or *metanoia*, in the "shaking of accepted meaning" and the "transcendence of humans toward the world, to the whole of what is brought to light"⁸⁰. Ecstatically, humans "lean out of the world" and must "call within and towards it"⁸¹. This *ekstasis* was not only, or perhaps even primarily, an individual act—a

⁷⁷ *The Heretical Essays* have attracted particular interest among Patočka scholars. The analyses of Ivan Chvatík remain touchstones: "The Heretical Conception of the European Legacy in the Late Essays of Jan Patočka", CTS-03-14 (2003); "Prolegomena to a Phenomenology of the Meaning of Human Life in the Late Essays of Jan Patočka", CTS-04-18 (2004); and "The Responsibility of the 'Shaken': Jan Patočka and his 'Care for the Soul' in a 'Post-European World'", CTS-09-06, all published as Working Papers of the Center for Theoretical Studies in Prague. See also Derrida's highly appropriative reading of the Fifth Heretical Essay in *The Gift of Death*.

⁷⁸ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 41.

⁷⁹ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 43.

⁸⁰ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 75, 62, 46.

⁸¹ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 115.

crucial challenge for those who would co-opt East European dissidents to the Western liberal program⁸².

It is not only individual life which, if it passes through the experience of the loss of meaning and if it derives from it the possibility and need for a wholly different self-relation to all that is, comes to a point of global "conversion". Perhaps the inmost nature of that rupture—which we sought to define as that which separates the pre-historic epoch from history proper—lies in that shaking of the naïve certainty which governs the life of humankind up to that specific transformation—and in a more profound sense really unitary—origin of politics and philosophy.⁸³

Modern rational science denied these ecstasies, individual and collective, transforming men from beings open to the world into a mere force for manipulation and control⁸⁴.

Patočka's *polemos*—the conflict or war that stood as the "law of the world"—and his celebration of the front-line experiences of Ernst Jünger and Pierre Teilhard de Chardin has discomfited some of his interpreters⁸⁵. In a benign reading, we could say that *polemos* characterized the constant turmoil of the world and the risky exposure of those who renounced comforting myths to struggle for truth. Yet this rendition is somewhat too easy, for Patočka also used it to characterize the European defensive battle against the non-European East that first gave rise to the ancient polis, an account that sullies the cultural expansiveness he displayed in earlier essays on the non-West. Perhaps the best we can say is that Patočka's attitude toward non-European culture was fraught. For if his defense of a European line reflected the common East Central European complaint that their homeland was occupied by less cultured Eastern hordes, it demands a certain understanding but hardly great sympathy.

The core of the *Heretical Essays* traced a "history of the soul"⁸⁶ from ancient Greece to the modern era, highlighting the struggle against decadent subservience to creaturely life. Here Patočka's exemplar was Socrates, whose maieutic questing was appropriated and revised by phenomenology as the eidetic

⁸² Reaganites preferred to see dissidents as freedom fighters advocating Western liberalism and ignore their warnings about the technocratic similarities between West and East.

⁸³ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 61.

⁸⁴ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 116.

⁸⁵ See in particular Erazim Kohák and Aviezer Tucker. As usual with Patočka, the transmission of the Heraclitean *polemos* likely came through Heidegger.

⁸⁶ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 103.

method essential to problematizing the world and cultivating responsibility. Yet Socrates lived—and, more germane, died—at a moment when the Greek polis was strife-ridden and failing. The Hellenism that replaced it spread Greek idols across Eurasia (a project furthered by the Romans), demonstrating a schism at the heart of the Attican experience. While the Mediterranean empires fostered a spiritual impulse, their unity took the form of political domination, and the loyalty they demanded was no longer that of free citizens to an ideal good but of subjects to a positive state embodying good on earth. The Athenian *epimeleia tēs psūches* [care for the soul] slipped into the duality of subjective domination and objective subservience. And while latter-day neo-Platonism preserved a human relation to the *mysterium*, it also set the stage for the progressive removal of goodness and responsibility from the human realm. Christianity cinched this departure. If on the one hand, Christian care called the soul to higher responsibility, it also cast the source of goodness wholly outside of the world and, in turn, threw the individual back on himself as individual, rather than as a citizen realizing the good through worldly social responsibility. Indeed, the world itself and the society of men were denigrated as temptations drawing one from divine regard. But as Husserl and Heidegger, so Patočka: it was only in the modern age that this dialectic utterly gave way to dominance. Modern technoscience, for all its achievements, inaugurated an age of meaninglessness, when man grew “estranged from any personal and moral vocation”.⁸⁷ A “cult of the mechanical” replaced care for the soul, and man became a *force majeure*, not a free moral agent, savagely deployed in two world wars where Europe died along with its millions.

Yet Patočka found a desperate glimmer in this battlefield demise. For the loss of all sense, the devastation of life and thought, shook some bold people from torpor and led them to protest the rule of death and join in the effort to renew man’s ethical vocation. This “solidarity of the shaken [*solidarita otřesených*]” allowed some men to understand “what life and death are all about”⁸⁸. And here Patočka’s narrative returned to its start. For the modern age, in effect, threw men back into pre-history, into a situation in which truths were externally imposed and man accepted alien forces rather than embrace

⁸⁷ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 111.

⁸⁸ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 134-36.

his true vocation to question and co-create the world. History had ceased, but it might yet start again. And phenomenology became an agent of this renewal, a new philosophy of “living in truth [žít v pravdě]”, to invoke Patočka’s formula that Havel later made famous⁸⁹. As in ancient times, humanity needed a renaissance of truth and meaning. This renewal would come from men prepared to face the open world and sacrifice themselves in the name of a higher good—the final expression of freedom from the tyranny of life and death and a rejection of the status of object. The act of sacrifice could shake others as well, bringing them face to face with human freedom and possibility. Only sacrifice could re-launch history by rededicating men to “the shaken certitude of pre-given meaning”⁹⁰. Writing in a nominally Marxist wasteland, Patočka turned Marx and Hegel on their heads: rather than the end of history, he called for history’s return.

CONCLUSION

“We always take hold of liberty, wrote a young Patočka in 1934, “in a historical situation, while becoming what we are, unshakable, stronger than the world; by the act of making a decision, the human exceeds the world without leaving it”⁹¹. In 1977, after a career thwarted by Czechoslovakia’s praetorian guards, he made a fatal decision to defend human rights against a regime that preached justice and practiced violence. Their invocation stood in some tension to his open-ended advocacy of freedom, for a commitment to the new human rights “utopia”, with its minimalist but fixed metaphysics of human essence, seemed to limit transcendental problematicity⁹². Or perhaps the tension comes with our current understanding of rights, for Patočka may have meant nothing more by adopting the term than the defense of a negative metaphysical openness, whereas we understand the assertion of a particular liberal program. At any rate, if the letter of human rights law ill-accorded an open metaphysics, the act of protest surely fit Patočka’s philosophy in spirit: Among a community of

⁸⁹ Patočka, *Plato and Europe*, 26.

⁹⁰ Patočka, *Heretical Essays on the Philosophy of History*, 118.

⁹¹ Patočka, “Quelques Remarques sur les Concepts d’Histoire et d’Historiographie”, 152.

⁹² On human rights as a utopia, see Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge: Harvard, 2010.

dissidents determined to resist the abasement of their fellows, he sacrificed his safety to prompt a moral response among citizens, acknowledging by his example that humans might transcend any historical hour.

REMEMBERING AND FORGETTING AS A FUNCTION OF LIFE

RECORDAR Y OLVIDAR COMO FUNCIÓN DE LA VIDA

James Mensch

Canadian Society for Continental Philosophy/
Faculty of Humanities, Charles University, Prague
james.mensch@gmail.com

Abstract: As Derrida observes, the ideal of a perfect memory has a spectral quality. The desire to achieve it is like the wish of Hanson, the fictional archaeologist, to go beyond the physical remains to grasp the past itself. What seduces us is the thought that remembering is like mechanical reproduction. We forget, however, that a photograph does not remember what we looked like any more than a recording remembers the sound of our voice. Only a living being can remember. Seen in this light, the ultimate problem of the ideal of a perfect memory is that it abstracts remembering from the context in which it functions. In this paper, I argue that this context is that of our embodied being-alive, with all the limitations that this implies. Such limitations impose a teleological structure on our remembering. They determine how memory functions on both an individual and a collective level.

Key Words: Memory, Remembering, Forgetting, Being-Alive.

Resumen: Como observa Derrida, el ideal de la memoria perfecta tiene una cualidad espectral. El deseo de conseguirlo es como el de Hanson, el arqueólogo ficticio, de querer ir más allá de los restos físicos para alcanzar el pasado mismo. Nos seduce la idea de que recordar sea como una reproducción mecánica. Olvidamos, sin embargo, que una fotografía no recuerda cómo éramos más de lo que una grabación recuerda el sonido de nuestra voz. Sólo un ser vivo puede recordar. Desde este punto de vista, el problema último del ideal de la memoria perfecta es que abstrae el recordar del contexto en el que éste realizaría su función. En este artículo argumento que dicho contexto es el de nuestro estar-vivos encarnado, con todas las limitaciones que ello implica. Estas limitaciones imponen una estructura teleológica en nuestro recordar. Determinan cómo funciona la memoria, tanto a nivel individual como colectivo.

Palabras clave: Memoria, recordar, olvidar, estar-vivo.

As Derrida observes, the ideal of a perfect memory has a spectral quality. The desire to achieve it is like the wish of Hanson, the fictional archaeologist, to go beyond the remains to grasp the past itself. Seeing the Gradiva's footprint in Pompey's ashes, Hanson dreams of grasping

the uniqueness of the printer-printed, of the impression and the imprint, of the pressure and its trace in the unique instant where they are not yet distinguished the one from the other, forming in an instant a single body of Gradiva's step, of her gait, of her pace and of the ground that carries them. (Derrida, 1996: 98-99)

The spectral quality of the ghost that haunts him is, fictionally, that of Gradiva herself. He dreams of "bringing [her] back to life", this by "reliving the singular pressure or impression that Gradiva's step [...] at that time, on that date [...] must have left in the ashes" (Derrida, 1996: 98-99). Philosophically, the spectral quality refers to a past that is no longer past, a past whose distance from the present has been erased. The ideal of such a perfect representation of the past is similar to that of a perfect map, one that would collapse the spatial distinction between the representation and the represented. In his one paragraph story, "Del rigor en la ciencia" ("On Scientific Rigor"), Borges relates how "the art of cartography attained such perfection" that "the cartographers' guilds struck a map of the Empire whose size was that of the Empire, and which coincided point for point with it". Such a map, however, proved to be "useless" and was later abandoned to the elements. Only tattered ruins remained, "inhabited by animals and beggars" (Borges, 1999: 325)¹.

In both cases, what is symbolized is the misapplication of scientific rigor. Both the archaeologist and the cartographers attempt to close the gap between the representation and what it represents. Doing so, they extend their categories of exactitude and verification to areas that cannot sustain them. What seduces us to the ideal of the perfect memory is the thought that remembering is like mechanical reproduction. An old photograph of us appears to collapse the present and the past as does a recording. We forget, however, that a photograph does not remember what we looked like any more than a recording remembers the sound of our voice. Only a living being can remember. Seen in this light, the ultimate problem of the ideal of a perfect memory is that it abstracts remembering from the context in which it functions. When it does, it becomes, like the perfect map, useless for our purposes. Since only living beings remember, memory's context is that of our embodied being-alive, with all

¹ This short text can be accessed at <https://notes.utk.edu/bio/greenberg.nsf/0/f2d03252295e0d0585256e120009adab?OpenDocument>. A Spanish version is available at <http://elmundoenverso.blogspot.com/2007/12/del-rigor-en-la-ciencia-jorge-lus.html>

the limitations that this implies. Such limitations impose a teleological structure on our remembering. They determine how memory functions on both an individual and a collective level.

1. LIMITATIONS

Remembering is always conjoined with forgetting. The first limitation we face is that we cannot remember everything. Some things, of course, are easy to recall, but others have sunk down and have to be searched for. From a physical point of view such forgetting presents a mystery. Is it a result of our not having enough brain cells? This hardly seems possible given that we have over 100 billion and untold connections existing between them. Phenomenologically, the answer lies in the structure of our consciousness, which always involves a foreground-background relation. Because we are embodied perceivers, we always see the world from a particular point of view. Things close to us form the foreground, those further away compose the background. Of course, we can move forward to examine the latter, but then they become part of the foreground, with the objects that were once close to us now forming the background. Given that we can view an object only from one point of view at a time, this foreground-background structure characterizes our consciousness of every object. Thus, as we walk around a chair, our present perception of it occupies the foreground, the other perceptions that we have had or anticipate having form the background. Yet, we still assert that each perception we had or will have is a perception "of" the object. This "of" designates its intentional relation to the perceived object. Phenomenologically, this signifies that we take our present perception as a member of a series of perceptions, each of which could serve as the foreground view. The intentional relation of a perception to a visible object is just such membership. As Merleau-Ponty observes, when I assume an impersonal third-person perspective and speak of the object in itself, that is, the object as it is simultaneously available to all perspectives, I dispense with this foreground-background structure². Doing so, however, I also dispense with my perceptual awareness of the object. This is because this foreground-

² As Merleau-Ponty expresses this, "Ainsi, la position d'un seul objet au sens plein exige la composition de toutes ces expériences en un seul acte polythétique. En cela elle excède l'expérience perceptive et la synthèse d'horizons ..." (1945: 85).

background structure is essential to consciousness in its intending the object. To posit an object “absolutely” without this structure is, then, to posit it in the absence of consciousness. In fact, as Merleau-Ponty writes, “the absolute positing of a single object is the death of consciousness” (1945: 85). It is its death since consciousness can perceptually relate to its objects only one view at a time. Given that our memories have the same structure as the perceptions they recall, a similar death would occur if we could remember simultaneously all the views of the object. One remembered view always forms the foreground, the rest are necessarily relegated to the background. They are not presently held in memorial consciousness. This holds not just for the memories of a specific object, but also for those of the world in which it is set. Whenever we remember, there is a focus, one that brings certain things forward and relegates others to the background.

We can understand the determination of this focus by noting a second limitation of our conscious life. This is the fact that, in regarding the external world, we are limited to the present. Outside of us, it is always now. We can neither see what is past, which has vanished, nor what is to come, which has yet to appear. Thus, at any given moment, we only intuit spatial relations³. As Kant expresses this insight, “time cannot be outwardly intuited, any more than space can be intuited as something in us” (1955: vol. 3, 52). His point is that to regard time, we must turn inward and consult our memories and anticipations. Given this, how do we verify our memories? Since the past has vanished, we cannot compare what we remember with what actually occurred through a direct, external perception. The past is available to us only through our memories, but our question concerns not their presence, but their verification. The answer is that we verify them through prediction. Suppose, for example, we remember leaving our book in an adjoining room. If we did leave it there, we can go there and find it. The memory, in other words, involves an anticipation, one that can be verified through an external perception. To see what determines the focus of our remembering, we need only ask why we want to find the book. The ready answer is that we need it for something we plan to do —say, to check a reference or to give it to a friend. The book, in other words, is necessary for our project. To take another example, we hunt in the basement for

³ In this, we are like a camera, were a camera able to intuit.

nails and tools, trying to remember where we put them. We do this because we need to hang a picture. As these examples indicate, the focus of our remembering is normally set by what we plan to do. Our goal determines the shape of our memories' foreground-background structure. We remember what is necessary to accomplish our project, while all the rest recedes into the background.

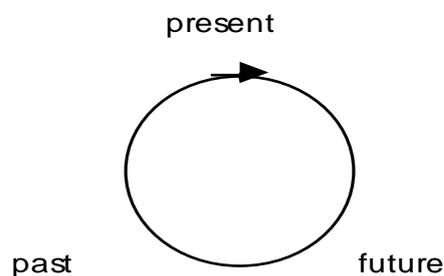
Fundamental to this determination is a third limitation of our being-alive. This is the fact that, as embodied, we can be in only one place at a time. As a result, we cannot do everything. We cannot, for example, set off in opposite directions down the road. We have to choose a destination. The necessity of this choice is one with the necessity of making a selection of what we want to remember, i.e., of determining the particulars of the foreground-background structure of our remembering. In other words, there is a line of determination that goes from our embodied finitude, to our having to choose between projects, to the fact that we selectively remember according to our particular goals. All of these determinations pertain to the functioning of our embodied being-alive, a functioning that is directed to a future that is grasped in terms of our goals. Traumatic memories represent a breakdown of this functioning. They constrain us to a time-loop, forcing us to relive a distressing event. They are a freezing of our memory's foreground-background structure. As such, they are a sign of the memory's inability to provide us with what we need to get on with our lives. By contrast, the random, associative arising of our memories, as happens when we daydream or are trying to fall asleep, represents the idling of this functioning.

2. THE TEMPORALITY OF REMEMBERING

If in normal waking life, remembering is determined by what we want to accomplish, then its functioning is essentially teleological. Projects are goal directed activities. As such, they display a unique temporality, one where the future in the form of a goal determines the past and, through this, determines the present. Thus, suppose a woman decides to become a marathon runner. Her being as an actual runner is not a present reality. Neither is it a past one. It exists as a future whose determining presence is that of a goal. How long she has to train is determined by the resources she brings to the goal —i.e., how long she has trained in the recent past. This determines her present level of

training. As this example indicates, the goal determines the past by presenting it as a resource or material needed for the activity that will realize the intended future. In other words, the past appears as a potential that can be actualized by our present ongoing activity. Thus, the paper I purchased can appear as paper for writing, drawing, burning, etc. depending on my goal. Given that the past is “present” in memory, the same line of determination links memory to the future. I remember, for example, the paper I have purchased because I need something to write on. Similarly, my goal of becoming a marathon runner makes me call to mind how often I have trained. The determination, here, is in the form of interpretation. Not only does my intended future make me focus on some things, rather than others. It also determines how I focus on them, i.e., how I view them as means for my goal. Heidegger expresses this position in its broadest possible terms by writing that “Dasein can authentically be past only because it is directed to the future. In a certain sense, its having been springs from the future” (1967: 326)⁴. The sense in which the past arises from the future is in its being grasped as my potentiality to accomplish this future. Apprehended in the light of this future, it becomes my having been in the ontological sense of the potentialities that characterize my being.

The above should not be taken to imply that the past is completely passive in the sense that it has no determining role. Its status is not that of an Aristotelian pure potentiality. The line of temporal determination, in which the future determines the past, which determines the present, can be extended to the present’s determining the future. So regarded, it can be considered as forming a circle:



This determination of the future by the present should not be thought of in terms of physical causality. As with the determination of the past by the future,

⁴ “Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft”.

what is determined is interpretation. As Husserl describes this, “the style of the past becomes projected into the future” ([1917-18] 2001: 38)⁵. In other words, experiencing, we constantly anticipate. We assume that fresh experience will maintain the “style of the past”. Doing so, we project the interpretations that informed our past experience. Thus, we interpret a familiar set of shapes and motions as the appearances, say, of a cat. Having often been successful at applying this schema, we use it unconsciously. Suppose, for example, we notice what seems to be a cat crouching under a bush on a bright sunny day. As we move closer to get a better look, its features seem to become more clearly defined. One part of what we see appears to be its head, another, its body, still another its tail. Based upon what we see, we anticipate that further features will be revealed as we approach: this shadow will be seen as part of the cat’s ear; another will be its eye, and so forth. If our interpretations are correct, then our experiences should form a part of an emerging pattern that exhibits these features, i.e., that perceptually manifests the object we assume we are seeing. If, however, we are mistaken, at some point our experiences will fail to fulfill our expectations. What we took to be a cat will dissolve into a flickering collection of shadows. As this example indicates, to interpret is to anticipate. It is to expect, on the basis of past experience, a sequence of contents that will present the object. This expectation, even if we are not directly conscious of it, makes us attend to some contents rather than others. It serves, in other words, as a guide for our connecting our perceptions according to an anticipated pattern. As such, it determines what we see.

The schema indicated by this example is perfectly general. What makes it such is the fact that perception always involves interpretation⁶. We experience this whenever we regard those optical illusions in which alternative figures present themselves—for example, the one where first a girl and then an old woman appears. The switch between the two is not caused by the visual data, which remain unchanged, but by the way we take the data. The designer of the illu-

⁵ “[...] der Stil der Vergangenheit wird in die Zukunft projiziert”.

⁶ As Husserl puts this point, “Zur Wahrnehmung gehört, dass etwas in ihr erscheine; aber die Interpretation macht aus, was wir Erscheinen nennen, mag sie unrichtig sein oder nicht, mag sie sich getreu und adäquat an den Rahmen des unmittelbar Gegebenen halten oder ihn, künftige Wahrnehmung gleichsam antizipierend, überschreiten. Das Haus erscheint mir — wodurch anders, als dass ich die wirklich erlebten Sinnesinhalt in gewisser Weise interpretiere. Ich höre einen *Leierkasten* — die empfundenen Töne deute ich eben *als Leierkasten-töne*. Ebenso nehme ich interpretierend meine psychischen Erscheinungen wahr, die *“mich” durchschauende Seligkeit, den Kummer im Herzen* usw. Sie heißen “Erscheinungen”, oder besser erscheinende Inhalte, eben als Inhalte der perzeptiver Interpretation (1992: vol. 4, 762).

sion has so constructed it that it supports two separate interpretations. It allows two separate ways of synthesizing or connecting what we see, which we learned from our past experience. Interpretation is present in every sort of perception, including those that Pascal attributed to the *esprit de finesse* —i.e., those emotional and social perceptions that allow us to grasp our relations to others. Just as we learned to see from infancy onward by learning the patterns of perceptions that distinguished objects from their backgrounds, so we also learned how to read our own and others' emotional states. Such learning involves learning how to interpret what we experience and to anticipate accordingly. It also involves all the interpretations involved in our culture, from the interpretation of the sounds we hear as spoken language to a grasp of the meaning of our country's political symbols and gestures. Without the memory that gives us access to what we have learned, we can neither interpret nor anticipate. But this means that the future is closed off to us. We have no projects since our "having been", in the ontological sense of the potentialities that characterize our being, is no longer available. As the example of Alzheimer's disease exhibits, a complete loss of memory is a complete loss of identity.

This determination by the past is, of course, not absolute. It is matched by the past's being determined by the future. What we confront here is a double determination of interpretation —that of the past by the future and that of the future by the past. Because we project it forward, our past determines our interpretation of the future; but equally, in making us regard the past as material for our projects, the future determines how we interpret our past. The two are thus linked together in the teleological circle drawn above. As for the present, it plays the role of actualizing such determinations. Thus, the actualization of the potentialities contained in our representations of the past occurs in the present —the very same present in which we actualize the expectations that are contained in our representations of the future. The symbolism of the circle should not lead us to believe that the mutual determination of the past and the future forms a closed loop. The present that mediates between the two is not one where every expectation is fulfilled. As the example of intending to see the cat illustrates, anticipations and, hence, interpretations are not always fulfilled. The future that we envisage, for example, that of picking up and holding the cat, can turn out to be an illusion. In its place, we find only a collection of flickering shadows. In fact, in normal perceptual life, we are constantly readjusting

our interpretations and expectations when the data fails to support them. With this, our vision of the intended future shifts and the interpretation of the past that we base on this undergoes a corresponding change. For example, we expect a hammer to be in a certain place. We remember placing it and anticipate finding it there. But it is not there. The intended future is not made present and thus we have to readjust our memories. The same holds for perceptual experience in general. In the concrete course of our life, as we adjust our interpretations, what we see and remember have a fluid, shifting identity. As part of this life, remembering is not a mechanical recording. It is rather a living functioning. It shares life's ability to respond to its environment, both shaping it and being shaped by it. The environment makes its presence felt in the present —i.e., in its fulfilling or failing to fulfill our expectations. Responding to it, we adjust our interpretations and hence our view both of the future and the corresponding potentialities that our past affords us. We do this as we continue to work on our environment, shaping it according to a projected future. The teleological temporality that informs this shaping and being shaped is the temporality of life itself⁷.

3. COLLECTIVE REMEMBERING

Aristotle writes in his *Politics* that a single individual "may be compared to an isolated piece at draughts" (1253a 5). Apart from the board and the other pieces, a single piece has no sense. Similarly, one cannot speak of the concrete life of individuals without bringing in the fact of their living together. The necessity to do so comes from the fourth limitation of our being-alive. As embodied, we draw our substance from the world. In common with all other organic beings, we live from it. Our limitation, as social animals, is that such living from is collective. As a result, we never exist alone. Not only do we require an extended period of care until we reach maturity, even as adults we require others. As Aristotle expresses this, "in the first place, there must be a unity of those who cannot exist without each other; namely, of male and female" (Ibid. 1252a 27). Beyond this, there is the resulting family of children, cousins, uncles, etc. But

⁷ On this point, see Hans Jonas, 1996: 88-96. For an interpretation of Jonas' account of the teleological temporality of living beings, see James Mensch, 2010: 252-254.

this is not sufficient to meet our needs. Different families must come together to form a village. Such villages, however, also have needs that they cannot fully meet, a fact that leads them to coalesce into a larger community, a state, to achieve self-sufficiency. As Aristotle expresses this,

When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence, originating in the bare needs of life and continuing in existence for the sake of a good life. (Ibid. 1252b 27-29)

Thus, given that the “the individual, when isolated, is not self-sufficing”, nor is the family, it follows that “the state is by nature clearly prior to the family and to the individual” (Ibid., 1253a 27). The priority, here, is that of functioning. Because our individual functioning presupposes the collective, we can speak of an analogous functioning on the collective level.

This point holds for the teleological temporality of this functioning. We find a parallel temporality with the same set of determinations in our collective life. Thus, the projects through which a society meets the common needs of its members express its apprehension of its future. This apprehension determines what it needs to remember to prepare for this future⁸. Similarly, there is a determination of the future by the past, which the society projects forward to anticipate what is coming. This means that when it cuts itself off from its past, it has no basis for anticipating the future. It is continually astonished by the events that break upon it. It does not know what to make of them since it lacks the appropriate interpretative categories. Lacking an acquaintance with its past, a society cannot grasp the resources within it required for its projects. The result is that its relation to these projects lacks reality. It becomes a form of collective daydreaming, where futures are imagined without a real sense of what it would take to achieve them or the consequence that would follow were they

⁸ Pierre Nora sees the present age as marked by the breakdown of this structure. In his view, “it was the way in which a society, nation, group or family envisaged its future that traditionally determined what it needed to remember of the past to prepare that future; and this in turn gave meaning to the present, which was merely a link between the two”. Currently, however, we are experiencing the “acceleration of history,” which “essentially means that the most continuous or permanent feature of the modern world is no longer continuity or permanence but change”. As a result, we can no longer envisage the future. Thus, “[w]e do not know what our descendants will need to know about ourselves in order to understand their own lives”. The result is “the end of any kind of teleology of history—the end of a history whose end is known”. (2002). Nora’s position, in our view, is too extreme. Taken literally, it would make collective action impossible.

realized. In the concrete temporality of society, we thus have a mutual determination. Without the future, in the form of collective projects, there is no focus to remembering. Without the past, we have no categories for grasping the future. As on the individual level, the past we collectively remember through our myths, stories, histories and monuments, determines our interpretation of the future, which, itself, determines the focus of this remembering.

The medium for this determination is once again the present. It either fulfills our collective expectations or disappoints them. According to the evidence it affords us, the interpretations that these expectations embody are proved to be well-founded or shown to be lacking. In a healthy society, they are revised in the light of this evidence. The future that we expect is corrected, and we re-examine what the past actually offers us. There is, in other words, a constant adjustment of anticipation and remembering. The experience of the civil rights movement in the United States, for example, led not just to a revision of the project of American equality, but also to a reinterpretation of the past. In this, different things came to prominence. The South's secession that brought on the Civil War was viewed in terms of its desire to maintain slavery rather than its insistence on "states' rights" as had been previously maintained. Similarly, historians recalled that George Washington's slaves, prompted by the chance for liberation, fought on the side of the British during the Revolutionary War. The thrust for liberation, which their actions revealed, became one of the resources required for the future envisaged by the civil rights movement.

Not all societies are equally capable of making such adjustments. A traumatic event, such as the battle of Kosovo for the Serbs, can lead to a fixation on the past and a consequent misreading of the future, one that ignores the evidence of the present⁹. At the opposite extreme, the reticence of the press to report on certain issues can leave a gap in the collective memory, one that can turn to astonishment when events suddenly force these issues into the open¹⁰. There are also the disturbances in our collective temporalization that result from the actions of tyrannical regimes. Under Stalin, the Soviet Union regularly

⁹ Slobodan Milošević's Gazimestan speech, given on June 28, 1989, where he focused on the Battle of Kosovo in projecting the future of his country is an example of this. His assertion, "Six centuries later, now, we are being again engaged in battles and are facing battles," proved unhappily prophetic. The speech in Serbian and English can be accessed at http://en.wikisource.org/wiki/Gazimestan_speech.

¹⁰ Thus, the "astonishment" professed over the arrest of Dominique Strauss-Kahn was matched by the press's reticence to report on his sexual affairs.

rewrote its history, purging its archives of all reference to fallen public figures. The official state histories, public monuments, and state-sponsored commemorations are, in a tyranny, correlated to an officially sanctioned future. They present the past as a means for achieving a set of state-approved projects. Here, the future as portrayed by the regime, takes the determining role. The past assumes a position of pure passivity. The regime, by controlling the press, controls also the evidence that would normally serve to verify the progress towards the state-approved future. The result is a closed loop, one where the remembered past and the expected future are frozen in a static relationship. As a result, the regime becomes increasingly alienated from the actually experienced world. Lacking the flexibility of a living temporality, such tyrannies do not evolve but rather persist till they suddenly break apart.

4. MEMORY VERSUS HISTORY

Regimes display this rigidity when they centralize power and use it to determine a unique future. When, however, power is divided, as in a democracy where different political parties through their programs represent different conceptions of the future, both the anticipated future and the remembered past are matters of public debate. As the claims of the contending parties are called into question, this debate opens up a space for the evidence of the present. In the last thirty years, not just political parties but various interest groups — feminists, ethnic minorities, environmental activists, etc.— have joined this public debate. Doing so, they have laid claim not just to their versions of our collective future but also the remembered past that would offer resources to support it. The result has been a sort of democratization of remembering as various suppressed groups have laid claim to their own histories.

Some have questioned this, seeing it as a radical transformation of the notion of history. The French Academician, Pierre Nora, for example, sharply distinguishes remembering and history. He writes:

Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is

the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. (1989: 9)

It is "a representation of the past". It "belongs to everyone and to no one, whence its claim to universal authority". By contrast, "there are as many memories as there are groups". In other words, "memory is by nature multiple and yet specific; collective, plural, and yet individual" (Ibid.). Given this, the conflation of the two undermines history understood "as a discipline that aspired to scientific status" (2002).

Is such a scientific status theoretically possible? At issue, here, is not the responsible treatment of historical sources, which all historians share. It is the status of our past. Can it be made a scientific object? In particular, can we abstract it from our collective life with its shifting projects and shifting focuses of remembering? As part of the living temporalization of a society, the past is necessarily involved in the debates concerning the future. Competing projects bring with them, inevitably, competing accounts of the past and, hence, competing interpretations of the potentialities it offers us. Yet, as we have seen, to isolate the past from this is to abstract it from our human reality. It is to embrace the ideal of the past that can, like Gradiva's step, be made fully present. It is, in fact, to transfer the past to the world of external perception, the world where it is always now. This is the world of inanimate objects, of objects that do not remember, that, consequently, are always in the present. The difficulty with this transfer is that the objects of history are not inanimate. They are ourselves in our temporal identity. As such, we cannot separate them from ourselves without transforming their basic sense. The basic fact here is that remembering is a function of life. It is, in its very transformations, vital to its ongoing self-affirmation. To accept these transformations, while responsibly handling the sources of the past, is to carry on the debate of public life in a way that allows such life to affirm itself. Ultimately, it signifies accepting our life in its embodied finitude with all the limitations and advantages it affords us.

ACKNOWLEDGMENT

The research for this article was supported by the research project, "Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives," Czech Science Foundation (GACR), GAP 401/10/1164, and was also supported by the The Ministry of Education, Youth and Sports - Institutional Support for Longterm Development of Research Organizations - Charles University, Faculty of Humanities, PRVOUK P 18 (Charles Univ, Fac Human 2013).

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle (1941): *Politics*, in *The Basic Works of Aristotle*, trans. Benjamin Jowett, ed. Richard McKeon, New York, Random House.
- Borges, Jorge Luis (1999): *Collected Fictions*, trans. Andrew Hurley, New York, Penguin.
- Derrida, Jaques (1996): *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz, Chicago, Chicago University Press.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niermeyer Verlag.
- Husserl, Edmund (1992): *Logische Untersuchungen*, in Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften*, ed. Ursula Panzer, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Jonas, Hans (1996): *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, ed. Laurence Vogel, Evanston, Northwestern University Press.
- Kant, Immanuel (1955): *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl.), in *Kants gesammelte Schriften*, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reiner.
- Mensch, James (2010): *Husserl's Account of our Consciousness of Time*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard.
- Nora, Pierre (2002): *The Reasons for the Current Upsurge in Memory*, *Transit - Europäische Revue*, *Tr@nsit online*, Nr. 22/2002 (http://archiv.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=285&Itemid=463).
- "Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*," *Representations*, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring, 1989).

**A FUNDAMENTAL DIFFERENCE:
HUSSERL AND HEIDEGGER ON THE GROUNDING OF ETHICS**

**UNA DIFERENCIA FUNDAMENTAL:
HUSSERL Y HEIDEGGER SOBRE FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA**

Thomas Nenon

Center for Advanced Research in Phenomenology/
University of Memphis, Tennessee
tnenon@memphis.edu

Abstract: This essay begins by retracing the relationship between the early Heidegger and Edmund Husserl during the period when Heidegger's thought was still closely aligned with Husserl's phenomenological project. It then shows how a fundamental difference emerged over the question of what the ultimate grounds for action. When Heidegger says that Husserl has failed to address the real question about the meaning of Being, he is referring to the meaning of Dasein. Whereas Husserl maintains that willing and action must remain grounded in the intention/fulfillment structure of reason, Heidegger comes to the view that Dasein must resolutely accept its calling as the groundless ground of significance that is ultimate source of meaning in the world.

Key Words: Ethics, Dasein, Grounding, Husserl, Heidegger.

Resumen: El presente ensayo empieza retrocediendo hacia la relación del Heidegger temprano con Edmund Husserl, en el periodo en el que el pensamiento heideggeriano estaba todavía alineado con el proyecto fenomenológico de Husserl. A continuación, se muestra cómo a raíz de la pregunta por el sustrato último de toda acción emerge una diferencia fundamental. Cuando Heidegger dice que Husserl no ha conseguido hacer la verdadera pregunta acerca del sentido del ser, se refiere al sentido del Dasein. Mientras Husserl mantiene que la voluntad y la acción tienen que permanecer fundamentadas en la estructura de intención/cumplimiento propia de la razón, Heidegger llega a la postura de que Dasein tiene que aceptar con determinación la llamada del fundamento abismático del significado, la última fuente del significado en el mundo.

Palabras clave: Ética, Dasein, fundamentación, Husserl, Heidegger.

1. BACKGROUND

The lecture courses Heidegger gave in Freiburg and Marburg between 1919 and the publication of *Sein und Zeit* in 1927 provide a solid basis for understanding the influence of Husserl's *Ideen I* and *Ideen II* on his own work, and definitive confirmation that the *Ideen II* is one of the main texts that Heidegger

had in mind in the famous footnote where he thanks Husserl for “intensive personal guidance and the most generous access to unpublished investigations that had acquainted him with the most diverse areas of phenomenological research” (SZ, 38). Heidegger’s own account in the early lectures conveys the image of two fellow researchers each pursuing phenomenology as – to use Heidegger’s words – the “original science of life in itself” (“*Ursprungswissenschaft vom Leben an sich*”) (GA 58, p. 1) or simply of “*Geist*” (GA 58, p. 19) not only in parallel, but also in collaboration with each other. Part of the reason for Heidegger’s close identification with Husserl was not only the fundamental insights he had gained from Husserl ever since his reading of the *Logische Untersuchungen* that began with his university studies in 1909,¹ but also the trajectory that Husserl’s work had taken after his encounter with Dilthey as articulated, for example, in the Third Part of *Ideen II* and in his lectures on “*Natur und Geist*”.

Heidegger was certainly also well familiar with the *Ideen I*,² but, even after the appearance of the *Ideen I*, it is the *Logische Untersuchungen* that he considers the ground-breaking work that remains the basis for own phenomenological investigations (see, for example, GA 63, p. 70; GA 17, pp 49-50). He provides a positive account of both phenomenological reduction and the noesis/noema distinction that are important new additions introduced in the *Ideen I* as crucial elements of phenomenology, yet he also finds much there that is problematic and indicates that Husserl has not distanced himself as much from unquestioned assumptions of modern philosophy, especially Descartes, as Heidegger considers necessary if phenomenology is to realize its fullest potential. The two key lectures in which the *Ideen I* are discussed explicitly and in some detail are the 1923-24 lecture entitled *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) and the 1925 lecture *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20).

¹As reported in his own account of his life from the Foreword to his *Frühe Schriften* from 1972 (GA 1, 56).

²The 1914 work contains what is probably his earliest reference to Husserl’s *Ideen I* in a footnote to the section on “The Negative Judgment” (GA 1, p. 181). Other references to the *Ideen I* there include a distinction between simpler forms of knowledge and knowledge that takes the form of a judgment (GA 1, pp. 268), positive appropriations of his conception of the “noematic” (GA 1, pp. 282 and 310), and a footnote that cites “the valuable statements by E. Husserl regard ‘pure consciousness’ [...] that provide a decisive insight into the richness of ‘consciousness’ [...]”. (GA 1, p. 405) – all of which show that he worked through the *Ideen I* positively and soon after it appeared.

In the 1923-24 course, Heidegger introduces the object of phenomenological research by means of "Husserl's up until now furthest developed position, the 'Ideas concerning a Pure Phenomenology and Phenomenological Research'" (GA 17, p. 47). He cites Husserl's description of phenomenology "as the *descriptive eidetic science of pure consciousness*" (ibid., p. 139), but criticizes Husserl's assumption that philosophy must be a science (ibid., pp. 79-82) and its overemphasis on theoretical knowledge as the model for experience as a whole (ibid., 82-83). Between the earliest Freiburg lectures and this lecture in Marburg, Heidegger had come to see a difference between the basic direction of Husserl's work and his own. He does not see Husserl's orientation on verifiable truths as helpful for the kinds of questions that are now in the foreground for him.

One should note above all that truth, in as far as it is interpreted as validity, hides the decisive problems of *Dasein*. The question is whether for historical knowledge in general the interpretation of truth as validity makes any sense. Even more questionable is it with regard to philosophical knowledge, most impossible is it in the case of the 'truth' of art and religion (ibid., p. 98).

He emphasizes that "... what Husserl says about evidence is vastly superior to everything else that has ever been said about it and that he placed the issue on secure footing for the first time" (GA 17, pp. 272-73), and he acknowledges – without reference to the specific passages in the *Ideen* I to this effect³ – "... that Husserl sees that each domain of objects has a specific evidence corresponding to its content ..." (ibid., p. 273) but adds,

by contrast, the *authentic* question of evidence in the most fundamental sense only begins with the question about the *specific* evidence of the access to the Being and the disclosure of a being, of retaining and holding on to a Being that has become accessible. Only within the phenomenon grasped in this way does theoretical evidence have its place (ibid.).

Heidegger says that the *Ideas I* fails to move far enough beyond the tendencies within modern philosophy to categorize and scientifically determine everything including consciousness itself. He sees the project of determining

³ Namely §§ 138-39 (Hua III, pp. 321-24).

life as the whole of experiences that are seen as individual facts instead of “understanding *life itself in its authentic Being* and responding to the *question concerning the character of its Being*” (ibid., p. 274-75) as deeply problematic. The fundamental character of life in its authentic Being is what he calls “temporality”, which now means above all a confrontation with one’s finitude and the fact that life is a performance (*Vollzug*) that must be understood as “call”. Life is not a fact but as something that must be accomplished. This reliance on facts is what Heidegger means by “validity” in the passage cited above. The critique of truth as validity implies that Heidegger now sees Husserl’s project as hindered by his presumption the kinds of questions at stake in the truth of art and religion can be answered by intuitions that will provide the same kind of certainty and universal validity that is possible for theoretical questions. Heidegger’s position will eventually culminate in the famous dictum from *Sein und Zeit* that the most fundamental questions must be faced with the awareness that no one and nothing can provide Dasein with the answer to the question of the ultimate source of meaning for one’s life and that facing up to the essential indeterminacy of the proper response is essential for authentic Dasein. Hence the remarks at the end of the course where he describes the task of phenomenology as “explicating Dasein in its Being” (ibid., p. 278) and as “the exhibition (*Aufweis*) of Dasein itself” (ibid., p. 279). What Heidegger calls the “historical” here is not a set of facts, but a point of decision. His critique of Husserl, above all of the predominant tendencies still present in his work but as expressed already in the *Ideen I*, is that his orientation on reason modeled upon the search for knowledge is ill equipped to handle these sorts of questions.⁴

His critique of these limitations is described not so much as a difference between Husserl and himself, but as a tension within Husserl’s own phenomenological project. The countervailing tendencies that he sees as positive are articulated in the manuscripts and lectures from Husserl during precisely this period. In a footnote to the essay “The Concept of Time” from 1924, Heidegger acknowledges the debt he owed to the method of phenomenology first laid out

⁴ If one wants to try to identify a “turning point” in this gradual development, a good candidate would be the lectures on *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) in which the guiding model is the early Christian issue of the “conversion” to a whole different dimension of temporality – the time of eternal life versus the time of mundane existence – as articulated in the Pauline epistles. See on this issue Ted Kiesel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 176-227.

in the *Logische Untersuchungen* , but continues with the observation that phenomenology is much more than a “technique” (GA 64, p. 18). Rather it requires that

The way of investigating (*Untersuchungsart*) must be prescribed (*vorgegeben*) by the in each case specific things themselves. The author [i.e. Heidegger] owes his understanding of this fact less to that book than to intense personal guidance by Husserl himself, who familiarized him with the different content domains (*Sachgebiete*) of phenomenological research through repeated instruction and the most generous access to unpublished manuscripts. (ibid.)

One can well assume that one of the primary manuscripts Heidegger has in mind here must include the *Ideen II*, but explicit confirmation of this can only be found in the lecture course *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) from 1925. There, Heidegger cites Scheler and Husserl as building upon insights from Dilthey that move the analysis of pure consciousness from a naturalistic to a personalistic perspective and recognize that,

the person finds herself in a specific self-sameness over against the world, which actively influences and which reacts back upon her; that in each moment the person as a whole reacts, not just in willing, feeling, and viewing, but simultaneously all of those in one; and that the connected life (*Lebenszusammenhang*) of the person in each situation is one that is in development (GA 20, p. 164).

Heidegger locates Husserl with the arc laid out by Dilthey and Scheler when he calls Husserl’s investigations into the structures of personhood a “personalistic psychology” (ibid., p. 167). Heidegger reports that Husserl’s first attempt to work out such a personalistic psychology began with intense work in 1914/15 that leads to the courses on “Nature and Spirit” that Heidegger mentions here (and had recommended earlier to his students in 1919⁵). More importantly, Heidegger confirms that Husserl had shared the manuscripts from the “second part” of the *Ideen* with him during the winter of 1924/25 , in light of which some of the criticisms to Husserl’s approach to personhood are now “in a certain way already somewhat antiquated” (ibid., p. 168), but his final word is that still, “he hardly gets further than Dilthey, even though his [i.e., Husserl’s]

⁵ GA 56/57, p. 165.

analyses are in particular regards superior to his" (ibid., 173). Here he probably referring to the typed manuscript that Landgrebe had just prepared based on Edith Stein's handwritten manuscripts from 1916 and 1918. However, it is possible, and even probable that Heidegger had access to the earlier handwritten manuscripts since they were one of the few comprehensive sets of manuscripts that were available when Heidegger wrote his footnote mentioning manuscripts Husserl had lent him in the summer of 1924. There is no doubt, however, that the concepts and the general direction of the analyses later published as the *Ideen II* were familiar to Heidegger soon after he arrived in Freiburg, both through conversations and through Husserl's lectures on "Natur und Geist". Since the early manuscripts on which the original research manuscripts of the *Ideen II* were based were composed under the heading of "Natur und Geist", the question is to a certain extent moot. What is beyond doubt is that Heidegger was acquainted with this area of Husserl's work, found it very promising and helpful, and incorporated much of what he learned from it into his own thinking, but that he ultimately also came to the conclusion that Husserl himself remained too much under the sway of the tradition of modern epistemology to take full advantage of the possibilities it offered. In sum, Heidegger saw in both books of the *Ideen* an important point of departure for his own work, but one which he saw himself moving beyond already in the early 20's.

2. THE FUNDAMENTAL DIFFERENCE

The previous section described how by 1925 at the latest, Heidegger had come to the conclusion that, in spite of Husserl's contributions to phenomenology, his approach still remained too strongly oriented on the model of theoretical knowledge and a conception of truth that was not adequate to address questions about "the truth of art and religion". He also claimed that Husserl's his approach was not adequate to the primary task of phenomenology, which is "understanding life itself in its authentic Being and responding to the *question concerning the character of its Being*" (ibid., p. 274-75), life not as an object of knowledge, but as something that must be enacted and accomplished.

The task of this section will be 1) to explain just what Heidegger has in mind when he criticizes Husserl's approach to life and to other issues that he believe cannot be addressed adequately using models taken from theoretical

knowledge, 2) to identify the genuine points of difference between them, and then 3) to examine the phenomenological justification for the different positions that each of them occupies with regard to those fundamental issues. Put very briefly, this section of the essay will attempt to show that the basic difference consist in their differing views on the possibility of a grounding for ethics, if by ethics we mean an inquiry into the nature and foundations for right action. Husserl contends that the very nature of reason involves the implicit claim that all sorts of position-takings, including decisions about right actions, point to the possibility of an intuition, an experience that can confirm or refute the validity of that position-taking consistent with the intention/fulfillment structure of consciousness in general. Heidegger by contrast considers this an illusion for the basic questions that provide the ultimate grounding for action, and sees this view as an illicit reliance on a model taken from theoretical reason. He contends rather that authentic Dasein recognizes Dasein itself must take on the responsibility of providing meaning to a life, but that “no one and nothing” can relieve one of the burden of that choice – which is why in authentic Dasein, the voice of conscience that calls one to face up to this fact speaks silently because it cannot tell you what the right choice is. The main sources that I will use to highlight these differences will be Heidegger’s *Being and Time*⁶ and Husserl’s lectures from 1920-24 entitled “*Einleitung in die Ethik*” (“Introduction to Ethics”), published a few years ago as Volume XXVII of the *Husserliana*.⁷ I will thereby attempt to demonstrate that the real differences lie not so much in what is actually contained in the *Ideas I* or the *Ideas II*, but that the most fundamental and important difference concerns their views about the ultimate grounding of practical life.

3. HEIDEGGER ON THE GROUNDLESS GROUND

Reading *Being and Time* in light of the line of thinking developed in the early lectures, it is very clear that when Heidegger criticizes earlier philosophers

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1972). All citations will be listed according to the page numbers in the Niemeyer edition, which are also listed in the margins of both of the published English translations.

⁷ Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/1925, Husserliana Band XXXVII*, edited by Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer 2004. In this essay, citations from this volume will be noted by listing the page number from this volume.

for having failed to address the question of the meaning of Being, it is the Being not of things that populate the world, but of the world itself, of Dasein that has been overlooked from his perspective. Reading the early lectures in light of the much more extensive discussion of death, conscience, resoluteness, and temporality presented in *Being and Time* allows the reader to see in much greater depth what Heidegger was thinking in the much briefer discussions of those topics with which he closes the 1925 lectures cited in the other section of this paper. The general direction of the analyses is already apparent in those lectures when he says that "Facing (*Vorlaufen*) death in each moment (*Augenblick*) of Dasein signifies Dasein's self-retrieval out of the They (*Man*) in the sense of choosing oneself" (GA 20, 440) and that, "In facing its death, Dasein can make itself responsible in an absolute sense" (GA 20, 440-41). To argue that the main topic of *Being and Time* is the possibility of grounding an ethics is at least controversial, and perhaps even provocative, but it is a thesis that I will attempt to explain and defend in the following remarks. It is, however, not completely new; for instance, Francois Raffoul claimed something quite similar at OPO II in Lima and made a good, but slightly different case for it compared to the description I will give today.

In some ways, it is easier to see how the project of *Being and Time* can appropriately be described as a non-metaphysical grounding of an ethics in light of the earlier lectures that provide some of this background to *Being and Time*. In general terms, one can see how the question that later shows up as the question of the meaning of Being of beings in general and of Dasein very specifically and its relationship to ordinary temporality emerges against the background of questions into the proper kind life as a practical matter, as a choice for which one must take responsibility. My claim is that in spite of the changes in terminology, the same question is still the fundamental issue at stake in *Being and Time*.

Of course, we recall that Heidegger does not begin *Being and Time* with an analysis of Dasein *per se*. Rather, in the First Division of *Being and Time*, Heidegger introduces the notion of world by way of an analysis of how objects within the world show up for us in our daily lives. The fundamental trait that this analysis reveals is that it is part of their very nature they have *Bewandtnis* or relevance in some way to us. They are meaningful not in themselves, but in reference to what can or cannot be done with them, how they affect us in our

daily lives. "Relevance" points in two directions: something (an object within the world) is relevant for doing or accomplishing something (an activity). Hence "worldhood" is introduced by showing how things we encounter in our daily lives are organized around the way they fit into our goals and are well or ill-suited to helping us accomplish the things we want to do, "possibilities of Dasein" he calls them. "World" then is not a sum of objects within the world or a temporal-spatial realm within which objects are located, but a set of possibilities of Dasein that form the backdrop for how objects within the world appear for us.

Moreover, Heidegger also points to the fact that these "possibilities of Dasein", as ways of doing things or reacting to things we encounter in our lives, are themselves organized into interrelated "contexts of meaning" (*Bedeutungszusammenhänge*) and that there is a hierarchical relationship between the levels of meaning, where objects are not only organized according to their function as means towards some end that is a possibility of Dasein (hammers for driving in nails, and homes as places to live), but that these possibilities themselves are organized into means/ends relationships (driving in nails to make a home, having a home to provide shelter, be a good investment, or impress one's friends) in which every means (*ein Wozu*), be it an object or an activity, points to some other activity (in the broadest sense whereby even having things happen to you is an activity, a way of being ("*Seinsweise*"), or a "possibility of Dasein" that has meaning for us from which it derives the significance it has, until ultimately one comes upon some possibility that has meaning in itself and for no other purpose outside itself. This is the *Worumwillen*, the "for-the-sake-of-which", what one might call the ultimate end or the highest priority in light of which all other things and activities derive the significance that they have for Dasein.

But where does this *Worumwillen* come from? What provides the justification for it? Heidegger's analysis of fallenness suggests that in everyday life meanings seem just to be there "in" the things within the world or that they are social conventions whose substantiality (to use Hegel's term) consists in the fact that they seem as solid and objective as the brilliance or hardness of a diamond because there seems to be no one individual to whom they can be traced back as their source, and hence no one who could simply revoke them and their power if he or she chose to do so.

What anxiety, as Heidegger describes it, reveals is that this substantiality is an illusion. In anxiety, things lose their meanings, their relevance becomes questionable or fades away. If indeed they were as substantial as they otherwise might seem, this would be impossible. This does not necessarily mean that there is not a right or a wrong answer to the question about what really is good, and of course it does not mean that it makes no difference which answer you choose. As much as anything else within the world, the answer one accepts, decides who one is and what course one's life will take. What anxiety reveals is that no thing and no one can tell you the answer, can tell you what is really important, what the ultimate ends, the highest priorities for a life should be. If there were something or someone that could tell you that answer apart from a standard one has already accepted, in terms of which something would count as the answer, then things would once again regain the meaning that is missing in anxiety. But if no one and nothing can, then there is no firm ground from which to make a decision, but since each life is always explicitly or implicitly guided by some sense of an ultimate end or highest priority for a life, one cannot wait around to make a decision until such a firm ground emerges.

Perhaps there are other modes of access to this insight than the experience of anxiety as Heidegger describes it, but even if that is true, the basic point stays the same. No thing and no one can tell you what the ultimate norms for a life should be – or better put – no one can tell you who to listen to (people try to tell us all the time) about the ultimate norms, the highest priorities for a life, except in terms of ends or priorities that we have already accepted as valid. If those are precisely what are in question, then this is indeed a rather unsettling experience, especially if you would like to have something solid and substantial to tell you what is and is not good and important, and thereby to provide a reliable guide for action.

In everyday life, it looks like the answer is settled or at least like there is some firm ground for settling the issue. I take it that one of the main differences between authentic and inauthentic being-a-self is that in authentic being-a-self, one is aware that there is no firm ground outside of oneself to which one can appeal to find out what the ultimate end or the highest priority for a life should be. For Heidegger, the question of the good is the question of what is important *in life*. And once again, we recall the already in the First Part, Heidegger had suggested that no one (the They) and nothing (no being within

the world or any feature of it apart from the relevance we give it in light of the significance we attach to the possibilities of Dasein that it furthers or hinders) can tell us the answer. In fact, even the call of conscience that Heidegger sees as calling one to authentic existence, speaks “silently” for precisely this reason. If conscience could tell us the answer, then a force outside of ourselves other than Dasein, and not Dasein itself, would be the source of meaning and direction.

So if there is an answer, it has to be one for which I am responsible. Even if I choose an answer that I take from someone or somewhere else – revealed religion, the traditions of my ethnic background or my family, my friends, my teachers –, then it is I who have done so and no one else. The fact that I am the one who accepts this answer that sets the overall priorities in my life and has a certain view about the significance of events and things within the world for me, Heidegger terms – I don’t think, inappropriately – “freedom”. (*SuZ* 266, cf. *WdGr* 51), moreover not just freedom in general, but “freedom towards death”.

Why does he call it “freedom towards death”? I would like to suggest that this is intimately connected with the way that Dasein is the ground of its choices through the adoption of a *Worumwillen* that, precisely because it is ultimate, cannot be grounded in anything else. It is freedom, among other things, because it involves a choice and because no one and nothing can determine this choice for Dasein. It is appropriately called “freedom” because it is about a choice, and it is about a choice that is not determined outside of Dasein. It does indeed have ontological significance because it sets the context against which things can show up as the kinds of things they are, but since what it above all concerns is the “*Worumwillen*” of a life that is Dasein’s own, this is not a matter of theoretical classification as much as it is about what things matter and what things don’t, and how they matter – whether they are to be embraced or avoided, valued or shunned. And it not only has practical implications, but if this is right, it is this primary or original choice that determines what one should and must do. If the examples of “ways to be” are taken simply from the everyday activities of Dasein, then the kind of practical concerns one is describing are things like “building a house” or “being a chemist” whose value is presupposed, and the predicates for objects within the world are simply utility-characteristics. But if, in authentic Dasein, what one realizes is that the question is what gives

meaning to a life, then the question goes far beyond utility and what is up for debate is not just how best to accomplish a given aim, but rather what the proper aim for a life in general is.

To say that it is "freedom towards death" is another way of stating what he calls in *WdGr* the "finitude" of human freedom. In that essay, the finitude is connected with the fact that freedom is something that "happens to us", and that our choices are "finite". This explains why he says that freedom is not only the "ground", but also the "*Ab-grund*" ("abyss") of Dasein, that it is the "*Ohnmacht*" (powerlessness) because it is not in Dasein's control whether this originary event occurs. Dasein projects (*entwirft*), en-visages a *Worumwillen*, but it does so as thrown, which is the first limitation. Dasein does not get to decide its starting point or its circumstances. For instance, I did not choose to be born into a modern technological age any more than ancient Greeks chose not to, but our possibilities are very different nonetheless and both of us must still make choices about the ultimate priorities for our lives within each of those different contexts. Moreover, Dasein is also not free not to choose, Dasein does not get to decide whether to set a highest priority for itself or not; moreover, at any point where the moment of authentic decision arrives, Dasein discovers that it has already been making this basic decision all along whether it knew it or not. In *Being and Time*, the finitude that I am or rather enact at each moment (what he calls "being-towards-the-end" or "constantly dying"), is brought out by such phrases as the "impossibility of Dasein", or my being "*das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit*" (*SuZ* 285). And finally, setting an end or a goal for a life does not necessarily mean one will achieve that goal.

Heidegger stresses that Dasein never has complete control over its existence, making clear that even authentic Dasein is not synonymous with a kind of self-consciousness that is completely autonomous and transparent to itself. It is not a subject conceived of in the modern sense. Rather human life as Dasein is always the choice about priorities that it does not make all on its own, but rather "adopts", "appropriates", "takes on". Moreover, it is also limited through the fact that the choice, as a genuine choice, means that to choose it involves failing to choose another. If I set financial success as my highest goal, I have not made having time for my family, pursuing knowledge for its own sake, or sense pleasures my highest goal. If I adopt one of the others as my highest goal, then I have not chosen financial success as my highest priority and there-

by make it much less likely that I will actually achieve it. If I choose a balance of financial success, professional satisfaction, and contributions to my family and my community as my highest priority, I am likely to be less successful at any one of them than I would be if I made that my exclusive priority. “Freedom however exists only in the choice of the one, that means in bearing the not-having chosen, and not-having-been-able-to-choose the other”. (285) The finitude of freedom also means that fallenness is not an accident because to live is to act in a concrete setting that involves interaction with things in the world (that are not under my complete control) and other people. It involves not just holding possibilities open as such, but also necessarily seizing one of them not just as a possibility but as the actual priority that guides my actions and my refraining from acting and thereby becomes part of something concrete as well – or if I fail to do so, then the abstract choice of holding open possibilities is my highest priority, whose choice prevents me from seizing upon any one of them, and this is in itself a concrete course of action or “inaction” that I have chosen.

Is there any way of knowing what will happen if I make one sort of life my ultimate priority instead of another. For Heidegger, the answer is no. Is there someone who can tell me the answer? Again, the answer is no. It is something for which each individual must take responsibility. And are there any facts in the world that can tell me what matters, what makes a life meaningful? This is for Heidegger, the most important question and what we have been suggesting is that the answer here is once again no, but that the decision about what is to count as significant is the most important question there is and that it is the ground of all other significance and relevance of events and things that happen in the world, which is to say within one’s life. That is why I have been arguing that for Heidegger the most important question in ethics is one that one can only face authentically when one recognizes that Dasein is the groundless ground of all meaning in the world and that what counts as right and wrong is decided by Dasein’s resolute commitment (he calls it a “projection”) to the goodness of a specific form of life that it recognizes is just one possibility among many. This is then anything but a theoretical question and there is no “fact”, nothing that theoretical reason or anything like it can contribute to the solution or grounding of the answer to this question.

4. HUSSERL ON THE ULTIMATE GROUNDS OF ETHICS

Husserl's project in his "Introduction to Ethics" lectures from 1920 and 1924 – i.e. during the very time when Heidegger's early lectures are being composed – is to show how moral and ethical reasoning function in ways that parallel theoretical reason. The general program of a Husserlian ethics could hence be described as the programmatic attempt to show that there are structures of reason within the practical and axiological spheres that are analogous to those of within the sphere of theoretical reason, and he even provides a relatively specific example of this parallel in a passage from the lectures "Introduction to Ethics" that deserves to be quoted in its entirety:

Indeed we have spoken repeatedly about a distinction within the sphere of emotional acts that we called evaluative acts of feeling that precisely parallels the distinction between judgments of opinion and judgments based on insight that are grasped as the truth. We just need to emphasize that these are not passive graspings of value, but rather acts that have been performed by the I. We can say that the so-called grasping of value, of which it is said that it is a loving grasping of value, in which the value itself is comprehended and possessed is the originary acquisition through a conscious act as opposed to a mere opining its value, this I's act of loving, looking forward to something etc. that just opines it as something to look forward to, considers it lovable, but has not appropriated the value in an originary way and in itself – or in the opposite case, has experienced a rejection, a disappointment when the I in the attempt at originary appropriation experiences that the thing that was valued is in truth not something pleasant, that the thing that was considered beautiful is a piece of awful kitsch, etc.: in the same way in the sphere of willing, there is a new kind of motivating acts for practical decisions just as there are for acts of believing and in acts of valuing". (120)

"Reason" in the practical sphere is not, therefore, a matter of theoretical calculation or of the intellect alone. It is the self's directedness towards appropriate experiences and intuitions that can serve as confirmation for the purportedly beautiful or valuable in the aesthetic or the good in the ethical sphere. It is also clear how reason is not the opposite of feelings. Rather it is the search for appropriate feelings and dispositions for acting. For Husserl, not all feelings are created equal and not every feeling is *sui generis* pathological in a Kantian sense. For him, the question is not how to have pure practical reason trump all

of our inclinations, but rather how to sort out the appropriate from inappropriate inclinations. In fact, Husserl believes that all actions are motivated by feelings: „Mere understanding is not practical. Only feelings can determine actions“, (170) and further,

Human beings' practical conduct is manifestly determined by feeling. If we attempted to extinguish all feeling from the human breast, then concepts such as end and means, good and bad, virtue and vice and all of the concepts that belong to them would lose their meaning. Human beings would not then be striving, willing, acting beings anymore. We must then have recourse to feeling and more precisely investigate them, in order to be able to clarify the sense of ethical concepts and to study human beings as ethical beings, to clarify the uniqueness of their moral conduct, and to provide a grounding for the ethical laws that explain it. (148)

Even Kant recognizes that feelings must play a central role in ethical life when he acknowledges that the awareness of the obligatory character of the moral law gives rise to the feeling of respect that motivates a person to act in a manner consistent with the law, but Husserl wants to recognize a much wider range of acceptable feelings as appropriate motivating factors for rational agents. He mentions approval and disapproval, but also love – love of oneself and love of others – and “*Seligkeit*”, two concepts that he adopts from Fichte, and some of his other examples seem to point to feelings such as pride, a sense of accomplishment, and others that could be legitimate reasons to act ethically as well.

Even though Husserl disagrees with Kant on the role and range of feelings in ethical decision-making, he does agree with him on one point, namely that fundamental concept of an ethical life as rational is duty, and that duty involves the decision-making that any rational agent should in principle be able to accept as appropriate in these specific circumstances. Husserl is not a formalist, among other things because he does believe that the specific circumstances and limitations matter in ethical decision-making, but he does believe that it is inconsistent with morality for an agent to place a higher priority on his or her own specific ends or perspective than to those of other rational agents. Here again he sees a parallel with theoretical truths. People often disagree even about fairly basic matters of fact and often have their own individual views about them, but from Husserl's perspective that does not mean that they are all

correct or that none of them are. So too in the moral realm the idea of a moral ought or duty means

that every moral judgment does not merely express a subjective feeling and not even just the general fact that every normal human beings in fact tends to feel and act this way, but rather that according to its very sense contains the claim that the particular practical conduct is correct or incorrect ... Moral truth includes just as every mathematical and every other judgment the sense that whoever decides this way, morally, mathematically or any other way, decides correctly, just as falsehood includes the sense that whoever decides this way decides incorrectly, in a way that is to be condemned (149)

He stresses a couple of pages later that there are also some significant differences between mathematical and practical truths. For instance, mathematical truths do not express norms as practical truths do. However, he does agree that the very nature of practical reason itself dictates that everyone should recognize the truth of some basic practical principles such as the principle of love of neighbor (*Nächstenliebe*) that follows from the nature of reason itself as universal and establishes an affinity to Kant's categorical imperative, in spite of Husserl's reservations about Kant's "formalism" and his refusal to recognize moral differences among the very different kinds of feelings that can legitimately motivate ethical decisions beyond mere respect for the moral law. He agrees with Kant about the universal responsibility of all human beings to recognize these principles when he says that even the moral sinner can recognize the sin and know what should have been done.

The parallels between the theoretical and practical reason for Husserl then are explicit and very clear. Just as within the theoretical sphere, for Husserl reason is universal. In a negative sense, this means that anything that could not in general be compatible with the willing of other free beings is ruled out. Positively speaking, it means that any reasonable person should be able to agree with the rightness of practical decisions under similar circumstance. Circumstances matter for Husserl, including one's historical and cultural settings against which authentically egoic acts are undertaken, including acts of valuing and willing, so different persons will reasonably choose differently, what makes the decision or act right in a given setting is not something that the individual decides but rather discovers. It is something about which the person can be

right or wrong and that the further course of experience or perhaps reflection or discussions with others can confirm or disconfirm. Although it is not theoretical insights guiding practical actions alone or even primarily, the structure of intention and fulfillment that Husserl identifies with the sphere of theoretical reason as the rational ground of theoretical judgments has parallels in notions of right valuing and right action that find confirmation or disconfirmation through the further course of experience as well.

5. THE QUESTION ITSELF: GROUNDING ULTIMATE GROUNDS?

We recall Heidegger's frequent comments described in the first section about the extent to which both he and Husserl share much in common in their investigations. Both are working within the general framework of transcendental phenomenology according to which objects (along with events and actions) present themselves to us in various ways according to the meanings that they have for us. Both begin with an analysis of our everyday experience of things instead of adopting assumptions about objects and their properties from the natural sciences, maintaining rather that the natural sciences are abstractions from and derivative of the experience of things in our daily lives. Moreover, for both it is also clear that for both of them, our primary access to objects within the world in our daily lives is not primarily in terms of their mere perceptual features at all but rather in terms of the values and uses they have for us. Both recognize that these common meanings are at first taken from a shared background of understanding that has both a historical and a social dimension. For Heidegger, these issues addressed in his descriptions of *Befindlichkeit* or *Geworfenheit* and of the "They" ("*das Man*") of the self in everyday life. For Husserl, they are described in genetic accounts of the establishment of sedimented tendencies in believing, valuing, and willing throughout the course of a life and in his descriptions of the *Umwelt* as originally social in the *Ideas II*. It is also true that both Husserl and Heidegger believe that what Husserl calls persons, beings who have as their form of being that Heidegger calls *Dasein*, possess the ability and even the responsibility to move beyond these sedimented histories and shared assumptions about what is true, valuable, and good through what Husserl calls authentically egoic acts or what Heidegger calls

authentic existence. Hence for both of them, the question about the ultimate grounds of practice and values are at the heart of the philosophical concerns as of the early '20s at the latest. What are the standards to be applied when one is asking about what is truly good?

This essay has attempted to show that Heidegger correctly identifies a fundamental and important point of difference between them. When he argues that Husserl is too much oriented on the model of the science and the theoretical realm that cannot appropriately deal with questions about the truth of art and religion, I am suggesting that what is really at issue is the question about the ultimate principles for practice, action and whether they can be justified in ways that parallel justification of theoretical beliefs or not. Heidegger thinks not; Husserl believes that they must be. For Husserl, responsibility involves critical reflection and submission to the constraints of practical reason through respect for universality and the constant reexamination of sedimented values and tendencies to action through the confirmation that appropriate kinds of experiences, intuitions provide. For Heidegger, responsibility means recognizing that these are fundamental choices for which no one and nothing else can provide justification, that these choices must be resolutely faced as "projections" of Dasein. This is what authentic futurity entails and why he calls this originary temporality.

Heidegger not only notes the differences, but claims that Husserl is mistaken. Is there a way to decide? In the concluding section of this essay, I would like to think about our experience of accepting ultimate priorities for life and see if we cannot find examples that might lead each of them to the insights that they articulate and at the same time illustrate the problematic character of both of the alternatives as they describe them. In Plato, the common examples we find are the lives guided by their appetites, those guided by a sense of honor, and those guided by the search for truth, the philosophers. Some contemporary examples might be those with the highest priority being physical fitness and attractiveness, those whose highest priority is financial success, and those interested in learning and education. Most of the readers of this article will belong to the third group. If you picked academic philosophy as your profession, it is clear that financial success was not your highest priority. Some academics and some people with a great deal of money and leisure time might spend much of their time and efforts on physical fitness and attractiveness, but

a glance around the room at most philosophy conferences suggests that most do not. What is it that one of the three groups would tell the others that would make them come that the life that the others have chosen was inferior? My own experience suggests that the only things one could point to would be persuasive only if the audience already valued those features of a life. Academics might point to the relative autonomy of academic life or the joy of continued learning. To the extent that members of the other groups find these things attractive and important, this might help convince them of some of the virtues of academic life, but unless these are higher priorities for them than physical fitness or financial success, they are unlikely to have a significant effect on those other persons' highest priorities. To put it a different way: I think that Heidegger is correct in recognizing that there is no fact that by itself can show something is valuable or good without some other prior commitment to the goodness or value of something that this instantiates or fosters. Or to put it in philosophers' talk: you cannot derive an ought from an is without some implicit attachment to another ought. I think this is the phenomenon that Heidegger captures when he claims that "no one and no thing within the world" can tell us what are the correct priorities for a life. That is why I have over the course of the last few years during which I have had many more interactions with persons who have not chosen academia as a profession that there really is nothing that I can say that will make them come to believe that my priorities are the right ones and theirs the wrong ones; and vice-versa. So the notion of some standard or experience that could demand universal agreement about priorities seems mistaken to me. Perhaps that is one reason why, except for formal principles such respect for other persons, Husserl himself fails to provide a normative ethics, and that where he does move in that direction by praising the virtues of the arts or learning over other more "base" activities, the case he makes for them seems to represent much more the consensus of a specific society (German) at a specific time (end of the 19th, beginning of the 20th century) than a universal principle. At the same time, however, I do think that Husserl is correct when he emphasizes that we do not believe something is preferable because we prefer it, but that we prefer something because we find it preferable. I think it belongs to the phenomenon of seeing something as good or valuable that we sense ourselves as recognizing, not making it. I think that I recognize something about the goodness of continuing learning that I think

other people miss. They are sure that they are recognizing something about just how important and good physical fitness or wealth that I am missing. We have different priorities because we see things differently. This is I think what Husserl means when he says that recognizing values and goods are "intuitions". What I am less sure about for these ultimate priorities is what would count as "disconfirmation" or "disappointment". The obvious candidates for such examples fail, in my view. Someone might aspire to the academic life and seek a position in academic philosophy because they are convinced that it is a domain filled with persons devoted as they are to truth and the dissemination of learning. After a few years in a dysfunctional department or after several experiences with colleagues or administrators interested much more in self-aggrandizement or power than in education and learning, they might decide that their decision was a mistake. That would fit the description of an experience of disappointment that would be consistent with Husserl's claim that I can be mistaken about the value or goodness of something, namely a career in academia, but I do not think that this is a case where one becomes convinced that one's ultimate ends or priorities in life are mistaken – just one in which one learns that the means one pursued to achieve those ends was mistaken or at least less suited to them than one had expected. Perhaps there is another kind of example that really does have to do with the ends themselves. Think of the case where a young man was sure that life-long learning and education were goals worthy of a life's devotion, but later comes to wonder in light of the hardships and frustrations he experiences along the way. Maybe he then begins to reconsider whether he really is so committed to this goal that it is worth sacrificing financial opportunities he might otherwise have. This seems to be a case where the experience of the life as a whole, not just as an envisaged end in the abstract, but a very concrete goal with that no longer seems so attractive. It is not any one thing that causes this change of heart, but the experience of all the things that happen along the way. This seems more consistent with Husserl's than Heidegger account. Nonetheless, it is still true that what must be decided is not just whether a specific goal can be achieved or not, but what one's genuine priorities are now in light of all that one has learned and that is a different matter. This is not inconsistent with either Heidegger's or Husserl's account. So in the end, I am agreeing with Heidegger about the fact that ultimate ends are foundational in a way that places them outside the usual schema of confirma-

tion/disconfirmation that Husserl claims hold for the sphere of ethics and ethical principles as well, but I disagree with him that these are mere “projections” instead of what seem to be insights. The fact that not all people share these insights does not make them seem less compelling for the person who has them. I would argue that these kinds of insights resemble theoretical insights to the extent that the act of seeing, the noesis, – in this case the recognition of the valuable and the good –, is directed to what is seen, the noema – in this case the truly valuable and the good. We prefer this over that because we really do think it is more valuable and better – a fundamentally Platonic position perhaps. But whereas Plato could claim that the recognition of the good is a kind of theorein because there is something to be seen there, it is hard to think of an example of confirmation or disconfirmation for ultimate ends that is akin to that of theoretical intentions if these ultimate ends are, to use Heidegger’s language, not anything that resides within the world, but rather constitutes the meaningfulness of the world as such.

**PHENOMENOLOGY IS A HUMANISM:
HUSSERL'S HERMENEUTICAL-HISTORICAL STRUGGLE TO DETERMINE
THE GENUINE MEANING OF HUMAN EXISTENCE IN *THE CRISIS OF
THE EUROPEAN SCIENCES AND TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY***

**LA FENOMENOLOGÍA ES UN HUMANISMO: LA PUGNA HISTÓRICO-
HERMENÉUTICA DE HUSSERL POR DETERMINAR EL AUTÉNTICO SIGNI-
FICADO DE LA EXISTENCIA HUMANA EN *LA CRISIS DE LAS CIENCIAS
EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL***

George Heffernan

Society for Phenomenology, Hermeneutics and Existentialism/
Merrimack College, Massachusetts
HeffernanG@Merrimack.edu

Abstract: In *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936), Husserl expands his philosophical horizon to include the question about the genuine meaning of human existence. Understanding the crisis of the European sciences as a symptom of the crisis of European philosophy and as an expression of the life-crisis of European humanity, and interpreting European science, philosophy, and humanity as representative of their global-historical counterparts, Husserl argues that the life-crisis of European humanity is reflective of the critical condition of global-historical humanity. The crisis of "European" life emerges as a crisis of *human* existence, and Husserl's phenomenology unfolds as a search for an answer to the question not only about the sense of the life-world but also about the meaning of human life. Thus phenomenology, as care for humanity, shares with existentialism, as a humanism in the broadest sense, the conviction that human beings live in a world not in which life makes sense, but in which they must make sense of life. Accordingly, the genuine essence of human existence is not passively "given" but actively "taken," since it involves an *entelechy* that constitutes itself in an

Resumen: En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), Husserl expande su horizonte filosófico a fin de incluir en él la pregunta por el auténtico sentido de la existencia humana. Al entender la crisis de las ciencias europeas como un síntoma de la crisis de la filosofía europea y como una expresión de la crisis vital de la humanidad europea, y al interpretar la ciencia, la filosofía y la humanidad europeas como representativas de sus contrapartes históricas y globales, Husserl argumenta que la crisis vital de la humanidad europea refleja la condición crítica en que se encuentra la humanidad en perspectiva histórica global. La crisis de la vida "europea" emerge como una crisis de la existencia *humana*, y la fenomenología de Husserl se despliega como la búsqueda de una respuesta a la cuestión no sólo del sentido del mundo de la vida, sino también del significado de la vida humana. La fenomenología, como cuidado de la humanidad, comparte con el existencialismo, entendido como un humanismo en el sentido más amplio, la convicción de que los seres humanos viven en un mundo en el cual no es que la vida tenga sentido sino que ellos deben dar sentido a la

evolutionary achievement, and it is the evidentiary result of an existential struggle for meaning against annihilating forms of meaninglessness, namely, irrationalism, positivism, and skepticism. This paper examines Husserl's hermeneutical-historical approach to the question about the meaning of human existence and suggests an understanding of phenomenology as a form of humanism, and perhaps even as a unique kind of "existentialism," that is, an ethical philosophy that takes absolute moral responsibility for the presuppositionless application of reason to life.

vida. En consonancia, la auténtica esencia de la existencia humana no está pasivamente "dada" sino que es activamente "tomada", ya que ella envuelve una entelequia que se constituye en una realización evolutiva, y que es el resultado evidenciador de un combate existencial por el significado contra las formas de sinsentido que son aniquiladoras, a saber: irracionalismo, positivismo y escepticismo. Este ensayo examina la aproximación histórico-hermenéutica de Husserl a la cuestión del significado de la existencia humana, y sugiere una comprensión de la fenomenología como una forma de humanismo, y quizá incluso como un tipo único de existencialismo; esto es, como una filosofía ética que asume una responsabilidad moral absoluta en la aplicación sin presupuestos de la razón a la vida.

Key Words: Phenomenology, Humanism, Existentialism, Hermeneutics.

Palabras clave: Fenomenología, humanismo, existencialismo, hermenéutica.

1. INTRODUCTION:

THE VEXED RELATIONSHIP BETWEEN PHENOMENOLOGY AND EXISTENTIALISM

In a series of texts from the "Prague Treatise" and the "Prague Letter" (1934)¹, through the "Vienna Lecture"² and the "Prague Lectures" (1935)³, to *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936)⁴, Husserl performs a seismic shift in the horizon of his philosophical studies. Whereas in most earlier works he concentrated on topics from the fields of mathematics, logic, and knowledge, in these later texts he focuses on the problem of the genuine meaning of human existence. According to his descriptions, the crisis of the European sciences is a symptom of the deeper crisis of European philosophy and culture, as well as an expression of a radical crisis in the life of European humanity (*die radikale Lebenskrise des europäischen*

¹ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937), Mit Ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp (Dordrecht/Boston/London 1989) (Husserliana XXVII), 184–221 and 240–244.

² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel (The Hague 1976²) (Husserliana VI), 314–348.

³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, ed. Reinhold Smid (Dordrecht/Boston/London 1993) (Husserliana XXIX), 103–139.

⁴ Hua. VI, 1–276.

Menschentums). Interpreting European science, philosophy, and humanity as representative of global-historical science, philosophy, and humanity, Husserl understands the life-crisis of European humanity as reflective of the critical condition of global-historical humanity. Thus the crisis of “European” life emerges as a crisis of *human* existence⁵.

The question of the genuine meaning of human existence is usually associated not with the phenomenology of Husserl but with the German *Existenzphilosophie* of the 1920s and 1930s that he contemned, not to say condemned, as a dangerous form of “irrationalism”⁶. The term “Existentialismus” had already been employed but was not yet widely used in Husserl’s time, and its precise origin is still surrounded by some obscurity⁷. While it is not wise to take an essentialist approach either to “the philosophers of existence” or to “the existentialists,” it is safe to say that they—Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, and Sartre, to round up a few of the usual suspects—form a family with overlapping and underlapping resemblances, but one that shares certain core concerns, namely, authentic and inauthentic existence, individual and collective responsibility, human and divine axiology, freedom and determinism, rationality and absurdity, and objectification, alienation, and dehumanization⁸. Yet these are the very topics on which Husserl focuses in the phenomenological sense-investigations (*Besinnungen*) of the *Crisis*. Therefore it is fitting indeed to understand his later transcendental philosophy as a search for an answer to the question not only about the sense of the life-world (*die*

⁵ Thus I focus on a different aspect of Husserl’s crisis than the usual ones. Cf. Christian Möckel, “Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Edmund Husserls Forderung nach ‘Besinnung’”, *Cultura: International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 4 (2005), 26–39; idem, “Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler”, in: idem, *Phänomenologie: Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen* (Berlin 2003), 107–128; James Dodd, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences* (Dordrecht 2004); Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls “Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*, in: *Vernunft und Kultur* (Darmstadt 1999); Helmuth Vetter, ed., *Krise der Wissenschaften—Wissenschaft der Krise? Wiener Tagungen zur Phänomenologie im Gedenken an Husserls “Krisis“-Abhandlung (1935/36–1996)* (Frankfurt am Main 1998); R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility* (Dordrecht 1992); Pierre Trotignon, *Le coeur de la raison: Husserl et la crise du monde moderne* (Paris 1986); Antonio Banfi, *Husserl et la crise de la pensée européenne*, in: *Husserl: Cahiers de Royaumont III* (Paris 1959), 411–427; Hermann Lübke, “Husserl und die europäische Krisis”, *Kant-Studien* 49 (1957/58), 225–237.

⁶ “Existenzphilosophie”, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Gottfried Gabriel, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel 1971–2005), vol. 2, 862–865.

⁷ “Existentialismus”, in: Ritter, Gründer, and Gabriel, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, 850–852; Thomas Flynn, *Existentialism: A Very Short Introduction* (Oxford 2006), ch. 1; Steven Crowell, “Existentialism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (on-line 2004/2010).

⁸ This is not to gloss over the differences, which can be significant. For example, in *Fear and Trembling* Kierkegaard presupposes that, if one does not live eternally, then one cannot live meaningfully, whereas in *Being and Time* Heidegger posits that, if one does not grasp the finitude of life, then one cannot live authentically.

Bedeutung der Lebenswelt) but also about the meaning of human existence (*der Sinn des menschlichen Daseins*).

Here one must look beyond the binary oppositions generated by such designations as *Phänomenologie* or *Existenzphilosophie* or *existentialisme*⁹. What Husserl's phenomenology, as a real care for the true good of humanity, has in common with existentialism, as a humanism in the broadest sense, is the conviction that human beings do not live in a world in which life makes sense, but rather in a world in which they must make sense of life. According to Husserl, for example, the genuine essence of human existence is not passively "given" but actively "taken" in evidence, since it involves an entelechy that is intended, constituted, and fulfilled in a theoretical and practical achievement as the result of an existential struggle for meaning against dangerous forms of meaninglessness, namely, irrationalism, positivism, and skepticism¹⁰. The aim of this paper is to inquire into Husserl's hermeneutical-historical approach to the meaning of human existence, and to move toward a genuine understanding of phenomenology as a form of humanism and even perhaps as a unique kind of "existentialism," that is, an ethical philosophy that takes absolute moral responsibility for the *presuppositionless* application of reason to life¹¹.

The paper also seeks to be an exercise in phenomenological hermeneutics. Husserl suggests that it is possible to understand the thinkers of the past better than they understood themselves, and even better than they ever could have understood themselves¹². This hermeneutical principle is not original with or unique to Husserl's historical sense-investigations in the *Crisis*. In fact, the principle is one of the oldest and most revered in hermeneutics, and the history

⁹ Otto Friedrich Bollnow, "Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existentialismus", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2 (1948), 231–243.

¹⁰ Hua. VI, 11: "Damit fällt auch der Glaube an eine 'absolute' Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat, der Glaube an den Sinn der Geschichte, den Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seinem individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftigen Sinn zu verschaffen. ... Verliert der Mensch diesen Glauben, so heißt das nichts anderes als: er verliert den Glauben 'an sich selbst,' an das ihm eigene wahre Sein, das er nicht immer schon hat, nicht schon mit der Evidenz des 'Ich bin,' sondern nur hat und haben kann in Form des Ringens um seine Wahrheit, darum, sich selbst wahr zu machen".

¹¹ This paper is essentially the original version of a paper that was presented at the 4th Triennial World Conference of the Organization of Phenomenological Organizations, Campus de Santa Cruz la Real, Segovia, Spain, September 19–23, 2011. A revised and expanded version of the paper was presented at the 36th Annual Conference of the International Society of Phenomenology and Literature, Radcliffe Institute for Advanced Study / Harvard University, Cambridge, Massachusetts, May 21–22, 2012. This new and improved version will appear in *Analecta Husserliana* 115 (2013). I urge the reader to consult this enhanced and nuanced version of the paper as my provisionally final word on the topic.

¹² Hua. VI, 74.

of the discipline is in large part a commentary on it¹³. What is important here is that one proceed judiciously and apply the same hermeneutical standards in understanding Husserl as he does in understanding others. Yet Husserl is not suggesting that anyone can without further ado understand the great thinkers of the past better than they did themselves. Thus, if understanding Husserl “better” than he did himself means anything, then it means understanding him *differently* from how he understood himself. Here charity of interpretation means doing justice to the historicity of a great thinker, realizing that historicity does not entail historicism¹⁴.

2. QUESTION: IS PHENOMENOLOGY A “PHILOSOPHY OF EXISTENCE”?

In large part due to the work of Heidegger and Jaspers, what was called “Existenzphilosophie” was not only fashionable but also dominant in Germany in the late 1920s and early 1930s¹⁵. By intent or in effect, Heidegger’s *Sein und Zeit* (1927) made it possible to focus on an existential analytic of *Dasein* rather than on a fundamental ontology of *Sein*, and Jaspers’ essays in the “elucidation of existence,” from his *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) to his three-volume *Philosophie* (1931/32), with its core *Existenzerhellung*, suggested that one’s choices of worldviews could be legitimately based on volitional positions deriving from existential decisions based on personal experiences in marginal situations (*Grenzsituationen*). The rapid rise of a philosophy that seemed to concentrate on concrete questions of human existence, as his own “rigorous science” of essences did not, represented for Husserl a big professional disappointment and a major philosophical challenge. Kierkegaard, the original existentialist, had charged that the great philosopher of the absolute, Hegel, had

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960), 180–181, 280–281.

¹⁴ Edmund Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft” (1911), in: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921), Mit Ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp (Dordrecht 1987) (Husserliana XXV), 3–62, and Hua. VI, 381–386 (the second part of Beilage III or of “Der Ursprung der Geometrie” [composed 1936 and published 1939]). On phenomenology, history, and historicism, cf. David Carr, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl’s Transcendental Philosophy* (Evanston 1974).

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, “Existentialismus und Existenzphilosophie” (1981), in: *Gesammelte Werke 3, Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger* (Tübingen 1987), 175: “In Deutschland benannte man in dieser Zeit die Dinge mit dem Ausdruck ‘Existenzphilosophie.’ Das Wort ‘existenziell’ war in den späten Zwanzigern geradezu ein Modewort. Was nicht existenziell war, zählte nicht”.

neglected the individual, and now especially Heidegger was arguing that Husserl, the great essentialist, had overlooked existence.

The locus classicus for Husserl's critical reaction to the rise of *Existenzphilosophie* is his "Afterword to the *Ideas*" (1930)¹⁶. There, without mentioning Jaspers or Heidegger, or anyone else in this regard, he defends transcendental phenomenology and attacks "existence philosophy" as an unphilosophical relapse into anthropologism and psychologism. Refusing to get involved in a detailed altercation with the counter-currents of contemporary German philosophy, but devoting special attention to "Lebensphilosophie, mit ihrer neuen Anthropologie, ihrer Philosophie der 'Existenz'," which he claims is "wrestling for dominance"¹⁷, Husserl states categorically:

Ich möchte nur ausdrücklich sagen, dass ich allen von diesen Seiten her erhobenen Einwänden—des Intellektualismus, des Steckenbleibens meines methodischen Vorgehens in abstrakten Einseitigkeiten, des überhaupt und prinzipiellen Nichtherankommens an die ursprünglich-konkrete, die praktisch-tätige Subjektivität und an die Probleme der sogenannten 'Existenz', desgleichen an die metaphysischen Probleme—keinerlei Berechtigung zuerkennen kann.¹⁸

"All these objections" to his philosophy rest, according to Husserl, on "misunderstandings" of it, which is the rhetorical leitmotif of the "Afterword"¹⁹. Properly understood, he argues, his transcendental phenomenology possesses the "universal problem horizon of philosophy": "[...] dass sie also wirklich alle vom konkreten Menschen aus zu stellenden Fragen, darunter auch alle sogenannten metaphysischen, in ihrem Felde hat, soweit sie überhaupt einen möglichen Sinn haben [...]"²⁰. The "Afterword" goes on to express the bathos and pathos of someone who has experienced both "the desperation of having fallen in love with philosophy" and the exasperation of having been rejected by other philosophers for allegedly missing its primary and ultimate questions²¹.

¹⁶ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel (The Hague 1952), 138–162. The "Afterword" was first published, under the title "Nachwort zu meinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*", in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* II (Halle-an-der Saale 1930), 549–570.

¹⁷ Husserl, "Nachwort", 138.

¹⁸ Husserl, "Nachwort", 140.

¹⁹ Husserl, "Nachwort", 138, 140, 143–144, 147, 151–152, 162.

²⁰ Husserl, "Nachwort", 141.

²¹ Husserl, "Nachwort", 162.

Like many thinkers in such situations, Husserl felt that, if other philosophers only understood his philosophy, then they would underwrite it.

Thus it is evident that, while he rejects the charge that phenomenology fails to deal with the problems of “so-called ‘existence’,” Husserl recognizes that such problems do exist and that a universal philosophy does address them. Hence it would be hasty to assume that Husserl did not pose the concrete questions of human existence to which the *Existenzphilosophen* pointed. What Husserl especially objected to was Heidegger’s claim to the primacy of existential analytics over transcendental phenomenology. Yet only after having supported Heidegger as his successor in Freiburg (1928) did Husserl study *Sein und Zeit*:

Ich kam zum betrüblichen Ergebnis, dass ich philosophisch mit diesem Heideggerschen Tiefsinn nichts zu schaffen habe, mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit, dass er in der Ausbildung einer Systemphilosophie begriffen sei, von jener Art, die für immer unmöglich zu machen ich zu meiner Lebensaufgabe stets gerechnet habe.²²

Husserl’s point is not only that transcendental phenomenology does not neglect the concrete questions of human existence, but also that it can better provide answers to them than *Existenzphilosophie*²³. He regarded Heidegger’s *Sein und Zeit* as “philosophische Anthropologie”: “Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden [...] ins Anthropologische [...]. Dabei wird alles tiefsinnig unklar und

²² Husserl, Letter to Alexander Pfänder, January 6, 1931, in: Edmund Husserl, *Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann with Elisabeth Schuhmann (Dordrecht/Boston/London 1993), II, 184. Responding to Pfänder’s letter of January 2, 1931, Husserl explains why he supported Heidegger over Pfänder as his successor and how he realized his mistake a short time later.

²³ Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Hua*. XXV, 59–60: “Erst wenn die entschiedene Trennung der einen und anderen Philosophie sich im Zeitbewusstsein durchgesetzt hat, ist auch daran zu denken, dass die Philosophie Form und Sprache echter Wissenschaft annehme und als Unvollkommenheit erkenne, was an ihr vielfach gerühmt und gar imitiert wird—den Tiefsinn. Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare, aufgelöste Ordnung. Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn. Jedes Stück fertiger Wissenschaft ist ein Ganzes von den Denkschritten, deren jeder unmittelbar einsichtig, also gar nicht tiefsinnig ist. Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie. Die Ahnungen des Tiefsinns in eindeutige rationale Gestaltungen umzuprägen, das ist der wesentliche Prozess der Neukonstitution strenger Wissenschaften. Auch die exakten Wissenschaften hatten ihre langen Perioden des Tiefsinns, und so wie sie in den Kämpfen der Renaissance, so wird sich—das wage ich zu hoffen—die Philosophie in den Kämpfen der Gegenwart von der Stufe des Tiefsinns zu derjenigen wissenschaftlicher Klarheit durchdringen. Dazu aber bedarf es nur der rechten Zielsicherheit und des großen, vollbewusst auf das Ziel gerichteten und alle verfügbaren wissenschaftlichen Energien anspannenden Willens”.

philosophisch verliert es seinen Wert"²⁴. According to Husserl, only transcendental phenomenology is philosophy as rigorous science²⁵. Thus it is not surprising to find Husserl himself, in the years between the publication of *Sein und Zeit* (1927) and his death (1938), habitually employing existentialist terms and appealing to existentialist themes. This is most evident in the *Crisis*-Texts²⁶. Therefore it is not as if Husserl shared no awareness of, or appreciation for, the existential questions raised by the philosophers of existence—to the contrary. So what are for him “the metaphysical questions” of human existence and what are his answers to them? Above all, how does he approach them?

3. ARGUMENT: PHENOMENOLOGY IS A HUMANISM

In Part One of *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Husserl argues that the crisis of the European sciences is an expression of the radical life-crisis of European humanity. Yet this text has a context. In a series of works, namely, from the “Prague Treatise” and the “Prague Letter” (1934), through the “Vienna Lecture” (May 1935) and the “Prague Lectures” (November 1935), to *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936), Husserl explores the situation of philosophy in his time and describes it in terms of a “crisis.” In the “Prague Treatise,” for example, he writes that “there is a [...] Europe alive in these crises,” though it is not clear which “crises” he means²⁷. In the “Prague Letter,” the exception that proves the rule, he does not explicitly mention a “crisis.” In the “Vienna Lecture,” which was held under the title “Philosophy in the Crisis of European Humanity” but printed under the title “The Crisis of European Humanity and Philosophy,” he not only mentions “a crisis” but also repeatedly speaks of “the European crisis,” the “crisis of European humanity,” and “the crisis of Eu-

²⁴ Roland Breeur, ed., “Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*,” *Husserl Studies* 11 (1994), 13, 27.

²⁵ Husserl, “Nachwort,” 139–140, 159–162. Cf. Husserl, Letter to Ingarden, December 2, 1929, in: Husserl, *Briefwechsel*, III, 254: “Ich kam zu dem Resultat, dass ich das Werk [Heidegger’s *Sein und Zeit*] nicht im Rahmen meiner Phänomenologie einordnen kann”. Husserl had, of course, published “the work” in his *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VII (1927).

²⁶ For a particularly striking example, directed against Heidegger, see Hua. XXIX, 332: “Die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in denen *Heidegger* mit dem Tode umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen”. Husserl proceeds to describe death within a transcendental-phenomenological horizon.

²⁷ Hua. XXVII, 208.

ropean existence"²⁸. In the "Prague Lectures," which were held under the title "Psychology in the Crisis of European Science," he speaks of "the crisis of science," "a crisis of the sciences," "a universal European crisis," "the history of psychology" as "a history of crises," "a crisis of psychology," "the crisis of the sciences," "the crisis of modern culture," "a crisis of philosophy," and "a crisis of self-comprehension on the part of the human being"²⁹. In *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, he refers to the most crises of all, for example, "the crisis of the sciences," "the radical life-crisis of European humanity," "a crisis of the sciences," "the crisis of the European sciences," "a crisis of our sciences as such," "the crisis of a science," "a crisis of the sciences in general," "the crisis of science," "the crisis of our culture," "a crisis peculiar to psychology," "the crisis of philosophy," "the crisis of all modern sciences," and "a crisis of European humanity itself with respect to the total meaningfulness of its cultural life, its total *existence*"³⁰. By any measure, then, there is a lot to sort out here.

Evidently, the first thing to be said about the crisis in *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* is that the crisis of which Husserl so urgently writes is much more than a "mere" crisis of the European sciences. The second thing to be said about the crisis in the *Crisis* is that it would be a major error to think that Husserl invented the idea of a "crisis" in order to score rhetorical points for his philosophy, one which was not attracting the enthusiastic devotees that Heidegger and others perceived to be *Existenzphilosophen* in the late 1920s and early 1930s were³¹. To the contrary, when Husserl picked up on the motif of a crisis, he was not only evoking a leitmotif of his own philosophizing, but also invoking the spirit of his times—perceptively tapping into the *Zeitgeist*³². In fact, by the time he began to make systematic use of the notion, there had already been an extensive literature in

²⁸ Hua. VI, 314–315, 318, 342, 347.

²⁹ Hua. XXIX, 103, 108, 118, 122, 137–138.

³⁰ Hua. VI, 1, 3, 10, 14.

³¹ Heidegger, in: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed., *Martin Heidegger: Gesamtausgabe/Ausgabe letzter Hand*, vol. 29/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit [Vorlesungen Wintersemester 1929/1930]*), 243: "Überall gibt es Erschütterungen, Krisen, Katastrophen, Nöte: das heutige soziale Elend, die politische Wirrnis, die Ohnmacht der Wissenschaft, die Aushöhlung der Kunst, die Bodenlosigkeit der Philosophie, die Unkraft der Religion. Gewiss, Nöte gibt es überall".

³² Gadamer, "Existenzphilosophie und Existentialismus", 177–178: "Dass die tiefe Kulturkrise, die damals über die europäische Kulturwelt kam, auch ihren philosophischen Ausdruck finden musste und dass dies insbesondere in Deutschland geschah, dessen Umbruch und Niederbruch der sichtbarste, katastrophenhafteste Ausdruck des allgemeinen Widersinnes war, versteht sich von selber".

the human sciences on various crises, real and perceived.³³ In addition, the theme of a “tragedy of modern scientific culture” (“die Tragik der modernen wissenschaftlichen Kultur”), with dire consequences for the meaning of human life, was not new to Husserl’s philosophy in the late 1920s or early 1930s³⁴. Rather, it had been a leitmotif of his thought since at least the first decade of the century³⁵. Yet Husserl was never a pessimistic theorist of decline and fall (à la Spengler), for, despite scattered moments of apparent despair³⁶, he seems to have believed to the end that the idea of a “philosophy as rigorous science” could be realized³⁷. This was in spite of whatever medical-philosophical “arteriosclerosis” he may or may not have suffered³⁸.

What may be most striking about Husserl’s approach in Part One of the *Krisis* is its *existential* character, which is most evident in his language³⁹. For

³³ Rudolf Pannwitz (1881–1969), *Die Krisis der europäischen Kultur* (1917), Oswald Spengler (1880–1936), *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918/1922–1923), Paul Valéry (1871–1945), *La crise de l’esprit* (1919), René Guénon (1886–1951), *La crise du monde moderne* (1927), Sigmund Freud (1856–1939), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), José Ortega y Gasset (1883–1955), *La rebelión de las masas* (1930), Karl Jaspers (1883–1969), *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Ernst Jünger (1895–1998), *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (1932), Helmuth Plessner (1892–1985), *Das Schicksal deutschen Geistes am Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935). Cf. also in literature: Karl Kraus (1874–1936), *Die letzten Tage der Menschheit* (1919/1922), Thomas Mann (1875–1955), *Der Zauberberg* (1924), Hermann Hesse (1877–1962), *Der Steppenwolf* (1927), Joseph Roth (1894–1939), *Radetzky marsch* (1932), Elias Canetti (1905–1994), *Die Blendung* (1931/1935), Robert Musil (1880–1942), *Das hilflose Europa*, in: *Nachlass zu Lebzeiten* (1936)—not to mention the works of Franz Kafka (1883–1924), for example, *Die Verwandlung* (1915), *Der Prozess* (1925), and *Das Schloß* (1926).

³⁴ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen (The Hague 1974) (Husserliana XVII), 7, 9.

³⁵ Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, Hua. XXV, 60: “Man nennt unsere Zeit eine Zeit der *décadence*. Ich kann diesen Vorwurf nicht für gerechtfertigt halten. Man wird in der Geschichte kaum eine Zeit finden, in welcher eine solche Summe von arbeitenden Kräften in Bewegung gesetzt und mit solchem Erfolge am Werke waren. Wir mögen die Ziele nicht immer billigen; wir mögen es auch beklagen, dass in stilleren, behaglicher dahinlebenden Epochen Blüten des Geisteslebens erwachsen, wie wir ähnliche in der unsrigen nicht finden und erhoffen können. Und doch, mag zumal das Gewollte und immer wieder Gewollte in unserer Zeit den ästhetischen Sinn abstoßen, dem die naive Schönheit des frei Erwachsenen so viel näher geht, wie ungeheure Werte liegen doch in der Willenssphäre, wofern die großen Willen nur die rechten Ziele finden. Es hieße unserer Zeit aber sehr Unrecht tun, wenn man ihr den Willen zum Niedrigen andichten wollte. Wer den Glauben zu wecken, wer für die Größe eines Ziels Verständnis und Begeisterung zu erregen vermag, wird die Kräfte leicht finden, die sich diesem zuwenden. Ich meine, unsere Zeit ist ihrem Berufe nach eine große Zeit—nur leidet sie am Skeptizismus, der die alten, ungeklärten Ideale zersetzt hat. Und sie leidet eben darum an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können. Unsere Zeit will nur an ‘Realitäten’ glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten not tut”.

³⁶ Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, 56: “Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden”. Cf. Hua. VI, 437, n. 1.

³⁷ Hua. VI, 508–513. This is the infamous Beilage XXVIII (from the summer of 1935?) with its controversial statement (508): “*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft—*der Traum ist ausgeträumt*”. In no case may the statement be understood out of context.

³⁸ Hua. VI, 439–440.

³⁹ In this paper, I bracket out all issues surrounding the “Eurocentric” character of Husserl’s investigations in the *Crisis* and in the related texts. See my paper “From Violence to Evidence? Husserl and Sen on Human Identity and Diversity: Toward a Postcolonial Phenomenology of Humanity”, in: Lester

Husserl employs a "critical" language of "life" linked to the leitmotiv "crisis," for example: "Gefahr" ("danger"), "Kampf" ("struggle"), "Klage" ("lament"), "Krankheit" ("sickness"), "Krieg" ("war"), "Lebensnot" ("life-threatening need"), "Not" ("plight"), "Rätsel" ("enigma"), "Ringen" ("wrestling"), "Schicksal" ("fate"), "Schmerz" ("pain"), "Sinnlosigkeit" ("meaninglessness"), "Skepsis" ("skepticism"), "Streit" ("conflict"), "Verlust" ("loss"), "Versagen" ("failure"), "Widersinn" ("counter-sense"), "Widerspruch" ("contradiction"), and so forth. The fact that Husserl speaks of "Krisis" rather than of "Krise" is also no accident, for the former possesses medical-existential connotations that the latter usually lacks. The "existential" language is all the more remarkable, given Husserl's well-known contempt for philosophies that dealt, passionately or otherwise, with "existence." In fact, however, Husserl himself repeatedly speaks of the crisis in "existential" terms and arranges Part One of the *Krisis* in such a way that it culminates in the provocative formulation of "a painful *existential contradiction*" ("ein peinlicher *existenzieller Widerspruch*")⁴⁰. Furthermore, he repeatedly diagnoses the crisis of the sciences as a condition not of their scientific character, which, he concedes, is intact, but of their meaningfulness for human *Dasein*, which, he argues, has gone lost, and proposes the recollection of a historical form of human *Dasein* as a crucial part of the remedy for the critical condition of European humanity⁴¹. Finally, he repeatedly invokes "life" (*Leben*) and "vital needs" (*Lebensnot*) for answers to metaphysical questions⁴².

All this in itself already leads to a basic and central question. For, if Husserl really did condemn *Existenzphilosophie*, then what is the true relationship between his phenomenology and "existence philosophy," and, indeed, between his phenomenology and existentialism? For instance, is it possible to understand Husserl in this respect better than, or at least differently from how, he understood himself? That is, is it possible to understand Husserl as an *Existenzphilosoph*, or even as an existentialist, *malgré lui*? Since the remedy that he proposes for the crisis is evidently humanistic in character, it certainly is possible to understand Husserl as a humanist, albeit *sui generis*. Hence there

Embree, Thomas Nenon, and Michael Barber, eds., *Phenomenology 2010: Nature, Culture, and Existence* (Bucharest: Zeta Books, 2010), 95–121.

⁴⁰ Hua. VI, 10, 15–16. Cf. Hua. VI, 337, 345–46 ("Vienna Lecture").

⁴¹ Hua. VI, 3–6, 8, 11, 15, 17. Cf. Hua. VI, 319, 322–323, 326–327, 329, 333, 336, 338, 340, 347 ("Vienna Lecture").

⁴² Hua. VI, 1, 3–5, 10–11, 13, 15. Cf. Hua. VI, 314–322, 324–336, 338–344, 347–348 ("Vienna Lecture").

may be common ground here, in so far as it has been famously and plausibly argued, after Husserl, that “existentialism is a humanism.” Thus the suggestion is that phenomenology and existentialism, as forms of humanism, intersect there where they focus on the human being and certain specifically human concerns. In this analysis, Part One of *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* serves as *pars pro toto* for the crisis-thematic texts of the later Husserl, though it remains a desideratum to explore their differences in this respect as in many others as well.

In § 1, Husserl begins with a rhetorical question: “Is there, in view of their constant successes, really a crisis of the sciences?”⁴³ His ironic answer is that, judged by the normal standards of what is scientific, namely, repeated successes in delivering reliable results by means of rigorous methods, there is no crisis of the natural sciences, no crisis of the human sciences, and no crisis of psychology. On the other hand, compared to these sciences, philosophy is unscientific, and it is threatened by skepticism, irrationalism, and mysticism⁴⁴. Thus the only crisis seems to be that of philosophy, and the question is wherein it consists.

In § 2, Husserl takes a different approach to the question of a “crisis” by criticizing “the positivistic reduction of the idea of science to mere factual science” and by describing “the ‘crisis’ of science” as “the loss of its meaning for life”⁴⁵. The positive sciences have, of course, provided humanity with “prosperity”. They have not, however, given any adequate answers to the decisive questions of genuine humanity. Indeed, they have turned away from the questions that human beings find burning in troubled times, namely, “the questions about the meaning or meaninglessness of this entire human existence”⁴⁶. These questions, he says, demand answers “based on rational insight”⁴⁷.

⁴³ Hua. VI, 1: “Gibt es angesichts der ständigen Erfolge wirklich eine Krisis der Wissenschaften?” Cf. Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, tr. David Carr (Evanston 1970), 3. I occasionally modify this excellent translation.

⁴⁴ Hua. VI, 1: “Eine Krisis unserer Wissenschaften schlechthin, kann davon ernstlich gesprochen werden? Ist diese heutzutage vielgehörte Rede nicht eine Übertreibung? Die Krisis einer Wissenschaft besagt doch nichts minderes, als dass ihre echte Wissenschaftlichkeit, dass die ganze Weise, wie sie sich ihre Aufgabe gestellt und dafür ihre Methodik ausgebildet hat, fraglich geworden ist. Das mag für die Philosophie zutreffen, die ja in unserer Gegenwart der Skepsis, dem Irrationalismus, dem Mystizismus zu erliegen droht”. And Hua. VI, 2: “Jedenfalls ist der Kontrast der ‘Wissenschaftlichkeit’ dieser Wissenschaftsgruppen gegenüber der ‘Unwissenschaftlichkeit’ der Philosophie unverkennbar”.

⁴⁵ Hua. VI, 3: “Die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft. Die ‘Krisis’ der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit”.

⁴⁶ Hua. VI, 3–4: “Sie [the crisis of the sciences] betrifft nicht ihre Wissenschaftlichkeit, sondern das, was sie, was Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein bedeutet hatte und bedeuten kann. Die

In § 3, Husserl describes what he regards as “the founding of the autonomy of European humanity with the new conception of the idea of philosophy in the Renaissance”⁴⁸. On Husserl’s description, the human questions were not always excluded from scientific investigation; the human being was once the theme. The positivistic sciences let fall all the “highest and final” questions, the metaphysical questions, those about the human being: reason, history, God, world, immortality, temporality and eternity—all the value questions. The core of the Classical-Renaissance conception of humanity was that the human being would form itself, in “the ‘philosophical’ manner of existence” (“die ‘philosophische’ Daseinsform”), in freedom and with reason⁴⁹. Thus it would include all philosophical questions in a universal discipline. Although he does not use the word “humanism,” Husserl appeals to a historical sense of *humanism*, that is, Classical-Renaissance humanism, but not in a naïve way (“man is the measure of all things”).

In § 4, Husserl thematizes “the failure of the new science after its initial success” and “the unclarified motive for this failure”⁵⁰. He argues that “the new humanity, animated by and blessed with such an exalted spirit,” was not sustainable because humanity “lost the inspiring belief in its ideal of a universal philosophy and in the scope of the new method,” so that the method was able to yield indubitable successes only in the positive sciences⁵¹. Yet it was not

Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten ‘prosperity’ blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen. Die Umwendung der öffentlichen Bewertung war insbesondere nach dem Kriege unvermeidlich, und sie ist, wie wir wissen, in der jungen Generation nachgerade zu einer feindlichen Stimmung geworden. In unserer Lebensnot—so hören wir—hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins”.

⁴⁷ Hua. VI, 4: “Fordern sie [die Fragen] nicht in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit für alle Menschen auch allgemeine Besinnungen und ihre Beantwortung aus vernünftiger Einsicht?”

⁴⁸ Hua. VI, 5: “Die Begründung der Autonomie des europäischen Menschentums mit der neuen Konzeption der Idee der Philosophie in der Renaissance”.

⁴⁹ Ibid.: “Das europäische Menschentum vollzieht in der Renaissance bekanntlich in sich eine revolutionäre Umwendung. Es wendet sich gegen seine bisherige, die mittelalterliche Daseinsweise, es entwertet sie, es will sich in Freiheit neu gestalten. Sein bewundertes Vorbild hat es am antiken Menschentum. Diese Daseinsart will es an sich nachbilden. ... Was erfasst es als das Wesentliche des antiken Menschen? Nach einigen Schwanken nichts anderes als die ‘philosophische’ Daseinsform: das frei sich selbst, seinem ganzen Leben, seine Regel aus reiner Vernunft, aus der Philosophie Geben”.

⁵⁰ Hua. VI, 8: “Das Versagen der anfänglich gelingenden neuen Wissenschaft und sein ungeklärtes Motiv”.

⁵¹ Ibid.: “Wenn nun das neue, von jenem hohen Geiste beseelte und beglückte Menschentum nicht standhielt, so konnte es nur dadurch geschehen, dass es den schwunggebenden Glauben an eine universale Philosophie seines Ideals und an die Tragweite der neuen Methode verlor. Und so geschah es wirklich. Es erwies sich, dass diese Methode sich nur in den positiven Wissenschaften in zweifellosen

only the comparison with the positive sciences that showed that such successes were not to be obtained for “the philosophical problems in the special sense” in metaphysics. It was also that the unified universal philosophy was supplanted by mutually exclusive system-philosophies, and this in turn led to a wavering and collapsing of the idea of philosophy. Philosophy underwent a long period of passionate struggle for a clear understanding of the true reasons for this failure⁵².

In § 5, Husserl elucidates “the ideal of universal philosophy and the process of its inner dissolution”⁵³. A clearer sense of the chronic crisis emerges:

Thus the crisis of philosophy implies the crisis of all modern sciences as members of the philosophical universe: at first a latent, then a more and more prominent crisis of European humanity itself with respect to the total meaningfulness of its cultural life, its entire ‘existence’.⁵⁴

Thinking like a Classical Greek, Husserl locates the cause of the loss of the meaning of science for human existence in the skeptical loss of faith in the distinction between knowledge (*episteme*) and opinion (*doxa*)⁵⁵. The scientific crisis becomes an existential crisis, and the history of philosophy becomes a struggle for the existence of genuine philosophy and for the genuine meaning of human existence⁵⁶.

In § 6, Husserl characterizes “the history of modern philosophy as a struggle for the meaning of the human being”⁵⁷. He describes “the true struggles of our times” as “struggles between humanity which has collapsed and humanity which is still on its feet,” and “the genuine spiritual struggles of European hu-

Erfolgen auswirken konnte. Anders in der Metaphysik, bzw. in den im besonderen Sinne philosophischen Problemen, obschon es auch hier nicht an hoffnungsreichen, scheinbar wohlgelingenden Anfängen fehlte”.

⁵² Hua. VI, 8–9.

⁵³ Hua. VI, 9: “Das Ideal der universalen Philosophie und der Prozess seiner inneren Auflösung”.

⁵⁴ Hua. VI, 10: “Demnach bedeutet die Krisis der Philosophie die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten ‘Existenz’”.

⁵⁵ Hua. VI, 11: “Damit fällt auch der Glaube an eine ‘absolute’ Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat, der Glaube an den Sinn der Geschichte, den Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seinem individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftigen Sinn zu verschaffen”.

⁵⁶ Ibid.: “Immer mehr nimmt die Geschichte der Philosophie, von innen gesehen, den Charakter eines Kampfes ums Dasein an, nämlich als Kampfes der geradehin in ihrer Aufgabe sich auslebenden Philosophie—der Philosophie im naiven Glauben an die Vernunft—mit der sie negierenden oder empiristisch entwertenden Skepsis”.

⁵⁷ Hua. VI, 12: “Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie als Kampf um den Sinn des Menschen”.

manity” as “struggles between skeptical unphilosophies and vital philosophies,” whose vitality consists in the fact that they “struggle for their own true and genuine meaning and thus for the meaning of a genuine humanity”⁵⁸. Husserl argues that the struggle can only be won by philosophy as metaphysics⁵⁹, and its outcome will decide whether “the *telos* that was inborn in European humanity at the birth of Greek philosophy”—a humanity that is what it is on the basis of philosophical reason—is a mere factual, historical delusion, or whether Greek humanity was the breakthrough to “what is essential to humanity as such,” its “entelechy”⁶⁰. So Husserl defines what it means to be human:

To be human at all is essentially to be a human being in a socially and generatively united civilization; and, if the human being is a rational being (*animal rationale*), then it is only in so far as the whole civilization of the human being is a rational civilization, that is, one with a latent orientation toward reason or one openly oriented toward the entelechy which has come to itself, become manifest to itself, and which now of necessity consciously directs human becoming.⁶¹

Thus Husserl’s humanism is admittedly metaphysical and arguably ahistorical, since he evidently thinks of the human being in terms of an atemporally, if not eternally, valid human essence, defined by rationality.

⁵⁸ Hua. VI, 13: “Die wahren, einzig bedeutungsvollen Kämpfe unserer Zeit sind die Kämpfe zwischen dem schon zusammengebrochenen Menschentum und dem noch bodenständigen, aber um diese Bodenständigkeit bzw. um eine neue ringenden. Die eigentlichen Geisteskämpfe des europäischen Menschentums als solchen spielen sich als *Kämpfe der Philosophien* ab, nämlich zwischen den skeptischen Philosophien—oder vielmehr Unphilosophien, die nur das Wort, nicht aber die Aufgabe behalten haben—und den wirklichen, noch lebendigen Philosophien. Deren Lebendigkeit aber besteht darin, dass sie um ihren echten und wahren Sinn ringen und damit um den Sinn eines echten Menschentums”.

⁵⁹ Ibid.: “Die latente Vernunft zum Selbstverständnis ihrer Möglichkeiten zu bringen und damit einsichtig zu machen die Möglichkeit einer Metaphysik als einer wahren Möglichkeit—das ist der einzige Weg, um eine Metaphysik bzw. universale Philosophie in den arbeitsvollen Gang der Verwirklichung zu bringen”.

⁶⁰ Ibid.: “Damit allein entscheidet sich, ob das dem europäischen Menschentum mit der Geburt der griechischen Philosophie eingeborene *Telos*, ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen und nur als solches sein zu können—in der unendlichen Bewegung von latenter zu offener Vernunft und im unendlichen Bestreben der Selbstnormierung durch diese seine menschheitliche Wahrheit und Echtheit, ein bloßer historisch-faktischer Wahn ist, ein zufälliger Erwerb einer zufälligen Menschheit, inmitten ganz anderer Menschheiten und Geschichtlichkeiten; oder ob nicht vielmehr im griechischen Menschentum erstmalig zum Durchbruch gekommen ist, was als *Entelechie* im Menschentum als solchen wesensmäßig beschlossen ist”.

⁶¹ Ibid.: “Menschentum überhaupt ist wesensmäßig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten, und ist der Mensch Vernunftwesen (*animal rationale*), so ist er es nur, sofern seine ganze Menschheit Vernunftmenschheit ist—latent auf Vernunft ausgerichtet oder offen ausgerichtet auf die zu sich selbst gekommene, für sich selbst offenbar gewordene und nunmehr in Wesensnotwendigkeit das menschheitliche Werden *bewusst leitende Entelechie*”. Cf. Hua. VI, 13–14: “Philosophie, Wissenschaft wäre demnach *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen ‘eingeborenen’ Vernunft*”.

In § 7, Husserl lays out the project of the historical-hermeneutical investigations of the work.⁶² In what is, from an existentialist perspective, the most important statement in Part One of the *Krisis*, Husserl says:

Aber als Philosophen dieser Gegenwart sind wir in einen peinlichen *existenziellen Widerspruch* hineingeraten. Den Glauben an die Möglichkeit der Philosophie als Aufgabe, also an die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis, *können* wir nicht fahren lassen. In dieser Aufgabe *wissen* wir uns als ernstliche Philosophen *berufen*. Und doch, wie den Glauben festhalten, der nur Sinn hat mit Beziehung auf das eine, einzige uns allen gemeinsame Ziel, auf *die* Philosophie?⁶³

Yet what exactly is “the painful *existential contradiction*” into which “we as philosophers of the present” have fallen? Is it between the theory of the idea and the practice of the thing? Or is it more intractable than that? Is it clear what it was for Husserl?

I suggest that “the painful *existential contradiction*” emphasized in Part One of the *Crisis* involves an acute self-conflict on Husserl’s part. It consists in the fact that Husserl insists, on the one hand, that philosophy, in order to be “meaningful for life,” must provide adequate answers to the pressing questions of human existence, and, on the other hand, that, in order to be “rigorous science,” it cannot. For the answers to the questions of human existence are particular, that is, inextricably linked to individuals, whereas the rigorously scientific philosophy that Husserl espouses is universal, that is, it focuses on essences and is interested in particulars only as steps to universals as goals. Therefore Husserl’s approach is conflicted in itself, demanding that philosophy achieve a certain end but denying it the only possible means thereto. The result is that transcendental philosophy is restricted to giving essentialist answers to existential questions. Yet, given Husserl’s humanism, the existential inadequacy of transcendental phenomenology is understandable. Hence, if there is any critique of Husserl here, then it is charitable in intent. For, at the time of the *Crisis*-related texts, he seems to have been genuinely torn between doing phenomenology and talking *Existenzphilosophie*.

⁶² Hua. VI, 15: “Die Vorhabe der Untersuchungen dieser Schrift”.

⁶³ Ibid.

4. QUESTION: IS PHENOMENOLOGY EXISTENTIALISM?

Since Husserl does not use the expression "Humanismus" in Part One of the *Krisis*, it seems far-fetched to suggest that he advocates a form of "humanism" there. Yet §§ 1–7 are saturated with references to the human being (*Mensch*) and humanity (*Menschentum, Menschheit*), and Husserl aims to help European humanity out of its existential crisis by developing its genuine "entelechy." Now it is remarkable that Husserl appeals to the new conception of what it means to be human in the Renaissance, which was itself the renewal of a Classical idea of the human being, as the first step toward a cure for the malady that infects European science, culture, and humanity. Evidently, Husserl draws on the heritage of humanism. In so far as he develops a historical concept of humanism in the *Krisis*, Husserl works with the Classical and Renaissance concepts. Thus there are significant overlappings and underlappings between humanism and existentialism here. For contemporary readers, two post-Husserlian texts are particularly rich sources for illuminating Husserl's concept of humanism, namely, Sartre's *L'existentialisme est un humanisme* (1945/1946) and Heidegger's *Brief über den Humanismus* (1946/1947).

In a part of *L'existentialisme est un humanisme* that reads like a commentary on Heidegger's statement that "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz,"⁶⁴ Sartre denies that "l'essence précède l'existence" and affirms that "l'existence précède l'essence"⁶⁵. Thus the human being is an "existence qui choisit son essence"⁶⁶. Establishing a connection with existentialism, Sartre distinguishes two kinds of humanism⁶⁷. The first ascribes value to individual human beings according to the greatest deeds of the best human beings. Arguing that human beings are not in a position to render a general judgment that the human being is magnificent, rejecting the view that the human being is an end, and proposing that the human being is yet to be determined, Sartre

⁶⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1977¹⁴), 42.

⁶⁵ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (composed 1945 and published 1946), ed. Arlette Elkäim-Sartre (Paris 1996), 26, 29, 31, 39.

⁶⁶ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 59–73.

⁶⁷ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 23–25, 37–40.

calls this “cult” of humanism “absurd”⁶⁸. He proposes another form of humanism:

Mais il y a un autre sens de l’humanisme, qui signifie au fond ceci: l’homme est constamment hors de lui-même, c’est en se projetant et en se perdant hors de lui qu’il fait exister l’homme et, d’autre part, c’est en poursuivant des buts transcendants qu’il peut exister; l’homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n’y a pas d’autre univers qu’un univers humain, l’univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l’homme—non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement—, et de la subjectivité, au sens où l’homme n’est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c’est ce que nous appelons l’humanisme existentialiste. Humanisme, parce que nous rappelons à l’homme qu’il n’y a d’autre législateur que lui-même, et que c’est dans le délaissement qu’il décidera de lui-même; et parce que nous montrons que ça n’est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l’homme se réalisera précisément comme humain.⁶⁹

This “existentialist humanism” Sartre endorses, and in this sense he describes *existentialism* as a “humanism.” In support of his position, Sartre appeals to Heidegger, characterizing him as a fellow atheist existentialist⁷⁰.

Rejecting Sartre’s characterization⁷¹, Heidegger, responding to Beaufret’s query, shifts the focus from existentialism to humanism⁷². Skeptical about whether traditional humanistic thinking has understood the essence of the human being⁷³, he argues that Roman, Christian, Renaissance, Marxist, and Sartrean humanism all rest on a presupposed explication of being as a whole⁷⁴.

⁶⁸ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 73–76.

⁶⁹ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 76–77.

⁷⁰ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 26, 29, 37.

⁷¹ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main 2010¹¹), 13, 20–21, 26, 32, 42–44.

⁷² Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 7–8: “Sie [Jean Beaufret] fragen: Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’? Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort ‘Humanismus’ festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sei. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man misstraut zwar schon lange den ‘-ismen.’ Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken”. On *Existentialismus* or *Existenzialismus* cf. 13, 20–21, 26, 32.

⁷³ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 11: “So bleibt doch die Humanitas das Anliegen eines solchen Denkens; denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, dass der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, ‘inhuman,’ das heißt außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen”.

⁷⁴ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 13 (cf. 11–13): “So verschieden diese Arten des Humanismus nach Ziel und Grund, nach der Art und den Mitteln der jeweiligen Verwirklichung, nach der Form seiner Lehre sein mögen, sie kommen doch darin überein, dass die humanitas des homo humanus

He concludes that, since all humanism is metaphysical and all metaphysics is humanistic, humanism, like metaphysics, fails to ask about the relation between the human being and being⁷⁵. Against humanism, which he thinks not wrong but wrong-headed, Heidegger suggests that the essence of the human being be thought of as "Ek-sistenz," that is, "the manner in which the human being is, in its own essence, to being" and to "the truth of being"⁷⁶. He says that, since humanism thinks metaphysically, this kind of thinking is not humanism⁷⁷. Yet Heidegger's critique of humanism is explicitly directed against Husserl too, since Heidegger says that Husserl does "not recognize the essentiality of the historical in being"⁷⁸. He claims that his own "humanism in the extreme sense" thinks of the human being in its *Ek-sistenz*, which includes its proximity to being and to the historicity of truth⁷⁹. For Heidegger the *Ek-sistenz* of the human being is not reducible to the existence of the thinking ego, but consists rather of "care for being"⁸⁰. According to his critique, "humanism" has lost its

aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird".

⁷⁵ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 13: "Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, dass sie 'humanistisch' ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht".

⁷⁶ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 21–22: "... die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz. Deshalb kehrt in *Sein und Zeit* öfters der Satz wieder: 'Die "Substanz" des Menschen ist die Existenz' der Satz 'die "Substanz" des Menschen ist die Ek-sistenz' [sagt] nichts anderes als: die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als 'Person,' als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, dass die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in *Sein und Zeit* gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, dass sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schлüge und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt".

⁷⁷ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 26: "Ob dieses Denken, gesetzt dass an einem Titel überhaupt etwas liegt, sich noch als Humanismus bezeichnen lässt? Gewiss nicht, insofern der Humanismus metaphysisch denkt".

⁷⁸ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 32. "Weil aber ... Husserl ... die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein [nicht erkennt] ...". This is the only mention of Husserl in the work.

⁷⁹ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 34–35: "Denkt es diese Humanitas nicht in einer so entscheidenden Bedeutung, wie sie keine Metaphysik gedacht hat und je denken kann? Ist das nicht 'Humanismus' im äußersten Sinn? Gewiss. Es ist der Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt. Aber es ist zugleich der Humanismus, bei dem nicht der Mensch, sondern das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins auf dem Spiel steht. Aber steht und fällt in diesem Spiel dann nicht zugleich die Ek-sistenz des Menschen? So ist es".

⁸⁰ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 35: "Aber die Existenz ist hier nicht die Wirklichkeit des ego cogito. Sie ist auch nicht nur die Wirklichkeit der mit- und für-einander wirkenden und so zu sich selbst kommenden Subjekte. 'Ek-sistenz' ist im fundamentalen Unterschied zu aller existentia und 'existence'

sense⁸¹, and this is due to a metaphysics that has forgotten being and ignored historicity⁸². On Heidegger's new, "strange" sense of "humanism," "the essence of the human being rests in its Ek-sistenz," but how this essence is committed ("geschicklich wird"), is determined by being, so that it does not depend on the human being⁸³. The question is whether it is better to call this "humanism" or to speak "against humanism"⁸⁴. The danger is that one be thought to speak for "barbaric brutality" and "inhumanity"⁸⁵, but the danger is not dispositive⁸⁶. So Heidegger replaces "humanism in the metaphysical sense" with "humanity in the service of the truth of being"⁸⁷. In the end, his "humanism" is a relativism⁸⁸, and he accepts this⁸⁹. Yet the unsolved mystery is: Who will judge what

das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins. Sie ist die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein".

⁸¹ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 36–37: "Sie fragen: Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'? 'Auf welche Weise lässt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?' Ihre Frage setzt nicht nur voraus, dass Sie das Wort 'Humanismus' festhalten wollen, sondern sie enthält auch das Zugeständnis, dass dieses Wort seinen Sinn verloren hat".

⁸² Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 37: "Es hat ihn verloren durch die Einsicht, dass das Wesen des Humanismus metaphysisch ist und das heißt jetzt, dass die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht nur nicht stellt, sondern verbaut, insofern die Metaphysik in der Seinsvergessenheit verharrt. Allein eben das Denken, das zu dieser Einsicht in das fragwürdige Wesen des Humanismus führt, hat uns zugleich dahin gebracht, das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken. Im Hinblick auf diese wesentlichere Humanitas des homo humanus ergibt sich die Möglichkeit, dem Wort Humanismus einen geschichtlichen Sinn zurückzugeben, der älter ist als sein historisch gerechnet ältester".

⁸³ Ibid.: "Das 'humanum' deutet im Wort auf die humanitas, das Wesen des Menschen. Der '-ismus' deutet darauf, dass das Wesen des Menschen als wesentlich genommen sein möchte. Diesen Sinn hat das Wort 'Humanismus' als Wort. Ihm einen Sinn zurückgeben, kann nur heißen: den Sinn des Wortes wiederbestimmen. Das verlangt einmal, das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren; zum anderen aber zu zeigen, inwiefern dieses Wesen in seiner Weise geschicklich wird. Das Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz. Auf diese kommt es wesentlich, das heißt vom Sein selbst her, an, insofern das Sein den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet. 'Humanismus' bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen 'Humanismus' seltsamer Art".

⁸⁴ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 37–38: "Soll man diesen 'Humanismus,' der gegen allen bisherigen Humanismus spricht, aber gleichwohl sich ganz und gar nicht zum Fürsprecher des Inhumanen macht, noch 'Humanismus' nennen? Und das nur, um vielleicht durch die Teilnahme am Gebrauch des Titels in den herrschenden Strömungen, die im metaphysischen Subjektivismus ersticken und in der Seinsvergessenheit versunken sind, mitzuschwimmen? Oder soll das Denken versuchen, durch einen offenen Widerstand gegen den 'Humanismus' einen Anstoß zu wagen, der veranlassen könnte, erst einmal über die Humanitas des homo humanus und ihre Begründung stutzig zu werden?"

⁸⁵ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 38: "Weil gegen den 'Humanismus' gesprochen wird, befürchtet man eine Verteidigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist 'logischer' als dies, dass dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt?"

⁸⁶ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 40: "Dass der Gegensatz zum 'Humanismus' keineswegs die Verteidigung des Inhumanen einschließt, sondern andere Ausblicke öffnet, dürfte in einigem deutlicher geworden sein".

⁸⁷ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 44: "Die Wahrheit des Seins denken, heißt zugleich: die humanitas des homo humanus denken. Es gilt die Humanitas zu dienen der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne".

⁸⁸ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 41: "Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung".

“the truth of being” is? And how? As Husserl might have observed: It is profound, but is it philosophy? Skepticism notwithstanding, Heidegger’s casual association of “humanism” with *Fascism*, *Communism*, and *National Socialism*—even at the verbal and conceptual level—is an audacious expression of cynicism that should give thoughtful readers long pause⁹⁰.

Toward the end of the *Brief über den Humanismus*, Heidegger remarks: “Bald nachdem ‘S. u. Z.’ erschienen war, frug mich ein junger Freund: ‘Wann schreiben Sie eine Ethik?’”⁹¹ As his existential analytic was an analytic without an ethics, so Heidegger’s “humanism” is a “humanism” without a morality. The *Brief über den Humanismus* represents the same value-free approach to the most basic human issues as *Sein und Zeit*, though it is not clear whether it represents a sufficient response to Sartre’s existential humanism⁹². Yet it is not only the lack of ethics in the *Brief* that is striking, but also the absence of reason, freedom, and God as moral instances. Heidegger does not accept the “human-being-as-rational-animal-humanism” that Husserl advocates⁹³. He also resisted an “existentialist” interpretation of *Sein und Zeit*, which was not intended as a moral appeal for authenticity⁹⁴. What motivated him in *Sein und Zeit*, as in the *Brief über den Humanismus*, was the amoral question about the

⁸⁹ Ibid.: “Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen”.

⁹⁰ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 7–8: “Sie [Jean Beaufret] fragen: Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’? Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort ‘Humanismus’ festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sei. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man misstraut zwar schon lange den ‘-ismen.’ Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken”. One must read this passage again for the first time. Of what other “-isms” (than “existentialism”) would one have thought in 1946/1947?

⁹¹ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 45.

⁹² Gadamer, “Existenzphilosophie und Existentialismus”, 184: “Der ‘Brief über den Humanismus’ war eine förmliche Absage an den Irrationalismus des Existenzpathos, das ehemals die dramatische Wirkung seines Denkens begleitet hatte, aber nie sein eigentliches Anliegen war. Was er in dem französischen Existentialismus am Werke sah, war ihm fern. Der ‘Brief über den Humanismus’ redet da eine deutliche Sprache. Es ist das Thema der Ethik, das Heideggers französische Leser in ihm vermissten und das wohl auch Jaspers in ihm vermisste. Heidegger wehrte sich gegen diese Zumutung und Forderung. Nicht, weil er die Frage der Ethik oder die gesellschaftliche Verfasstheit des Daseins unterschätzte, sondern weil der Auftrag des Denkens ihn zu radikaleren Fragen nötigte. ‘Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug,’ lautet der erste Satz des Briefes, und es wird deutlich, was dieser Satz im Zeitalter des Sozialutilitarismus und vollends ‘jenseits von gut und böse’ meint: die Aufgabe des Denkens kann nicht darin bestehen, hinter sich auflösenden Bindungen und sich schwächenden Solidaritäten mit dem mahndend erhobenen Finger des Dogmatikers hinterher zu laufen. Seine Aufgabe war vielmehr, auf das hinzudenken, was diesen von der industriellen Revolution gezeitigten Auflösungen zugrunde liegt und das Denken, das auf das Kalkulieren und Machen heruntergekommen ist, zu sich zurückzurufen”.

⁹³ Cf. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 14, 18, 22, 25, 34, and Husserl, *Krisis*, Hua. VI, 13.

⁹⁴ Gadamer, “Existenzphilosophie und Existentialismus”, 182: “Die Intention dieses Lehrers der Philosophie war keineswegs die des moralischen Appells an die Eigentlichkeit der Existenz”.

relationship between *Dasein* and *Sein*⁹⁵. Tragically, it is consistent with *Sein und Zeit* that Hitler would have been one of the “authentic” figures of the times, while National Socialist party member # 3125894 would have been “one of them” (*das Man*)⁹⁶. Alarmed at what had appeared to be a close relationship between the enthusiasm for *Existenzphilosophie* and the resentment of National Socialism in the late 1920s and early 1930s, Jaspers, Heidegger’s *Kampfgefährter* turned *Kritiker*, reversed priorities with his *Vernunft und Existenz* (1935), an unambiguous appeal to reason against “the pathos of existence”⁹⁷. In his prudence, he was not followed by Heidegger, who radicalized his “authentic” approach with his “Rektoratsrede” (1933) and provided Husserl with a case study in “irrationalism”⁹⁸. Although Husserl would then suffer a personal, professional, and existential crisis when, during the printing of the “Prague Lectures,” his *Lehrbefugnis* was revoked (1936), this did not prevent him from continuing his work on the *Krisis*⁹⁹.

The author of *The Phenomenological Movement* observes that “there is no reason to deny the possibility of an existential philosophy within the framework of Husserl’s phenomenology”¹⁰⁰, and suggests that “there are even indications that Husserl himself conceived of his transcendental phenomenology as a distinctive existential possibility, and that in particular the transcendental reduction included for him a liberating conversion of human existence”¹⁰¹. Yet it is far-fetched to suggest that Husserl and Kierkegaard share a common conception of truth: “[...] if for the existentialist, as Kierkegaard puts it, ‘subjectivity is the truth,’ a phenomenology aimed at finding the source of all consciousness in subjectivity is [...] a congenial approach”¹⁰². But Johannes Climacus was

⁹⁵ Ibid.: “Die Frage, die ihn bewegte und in die er das ganze bedrängte Selbstgefühl jener Jahre einbrachte, war die älteste und erste der Metaphysik, die Frage nach dem Sein, die Frage, wie sich dieses endliche, hinfällige, seines Todes gewisse menschliche Dasein trotz seiner eigenen Zeitlichkeit in seinem Sein verstehen könne und zwar als ein Sein, das nicht eine Privation, ein Mangel ist, eine bloße flüchtige Pilgerschaft des Erdenbürgers durch dieses Leben zu einer Teilhabe an der Ewigkeit des Göttlichen hin, sondern das als die Auszeichnung seines Menschseins erfahren wird”.

⁹⁶ On the topic “Heidegger and National Socialism”, a very good place to start is: Dieter Thomä, “Heidegger und der Nationalsozialismus: In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte”, idem, ed., *Heidegger Handbuch* (Stuttgart 2003), 141–162.

⁹⁷ Gadamer, “Existenzphilosophie und Existentialismus”, 175–176.

⁹⁸ Hua. VI, 1, 14.

⁹⁹ Hua. XXIX, xxvii. The revocation was effective “mit Ende des Kalenderjahrs 1935”.

¹⁰⁰ Herbert Spiegelberg, “Husserl’s Phenomenology and Existentialism”, *The Journal of Philosophy* 57 (1960), 67.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Spiegelberg, “Husserl’s Phenomenology and Existentialism”, 70. The reference is to the section on “Truth is subjectivity” in Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments* (1846).

reacting against Hegel's absolutist-objectivist moralizing in a setting in which there was no acute danger that individuals would commit grave or mass crimes against their fellow human beings¹⁰³. The philosophy of Nietzsche creates a different situation, one in which, although God is dead, not everything is permitted, and all moral responsibility falls on human beings. Husserl poses existential questions, not as traditional existentialists do, but rather as a universal philosopher committed to offering essentialist answers to those questions. Existentialism embraces individuals in marginal situations and eschews rules from universal laws, while phenomenology is interested in particulars only as steps to universals as goals. Yet Sartre's existentialist humanism is much more compatible with Husserl's phenomenological existentialism than Heidegger's non-existentialist anti-humanism. For Sartre's account of individual moral decision-making foresees universally binding moral statements (disallowing any teleological or theological suspension of the ethical in Kierkegaard's sense), and it posits that persons are absolutely responsible for their passions¹⁰⁴. Heidegger's approach, on the other hand, seems to involve understanding how Being commits—deterministically?—There-being to the destiny of serving as Being's There among beings¹⁰⁵. In the end, Sartre embraced existentialism and humanism, Heidegger eschewed both, and Husserl embraced humanism but eschewed "existence philosophy" as he understood it.

5. CONCLUSION: THE CRISIS OF TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

The word "Lebenswelt" seems, of course, to capture what was long missing and long sought in the thought of Husserl¹⁰⁶. The concept *Lebenswelt* is, however, hardly the answer to the question about the meaningfulness of the European sciences to the radical life-crisis of European humanity, though it may represent Husserl's belated response to Heidegger's account of the *Weltlichkeit*

¹⁰³ While he took a special interest in the story of Abraham and Isaac, Kierkegaard seems not to have fully realized that the Bible is full of narratives of divinely commanded mass killings.

¹⁰⁴ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 40: "L'existentialiste ne croit pas à la puissance de la passion. Il ne pensera jamais qu'une belle passion est un torrent dévastateur qui conduit fatalement l'homme à certains actes, et qui, par conséquent, est une excuse. Il pense que l'homme est responsable de sa passion".

¹⁰⁵ William Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague 1963), 499, n. 25.

¹⁰⁶ Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 123: "So fasst sich auch in dem Wort 'Lebenswelt' zusammen, was in Wahrheit schon seit langem und insbesondere im Denken Husserls gesucht und gefragt worden war".

der *Existenz*. First, the life-world is an ambiguous concept, and an intensive scholarly preoccupation with it has not been able to determine definitively whether its more important aspect is that of the world as it is prior to any and all saturation with scientific syntax, or that of the world as it is available for practical, pragmatic action—it is “pre-given” in any case¹⁰⁷. Furthermore, it is evident from Part Two and Part Three (A) of the *Krisis* that the clarification of the life-world by transcendental phenomenology should serve theoretical science, positive or philosophical, more than practical life. Finally, it is not clear whether and to what extent the life-world or its transcendental-phenomenological clarification can provide answers to the “questions about the meaning or meaninglessness of this entire human existence.” In fact, it is not even clear whether and to what extent a transcendental-phenomenological clarification of the life-world can serve as the solution to the problem of “the meaningfulness of science for life.” Hence one does well to be skeptical of Husserl’s proposed solution to these problems¹⁰⁸.

At this point, one may recall that in the *Krisis*-texts Husserl mentions not one crisis but many crises, all of which are inextricably linked. In the “Prague Treatise,” for example, he writes that “there is a [...] Europe alive in these crises,” though it is unclear which “crises” he means¹⁰⁹. In the “Vienna Lecture,” he speaks of “the European crisis,” the “crisis of European humanity,” and “the crisis of European existence”¹¹⁰. In the “Prague Lectures,” he speaks of “the crisis of European science,” “the crisis of science,” “a crisis of the sciences,” “a universal European crisis,” “a history of crises” (“the history of psychology”), “a crisis of psychology,” “the crisis of the sciences,” “the crisis of modern culture,” “a crisis of philosophy,” and “a crisis of self-comprehension on the part of the human being”¹¹¹. In *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, he refers to the most crises of all, for example, “the crisis of the sciences,” “the radical life-crisis of European humanity,” “a crisis of the sciences,” “the crisis of the European sciences,” “a crisis of our sciences as such,” “the crisis of a science,” “a crisis of the sciences in general,” “the crisis of sci-

¹⁰⁷ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, ed. Rochus Sowa (Dordrecht 2008) (Husserliana XXXIX).

¹⁰⁸ Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 157: “Wirklich? Ist das [die transzendente Phänomenologie] die Lösung für die Probleme des modernen Lebens und der modernen Zivilisation?”

¹⁰⁹ Hua. XXVII, 208.

¹¹⁰ Hua. VI, 314–315, 318, 342, 347.

¹¹¹ Hua. XXIX, 103, 108, 118, 122, 137–138.

ence," "the crisis of our culture," "a crisis peculiar to psychology," "the crisis of philosophy," "the crisis of all modern sciences," and "a crisis of European humanity itself with respect to the total meaningfulness of its cultural life, its total *existence*"¹¹². So, although he may not have committed a technical violation of the Ockhamist principle that crises are not to be multiplied beyond necessity, it seems that it would not be easy to find another crisis, one that Husserl has not treated.

Yet it is not very hard to find that other crisis. In fact, the real crisis in *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* is the one that Husserl does not mention. Perhaps it is also one of which he could not even have conceived. For the genuine crisis is the crisis of transcendental phenomenology itself. This crisis lies in the fact that, as a philosopher of his present, Husserl misconstrues "the painful *existential contradiction*"¹¹³ of philosophy. For the contradiction is not between the facility of the conception of that philosophy and the difficulty of its realization. That is, it is not a conflict between the theory of the idea and the practice of the thing. It is, rather, a conflict between the requirement that philosophy be a rigorous science of the essences of phenomena and the demand that philosophy provide answers to the questions of human existence. Since human existence is already and always the existence of particular individual human beings (Heidegger is right about some things, for example, *Jemeinigkeit*)¹¹⁴, such answers would have to be concrete and practical¹¹⁵. Yet for Husserl there can be no science of the particular individual because all science is of the universal essence¹¹⁶. One finds it hard to imagine, of course, how there can be specific answers to life's questions. One could have expected, however, practical approaches from phenomenological theory to existential concerns. In principle, nothing precludes such

¹¹² Hua. VI, 1, 3, 10, 14.

¹¹³ Hua. VI, 15.

¹¹⁴ *Sein und Zeit*, 41–43, 187–188, 190–191, 221, 240, 263, 278, 280, 297–298.

¹¹⁵ Jaspers, Letter to Hannah Arendt, September 18, 1946: "Die Philosophie muss konkret und praktisch werden, ohne ihren Ursprung einen Augenblick zu vergessen".

¹¹⁶ It is clear from the first section of *Ideen I* (§§ 1–26: "Wesen und Wesenserkenntnis") that, as Husserl practices it, phenomenology involves the presupposition that essences are strongly to be preferred over facts. The same holds *mutatis mutandis* for *Die Idee der Phänomenologie*. See my paper "From the Essence of Evidence to the Evidence of Essence: A Critical Analysis of the Methodical Reduction of Evidence to Adequate Self-giveness in Husserl's *Die Idee der Phänomenologie*", *Proceedings of the 42nd Annual Meeting of the International Husserl Circle*, ed. Patrick Burke (Florence 2011), 71–92. A revised and expanded version of this paper will appear in *Logical Analysis and History of Philosophy* 16 (2013), a special volume on the Philosophy of Edmund Husserl.

an application of the phenomenological method to existential topics¹¹⁷. Thus “the painful *existential contradiction*” in Husserl’s philosophizing is between his demand that philosophy speak to the specifically human questions and the requirement that it bracket them out in so far as they demand individual answers for concrete persons. Yet transcendental phenomenology was supposed not only to clarify how the positive sciences had lost their meaningfulness for human life but also to explain how it itself could become meaningful to human beings.

The problem with Husserl’s later, crisis-related texts is not that they do not pose the questions about the meaning of human existence, but that they provide essentialist answers to these existential questions. The philosophical difference between Husserl and Heidegger is that the former was an *essentialist* and the latter an “existentialist.” This observation goes beyond such programmatic statements as “existence precedes essence” or “the essence of Dasein lies in its existence.” It goes to the heart of Husserl’s *Berührungängste* vis-à-vis what he referred to as *Existenzphilosophie* and what emerged as *Existentialismus*. With all respect to the perfectly legitimate differences between Jasper’s *Existenzphilosophie*, Heidegger’s *Daseinsanalytik*, and Sartre’s *existentialisme*, Husserl seems not only passively uninterested in but also actively disinterested in existential answers to existential questions. In his transcendental phenomenology, the ultimate meaning-maker is not the unreflectively engaged human being but a methodically disengaged consciousness: one that performs the transcendental reduction that brackets the world and all that is in it in order to carry out apriori investigations of meaning-constituting acts

¹¹⁷ This interpretation is consistent with that of Spiegelberg, “Husserl’s Phenomenology and Existentialism”, 68: “It is also argued that phenomenology ‘brackets’ all questions of existence, hence that it is essentially a philosophy of detachment in contrast to existentialism’s philosophy of commitment (*engagement*). But it is a misunderstanding of the phenomenological reduction to think that bracketing our beliefs in the existence of the phenomena eliminates the phenomenon of human existence. This misunderstanding is based on an unfortunate equivocation in the meaning of the word ‘existence.’ For the existence-character in the phenomena which we bracket is something quite different from *Existenz* or *Dasein* as the structure of being-in-the-world, which is found only in human beings. As far as the latter is concerned, bracketing may well affect the belief in the reality of the world and even of the human being who is in such a world. But even this does not mean that being-in-the-world and its believed reality is totally ignored. It may be described qua phenomenon like any other reduced phenomenon. One may consider Husserl’s treatment of this phenomenon inadequate. It may also be true that the phenomenologist’s detachment implies a temporary retreat from the involvement and active participation in concrete existence. But this does not mean total neglect of the phenomena of existence. Nor must it be overlooked that the immanent residuum of consciousness which survives the ordeal of the phenomenological reduction has the character of absolute existence—an existence that can certainly rival in poignancy the existence which the existentialists attribute to the human being incarnated in the world”.

and their correlative contents at the universal level of essences¹¹⁸. Husserl's narrow focus on consciousness and on its theoretical and epistemological concerns is not the solution to but a problem for the meaning of human life. Yet the cognitive manner of being is one that Heidegger recognized as founded on and grounded in something more basic than itself¹¹⁹. For Husserl, on the other hand, existentialism represented not a philosophy but a worldview. Perhaps Husserl's greatest concern was: "Wie werde ich ehrlicher Philosoph?"¹²⁰ To be perfectly honest, Husserl admitted that, while it may not be a "novel" (*Roman*), every interpretation of the history of philosophy is a piece of "poetry" (*Dichtung*)¹²¹. Husserl's own philosophical worldview was strongly Greek, and, according to a popular conception of Greek philosophy, there is no *episteme* of *to hekaston*. Now this notion presupposes a certain Classical view of things. Yet what about the post-Classical schools of the Hellenistic period and their common conviction that, if philosophy is to be meaningful for life, then it must also be a way of life?¹²² In any case, Husserl emphasized the difference between *Philosophie* and *Weltanschauung* so rigorously that he had no viable alternative other than to reject any philosophy that attempted to explain worldviews, especially those which he regarded as "irrational," in an even remotely legitimating mode¹²³. In the end, it should go without saying, but it goes better with saying, that it is an essentialist misunderstanding to suggest that the existentialists are irrationalists who teach that life is absurd¹²⁴.

One must, of course, heed Husserl's often cited observation: "In der Tat, der größte und wie ich sogar glaube, wichtigste Teil meiner Lebensarbeit steckt noch in meinen, durch ihren Umfang kaum noch zu bewältigenden

¹¹⁸ Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 192: "Was ist das Sein des menschlichen Daseins? Gewiss nicht blosses Bewusstsein".

¹¹⁹ *Sein und Zeit*, 59–62 (§ 13).

¹²⁰ Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 163. Cf. David Vessey, "Who Was Gadamer's Husserl?", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research* 7 (2007), 7 (note 16).

¹²¹ Hua. XXIX, 47: "Jeder Versuch, aufgrund der Verkettung literarisch dokumentierter Tatsachen eine Geistesgeschichte, eine Geschichte der Philosophie zu konstruieren, ist nicht ein 'Roman,' sondern eine 'Interpretation,' eine durch die Tatsächlichkeiten der Dokumentierung gebundene 'Dichtung' (sehen wir davon ab, dass auch diese Tatsächlichkeiten ihr Problematisches haben)". On the next page (48), Husserl applies this idea to "his" reading of Plato. One wonders how he would have applied it to his interpretation of Galileo in the *Krisis*. Cf. Hua. VI, 510–513.

¹²² Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris 1995).

¹²³ See especially the section on "Historizismus und Weltanschauungsphilosophie" in "Philosophie als strenge Wissenschaft".

¹²⁴ À la William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (New York 1958).

Manuskripten"¹²⁵. One can, however, find virtually no specific analyses of moral problems or ethical dilemmas, for example, in Husserl's published or unpublished writings. Instead, one finds general remarks about "the specifically human questions," that is, the traditional "metaphysical questions," for example, about "God," "immortality," and "freedom." In this regard, the best expression of Husserl's humanism may be his unwillingness or inability to think the worst about his fellow human beings, for he did his best to help them to avoid irrationalism, positivism, and skepticism. On the other hand, the challenge of Husserlian humanism, with its teleological demand for human beings to pursue, if not to achieve, "infinite tasks"¹²⁶ in the direction of the development of an "entelechy" of rationality for which there could be no apriori demonstration, may have proven too much for too many¹²⁷. That is a shame, but it is no reflection on Husserl or on his phenomenology.

In closing, one should recall that Husserl ends the "Vienna Lecture" with the prophetic remark that "Europe's greatest danger is weariness"¹²⁸. Yet a grave danger to his philosophy was also his own naïve, or, perhaps more accurately, innocent, preference for a traditional rationality that went hand in hand with an imagination inadequate to his ominous times in crucial respects. After all, with his historical horizon, which seems to have been that of a Hapsburg-Hohenzollern, not to say Wilhelmine, academic, Husserl had no idea of, and no anticipation for, the Europe that was, already in his final years, not only well on its way to, but also deeply mired in, the "bloodlands" of Hitler and Stalin¹²⁹. Like most other highly civilized and cultivated Europeans of his time, Husserl could hardly imagine the real existential crisis that was looming, nor can he be blamed for this incapability. Tragically, his sincere plea for *Echtheit*¹³⁰ could not sustain itself against the false hopes raised by a rhetorically seductive and sophisticatedly clever approach that in reality reduced *Erschlossenheit* to

¹²⁵ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929–1935*, ed. Iso Kern (The Hague 1973) (Husserliana XV), lxvi (Letter to Adolf Grimme, March 5, 1931).

¹²⁶ On "Philosophie als unendliche Aufgabe" see Hua. VI, 73, 319, 323–324, 326, 336, 338–339, 341.

¹²⁷ If there were still any doubts as to whether the actual human beings of the Renaissance could be adequately understood in terms of an essence of pure reason alone, then the spectacular exhibition "Gesichter der Renaissance" (Bode Museum, Berlin, 2011 / Metropolitan Museum of Art, New York, 2012) should dispel them once and for all. See also Keith Christiansen and Stefan Weppelmann, eds., *Gesichter der Renaissance: Meisterwerke italienischer Portrait-Kunst* (Munich 2011).

¹²⁸ Hua. VI, 348: "Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit".

¹²⁹ Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin* (New Haven 2011).

¹³⁰ Hua. VI, 1–3, 7, 10–16. There are 17 references to "echt" and "Echtheit" in Part One of the *Krisis*.

Eigentlichkeit, but *Eigentlichkeit* to *Entschlossenheit*, and therefore *Erschlossenheit* to *Entschlossenheit*.¹³¹ After the fact, Husserl may have protested, like Camus, another *existentialiste malgré lui*, that he was not an existentialist. Yet he embraced and performed his infinite existential tasks with the heroic attitude of a Sisyphus facing the absurd. And, as Camus suggested at the end of his myth, “one must imagine Sisyphus happy”: “Il faut imaginer Sisyphe heureux”¹³². In his own words, Husserl best described “the fate of a philosophical existence in all its seriousness”:

Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufzuweisen, zu beschreiben, was ich sehe. Ich erhebe keinen anderen Anspruch als den, in erster Linie mir selbst gegenüber und demgemäß auch vor Anderen nach bestem Wissen und Gewissen sprechen zu dürfen als jemand, der das Schicksal eines philosophischen Daseins in seinem ganzen Ernste durchlebte.¹³³

¹³¹ Jaspers, *Notizen zu Heidegger*, ed. Hans Saner (Munich/Zurich 1978), 33–34: “Heideggers Philosophie bis jetzt gottlos und weltlos, faktisch solipsistisch. Gradlinig und blind in der Akzentuation der ‘Entschlossenheit.’ — Ohne Liebe. Daher auch im Stil unliebenswürdig. Nur ‘Entschlossenheit,’ nicht Glaube, Liebe, Phantasie. Ein neuer Positivismus. Spannung der Welt—gottlose Existenz in sich selbst zu ungeheurer Intensität. Disziplin, verzweifelte Entschlossenheit. Unbedingte, aber leere Energie”.

¹³² Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe: Essai sur l’absurde* (Paris 1942), 168.

¹³³ Hua, VI, 17.

**ENSAYOS DE LA REGIÓN
LATINOAMÉRICA**

**ESSAYS OF THE
LATIN AMERICA REGION**

**EL PROBLEMA DE LA "REALIDAD" EN EL MARCO DE
LA INFLUENCIA HISPÁNICA EN LA OBRA DE ALFRED SCHUTZ**

**THE PROBLEM OF "REALITY" IN THE CONTEXT
OF HISPANIC INFLUENCE IN THE WORK OF ALFRED SCHUTZ**

Carlos Belvedere

Grupo de Estudio sobre Fenomenología y Etnometodología/
Universidad de Buenos Aires, Argentina
cbelvedere@sociales.uba.ar

Resumen: En este trabajo paso revista a las diferentes acepciones del concepto de realidad en la obra de Alfred Schutz y las tensiones que lo surcan. Así es que describo una dimensión pragmática de la realidad, y muestro cómo ella entra en contradicción con una idea marcadamente realista y objetivista. En este contexto, la obra de Schutz se presenta como atravesada por una tensión irresuelta en tres frentes problemáticos: realismo – constructivismo; egología – intersubjetividad; relativismo – fundacionalismo. La interpretación schutziana del Quijote ilustra magníficamente de qué modo operan estas contradicciones. Al respecto, si bien Schutz se siente cercano a la exégesis de Ortega y Gasset, argumentamos que su Quijote es más afín al de Unamuno. Otra diferencia sustancial que lo distancia de Ortega, a pesar del profundo respeto que sentía por él, es el modo en que ambos cuestionan concepciones colectivistas de lo social como la de Durkheim: Schutz considera que lo social es abstracto y, por ende, irreal, mientras que Ortega lo concibe como una realidad sustituta. Además, Schutz piensa que lo social se enfrenta al individuo, mientras que Ortega muestra que se contrapone a la interacción.

Palabras clave: Realidad social, sentido, Schutz, Don Quijote, Ortega y Gasset.

Abstract: In my paper I review the different meanings of the concept of reality in the work of Alfred Schutz and the tensions that cross it. I describe a pragmatic dimension of reality and then I show how it clashes with an idea remarkably realistic and objectivist. In this context, Schutz's work is presented as crossed by an unresolved tension on three fronts: realism – constructivism; egology – intersubjectivity; relativism – foundationalism. The Schutzian interpretation of Don Quixote superbly illustrates how these contradictions operate. In this regard, although Schutz felt close to the exegesis of Ortega y Gasset, I argue that his Quixote is more akin to that of Unamuno. Another substantial difference with Ortega, despite the deep respect Schutz had for him, is the way in which both challenge collectivist social concepts like Durkheim's: Schutz considered that the social is abstract and therefore unreal, while Ortega conceived it as a substitute reality. Also, Schutz thinks that the social is opposed to the individual while Ortega shows that it opposes interaction.

Key Words: Social Reality, Meaning, Schutz, Don Quixote, Ortega y Gasset.

El "problema de la realidad" ha sido una de las inquietudes persistentes de Alfred Schutz. Tanta gravitación tiene en su obra, que ha titulado el primer volumen de sus escritos "El problema de la realidad social" –volumen que, dicho sea de paso, incluye dos textos capitales al respecto, cuyos títulos también aluden a la "realidad"–. La problemática vuelve a aparecer en el volumen II, en un célebre trabajo sobre Don Quijote. Nuevamente, la "realidad" ocupa importantes páginas en la reseña de *Ideas II* publicada en el volumen III de los escritos de Schutz, así como en los capítulos dos y seis del volumen VI. Finalmente, la descripción profunda y detallada de la "realidad suprema" que es el mundo de la vida cotidiana, le da tema y ocupa incontables páginas en su obra última (en coautoría con Thomas Luckmann), *Las estructuras del mundo de la vida*. De modo que podría decirse que Schutz siempre estuvo involucrado con la realidad. Más técnicamente dicho, el problema de la realidad ha tenido una alta pertinencia en su obra.

Ahora bien, pertinencia no es precisión. Por significativa que fuese para Schutz la cuestión de la realidad, hay que decir que el modo en que la encara no está exento de ambigüedades. Nuestro propósito en el presente trabajo es, primero, reseñar las consideraciones de Schutz sobre "el problema de la realidad"; luego, señalar ciertas aporías a las que su planteo conduce, tanto en lo que respecta a su concepción de "la realidad" en sentido amplio cuanto en lo que concierne, más específicamente, a la "realidad social"; a continuación, señalar algunas deficiencias en su concepción de lo social a partir del contrapunto con Ortega y Gasset (en quien Schutz se referencia para tratar esta cuestión); y, finalmente, establecer, con base en este cotejo, puntos ciegos en la concepción schutziana de la "realidad social" que dejan abierta una problemática para futuras investigaciones.

1. ¿QUÉ ES LA "REALIDAD"?

Schutz tiene una concepción pragmatista de la "realidad". Una de sus influencias más notorias y constantes es William James, filósofo para el cual "la

realidad significa simplemente una relación con nuestra vida emocional y activa"¹. Esto significa –según interpreta Schutz– que "el origen de toda realidad es subjetivo", de modo que todo lo que existe y despierta nuestro interés, es real. Decir que una cosa es "real", es decir que "se encuentra en cierta relación con nosotros"².

Ahora bien, la realidad no es monolítica ni homogénea sino que está estructurada en órdenes diversos, "cada uno de los cuales tiene su propio estilo especial y separado de existencia"³. Otro pragmatista, George Herbert Mead, ha sido quien –a gusto de Schutz– describió de manera descollante el "núcleo [core]⁴ de la realidad", a saber, "la estructuración de la realidad de la cosa física [...] en su relación con la acción humana, y en particular con la manipulación concreta [*actual*] de objetos con las manos"⁵.

Esta región –a la cual Mead denomina "área manipulatoria", y que constituye para Schutz "el núcleo de la realidad"– incluye los "objetos que son vistos y manejados [*handled*], a diferencia de los objetos distantes, que no pueden ser experimentados por el contacto, pero están situados en el campo visual"⁶. Es por ello que únicamente estas "experiencias de cosas físicas dentro del área manipulatoria permiten la prueba básica de toda realidad: la resistencia; solo ellas definen los que Mead llama los 'tamaños [*sizes*] estándar' de las cosas que aparecen fuera del área manipulatoria en las deformaciones [*distortions*] de las perspectivas ópticas"⁷. Así, por ejemplo, la percepción visual de un objeto distante conlleva la anticipación de que puede ser traído al contacto con nosotros "mediante la locomoción, en cuyo caso la perspectiva deformada de los objetos desaparecerá y se restablecerán sus 'tamaños estándar'"⁸.

Schutz hace propia "esta teoría del predominio del área manipulatoria", a punto tal de expresar que ella "converge" con su propia tesis "de que el mundo

¹ Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 197.

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ Considerando la temática en cuestión, he preferido seguir aquí la traducción al español del texto de Schutz. En los casos en que considero que la expresión del texto en inglés tiene una riqueza o multiplicidad de sentidos no asibles enteramente por su equivalente en español, incluiré entre corchetes la palabra en inglés. Este recurso también servirá para mantener continuidades dentro de un mismo campo semántico que inexorablemente se pierden en la traducción, donde es preciso a veces recurrir a distintos términos. A su vez, en sentido contrario, permitiría mantener distinciones que de otro modo se perderían en las homonimias. Cuando el término en inglés vaya entre paréntesis y no entre corchetes, corresponderá a especificaciones introducidas por el traductor.

⁵ Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*, p. 210.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

de nuestras ejecuciones [*working*], de los movimientos corporales, de los objetos que se manipulan y las cosas que se manejan, y de los hombres, constituye la realidad específica de la vida cotidiana”⁹ –siendo para Schutz la vida cotidiana, como bien se sabe, la realidad suprema–.

Sin embargo, la teoría del “área manipuladora” no es tomada por Schutz de manera lineal sino que la resignifica incluyendo este ámbito –“que el individuo experimenta como núcleo [*kernel*] de su realidad”– en la esfera más amplia de lo que denomina, en sus propios términos, “mundo a su alcance (*world within his reach*)”, el cual incluye lo que hay más allá de su vista y su oído, así como “las zonas adyacentes abiertas a su ejecutar potencial”¹⁰. Otro cambio significativo que introduce Schutz es “hablar de *provincias finitas de sentido*”, en vez de áreas manipuladoras, a las cuales podemos darles el “acento de realidad”¹¹, poniendo así de relieve que “es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos, lo que constituye la realidad”¹². De modo que esos ámbitos finitos de sentido serán o no reales según les demos o no el sentido de ser reales; lo cual, por supuesto, significa también que podemos despojarlos de ese sentido, que podemos retirarles el acento de realidad a todos y cualesquiera de estos ámbitos, excepto uno: el “mundo del ejecutar cotidiano [*working in daily life*]”, que constituye ni más ni menos que “el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad”¹³, siendo todos los demás modificaciones suyas.

Así es que, el pensamiento de sentido común presupone el mundo de la vida cotidiana y le otorga el acento de realidad en tanto nuestras experiencias prácticas prueban su unidad y congruencia, a punto tal que esta realidad nos parece ser la natural, y la “hipótesis de su realidad” se impone “como irrefutable”¹⁴. Además de esta razón, Schutz enumera otros cuatro motivos por los cuales el mundo externo de la vida cotidiana es, para nosotros, la realidad suprema:

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 215. En otros trabajos, donde sigo la edición en inglés de la obra de Schutz, he preferido la expresión “dejo de realidad” porque consideré que expresaba mejor el sentido de la posición de Schutz. Mantendré la versión publicada en español, habiendo expresado ya mis preferencias. El lector podrá, en todo caso, escoger uno u otro término según lo considere mejor.

¹² Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*, p. 303.

¹³ *Ibidem*, p. 217.

¹⁴ *Ibidem*, p. 216.

a. Porque siempre tomamos parte en ella, aun durante nuestros sueños, por medio de nuestros cuerpos, que son en sí mismos cosas del mundo externo [*outer*].

"b. Porque los objetos exteriores [*outer*] delimitan la libertad de nuestras posibilidades de acción, al ofrecer una resistencia que, si puede ser superada, solo puede serlo mediante un esfuerzo.

"c. Porque es en este ámbito donde nos insertamos [*we can gear*] por medio de nuestras actividades corporales, y es él por ende, el que podemos cambiar o transformar.

"d. Porque dentro de este ámbito, y solo dentro de él –y esto no es sino corolario de los puntos precedentes– podemos comunicarnos con nuestros semejantes y establecer así un 'ambiente comprensivo común', en el sentido que da Husserl a esta expresión.¹⁵

En breve, la vida cotidiana es la realidad suprema porque es permanente, constringente, práctica, y –en definitiva– intersubjetiva. Estos son los rasgos, entonces, que hacen del mundo de la vida cotidiana la realidad suprema para el hombre en actitud natural y que le otorgan el privilegio, que ninguna otra provincia finita de sentido posee, de que pongamos en él de manera permanente el acento de realidad, sin poder jamás retirárselo.

2. DON QUIJOTE Y SUS PROBLEMAS CON "LA REALIDAD"

El problema de la realidad es ilustrado en la obra de Schutz con la figura del Quijote. Encontramos tres momentos privilegiados en que esta ejemplificación se desarrolla con cierto detalle. En primer lugar, contamos un capítulo del tomo I de los *Escritos* de Schutz¹⁶ donde, en el marco de sus consideraciones sobre la "realidad", el autor esboza una interpretación del Quijote. En segundo lugar, hay dos textos, recogidos en el tomo VI¹⁷, en los que Schutz vuelve sobre el Quijote. Allí retoma los elementos principales del trabajo recién mencionado, y a la vez avanza en la consideración del vínculo entre realidad y fantasía. Tomaremos, entonces, a estos textos como un segundo cuerpo a considerar en conjunto, teniendo en cuenta que son ampliamente convergentes. En tercer y último lugar, nos detendremos en el más célebre trabajo de Schutz sobre el

¹⁵ *Ibidem*, p. 304.

¹⁶ "Sobre las realidades múltiples", en *ibidem*, pp. 197-238.

¹⁷ Schutz, Alfred. "The Problem of Personality in the Social World" y "Genesis of the Social Person in the Solitary Self", en *Collected Papers VI. Literary Reality and Relationships*, Phaenomenologica 206, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 199-240 y 265-309.

tema, que es su artículo sobre "Don Quijote y el problema de la realidad social"¹⁸, incluido en el tomo II de sus escritos. Es, ciertamente, la versión más extensa y minuciosa en cuanto a su interpretación del texto cervantino, de modo que nos dará ocasión de ampliar y profundizar el análisis. Además, su significación para el lector en lengua española hará que le prestemos una especial atención¹⁹.

En conjunto, estos textos nos mostrarán –al contrario de ciertas interpretaciones corrientes– que Don Quijote vive por algún tiempo, al menos, en su realidad, que es otra que la del "emisario del sentido común" que le sirve de escudero, lo cual dista mucho de decir que vive en la fantasía. Veamos, entonces, las consideraciones de Schutz sobre este texto capital de la literatura en lengua española.

2.a. En *Escritos I*, Schutz argumenta que Don Quijote no traspasa las fronteras del mundo del actuar o trabajar ("ejecutar"). En ese sentido, si bien "es un fantaseador [*fanstast*]", lo que enfrenta son "realidades": "no hay gigantes imaginarios en la realidad de su mundo del ejecutar, sino gigantes reales"²⁰. Sólo *a posteriori*, a partir de los sucesos desencadenados, advierte que su interpretación del objeto fue invalidada por los hechos²¹. Ahora bien, esto no hace de Don Quijote un ser extraordinario sino todo lo contrario, pues la suya es "la misma experiencia que todos tenemos dentro de la actitud natural"²² cuando descubrimos que hemos tomado equivocadamente un objeto por otro. Su particularidad, entonces, no radica en que enfrente una realidad distinta sino, simplemente, en que "reacciona de otro modo que nosotros en situaciones similares"²³. Don Quijote no es distinto porque el curso ulterior de los acontecimientos desdiga su interpretación inicial del objeto, de la situación o, lisa y llanamente, de la realidad; sino tan sólo porque "no se somete a la 'explosión

¹⁸ Schutz, Alfred. "Don Quijote y el problema de la realidad", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 133-152.

¹⁹ "Don Quijote y el problema de la realidad" fue publicado por Schutz en español (en 1954) en la revista *Diánoia* (anuario del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México) con traducción del profesor Luis Recaséns Siches y su esposa (*ibidem*, p. 12). Honrando este espíritu, hemos escogido citar a Schutz en español, en aquellos casos en que disponemos de traducciones.

²⁰ Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*, p. 220.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

²³ *Idem*.

de su experiencia', no advierte su engaño [*delusion*] ni admite que los objetos atacados han sido siempre molinos y nunca gigantes"²⁴ sino que,

obligado a reconocer la realidad *actual* de los molinos a cuya resistencia sucumbió, [...] interpreta este hecho como si no perteneciera al mundo real [...] mediante la teoría de que a último momento, y para humillarlo, su archienemigo, el mago, debe haber transformado los gigantes, hasta entonces reales, en molinos de viento.²⁵

Solo entonces "retira Don Quijote definitivamente el acento de realidad del mundo del ejecutar y lo adjudica al mundo de sus fantasías [*imageries*]"²⁶.

2.b. Desde este punto de vista, Don Quijote no vive inicialmente en un mundo de fantasía. Esto es tratado por Schutz en dos considerables descripciones de "El mundo de la fantasía" recogidas en *Escritos VI*. Don Quijote no es visto allí como un alienado sino, en todo caso, como un soñador o –según dice Schutz– "un visionario enfrentando realidades"²⁷. Por eso, cuando carga contra molinos de viento, no "imagina [*he phantasies*]" que ataca gigantes²⁸ porque su acción proyectada se encuentra inscrita en su "plan-de-vida" y "el acto volitivo del '*fiat*' entra en su proyecto" desde el momento en que "espolea a Rocinante y arremete a fin de realizar lo que ha sido proyectado"²⁹. Por eso Schutz rechaza enfáticamente la interpretación del Quijote como un delirante cuando –tras restituir argumentos que, podemos inferir, le resultaban ingratamente familiares– se pregunta:

¿Es correcta esta descripción? ¡No! No hay presente fantasma en el sentido nuestro. Para Don Quijote, quien ya es un *Phantast* enfrentado por realidades, [...] no hay ningún fantasma presente cuando considera a los molinos de viento como gigantes. Para él, los gigantes reales de este mundo de trabajo están allí y embate contra esos gigantes reales. Solo después descubre que eran molinos de viento. Se engañaba en su interpretación del mundo del trabajo que le estaba predado, aunque del mismo modo en que nos engañamos nosotros cuando dudamos si esa silue-

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ Schutz, Alfred. *Collected Papers VI. Literary Reality and Relationships*, p. 230.

²⁸ *Ibidem*, p. 290.

²⁹ *Idem.*

ta a la orilla del bosque es un árbol o un hombre. Hasta ahora todo ocurrió en el mundo real del trabajo de Don Quijote.³⁰

No es que todo lo que hace Don Quijote coincida con el actuar del hombre común en actitud natural. Hay algo distinto, pero no es el hecho de que su mundo resulte invalidado por ulteriores experiencias sino el modo en que toma esta contraprueba:

[Don Quijote] no extrae de esta 'explosión de sus experiencias' la consecuencia de que se ha engañado, que no hay gigantes, sino 'en realidad' molinos de vientos. En cambio, llega a la conclusión de que su enemigo, el mago, para hostigarlo, a último momento transformó a los molinos de viento en gigantes. Y con eso en primer lugar, en ese momento, Don Quijote da el 'salto' a la provincia finita de sentido perteneciente a sus fantasmas. Más en particular –de pura necesidad– le otorga realidad a los molinos de viento, pero interpreta este hecho de manera tal que no pertenece a la provincia de sentido de la realidad. Lo que no es composable en el mundo del trabajo, a saber, la existencia de gigantes y magos, y la transformación mágica de molinos de viento en gigantes, es totalmente compatible en la provincia finita de sentido de las fantasías [*phantasmas*].³¹

En síntesis, la gran diferencia entre Don Quijote y el hombre en actitud natural "normal" es que, en vez de cambiar el sentido de su realidad, la experiencia de conmoción en su vida cotidiana lo lleva a tomar como real el mundo de la fantasía. Es decir, si hay algo de locura en él, es el intento de asignarle el acento de realidad al mundo de la fantasía. Esto será desarrollado con mayor detalle en el conocido estudio de Schutz sobre el Quijote.

2.c. Tal como dijimos, Don Quijote le asigna el acento de realidad al mundo de la caballería, y desde esa "posición básica [*homebase*]" interpreta los demás ámbitos de la realidad. Sin embargo, no puede sostener esto por tiempo indefinido ya que, "cuando este mundo privado suyo entra en contacto con el mundo de sus semejantes, ambos, Don Quijote y los demás, deben resolver los conflictos que surgen entre los esquemas dispares de interpretación vigentes [*prevai-*

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibidem*, p. 291.

ling] en cada uno de ellos"³², lo cual producirá transformaciones profundas e incluso trágicas.

Schutz ilustra este proceso comparando las tres expediciones de Don Quijote, en cada una de las cuales el mundo social que encuentra adopta actitudes radicalmente distintas a la que él adopta en el mundo privado de su fantasía, el cual "tiene un hondo sentido para él" pero es visto por sus semejantes como "un mundo de locura"³³.

En la primera expedición, Don Quijote "está solo, empeñado únicamente en un diálogo interior"³⁴. Podríamos decir que fenomenológicamente recorre el camino de la egología. No le escapa la objetividad natural del mundo, en el que puede actuar con eficacia práctica: sus acciones son realizables [*performable*] "dentro de la realidad eminente [*paramount*] de la vida cotidiana a pesar de sus motivos fantásticos, sin que haga falta ningún encantador para conciliar los esquemas divergentes de interpretación"³⁵.

A partir de la segunda expedición, en cambio, "Don Quijote ya no está solo y necesita establecer un 'subuniverso del discurso' con los semejantes con quienes comparte una relación cara a cara dentro del mundo del sentido común"³⁶. Es decir que ya se abre al mundo intersubjetivo, donde las cosas no solo son lo que para él sino lo que para todos. Digamos, entonces, que debe encontrar un modo de vérselas con la inter-objetividad. Aquí cobra relevancia, en el análisis de Schutz, la figura de Sancho Panza, ungido como "representante del pensamiento cotidiano" merced, entre otras cosas, a que siempre tiene a mano un proverbio "para explicar todo en términos del conocimiento presupuesto"³⁷. Lo que el sentido común garantiza es que las cosas y los sucesos que ambos experimentan sean interpretados según los mismos esquemas; es decir, garantiza que las experiencias compartidas sean "*comunes*" y refieran a "los *mismos* objetos"³⁸. Lo cual significa que el sentido común establece una de las bases del mundo social, puesto que:

³² Schutz, Alfred. *Estudios sobre teoría social*, p. 138.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 139.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Idem*.

Nuestra relación con el mundo social se basa en la hipótesis [*assumption*] de que, a pesar de todas las variaciones individuales, nuestros semejantes experimentan los mismos objetos de una manera sustancialmente similar a nosotros y viceversa, y también que nuestro esquema de interpretación y el de ellos muestran la misma estructura típica de significatividades [*relevances*]. Si se desploma esta creencia en la identidad sustancial de la experiencia intersubjetiva del mundo, queda anulada [*destroyed*] la posibilidad misma de establecer la comunicación con nuestros semejantes.³⁹

En la tercera expedición de Don Quijote, “la dialéctica de la intersubjetividad es trasladada a una nueva dimensión”⁴⁰ dado que los semejantes con quienes se encontró en las dos expediciones previas entablaban relaciones cara a cara con él “sin que ninguno de los copartícipes tuviera conocimiento previo del otro”⁴¹. En cambio, como antes de que iniciara su tercera expedición la historia de sus primeras aventuras había sido narrada en un libro leído por la mayoría de las personas a quienes habría de encontrar en su periplo, Don Quijote enfrenta ahora a un “público anónimo de lectores [que] se ha formado un tipo ideal” de su personalidad, “de su manera de actuar y reaccionar”; de modo que prevé en él cierto tipo de comportamiento, incluyendo sus expectativas respecto de las reacciones de aquellos, y están preparados para orientar su comportamiento hacia el caballero de modo tal que pueda interpretarla como una respuesta adecuada a sus propias acciones⁴². Sin embargo, este encuentro es peculiar: podríamos decir que es irónico ya que se trata de una broma en la que quienes interactúan con Don Quijote hacen de cuenta que el mundo es tal como él espera. Así es que, siguiéndole la corriente, buscan establecer un universo de discurso con él y construyen, dentro de la realidad de su mundo de la vida cotidiana, “un mundo de juego, de broma, de ficción [*make-believe*] y ‘hacer de cuenta’ [*let’s pretend*]” que esperan que Don Quijote considere real en los términos de su universo privado⁴³.

Pero al no asignar nunca a su mundo de ficción el acento de realidad, no logran establecer con Don Quijote un universo de discurso ni, por consiguiente, pueden en-

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 142.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

trar con él en una verdadera relación social. Esto conduce, como veremos, a la tragedia personal y al derrumbe del caballero.⁴⁴

Entonces, el encuentro irónico del que hablamos está, en definitiva, condenado al fracaso porque Don Quijote, a diferencia de sus interlocutores, se toma muy en serio el mundo de la caballería. Su tragedia personal llegará cuando su mundo se desmorone porque ha quedado "destruida su capacidad de interpretar la realidad de sentido común en términos de su universo privado"⁴⁵ y porque –en lo que Schutz describe como un "gran proceso de desilusión"– le ha ido quitando "poco a poco el acento de realidad a su subuniverso privado".⁴⁶ Ocurrido eso, queda confinado a "la triste realidad de la vida cotidiana"⁴⁷.

Este confinamiento es descrito por Schutz en términos de reminiscencias platónicas, cuando en su análisis nos muestra a Don Quijote "encerrado en la realidad cotidiana como en una prisión y torturado por el más cruel de los carceleros: la razón del sentido común"⁴⁸.

3. DON QUIJOTE Y SANCHO PANZA: LA IMAGINACIÓN Y EL SENTIDO COMÚN EN LA TENSIÓN PLURALISMO – FUNDACIONALISMO

Hemos visto a Schutz comenzar su caracterización de Don Quijote como quien enfrenta realidades, y lo hemos visto terminar mostrando su fatal apriamiento en la carcelera realidad de la vida cotidiana. ¿Es el mundo del Quijote una realidad tan verdadera como cualquier otra, o es insostenible como tal, debiendo caer ante el peso inexorable de la realidad suprema del mundo de la vida cotidiana? Esta pregunta equivale a esta otra: ¿es la realidad múltiple y diversa, o existe una realidad fundamental, en comparación con la cual las otras, pretendidas realidades, no son más que una *quasi* realidad? En breve, ¿es Schutz un pluralista o un fundacionalista? Veamos.

Schutz comienza su análisis del Quijote como un pluralista, cuando señala que la realidad suprema del mundo de la vida cotidiana no es tan "monolítica" como parece pues contiene "enclaves de experiencia" que la trascienden y se

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 151.

refieren a otras regiones de la realidad “no compatibles” con ella.⁴⁹ Así, por ejemplo, el mundo de la fantasía no es una región unificada sino que “hay fantasías dentro de las fantasías, subuniversos dentro de subuniversos, que pueden contradecirse entre sí y con la realidad de la vida cotidiana”⁵⁰. Además de esta diversidad interna a cada mundo, hay también una diversidad externa en la relación entre mundos, ya que cualquiera de ellos puede valer como real en la medida en que lo consideremos como tal. Hemos dicho que es el sentido de nuestras experiencias y no la objetividad del mundo lo que constituye su carácter de realidad. Así, basta con cambiar el esquema de interpretación vigente en un subuniverso por un esquema válido en otro para “garantizar la coexistencia y compatibilidad de varios subuniversos de sentido que se refieren a los mismos hechos, y asegurar el mantenimiento del acento de realidad otorgado a cualquiera de tales subuniversos”⁵¹.

Sin embargo, esta declaración que pareciera pulverizar la realidad, efectúa todo lo contrario pues con la misma expresión que celebra su multiplicidad, la reunifica al fundarla en la realidad suprema del mundo de la vida cotidiana y al poner por fuera de todos los subuniversos de sentido “los hechos” –al contrario de la consideración nietzscheana de que no hay hechos; solo interpretaciones–. En concomitancia, Schutz hace derivar su homologación del mundo del Quijote con el del hombre común, en una diferenciación jerarquizante. Si bien sostiene que los argumentos esgrimidos en la realidad de nuestra actitud natural para darle crédito a los sucesos históricos son “similares a los utilizados por Don Quijote: documentos, monumentos, relatos [*accounts*] autenticados por testimonios, y una tradición ininterrumpida”⁵², también establece una ruptura radical al afirmar que el subuniverso que Don Quijote toma como punto de partida “no es el de la realidad eminente de la vida cotidiana”⁵³.

De pronto, lo que parecía una virtud de Don Quijote, aparece como un defecto consistente en la incapacidad de distinguir la realidad de la irrealidad. Schutz le atribuye a Cervantes este giro, supuestamente introducido en la segunda etapa de redacción del texto. Pero lo cierto es que, en su análisis, es Schutz quien llega a la conclusión de que, a diferencia de Don Quijote, “noso-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 134.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 144.

⁵¹ *Ibidem*, p. 137.

⁵² *Ibidem*, p. 135.

⁵³ *Ibidem*, p. 146.

tros, los Sancho Panza del mundo de sentido común"⁵⁴, sabemos diferenciar el mundo de la fantasía del de la realidad. Si bien vivimos, lo mismo que el Quijote, en diferentes ámbitos de realidad, nos percatamos de que la "realidad" del mundo de ficción es de una clase totalmente distinta a la de nuestra vida diaria⁵⁵ porque es el único subuniverso en el que podemos hacer presa con nuestras acciones, al que podemos transformar y cambiar mediante ellas, y dentro del cual podemos comunicarnos con nuestros semejantes. Es gracias a esta característica fundamental del subuniverso de la vida cotidiana que la experimentamos como la realidad suprema en relación con otras circunstancias y ambientes con los cuales debemos habérmolas⁵⁶.

Así que, por más que ambos mundos tengan *su* realidad, la realidad en serio, la fundamental, permanente, es la del mundo de la vida cotidiana, mientras que el mundo de la caballería es ya una peculiar modificación suya⁵⁷. Lo que el análisis schtuziano del Quijote subraya, entonces, no es la capacidad de asignarle el acento de realidad al mundo de nuestra elección, sino todo lo contrario. Así considerada, la experiencia de Don Quijote nos muestra

su fuerza invencible en la experiencia que el mundo de la vida cotidiana –con sus cosas y sucesos, sus conexiones causales de leyes naturales, sus hechos e instituciones sociales– nos es simplemente impuesto, que podemos comprenderlo y dominarlo solo en una medida muy limitada, [...] y que nuestra única esperanza y guía es la creencia de que podremos asimilar [*came to terms with*] este mundo para todos los fines buenos y prácticos si nos comportamos como los demás, si presuponemos lo que los demás creen fuera de toda duda. Todo esto implica nuestra fe en que las cosas seguirán siendo lo que han sido hasta ahora, y en que seguirá confirmándose en el futuro lo que nuestra experiencia de ellas nos ha enseñado.⁵⁸

De modo que, si bien al inicio del análisis el Quijote nos muestra que la realidad es múltiple y consiste en el sentido de nuestra experiencia, al final nos muestra que la realidad fundamental es una y que se nos impone irremediablemente. Esta percatación no solo tiene un tenor cognitivo sino también moral. Don Quijote experimenta una suerte de *metanoia* cuando, ante a las mentiras de Sancho Panza

⁵⁴ *Ibidem*, p. 145.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 151-152.

siente la *hybris* que ha cometido mezclando [*intermingling*] realidad y fantasía al relatar sus aventuras en la cueva [...] Siente que ha transgredido las fronteras autostablecidas de la realidad de su ámbito privado, dentro de cuyos límites se ha permitido soñar, superponiendo [*intermingling*] así dos ámbitos de realidad y pecando contra el espíritu de la verdad.⁵⁹

Esta experiencia es en parte, según la interpretación de Schutz, la de "su 'hermano menor' Segismundo en *La vida es sueño*, de Calderón"⁶⁰, cuando descubre "que es posible que aun su subuniverso privado, el ámbito de la caballería, sea solo un sueño, cuyos placeres pasan como sombras"⁶¹. Esto es calificado por Schutz como "la verdadera tragedia de Don Quijote"⁶². Tal vez en un intento de acercar su interpretación al "maravilloso comentario sobre Don Quijote"⁶³ de Miguel de Unamuno, Schutz le hace descubrir al Quijote –por así decirlo– el sentimiento trágico de la vida.

4. LA DUDA CARTESIANA Y LAS APORÍAS DE LA REALIDAD COMO ÉNFASIS

Calderón y Unamuno al margen, lo cierto es que el Quijote de Schutz no es un canto a la diseminación del sentido y que el personaje ha terminado por recibir un trágico baño de realidad. ¿Cómo interpretar estas definiciones? Intentaremos tres respuestas distintas aunque compatibles y que, en conjunto, permitirán una comprensión más cabal de la problemática schutziana de la realidad. No en vano el sintagma recurrente en Schutz es "el problema de la realidad"...

El texto schutziano está surcado por tres ejes problemáticos que plantean una tensión irresuelta: realismo – constructivismo; egología – intersubjetividad; relativismo – fundacionalismo. En efecto, de un lado, Schutz considera que es el sentido de nuestras experiencias lo que constituye la realidad; de otro lado, deja pendiente –cual la cosa en sí kantiana– una estructura ontológica de los objetos que pareciera ser autónoma respecto de las significaciones que le asignamos. De un lado, la realidad es construida por el ego solitario (de hecho, su semblanza inicial de Don Quijote lo pinta prácticamente como un caballero

⁵⁹ *Ibidem*, p. 150.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 151.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 150.

de la egología); de otro, la intersubjetividad termina por imponerle un sentido irrecusable a ese yo inmerso en su propia realidad, capaz de actuar en el mundo sensible y transformarlo, esto es, de operar sobre la objetividad remanente, incluso si es incapaz de entablar una comunicación efectiva con otro ser humano. De un lado, el mundo al cual le asignamos el acento de realidad será la realidad misma en tanto podamos operar pragmáticamente en él, sea cual fuere el que hayamos elegido; de otro lado, ninguno de esos mundos se genera ni sostiene por sí mismo sino que todos ellos son variaciones del mundo de la vida cotidiana, sobre el cual descansan inexorablemente.

Estas tres ambigüedades no sólo se aprecian en la interpretación schutziana del Quijote sino que surcan toda la ontología social de Schutz. Su obra misma está atravesada por la tensión entre una interpretación realista y otra constructivista, ya que en recurrentes pasajes se lo ve oscilar entre la idea de que el mundo tiene una estructura ontológica propia, y la idea de que es nuestra asignación de sentido lo que le da su carácter de realidad. Lo mismo ocurre con la tensión entre la egología, que parece estar supuesta (aunque nunca asumida de manera explícita) en algunos de sus análisis⁶⁴, y la convicción de que la intersubjetividad es un *datum* de la vida cotidiana, de modo que siempre es preciso partir de la descripción del nosotros viviente como primer estrato de nuestras experiencias. Igualmente, la tensión entre relativismo y fundacionalismo aflora en otros tramos de la obra de Schutz, por ejemplo, en su teoría del símbolo, que preserva el carácter de realidad relativa de los demás subuniversos de sentido, pero a la vez le asigna en exclusiva el carácter de realidad suprema al mundo de la vida cotidiana.

No obstante, cabría interpretar la teoría del símbolo como un fruto maduro que, en la obra tardía de Schutz, presenta la mejor solución a estas tensiones al articular lo que aparecía con menor claridad en su interpretación del Quijote. El recurso a la teoría del símbolo en Schutz resuelve estas tensiones del lado del realismo, de la intersubjetividad, y de la vida cotidiana –tres problemáticas que se articulan entre sí, con una mayor coherencia y claridad en los textos tardíos de Schutz–. Lamentablemente, esto lleva a Schutz a tesis cercanas al

⁶⁴ Véase Embree, Lester, "Dorion Cairns and Alfred Schutz on the Egological Reduction", en Hisashi Nasu, Lester Embree, George Psathas, Ilja Srubar (eds.), *Alfred Schutz and his Intellectual Partners*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2009, pp. 177-216.

realismo que lo alejan en cierta medida de la fenomenología estricta⁶⁵. Lo cierto es que el diferendo entre Don Quijote y Sancho Panza termina por resolverse a favor de este último, y la condena a muerte de aquellos prisioneros platónicos, en la caverna del dogmatismo de la actitud natural y el sentido común, se rubrica inapelablemente, dejando el sabor amargo de la triste realidad cotidiana que se alza victoriosa sobre los sueños vividos como realidad por el "visionario" Don Quijote.

Pero el triunfo de la "realidad" no es sencillo ni inmediato. Para llegar a ella y asirnos a la certeza (dogmática, pero poco importa al fin) con que se le impone al "hombre común", hemos de atravesar la prueba de fuego de la duda cartesiana. Schutz nos muestra entonces a un Quijote meditabundo, quien, en la visión de la cueva de Montesinos, "duda y sigue dudando acerca de si lo que vio" allí "era realidad, sueño o pura ficción elaborada por él mismo"⁶⁶. Entonces pregunta

si su relato de las experiencias que ha tenido en la cueva era verdad o sueño, imaginación o realidad, y dos veces se le responde que ha sido una mezcla de ambas cosas. Es que, aun dentro del subuniverso del mundo privado de Don Quijote, existe la posibilidad del sueño y la imaginación, un mundo de fantasía dentro del mundo de la fantasía; aun en este subuniverso, las fronteras de la realidad son inestables [*gliding*]; aun aquí hay enclaves que constituyen reflejos de otros subuniversos.⁶⁷

Una de las principales diferencias entre la realidad eminente del mundo de la vida cotidiana y la *cuasi* realidad del mundo de la fantasía es su fragilidad, en el sentido de que no es sino a base de enormes esfuerzos y de manera nunca definitiva que podemos vivirlo como real. Esa fragilidad conlleva una inestabilidad de modo que, a la larga, el acento de realidad volverá a caer sobre la realidad fundamental del mundo de la vida cotidiana. Por eso es que el intento del Quijote estaba condenado de antemano al fracaso. Lo mismo que el intento de Schutz por sostener la validez de los subuniversos de sentido distintos a los de la vida cotidiana. De modo que su fracaso es el mismo que el de Don Quijote: ninguno logra asignar de manera definitiva e incuestionable el acento de reali-

⁶⁵ En particular, véanse las críticas de Ronald Cox, *Schutz's Theory of Relevance: A Phenomenological Critique*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1978.

⁶⁶ Schutz, Alfred, *Estudios sobre teoría social*, p. 143.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 144

dad a un subuniverso distinto al de la vida cotidiana. Uno y otro terminan por doblarse ante la monotonía gris de la habitualidad. En definitiva, entonces, es Schutz su Quijote.

5. LAS APORÍAS DE LA REALIDAD SOCIAL

Los problemas de Schutz con "la realidad" distan mucho de ser una quijotada pues ni son ilusorios ni han comenzado con su lectura de Cervantes, sino que conforman el nudo gordiano de su ontología social.

En efecto, la ontología social de Schutz se estructura con base en la oposición entre familiaridad y anonimia⁶⁸, lo cual implica –tal como señala Natanson– una distinción entre realidad (familiaridad) y abstracción (anonimia)⁶⁹. El mismo Schutz lo explicita al establecer que el mundo social se ordena según grados de intimidad y anonimia en torno al *self* como centro. Al respecto, entiende que solo en la situación cara a cara puedo captar a mis semejantes como individuos, mientras que en las restantes regiones del mundo social sólo puedo experimentar su comportamiento típico, su patrón típico de motivos y actitudes en un grado creciente de anonimidad⁷⁰. Según Schutz, entonces, intimidad y anonimia son "categorías" que organizan el mundo⁷¹ y "categorías de nuestra interpretación del mundo"⁷² jerarquizadas, según su grado de realidad, entre familiaridad y anonimia.

En este marco, Schutz considera que la relación cara a cara es el grado cetero de la realidad social y que es aprehendida directamente, en el presente viviente, a diferencia de otras experiencias (tales como la de los contemporáneos, los predecesores, etc.), que son aprehendidas indirectamente por medio de tipificaciones, las cuales son patrones y tipos ideales que forman parte de la propia reserva de conocimiento acerca de la realidad social en general⁷³. Entonces, tenemos de un lado el presente viviente, aprehendido directamente en la

⁶⁸ Respecto de esta cuestión, véase Kimura Masato, "From Intimacy to Familiarity: On the Political constitution of the Life-World", en: Cheung Chan-Fai y Yu Chung-Chi (ed.), *Phenomenology 2005*, 1. *Selected Essays from Asia*. Part 1, Zeta Books, cap. 11, pp. 311-334.

⁶⁹ Véase Maurice Natanson, *Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

⁷⁰ Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*, p. 285.

⁷¹ Schutz, Alfred. *Estudios sobre teoría social*, p. 77.

⁷² *Ibidem*, p. 107.

⁷³ *Ibidem*, pp. 54.

relación cara a cara y, del otro, las demás experiencias, aprehendidas indirectamente por medio de nuestro conocimiento común acerca de "la realidad social en general".

Así, por ejemplo, Schutz considera que en el mundo de nuestros contemporáneos nunca encontramos personas vivientes reales sino tipos ideales⁷⁴, puesto que distingue la comprensión conceptual predicativa del tipo ideal, de la "realidad social" viviente, de modo que cualquier tipificación que no refiera a relaciones inter-individuales carece de realidad. En consecuencia, su ontología social se extiende desde la insondable realidad de la vida individual hasta las aprehensibles abstracciones del conocimiento social; esto es, entre la certeza absoluta de mis experiencias inmediatas de mi semejante y mi experiencia mediata e incierta de mis contemporáneos.

Por lo expuesto, el orden creciente de anonimato en los tipos ideales es para Schutz correlativo del distanciamiento de la realidad social directamente vivenciada. Así, sucumbe ante la tentadora simplicidad de la falsa oposición entre la vida individual (concreta y real) y la colectividad social (abstracta y ficticia). Esto tiene una doble consecuencia: de un lado, pone a lo individual antes de lo social; por el otro, pone a lo social por fuera de la realidad. Hay en esto una dificultad por vincular ambas dimensiones; o, lo que es igual, una dificultad por dotar a lo social de realidad; y a la realidad, de un carácter social. Vemos, entonces, que esta ontología social se extiende entre la realidad inalcanzable de la subjetividad recóndita y la irrealidad asible del anonimato, entre la absoluta certeza de mis propias vivencias y la incerteza de la existencia de mis contemporáneos. ¿Puede, entonces, haber alguna realidad en lo social?

La tesis schutziana hace difícil pensar con precisión la idea de una realidad social. Por un lado, Schutz no abandona esta expresión, que –como se ha visto– es recurrente en su obra; pero por otro, tiende a colocar la realidad del lado del individuo de carne y hueso y no de lo social en cuanto tal. En efecto, ya en su primera obra publicada, Schutz establece que toda tipificación que no remita a relaciones interindividuales carece de realidad. Así, por ejemplo, en el mundo de los contemporáneos –que se estructura según grados crecientes de anonimización y según una concomitante pérdida gradual de concreción de los

⁷⁴ Alfred Schutz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 233.

tipos ideales⁷⁵ "nunca encontramos gente viviente real" sino que "siempre tratamos con tipos ideales"⁷⁶. A su vez, la concreción de los tipos ideales "será mayor según la facilidad con que pueda [...] pasar de una comprensión meramente conceptual y predicativa a una captación inmediata de la persona misma"⁷⁷. De modo que la antinomia entre familiaridad y anonimato funge como gradiente que ordena la ontología social de Schutz. De un lado, tenemos el presente viviente de la relación-Nosotros, en su concreción y familiaridad; del otro, están los tipos superiores que componen la reserva (*stock*) de conocimiento. En este sentido, lo social sería abstracto y, por lo tanto, no tendría una realidad aparte de las relaciones reales entre individuos vivientes.

6. LA REALIDAD SOCIAL EN EL ENCUENTRO DE SCHUTZ CON ORTEGA

La principal consecuencia, para nuestra problemática, de la antinomia schutziana entre la realidad de la vida individual y la irrealidad de las abstracciones sociales es que –como se dijo– hace imposible hablar de "realidad social". Creemos que esta indefinición podrá pensarse mejor en relación con Ortega, con quien Schutz tiene fuertes afinidades e incluso convergencias programáticas⁷⁸, especialmente en lo que concierne a la descripción fenomenológica de la actitud natural⁷⁹, no obstante las diferencias que subsisten entre ellos⁸⁰.

Schutz descubre a Ortega cuando, mientras preparaba sus extensos ensayos sobre Scheler, encuentra su elogio del pensador alemán. Esto despertó su

⁷⁵ *Ibidem*, p. 230.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 233.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 224.

⁷⁸ Además, quedan constancias de que Ortega había leído a Schutz pues, en *El hombre y la gente*, lo menciona tres veces: una, como discípulo de Husserl ocupado seriamente en elaborar una concepción de la "sociedad"; otra, como quien "dice muy bien [...] que mientras trato a los Tú envejecemos juntos"; una tercera, como partidario de "la doctrina tradicional [...] según la cual el tú sería un *alter ego*" (Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*, pp. 154, 162 y 164).

⁷⁹ Schutz considera que, lo mismo que él, Ortega "permanece en la actitud natural", si bien se siente perplejo porque su colega no se interesa en sus mecanismos constitucionales: "¿Y qué, si no la constitución, habría de requerir explicación?" (Nasu, Hisashi, "Anotations in Schütz's Books. José Ortega y Gasset (VI, 6/25)", en *Alfred Schutz's Library*, edición en CD, p. 4). Agradezco encarecidamente a Hisashi Nasu por su generosa autorización para consultar y citar este documentado y valioso trabajo, realizado por él y su equipo, de registro de las anotaciones de Schutz a los libros de su biblioteca personal (que actualmente se encuentra en el *Socialwissenschaftliches Archiv* de la Universidad de Constanza).

⁸⁰ El reconocimiento de las amplias coincidencias entre ellos no evitó que Schutz remarcara un conjunto considerable de divergencias. Por ejemplo, no coincidía con Ortega en que su enfoque era "completamente diferente al de Husserl y sus seguidores" (incluido él mismo) sino que estaba convencido de que su perspectiva era "completamente compatible" con la suya, y que además eran complementarias (Schutz a Recaséns Siches, citado en Wagner, Helmut R., *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 141).

interés en *El hombre y la gente*, libro que leyó en idioma inglés a principios de 1958. No podría decirse que Ortega ejerció una influencia sobre Schutz sino, más bien, como sugiere Hermida Lazcano, que hubo una "sincronía" entre ambos, ya que la publicación de *El hombre y la gente* fue simultánea con la participación de Schutz en el Coloquio Husserl de Royaumont, donde presentó su ponencia sobre el problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl. Apenas unos meses más tarde, Schutz leyó el libro de Ortega⁸¹. Además, las convergencias en torno a ciertos tópicos tampoco bastan para hablar de perspectivas coincidentes⁸². Incluso habría que decir que las críticas son preponderantes⁸³.

Sin embargo, cierto es que Schutz veía afinidades profundas con Ortega, más allá de sus diferencias. Así es que, en una carta dirigida a Luis Recaséns Siches, se refiere a *El hombre y la gente* como "un intento de delinear los fundamentos filosóficos de la sociología"⁸⁴. Schutz consideraba que Ortega, tal como él mismo, partía de la filosofía de Husserl y la sociología de Weber⁸⁵. Con ello, "por ejemplo, los conceptos husserlianos podrían esclarecer el sentido de proyectos que a su vez le dieran sentido a la acción humana; las idealizaciones, las modificaciones atencionales, y los procesos constitucionales a encontrarse en el *stock* de conocimiento; y las posibilidades abiertas y problemáticas implicadas al elegir"⁸⁶.

Movido por un profundo interés y entusiasmo, Schutz hace "copiosas y extensas anotaciones al margen" de su ejemplar de *El hombre y la gente*. Según hace constar Nasu, las anotaciones de Schutz ocupan 213 de las 272 páginas que tiene el libro (es decir, el 78%).

En algunas páginas los márgenes están casi llenos de anotaciones. Además, Schutz hizo un "índice onomástico" en la primera página en blanco de este ejemplar. Y no quedan dudas de que leyó la edición en inglés consultando la edición original en español y también la traducción alemana, pues corrigió o alteró algunas traducciones

⁸¹ Citado en Wagner, Helmut R. *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*, p. 141.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Barber, Michael D. *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*, New York, State University of New York Press, 2004, p. 214.

⁸⁴ Nasu, Hisashi. "Alfred Schutz's Dialogue with Ortega y Gasset", p. 273. Véase también Hermida Lazcano, Pablo. "The Taken-for-Granted World", p. 67n3.

⁸⁵ Hermida Lazcano, Pablo. "The Taken-for-Granted World: A Study of the Relationship Between A. Schutz and J. Ortega y Gasset", en *Human Studies*, 19 (1996), p. 45.

⁸⁶ *Ibidem.*

al inglés haciendo referencia a sus traducciones al alemán y escribió en los márgenes las palabras en español correspondientes al inglés.⁸⁷

Las numerosas anotaciones al texto de Ortega no son ociosas. En una carta a Marvin Farber (datada en febrero de 1958), Schutz "expresó su entusiasmo por el libro y señaló que quería escribir un ensayo sobre él", pues lo consideraba "cercano a su propia obra"⁸⁸. Sin embargo, temiendo verse en la necesidad de explicitar el contexto de la obra para el público norteamericano⁸⁹, pensó que sería mejor traducir su ensayo y publicarlo en español en el anuario mexicano *Diánoia*, donde ya había publicado su trabajo sobre Don Quijote⁹⁰. También este proyecto quedó inconcluso, no por falta de interés de Schutz, sino por "dificultades en la comunicación"⁹¹. Así es que el deseo de escribir un ensayo sobre Ortega no llegó a realizarse. En cambio, la recepción de Ortega quedó circunscrita a dos menciones de su elogio a Scheler⁹², un par de páginas discutiendo su interpretación de Husserl⁹³, y una escueta referencia a su concepción del hábito, el uso y la costumbre⁹⁴.

Pues bien, ¿qué nos dice la lectura schutziana de Ortega respecto del problema de la realidad social? La pregunta tiene una doble pertinencia, pues no sólo se impone por su propio peso sino también por el hecho de que la cuestión de la "realidad" no es el foco de atención del análisis de Schutz, sino que apenas es objeto de dos escuetas anotaciones al margen de *El hombre y la gente*⁹⁵. De modo que, aun si en su ensayo sobre Ortega Schutz hubiera tenido mucho que decir sobre el tema, su entusiasmo respecto de las coincidencias entre ambos tal vez haya sido excesivo. De ahí que, a pesar de estas similitu-

⁸⁷ Nasu estima que las críticas de Schutz a Ortega ocupan al menos el 80% de las notas, y que se dirigen principalmente a la cuestión del Otro (Nasu, Hisashi, "Alfred Schutz's Dialogue with Ortega y Gasset", pp. 276-277).

⁸⁸ Barber, Michael D. *The Participating Citizen*, p. 198.

⁸⁹ Esta no es la única razón por la cual Schutz abortó su proyecto de publicar un trabajo sobre Ortega en inglés. También el modo en que Marvin Farber respondió a su solicitud de publicar un artículo extenso en su revista, lo hizo desistir (Barber, Michael D. *The Participating Citizen*, p. 198).

⁹⁰ Wagner, Helmut R. *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*, p. 141.

⁹¹ *Ibidem*, p. 141. Las dificultades aludidas por Wagner se relacionan con circunstancias personales que debió atravesar Recaséns Siches y que demoraron su respuesta por un año, transcurrido el cual Schutz amablemente declinó su pedido (Barber, Michael D., *The Participating Citizen*, p. 207).

⁹² Schutz, Alfred. *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 133, 135 y 145.

⁹³ Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*, pp. 145-146.

⁹⁴ Schutz, Alfred. *Collected Papers IV*, Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 199.

⁹⁵ Nasu, Hisashi. "Anotations in Schütz's Books. José Ortega y Gasset (VI, 6/25)", pp. 2 y 6. Tal como recuerda Nasu, Schutz "hizo interesantes anotaciones críticas respecto de la primera razón para llamar 'realidad radical' a nuestra vida, [y] sobre su concepción de 'realidades de segundo grado'" (Nasu, Hisashi, "Alfred Schutz's Dialogue with Ortega y Gasset", p. 283). También reparó en que Ortega "parte de la vida humana como 'realidad radical'" (*ibidem*, p. 286).

des, Hermida Lazcano recomienda no ceder a la tentación de identificar las “realidades múltiples” de Schutz con los “grados de realidad” en Ortega, pues, si bien ambos refieren a un estrato privilegiado de la realidad –la realidad *par excellence*–, existen profundas diferencias porque en Schutz se trata de realidades concebidas como meras modificaciones de la realidad fundamental, mientras que en Ortega son grados sucesivos de pseudo-realidad. De ahí que Schutz se niegue a establecer una jerarquía de realidades según su genuinidad y considere que todo el ámbito de lo social es potencialmente accesible⁹⁶. Además, en Ortega, la realidad radical es mi propia vida, que es plenamente reconocible en soledad; mientras que la realidad suprema que describe Schutz es el mundo de la vida cotidiana, que es desde un principio un mundo intersubjetivo⁹⁷. Por eso, la realidad suprema de Schutz es mucho menos crítica que la realidad radical de Ortega, que repele la vida social como banal en comparación con la vida personal genuina⁹⁸.

Tomando como referencia esta realidad cimera, Ortega ordena gradualmente las realidades según sus posibilidades de ser tomadas como verdaderas (si bien –sostiene Hermida Lazcano– su criterio de veracidad es ambiguo e insatisfactorio)⁹⁹. El esquema schutziano, en cambio, es más flexible, y nos da un criterio de identificación y jerarquización de las realidades múltiples más concreto y esclarecedor¹⁰⁰. Además, por definir las provincias de sentido como finitas, Schutz no las describe en relación con la verdad sino con la coherencia interna de sus experiencias, “considerando que los intentos por hacer compatibles los diversos submundos están, en general, destinados al fracaso”¹⁰¹.

Coincidimos con Hermida Lazcano en que Schutz no es Ortega; y permítanos agregar una razón más, ligada a la problemática que venimos siguiendo: que, a pesar de su repulsión por la banalidad de lo social, Ortega no deja de buscarlo entre las realidades auténticas, mientras que Schutz lo deja librado a una realidad temporal, pasajera, y meramente simbólica en comparación con la

⁹⁶ *Ibidem*, p. 54.

⁹⁷ *Ibid.* Al decir de Hermida Lazcano, para Schutz el mayor problema en Ortega es que atribuye la realidad radical a la vida personal solitaria, donde la vida social e intersubjetiva no tiene cabida fácilmente (“The Taken-for-Granted World”, p. 57). Por eso discrepa con él en cuanto considera al Otro como una realidad secundaria (*ibidem*, p. 52) y piensa que sólo el cuerpo del otro es parte de mi realidad radical e incuestionable mientras que su alteridad e intimidad son trascendencias que percibo como realidades derivadas o de segundo grado (*ibidem*, p. 55).

⁹⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 55-56.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 56.

realidad suprema del mundo de la vida. Esta diferencia puede apreciarse ya en el programa inaugural de *El hombre y la gente*, donde se declara el objetivo de esa indagación, consistente en:

averiguar si en el repertorio de las realidades auténticas –esto es, de cuanto no es ya reductible a alguna otra realidad– hay algo que corresponda a eso que vagamente llamamos "hechos sociales".

Para eso tenemos que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de uno u otro modo, tienen que aparecer. Esa realidad fundamental es nuestra vida, la de cada cual, y es cada cual quien tiene que analizar si en el ámbito que constituye su vida aparece lo social como algo distinto de e irreductible a todo lo demás.¹⁰²

De modo que, más allá de la valoración que pudiera hacer Ortega de lo social, e incluso admitiendo que no lo concibe como la realidad radical, *El hombre y la gente* encuentra la sociedad dentro del repertorio de realidades (mitigadas, derivadas, inauténticas, todo lo que se quiera, pero realidades al fin). Por eso es que Ortega busca averiguar la verdad de "esas realidades" que son la nación, el pueblo, el Estado, la ley, el derecho, la justicia social, etc., poniéndose ante "las cosas mismas a que esos vocablos aluden", huyendo de las "ideas o interpretaciones de esas cosas" elaboradas previamente, y recurriendo "de todas las ideas recibidas a las realidades mismas"¹⁰³. A tales efectos, se retira a la realidad radical de nuestra vida, donde aparecen, se anuncian o denuncian todas las demás realidades.

En nuestra vida ha de manifestarse cuanto para nosotros pueda pretender ser realidad. El ámbito en que las realidades se manifiestan es lo que llamamos Mundo, nuestro mundo primordial, aquel en que cada cual vive y que, en consecuencia, es vivido por él y, al ser por él vivido, le es patente y sin misterio. Esto nos llevó a hacer un inventario de lo que en ese mundo hay, inventario enfocado al descubrimiento de realidades, cosas, hechos a que con precisión cupiera aplicar alguno de los imprecisos sentidos verbales de las palabras "social, socialidad, sociedad".¹⁰⁴

Nótese, que en su búsqueda de lo social, Ortega encuentra "realidades, cosas, hechos". Sin embargo, no ha dado aún, por el momento, con la sociedad,

¹⁰² Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*, pp. 12-13.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 181.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 182.

sino tan solo con la "relación social"¹⁰⁵ que, a entender de Ortega, se origina en el individuo, en un *yo*, y se dirige a otro individuo. Por lo tanto, la relación social "es siempre una realidad formalmente *inter-individual*"¹⁰⁶.

Siempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines. En esta acción o serie de acciones vive el uno frente al otro –sea en pro, sea en contra– y por eso en ella ambos con-viven. La relación inter-individual es una relación típica de vida humana, es la humana convivencia. Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana, y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro.¹⁰⁷

Esta idea de la relación social como inter-individual era del gusto de Schutz, quien cree compartir con Ortega la recusación de toda concepción holista de lo social. Por eso, cuando lee en *El hombre y la gente* que no existe "una 'conciencia social' o 'alma colectiva'"¹⁰⁸ en el sentido de Durkheim, anota al margen: "se distancia de la posición de Durkheim"¹⁰⁹. También es del gusto de Schutz la crítica de Ortega a la idea romántica y mística de "vida *colectiva*":

Se ha querido místicamente, desde fines del siglo XVIII, suponer que hay una conciencia o espíritu social, un *alma colectiva*, lo que, por ejemplo, los románticos alemanes llamaban *Volksgeist* o *espíritu nacional*. [...] Pero eso del *alma colectiva*, de la *conciencia* social es arbitrario misticismo. No hay tal alma colectiva, si por *alma* se entiende, y aquí no puede entenderse otra cosa, sino *algo* que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido. [...] Al alma colectiva, *Volksgeist* o "espíritu nacional", a la conciencia social, han sido atribuidas las calidades más elevadas y miríficas, en alguna ocasión incluso las divinas. Para Durkheim, la sociedad es verdadero Dios.¹¹⁰

Schutz recoge estas palabras de Ortega casi a la letra, cuando en su ensayo sobre el Quijote dice (tras citarlo reiteradas veces): "no existe nada semejante a un alma colectiva o una conciencia colectiva en el sentido de Durkheim;

¹⁰⁵ "Nos pareció hallar una realidad que mereciese llamarse trato o relación social, socialidad" (*idem*).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 183.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰⁹ Nasu, Hisashi, "Anotations in Schütz's Books. José Ortega y Gasset (VI, 6/25)", p. 6.

¹¹⁰ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*, pp. 177-178.

las relaciones sociales son siempre interindividuales"¹¹¹. Sin embargo, esta interpretación es algo apresurada o acaso esperanzada por parte de Schutz, pues Ortega no concibe –como sí lo hace Schutz– lo social como un conjunto de relaciones interindividuales. Ortega concibe en estos términos a la interacción social, no a la sociedad –presunta entidad en cuya existencia Schutz no cree en absoluto, lo cual de por sí lo aparta de la posición a la que pretende acercarse–. Por eso no es exacto el parangón entre uno y otro que propone Hermida Lazcano cuando argumenta que Schutz no está lejos de Ortega al concebir la vida humana como una ecuación entre la existencia auténtica y genuina, y la pseudorealidad de las convenciones sociales que –tal como sostendría Ortega– recubren mi realidad radical, sólo recuperable mediante el regreso a la soledad¹¹². Ciertamente es que Ortega concibe lo social como una realidad sustituta, no genuina, y a menudo ilusoria, pero realidad al fin¹¹³; en cambio Schutz, que de buen grado admite la realidad de las relaciones intersubjetivas, no le otorga entidad a la sociedad, que es –valga recordarlo– lo que busca Ortega en *El hombre y la gente*.

Esta confusión por parte de Schutz lo ubicaría, si entendemos bien a Ortega, junto a la mayoría de los sociólogos, quienes

no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual, con lo que parece anticipar que llamar a esto último "relación social" [...] era un puro error. [...] *lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual*.¹¹⁴

Entonces, si bien para Ortega sólo la realidad radical de mi vida es incuestionable y el resto no son más que realidades presuntas o de segundo grado, ello no significa que sean falsas sino más bien que les falta patencia y radicalidad¹¹⁵. Por eso, el mismo Ortega señala como un error la idea de que lo social carece de realidad. Al respecto, ironiza:

¹¹¹ Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*, p. 146.

¹¹² Hermida-Lazcano, Pablo. "The taken-for-granted world", p. 53.

¹¹³ Hermida-Lazcano, Pablo. "The taken-for-granted world", p. 53.

¹¹⁴ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*, p. 184.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 52.

Si, como se ha creído casi siempre –y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVIII–, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, “se reúnen en sociedad”; por tanto, si la sociedad no es más que una “asociación”, la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo.¹¹⁶

Así, Ortega –a diferencia de Schutz– concibe lo social como una realidad, aunque no sea la realidad radical que es mi vida, ni la realidad de la relación social –realidad de segundo grado “pero que conserva el carácter fundamental de lo humano, a saber, que el hecho propia y estrictamente humano es un hecho siempre personal”–¹¹⁷. Por el contrario, “la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado”¹¹⁸. De modo que, para Ortega, “la realidad social y todo lo que a ella estrictamente pertenece” existe, aunque “es esencialmente ocultativa, encubierta, subrepticia”¹¹⁹: es “una realidad extrañísima”, en la que no se había reparado hasta el momento con la suficiente atención, “aunque sea tan clara y tan patente como es, aunque nos es tan envolvente y cotidiana”¹²⁰.

Sólo Durkheim alcanzó a entrever, confusa y efímeramente, esta realidad, aunque fue “incapaz de pensarla, de traducirla a conceptos y doctrina”¹²¹. De modo que la relación de Ortega con el gran sociólogo francés es más compleja de lo que Schutz interpretó, pues –aunque sea “una sociología lo más estrictamente opuesta a la de Durkheim que cabe imaginar”–¹²², no se trata simplemente de un distanciamiento de la idea de sociedad, sino más bien de una conceptualización de la misma.

Consciente de los malentendidos que su posición podía suscitar si era vista como una lisa y llana confrontación con Durkheim, Ortega agrega –tras las críticas que Schutz recoge con entusiasmo– que, no obstante haberse equivocado al creer “que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística ‘conciencia social’ o ‘alma colectiva’ [...], fue él [Durkheim] quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho so-

¹¹⁶ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*, p. 12.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 184.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 178.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 186-187.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 184.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibidem*, p. 185.

cial"¹²³. Por ende, Ortega no podría compartir el rechazo de Schutz a toda realidad que no fuese individual ni su impugnación *in toto* de la sociología de Durkheim; pero además, sabe que está cerca –peligrosamente cerca– de lo que su concepción de lo social dice a las lecturas de manual. De ahí que recomiende, a quien esté familiarizado con el pensamiento de Durkheim, que en "los dos o tres momentáneos puntos" en que su doctrina "*parece como si coincidiese*" con la de Durkheim, "rechace esta sugestión" porque le impediría entender sus conceptos, pues se trata de una similitud "ilusoria y desorientadora"¹²⁴.

La desorientación de la que habla aquí Ortega guarda estrecha relación con las ambigüedades de Schutz: con su oposición binaria entre realidad interindividual –irrealidad social. Ortega nos muestra que ni lo social es interindividual, ni carece de realidad –así tenga una realidad monstruosa–. De modo que, en definitiva, lo que está en juego es la distinción entre realidad e irrealidad, y la posibilidad de sostener con largo aliento una realidad que no sea la meramente establecida y aceptada por todos. La peculiar concepción orteguiana del ideal y de la realidad virtual tendrán mucho que aportar a este debate, y habrán de devolvernos a la lectura del Quijote, que es donde ambos pensadores dirimen esta cuestión.

7. DOS QUIJOTES

Hemos comenzado mostrando las complejidades del tratamiento que da Schutz a la cuestión de la "realidad", y cómo esa problemática surca su interpretación del Quijote. Luego hemos visto que su recepción del pensamiento de Ortega elide justamente estas dos problemáticas: la de la realidad, y la interpretación del Quijote –acaso porque ambas son solidarias–. De modo que una buena manera de saldar estas cuestiones es, precisamente, comparar los dos Quijotes, el de Schutz y el de Ortega.

Pues bien, por importante que fuese en Ortega el vocablo "realidad", en *Meditaciones del Quijote* "designa algo equívoco; por un lado está la realidad histórica [...]; y por debajo de ella, sirviendo de suelo, lo que podríamos llamar

¹²³ *Ibidem*, p. 16.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 184.

realidad metafísica (nouménica)¹²⁵. Así, “la circunstancia o mundo circundante contiene dos planos de realidad: el de la materialidad y el de las representaciones culturales, siempre idealizantes”¹²⁶.

Hasta aquí, entonces, no estamos lejos de Schutz, en cuyos textos habíamos exhumado una equivocación semejante al mostrar que el término “realidad” a veces tiene la acepción de asignación de un sentido subjetivo, y otras, la de objetividad remanente. No obstante ello, hemos de admitir que Ortega sabe articular mejor y más profundamente ambas dimensiones, que ya no guardan relaciones biunívocas sino que se encuentran –podríamos decir– en una tensión dialéctica irresuelta pero que busca un sabio equilibrio. Sigamos en esto la interpretación de José Lasaga Medina:

La realidad interpretada y la “materialidad” están en perpetua disputa. Si la primera desplaza a la segunda se corre el peligro de caer en la alucinación (el caso en las culturas de inspiración romántica); si vence la “materialidad” se impone la desilusión (cultura utilitaria). Ortega ve en este dilema un clave metafísica de la vida humana, dividida entre la necesidad de ilusiones (ideales) y el peligro de confundir la interpretación idealizante con la auténtica realidad.¹²⁷

Entre el riesgo de la “alucinación” y el de la “desilusión” –en este “desencaje” entre interpretación y materialidad–¹²⁸ se juega ni más ni menos que lo humano. De modo que “la mirada de Cervantes hace que comprendamos la complejidad de lo real, en la medida en que esa realidad no queda determinada unívocamente por ninguna de las dos instancias que colaboran en su emergencia, la conciencia y el mundo”¹²⁹. Por eso es que “el ‘lugar’ de Don Quijote está en el quicio de dos mundos”; idea cervantina con base en la cual “reelabora Ortega los dos planos de realidad antes mencionados, el de la materialidad y el de la interpretación”¹³⁰. En su lectura de Cervantes, entonces, no encuentra un Don Quijote alienado en su imaginación sino uno que comunica “ambos planos de realidad” pues “vive por igual el mundo de la ficción y el mundo de la ‘materialidad’”¹³¹.

¹²⁵ Lasaga Medina, José. *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma Ediciones, 2005, p. 33.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 34.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 35.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 52.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 55-56.

Esto hace de Don Quijote un realista –y de hecho, este es uno de los puntos en que la interpretación de Ortega es congruente con la de Schutz (aunque solo en su inicio, donde Schutz dice de nuestro personaje que “enfrenta realidades”)–. Así es que “el espesor de la propuesta ética orteguiana reside en el rechazo al utopismo que enuncia ideales abstractos e imposibles y la defensa de otros que, sin contener menos riqueza de valor, sea capaz de ejecutarse en lo real”¹³². No es, entonces, que Ortega renuncie al ideal, sino que intenta “elaborar una teoría del ideal que evite el exceso de la utopía y el defecto del factualismo positivista”.¹³³ Así, como señala Pons Dominguis, “Ortega no rechaza que las cosas *deban ser* de una determinada manera, sino más bien el modo en el que según él pretende el idealista que sean, a saber: suplantando la realidad. [...] dicho *deber ser* puede conseguirse únicamente *perfeccionando la realidad ya existente*, esto es, desarrollando hasta el límite de sus posibilidades lo real”¹³⁴.

Juega aquí un papel importante la idea de “realidad virtual”, en tanto permite recuperar la dimensión de lo ideal sin desgajarla de lo real, articulando de un modo más profundo y de mayor espesor las dos dimensiones que hicimos entrar en tensión en la interpretación de Schutz. En este marco, Ortega sostiene, contra el idealismo, que los ideales hay que extraerlos de la realidad misma, “de la virtualidad que anida en lo real”; pues “lo virtual es también realidad, una realidad *sui generis*, pero tan ‘real’ como la que reconocemos con los sentidos”¹³⁵. Entonces, si bien “fantasear es idealizar” (tal como lo muestra también Schutz), cierto es que, para Ortega, “el ideal tiene que ser probado en la resistencia de lo real”¹³⁶.

Vistas así las cosas, el Quijote de Schutz resulta más cercano al de Unamuno que al de Ortega, si es cierto que el de Unamuno –como sostiene Lasaga Medina– “representa el acto de querer fuera del mundo por doble motivo: porque lo que quiere no existe (Dulcinea), pero también porque no acierta a querer nada de lo real-existente. Termina en la melancolía y en la muerte”¹³⁷. “El

¹³² *Ibidem*, p. 89.

¹³³ *Ibidem*, p. 133.

¹³⁴ Pons Dominguis, Jesús, “Ortega y el idealismo: Don Quijote y Fichte (Una crítica del esfuerzo puro)”, en *Comunicaciones – Ortega medio siglo después 1955-2005: La recepción de su obra*, edición en CD, pp. 2-3).

¹³⁵ Lasaga Medina, José, *Figuras de la vida buena*, pp. 133-134.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 185.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 89.

héroe unamuniano, heredero de la ironía romántica, suplanta el mundo con su voluntad. La tragedia de Don Quijote reside en que el mundo se burla de su querer porque su querer inventa, sueña un imposible¹³⁸. En cambio –tal como señala Cerezo Galán– Ortega lleva a cabo una “confrontación con el quijotismo idealista y místico de Miguel de Unamuno”¹³⁹. Por eso, bien haríamos en decir con Lasaga Medina: “Lo que ‘enseña’ Cervantes a Ortega es el perspectivismo, entendido como respeto a la realidad inmediata”, entendida como “la unidad del yo y su circunstancia, hombre y paisaje”¹⁴⁰.

El Quijote de Ortega, entonces, va más decididamente que el de Schutz al encuentro de la realidad. Por eso, ante la melancolía en la que se sume, para morir de cordura, el Quijote de Schutz, preferimos aquella cualidad que Ortega elogió en Zuloaga al describirlo como “un caballero de quijotesca sensibilidad’ que corre en auxilio de las cosas, a las que salva del peligro de morir de trivialidad”¹⁴¹.

8. SOBRE LOS EQUÍVOCOS ACERCA DE “LA REALIDAD” EN SCHUTZ

Hemos seguido a Schutz en su quijotesca lucha por no vaciar de sentido la *cuasi* realidad de los ámbitos finitos de la fantasía y la imaginación, y articularlos con la realidad suprema del mundo de la vida cotidiana. Tristemente, lo hemos visto caer en el desencanto, golpeado por la realidad más brutal que es, también, la más pobre en intensidad y emoción: la de la vida cotidiana. ¿Cómo ha podido ocurrirle esto? Digamos que ha tenido problemas con la realidad. No ha sabido darnos una definición precisa de este concepto medular de su obra. Sin embargo, no es poco lo que ha dicho sobre el tema. Repasémoslo.

En su apropiación del pragmatismo, Schutz define la realidad como “lo que existe y despierta nuestro interés”. El acento está puesto, entonces, en nuestro interés; pero –por obvio que resulte– para que algo nos interese, debe comenzar por existir. De modo que el origen de las aporías sobre la realidad que hemos comentado aquí, se encuentra en la misma concepción de la que parte

¹³⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹³⁹ Cerezo Galán, Pedro, “Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital”, en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007, p. 22.

¹⁴⁰ Lasaga Medina, José, *Figuras de la vida buena*, p. 44, 68.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 36.

Schutz, la cual se halla tensionada en dos direcciones contrarias: en un sentido, el origen de toda realidad es subjetivo; en otro, la realidad se sustenta en las existencias objetivas. Así, la idea de que una cosa es real si se encuentra en relación con nosotros resulta problemática pues presupone la cosa misma como anterior a su relación con nosotros –o, si se prefiere, como una existencia con derecho propio, independiente del interés pragmático que pueda o no suscitarlos–.

Solo siendo una objetividad autónoma, puede la cosa dar sustento a la realidad subjetiva de la que nos habla Schutz, ya que la prueba básica que debe afrontar la realidad es la resistencia que ella ofrece a nuestras acciones y movimientos corporales en el área manipulatoria. Son, entonces, nuestras experiencias prácticas en el mundo de la vida cotidiana las que prueban la congruencia y unidad de la realidad.

Sin embargo, la realidad no es monolítica sino que está estructurada en órdenes diversos, entre los cuales se destaca como realidad presuntamente natural aquella propia del mundo de la vida cotidiana. Esta es, entonces, la realidad suprema, en virtud de su carácter permanente, constringente, práctico e intersubjetivo. En contraste con el mundo de la vida cotidiana, ningún otro ámbito de la realidad puede ser vivido como tal de manera permanente.

Uno de los motivos principales por los cuales los ámbitos finitos de sentido distintos del de la vida cotidiana no pueden persistir como realidad, así sean vividos subjetivamente como tales, es que no tienen validez intersubjetiva porque son, según Schutz, mundos privados. Por lo tanto, los demás no los viven como reales en el mismo sentido que uno, de modo que no llega a establecerse una verdadera relación social dada la disparidad de esquemas de interpretación existentes. Esta discrepancia obtura la posibilidad de compartir una realidad de sentido común y por lo tanto de vivir un mismo mundo.

Otro motivo por el cual sólo el mundo de la vida cotidiana puede prevalecer como realidad, es que únicamente en él podemos actuar efectivamente y, a través de esa acción, podemos transformarlo. De modo que aquí hay algo más que la mera asignación subjetiva de sentido: cuenta, de manera singular, la operatividad. Como dijimos, la prueba de la realidad de algo es su resistencia a nuestros movimientos corporales. Nada de eso ocurre en los demás subuniversos de los que nos habla Schutz.

Ahora bien, el mundo de la vida cotidiana no sólo es el ámbito de nuestras acciones prácticas, donde realizamos el *fiat* voluntario de cambiar el mundo, sino también todo lo contrario: se nos impone irremediablemente y de una manera que nos pinta, no como los Sancho Panza del sentido común en la interpretación schutziana del Quijote, sino al contrario, como los Quijotes derrotados por la triste realidad de la cotidianidad anodina. Este es, entonces, el tercer motivo por el cual tomamos al mundo de la vida cotidiana como la realidad suprema: porque no tenemos más remedio; es decir, porque se nos impone irremediablemente.

Se abre aquí otro interrogante en la obra de Schutz. ¿De qué imposición *social* nos habla? La inquietud surge porque Schutz considera que toda relación social es siempre interindividual. Si, tal como él sostiene, no hay conciencia colectiva ni cosa semejante y, por lo tanto, lo social no es más que un conjunto de relaciones interindividuales, entonces no hay realidad social que nos pueda ser impuesta. Habrá, sin duda, imposición de un individuo sobre otro, pero sería una imposición personal; a menos que tenga razón Ortega, y entonces lo social sea una realidad distinta, que surge en oposición a la interacción social y no en oposición al individuo, como se creyó por tanto tiempo. Pero Schutz, en su humanismo (encomiable por otros motivos, aunque no por este), quiso concebir la sociedad en términos de un conjunto de relaciones interpersonales y no como lo que es: algo no inhumano pero sí deshumanizado. Su oposición binaria y anacrónica entre individuo y sociedad no le permitió ver más allá del individuo, perdiendo así la realidad social que tan denodadamente buscó en el lugar equivocado.

Este binarismo estéril le impide a Schutz ver que no somos Sancho Panzas sino Quijotes orteguianos, viviendo en el quicio de dos mundos, en el desencaje entre interpretación y materialidad, mediante el voluntarioso esfuerzo por comunicarlos. La tarea no es, entonces, articular el subuniverso de la fantasía con el mundo de la realidad sino componer una realidad compleja y única integrando sus dos dimensiones, la del sentido y la de la materialidad. En definitiva, será mejor pensar la realidad eminente no como un orden en particular sino como una unidad compleja. El mundo de la vida no es la realidad fundamental, sino *la* realidad, única y plural, pues no hay otra vida que la cotidiana. Es lo que Ortega llamaba la "realidad virtual". Así, la fantasía, la imaginación, el simbolismo en general, no están fuera del mundo de la vida sino en su horizonte.

Ganaríamos con esto, entonces, lo que Ortega exigía: el respeto por la realidad inmediata en toda su complejidad y riqueza.

**LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES EN HUSSERL Y SCHELER.
UNA "DISPUTA FENOMENOLÓGICA"**

**THE OBJECTIVITY OF VALUES IN HUSSERL AND SCHELER.
A "PHENOMENOLOGICAL DISPUTE"**

Mariana Chu García

Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIphER)/
Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú
mchu@pucp.pe

Resumen: De modo general, la posición de Husserl respecto de Scheler se puede resumir como el rechazo a una "metafísica ingenua". Del otro lado, la posición de este respecto del fundador de la fenomenología se puede caracterizar como desaprobación al "giro trascendental" y al privilegio del pensar sobre el sentir y valorar. Pese a estas diferencias irreconciliables, Husserl y Scheler coinciden no solo en la defensa de la objetividad de los valores. En este texto, quisiéramos delinear los trazos generales de lo que sería una disputa fenomenológica entre Husserl y Scheler respecto de la objetividad axiológica con el fin de mostrar cómo sus análisis coinciden y divergen.

Palabras clave: Husserl, Scheler, valores, fenomenología.

Abstract: In general terms, Husserl's position regarding Scheler can be summarized as the rejection of a "naive metaphysics". On the other hand, Scheler's position regarding the father of Phenomenology can be presented as the disapproval of the "transcendental turn" and of the priority of thought over feeling and valuing. In spite of these irreconcilable differences, Husserl and Scheler agree in the defence of the objectivity of values. In this paper, we will try to draw some general guidelines of what a phenomenological dispute between Husserl and Scheler concerning the objectivity of values would be like in order to show how their analyses coincide, and disagree.

Key Words: Husserl, Scheler, Values, Phenomenology.

En un texto titulado "Fenomenología y teoría del conocimiento", a propósito de la crítica de Wundt a las *Investigaciones lógicas*, Scheler se refiere a un equívoco común respecto de los libros de fenomenología: en ellos –se objeta–, nunca se dice qué son las cosas investigadas, sino solo lo que no son y, luego de una serie de negaciones, no se ofrece más que una tautología¹. Quien lee las

¹ Scheler, Max, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie", en *Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke*, vol. 10, Berna: Francke, 1957, p. 391 (en adelante, *GW*)

Investigaciones de este modo, responde Scheler, adopta una actitud equivocada, pues todas las negaciones y delimitaciones que se hacen en una exposición fenomenológica no son sino indicaciones que van guiando al lector hasta que la tautología le dice: "¡Ahora tienes que mirar, entonces lo verás!"². La fenomenología no fija definiciones, porque su objeto de conocimiento, las esencias y estructuras esenciales *a priori*, no es definible, sino solo experimentable o vivido de modo pleno en una intuición inmediata. A esta idea de una fenomenología que "se vive" o que solo adquiere sentido si uno mismo efectúa la reducción y la intuición eidética refiere la exigencia de "ir a las cosas mismas". Pero, dado que, si se trata de una esencia genuina, todos deben poder vivirla³, no basta "ir a las cosas mismas": si los análisis fenomenológicos pretenden fundar algo, deben también mostrar cómo cualquiera puede tener por sí mismo la o las respectivas intuiciones eidéticas. Por eso, se ha planteado un imperativo para el fenomenólogo: "Decir lo visto y nada más que lo visto"⁴ o "Si afirmas algo, muestra entonces cómo no importa quién podría acceder a la evidencia de lo que afirmas"⁵. ¿Qué pasa si el lector o interlocutor no llega a ver lo que se quiere mostrar? Se inicia lo que Scheler llama una "disputa" o "discusión fenomenológica" (*phänomenologischer Streit*), en la cual las palabras, y cualquier medio empleado, no son más que un modo de dar, en términos de Husserl, "material de intuición" (*Anschauungsmaterial*) para que cada uno "pueda descubrir el camino a sus propias evidencias intelectuales (*Einsichten*) sistemáticas"⁶. Para dirimir las discusiones fenomenológicas, que pueden tener distintas "explicaciones", no existe ningún criterio general ni *a priori*, hay que considerar caso por caso, dice Scheler⁷.

Nosotros quisiéramos ocuparnos aquí del caso de la teoría de valores con el fin de mostrar en qué sentido los análisis de Husserl y Scheler coinciden, y en qué radica su desacuerdo. Ahora bien, un diálogo real entre ellos nunca existió.

10); "Fenomenología y gnoseología", en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962, p. 77 (en adelante, *FG*).

² *GW* 10, p. 392; *FG*, p. 78.

³ *Ibid.*, p. 393; *ibid.*, p. 81.

⁴ Cf. Benoist, Jocelyn, "Il n'y a pas certes pas de phénoménologie, mais il y a bel et bien des problèmes phénoménologiques", en: *Rue Descartes*, n° 29 (2000), pp. 65-78.

⁵ De Monticelli, Roberta, *L'avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle*, París: Aubier, 2000, p. 59.

⁶ *Einleitung in der Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ed. Henning Peucker, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, *Husserliana*, tomo XXXVII, 2004, § 6, p. 3 (en adelante, *Hua* XXXVII).

⁷ Cf. *GW* 10, pp. 393-394; *FG*, p. 81.

Más allá de su encuentro personal en Halle y de que colaboraron en el *Jahrbuch*, podemos encontrar referencias desperdigadas en sus obras, conferencias, algunas cartas y anotaciones que hicieron al leerse mutuamente⁸. De todas esas indicaciones, algo queda claro: existe un punto irreconciliable entre sus análisis fenomenológicos, aquel por el cual tenemos, de un lado, una fenomenología trascendental y, del otro, una ontología fenomenológica. En lo que sigue, intentaremos trazar algunas líneas generales de lo que sería un diálogo entre Husserl y Scheler sobre la objetividad de los valores esperando que el contraste entre sus modos de proceder aclare el fenómeno. Para ello, recordaremos, primero, los caminos que llevan a cada uno a sostener la objetividad de los valores; luego, intentaremos mostrar en qué radican sus coincidencias y desacuerdos.

I

Los caminos por los que Husserl y Scheler llegan a sostener la objetividad de los valores, aunque tienen una base común que quisiéramos mostrar, son, como las consecuencias éticas que de ahí extraen, distintos. En el caso de Husserl, hay que considerar el desarrollo de su concepción de la vida emocional y, en particular, la cuestión de la relación entre los actos objetivantes y no objetivantes. Como se sabe, en la quinta de las *Investigaciones lógicas*, Husserl discute el principio de Brentano según el cual los “fenómenos psíquicos” son representaciones o reposan sobre representaciones introduciendo los conceptos de materia y cualidad intencionales como momentos abstractos de la “esencia intencional” de los actos. Ello lo lleva a sostener, en primer lugar, que el sentir y el querer no son más que cualidades intencionales no objetivantes, es decir, solo pueden ser actos con pleno derecho, y necesariamente actos complejos, por una materia intencional que les presta la referencia objetiva a un qué y un cómo, pero que, a su vez, es siempre materia de una cualidad de acto objeti-

⁸ Sobre el encuentro en Halle, cf. Scheler, Max, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), en *Gesammelte Werke*, vol. 7, Berna: Francke, 1973, p. 308. Indicaciones bibliográficas sobre referencias de Husserl a Scheler se encuentran en Melle, Ullrich, “Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik”, en *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn: Bouvier, 1997, pp. 203 ss. y nota 8. Cf. también “Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus*”, ed. y trad. de Heinz Leonardy, en *Études phénoménologiques*, vol. VII, nº 13-14 (1991), pp. 3-57.

vante⁹. En segundo lugar, la posibilidad de cumplimiento o plenificación de todo sentir y querer, aunque no se agota en la de los actos objetivantes, sí está condicionada por ella¹⁰, de modo que no podemos hablar en sentido estricto de validez del sentir y del querer entendidos como actos fundados no objetivantes. Finalmente, solo pueden ser expresados mediante un acto de reflexión que los hace objeto. Así, Husserl sostiene al final de la "Sexta investigación" que la expresión de los actos no objetivantes solo es un caso particular de los enunciados o expresiones de los actos objetivantes¹¹.

Distintos autores han mostrado la dificultad de este análisis de la vida emocional y conativa¹². Se trata de una consecuencia de dos aspectos correlativos. Primero, solo permite sostener una "teoría subjetivista" de valores¹³, pues si las determinaciones axiológicas y prácticas no pertenecen a la referencia al objeto, es decir, a la materia intencional, no se puede decir que el objeto sea bello, odiable o amable en sí mismo¹⁴. Así, de modo correlativo, el análisis de las *Investigaciones* excluye a los actos no objetivantes de la esfera de la razón, pues no siendo más que los momentos abstractos de cualidades intencionales no téticas, la validez del sentir y el querer no es posible sin el acto de identificación que da cumplimiento a la representación del objeto. Si no podemos hablar de

⁹ Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, *Husserliana*, volumen XIX/1, 1984, § 41, pp. 514-515 (en adelante, *Hua* XIX/1).

¹⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, *Husserliana*, volumen XIX/2, 1984, § 13, p. 583 (en adelante, *Hua* XIX/2).

¹¹ *Hua* XIX/2, § 70, p. 749.

¹² Cf. Melle, Ullrich, "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", en IJsseling, S. (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1990, pp. 35-49; Serrano de Haro, Agustín, "Actos básicos y actos fundados", en *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, n° 1 (1995), pp. 61-89; Benoist, Jocelyn, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, París: Vrin, 2005, pp. 151-169; Bégout, Bruce, "Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle", en Goddard, Jean Christophe, *La pulsion*, París: Vrin, 2006, pp. 145-150.

¹³ Serrano de Haro, Agustín, *op. cit.*, p. 72.

¹⁴ Como se ha mostrado, Husserl parece dudar de su descripción en el § 15 de la "Quinta investigación". Interesado en establecer la unidad esencial de los actos, distingue entre sentimientos en tanto actos y sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*). Los primeros, en acuerdo con la descripción de Brentano, están constituidos por dos intenciones: una fundante que presenta el objeto y otra, fundada, que da el objeto sentido, querido, deseado, etc. y que no puede existir sin la intención fundante. Ello no implica, sin embargo, integrar en su materia intencional algo así como determinaciones objetivas de los valores. Los sentimientos sensibles, también llamados "sensaciones sentimentales" o "afectivas" (*Gefühlsempfindungen*), son un elemento no intencional y, por tanto, no esencial, de los actos. Entrelazadas con las sensaciones, son "animadas" por los caracteres intencionales, de modo que son condiciones para la constitución de los actos emocionales. Pese a que Husserl se refiere a la sensación de placer (*Lustempfindung*) como "aprehendida y localizada, de un lado, como excitación sentimental del sujeto psicofísico que siente y, del otro, en tanto propiedad objetiva: el suceso aparece como recubierto por un velo rosado" (*Hua* XIX/1, § 15b, p. 408), la coloración emocional o afectiva relativa a esa "propiedad objetiva" no corresponde a un valor, sino que es del orden de la representación. Las intenciones de los sentimientos en tanto actos vienen después y podrían desaparecer sin que se modifique el acto básico, sostiene Husserl.

posición ni de intuición respecto del sentir y del querer, no podemos hablar de razón axiológica ni práctica¹⁵.

La situación cambia en las *Ideas* de 1913, donde la fenomenología ya no es una "psicología descriptiva" limitada al análisis de los "ingredientes reales" de las vivencias intencionales y ya no abandona el objeto a la esfera de lo trascendente. En tanto dado y potencialmente dado, el objeto intencional y todos sus rasgos *a priori* forman parte de la nueva inmanencia fenomenológica que admite en ella trascendencias. Esto no implica que Husserl renuncie al carácter fundado de la vida emocional y volitiva. Se mantiene una doble intencionalidad, la de los actos de la representación –sea la creencia originaria, una modalidad de creencia o una conciencia de neutralidad– y la de los fundados, de manera que, de modo correlativo, el objeto intencional tiene un sentido doble: la simple "cosa" (*blosse "Sache"*) y el objeto intencional pleno que incluye el valor¹⁶. En relación con las *Investigaciones*, Husserl extiende el concepto de tesis y, en este sentido amplio, entiende el sentir y el querer como posiciones¹⁷. Con ellas, surgen nuevos estratos noemáticos y, así, junto con las apercepciones de cosas, tenemos apercepciones de la objetividad axiológica, noemas emocionales¹⁸. Los valores ya no son agregados de la reflexión ni se disuelven en una cualidad intencional, sino que reclaman su propia ontología, que remite al sentir y al querer entendidos como actos "objetivantes" y "originariamente constituyentes"¹⁹. A partir de esta generalización del concepto de tesis, Husserl puede, en las lecciones de ética que imparte en Gotinga en 1914, justificar el método de la analogía entre la ética y la lógica para refutar el escepticismo ético y fundar filosóficamente la ética a partir de una axiología y práctica formales. Si una teoría formal de los valores y una teoría formal de la práctica son posibles, es porque las leyes de las que se ocupan estas disciplinas, relativas a las estructuras esenciales de los valores y de los fines, remiten a sus versiones normativas co-

¹⁵ Melle, Ullrich, "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff, *Husserliana*, volumen III/1, 1976, § 37, p. 76 (en adelante, *Hua* III/1).

¹⁷ *Ibid.*, § 117, p. 269.

¹⁸ "Der neuer Sinn bringt eine total *neue Sinnesdimension* herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der blossen 'Sachen', sondern *Werte der Sachen*, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten: Schönheit und Hässlichkeit, Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat usw." (*ibid.*, § 116, p. 267).

¹⁹ *Ibid.*, § 117, p. 272.

respondientes, es decir, a normas sobre la validez de los actos valorativos del sentir y los actos prácticos de la voluntad.

Así, Husserl funda el paralelo entre la razón lógica, axiológica y práctica en la analogía, y por tanto también en la irreductibilidad, de las tres especies de actos²⁰. Como la evidencia no es más exclusiva del pensar o del juzgar, la tarea de la ética consiste en mostrar los principios *a priori* a partir de los cuales el sentir y el querer en general son o no legítimos, justificados o correctos; y en esclarecer, según las conexiones esenciales posibles que permita ver la variación imaginativa, el entrelazamiento entre los tres tipos de actos. Para ser precisos, ya en *Ideas II* Husserl trabaja con el concepto de intuición axiológica (*Wertnehmung*), y como se ha mostrado, la cuestión se decide en las lecciones de ética de 1908/09²¹. En varias ocasiones a lo largo de esas lecciones, Husserl duda sobre el sentido y la necesidad de mantener la distinción entre actos objetivantes y no objetivantes. Finalmente, opta por mantenerla señalando que los actos valorativos del sentir no se dirigen a los objetos de las representaciones que las fundan, sino a valores²², y sin renunciar a la idea unitaria de la razón: el sentido teleológico-normativo es un *a priori* que atraviesa todas las esferas de actos²³. Ello significa que también a los actos valorativos y volitivos les pertenece la distinción entre intención y cumplimiento; también en ellos la evidencia es el *telos* que pone la norma, de modo que pueden ser intenciones vacías o plenas, claras o confusas, fundadas o devaluadas. Así pues, la legitimidad e ilegitimidad también pertenecen a la vida emocional; dicho de otro modo, la racionalidad es también axiológica y práctica. Esta convicción está a la base de la determinación del concepto de ética y de vida ética de las lecciones de Friburgo, cuyos análisis genéticos sobre el valor y el deber muestran que estos

²⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana*, volumen XXVIII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1988, especialmente §§ 7-8, (en adelante, *Hua XXVIII*).

²¹ Cf. Benoist, Jocelyn, *Les limites de l'intentionnalité*, *op. cit.*, pp. 164 ss.

²² "...wertende Akte sind nicht auf Objekte 'gerichtet', sondern auf Werte. Wert ist nicht Seiendes, Wert ist etwas auf Sein oder Nicht-Sein Bezügliches, aber gehört in eine andere Dimension" (*Hua XXVIII*, § 12c, p. 340). Este pasaje marca una diferencia no solo respecto de las *Investigaciones*, donde los actos valorativos, en tanto no objetivantes, no poseen una referencia objetiva propia, sino también respecto de *Ideas I*, donde los valores se presentan como una nueva región del ser. Al respecto, Schuhman sostiene que no hay contradicción entre las lecciones de 1908/09 y las *Ideas I*, porque "Werte sind sehr wohl Gegenstände (Etwasse), aber kein Naturseiendes" (Schuhman, Karl, "Probleme der Husserlschen Wertlehre", en *Philosophisches Jahrbuch*, nº 98 (1991), p. 109, nota 6).

²³ "Vernunft ist ein Titel für das die betreffenden Aktsphären durchwaltende teleologische Apriori; teleologisch nenne ich es hier, weil es auf Verhältnisse der Richtigkeit und Unrichtigkeit geht und die Richtung auf Gegenstand und Wert jene Richtung im Sinne der Richtigkeit ist" (*Hua XXVIII*, § 12d, p. 343).

tienen su fuente última en el juego entre la motivación activa y pasiva que es también un ámbito de espiritualidad emocional.

Recordemos ahora la estrategia scheleriana para sostener la objetividad de los valores. Como sabemos, de ello se ocupa Scheler desde la primera sección del *Formalismus*, cuya estructura está trazada por ocho críticas que dirige a la ética kantiana²⁴. Apoyándose en el concepto husserliano de *a priori* material que Scheler tratará explícitamente en la segunda sección del libro, la primera crítica ataca el supuesto kantiano según el cual toda ética material ha de ser una ética de bienes o de fines. La primera tarea es, pues, distinguir los valores de los bienes o “cosas de valor” (*Wertdinge*). Para ello, Scheler realiza una serie de análisis que se pueden dividir en dos grupos. El primero busca mostrar que los valores no son los términos que designan lo que solemos llamar “propiedades” comunes de las cosas o de los seres humanos. Sostener eso sería confundir los valores con sus portadores o depositarios (*Trägern*), como cuando nos referimos al modo peculiar en que una fruta es agradable al gusto por las sensaciones que genera o por las propiedades que captamos al percibirla. El segundo grupo de análisis está destinado a mostrar la independencia del *ser* de los valores respecto de sus portadores. Para ello, plantea una serie de casos en los que el valor de algo o alguien nos es dado sin que hayamos identificado a su portador o sin que sepamos por qué captamos en él dicho valor: “por ejemplo – dice Scheler– un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar *en qué* reside eso [...]”²⁵ o como cuando descubrimos el valor de la belleza en un objeto cuyo significado desconocemos. En términos de Husserl, los actos de la representación pueden ser simples menciones sin que ello impida la plenitud intuitiva del valor dado en un acto emocional. Y ese es precisamente el problema que se ha de discutir, anota Husserl en su ejemplar del *Formalismo*²⁶. Más aún, Scheler sugiere que comprendemos el significado de un objeto gracias a su valor, que funciona de “mensajero de su peculiar naturaleza”²⁷. Ello no significa, sin embargo, que los

²⁴ Cf. Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus*, edición de Manfred Frings, *Gesammelte Werke*, tomo 2, Bonn: Bouvier, 2000, pp. 30-31 (en adelante, GW 2); *Ética*, introducción y edición de Juan Miguel Palacios, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid: Caparrós, 2001, pp. 48-49.

²⁵ GW 2, p. 40; *Ética*, p. 63.

²⁶ “Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus*”, *op. cit.*, pp. 25 y 27.

²⁷ GW 2 p. 40; *Ética*, p. 64.

bienes se funden sobre las cosas en el sentido de que, para que algo sea un bien, debe ser antes una cosa. En realidad, Scheler distingue entre la cosa (*Ding*), el bien (*Gut*) y el objeto (*Sache*), y sostiene que, en la intuición natural del mundo –correspondiente a un “orden genético” relativo a la estructura orgánica del ser viviente del caso–, lo primero que nos es dado es un objeto (*Sache*), entendido como una cosa natural cuya experiencia, fundada en un valor que no le es esencial sino fortuito, implica la referencia a un poder disponer de ella a nuestra voluntad. Solo después, si hacemos abstracción de los valores, nos es dada una cosa o un bien si hacemos abstracción de la naturaleza de la cosa²⁸. Así pues, Scheler afirma que los bienes son a las cualidades de valor lo que las cosas son a las cualidades, porque encuentra como rasgo esencial de los bienes que, en ellos, un determinado valor guía y estructura la aprehensión tanto de sus otras cualidades axiológicas como de aquellas del color o la forma²⁹.

El objetivo de Scheler con esta caracterización de los bienes es mostrar que, dado que se fundan en los valores, podemos rechazar, por contingente, una ética material de bienes sin que ello implique rechazar, por la misma razón, una ética material de valores. El mismo argumento vale para las éticas de fines, lo que nos ubica en el ámbito de la vida conativa. Scheler distingue entre las metas o los objetivos de la tendencia (*Strebensziel*) y los fines de la voluntad (*Willenszweck*). En los primeros, descubre dos componentes esenciales: uno de imagen (*Bildkomponent*) y otro, de valor (*Wertkomponent*). Como en el caso de los bienes, es este último el que cumple el rol director: la imagen de la meta puede ser borrosa o estar ausente, mientras que su valor es claramente vivido. La orientación y el desarrollo de los componentes imaginativos dependen de la donación del valor *sentido* en la meta a la que tendemos o aspiramos. Ello se debe a que, entre el sentir y el tender, existe una relación de “motivación práctica”: “en cualquier tendencia hacia algo va incluso el [*sentir*] de algún valor, que fundamenta el componente de imagen o significación de la tendencia”³⁰. El sentir intencional tiene, para Scheler, una “función cognitiva”³¹: en su

²⁸ *Ibid.*, p. 44; *ibid.*, p. 68.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “In jegliches Streben nach etwas geht (...) ein *Fühlen* irgendeines Wertes, die Bild- oder Bedeutungskomponente des Strebens fundierend, ein. Dieses eigenartige Verhältnis ist jenes, das gemeinhin als praktische *Motivation* bezeichnet wird” (*ibid.*, p. 346; *ibid.*, p. 465).

³¹ *Ibid.*, p. 263, nota; *ibid.*, pp. 360-361, nota 19.

realización, el mundo de objetos se nos muestra originariamente, pero solo en su aspecto axiológico³². Entendido como un modo primario de intencionalidad, cuyo correlato son los valores en tanto "clase *propia* de objetos", todo sentir necesariamente implica la posibilidad de plenificación³³. Y así no solo no necesitan de la mediación de los actos objetivantes de la representación o el juicio, como sostienen Brentano y Husserl, sino que ellos mismos pueden ser considerados como objetivantes³⁴. La representación solo es necesaria para los correlatos del querer. La voluntad solo puede proponerse fines si se llega a formar, gracias nuevamente a la vida emocional, al sentir intencional, la representación del componente imaginativo de la meta de la tendencia, y si ella es dada a nuestro querer como algo que se ha de realizar, que debe ser real (*realseinso-llender*). A ello hay que agregar que los fines de la voluntad solo surgen a partir de la elección entre las metas de las tendencias, elección que, a su vez, se funda en la preferencia y subordinación, actos por los que conocemos las relaciones de superioridad o inferioridad de los valores. Así, el cambio de un mundo de bienes o de fines no implica la relatividad de los valores, sino solo la historicidad de las reglas de preferencias que dominan una época, el *ethos*. La ética entonces debe ocuparse de las esencias y relaciones esenciales entre los valores y los estratos de la vida emocional.

II

Llegados a este punto, parece claro que el desacuerdo entre Husserl y Scheler se encuentra en el orden de fundación de los actos. Pero analicemos primero el acuerdo. Este radica en la distinción entre dos planos: el ser esencial o ideal de los valores y su existencia efectiva. En los bienes, dice Scheler, los valores devienen reales ("*wirklich*"): "[...] en el bien es *objetivo* el valor (siempre lo es) y al mismo tiempo *real*. Con cada nuevo bien se produce un *verdadero* aumento de valor en el mundo real. Por el contrario, las cualidades valiosas son '*objetos ideales*', como lo son los olores y las cualidades de sonido"³⁵. De

³² *Ibid.*, p. 265; *ibid.*, p. 363.

³³ *Ibid.*, p. 263; *ibid.*, p. 361.

³⁴ "Gerade das häufige Fehlen von Bildobjekten im intentionalen Fühlen zeigt, dass das Fühlen seinerseits von Hause aus ein 'objektivierender Akt' ist, der keiner Vorstellung als Vermittlers bedarf" (*ibid.*, p. 265; *ibid.*, p. 363).

³⁵ *Ibid.*, p. 43; *ibid.*, p. 67.

modo semejante, Husserl distingue “valores reales”, en tanto bienes temporales que desaparecen con la aprehensión del valor, y “valores ideales” supratemporales³⁶. La objetividad axiológica radica, entonces, para ambos autores, en el ser esencial o ideal de los valores, no en su existencia efectiva que depende, más bien, del carácter empírico de las cosas, situaciones o personas valiosas, en términos de Scheler, de los portadores contingentes. Así, los fenomenólogos coinciden en la objetividad de los valores porque los tratan como objetividades ideales (Husserl) o como esencias (Scheler). En este sentido, Husserl afirma que el objetivismo que él defiende en la axiología significa idealismo³⁷ y Scheler sostiene que es necesario partir de la *idea* del valor, pues ella es indiferente a la esfera de la existencia y del deber³⁸. Además, así como las esencias solo son dadas en la efectuación propia de intuiciones eidéticas, a los valores solo accedemos en la realización misma de vivencias y actos emocionales³⁹, lo cual no significa que su ser se agote en ellos⁴⁰, sino solo que son, como las esencias, indefinibles. Los mostramos o los vivimos, no los definimos teóricamente. “La teoría no conduce a valores”, dice Husserl en sus lecciones de 1908/9⁴¹.

De otro lado, hay que señalar que este concepto de objetividad no implica negar la individualidad personal. Se podría pensar que esto solo es posible para el personalismo ético de Scheler y sus conceptos de *ethos* y *ordo amoris*, de los que no nos podemos ocupar aquí. Sin embargo, insatisfecho de las normas éticas planteadas en Gotinga, Husserl planteará un nuevo concepto de valores que coincide con el concepto scheleriano de “lo bueno en sí para mí”. Es “para mí”, dice Scheler, porque el valor incluye una referencia vivida a una persona individual, que funda luego deberes individuales a los que uno se siente “llamado”⁴². Pero es “en sí” porque, como todos los valores, es independiente de mi saber,

³⁶ “Es gibt zwar Werte, die realen Werte, reale Güter jeder Art, die zeitliche Ereignisse sind und die im Wertnehmen sich aufbrauchen, mit ihm vorübergehen wie das Konzert mit dem Geniessen des Konzerts, aber es gibt auch ideale Werte, nämlich überzeitliche” (*Hua* XXXVII, § 16, p. 72). Más adelante, Husserl emplea también la expresión “valor concreto” para referirse “al objeto en su valor” (*ibid.*, p. 75 y § 17, p. 79). Cf. también *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana*, vol. VIII, La Haya: M. Nijhoff, 1959, p. 104 (en adelante, *Hua* VIII).

³⁷ *Hua* XXVIII, § 11b, p. 89.

³⁸ *GW* 2, p. 218; *Ética*, p. 303.

³⁹ Cf., por ejemplo, *ibid.*, p. 87; *ibid.*, p. 127.

⁴⁰ *Hua* XXXVII, § 15, p. 69, § 16, p. 73; *Hua* XXVIII, § 10, p. 80, § 11b, p. 88, § 3, pp. 249-250.

⁴¹ *Hua* XXVIII, § 5d, p. 268; cf. también § 7a, p. 277: “...ohne Wertung kein Wert, das heißt, dass Werte in gewisser Weise im Werten bewusst werden und nur im Werten gegeben sein können etwa so, wie Ding nichts für uns sein könnte ohne Wahrnehmen und ohne Wahrnehmen nie gegeben sein könnte”.

⁴² *GW* 2, p. 482; *Ética*, p. 637.

de modo que el carácter individual no elimina su objetividad. Desde 1916/17, después de haber defendido, en sus lecciones de 1914, normas de la preferencia y un imperativo categórico universal inspirados en Brentano, Husserl empieza a distinguir, en sus manuscritos de investigación, entre valores que son solo objetivos, en el sentido de intersubjetivos, y valores que además son subjetivos o individuales porque tienen como fuente al amor⁴³. A ellos se referirá más tarde, en las lecciones de *Introducción a la ética* de Friburgo, como “valores de amor”⁴⁴ y, en uno de los artículos preparados para *The Kaizo*, los relacionará estrechamente con la personalidad, al punto que uno no puede sino “amarlos – dice Husserl– desde el centro más íntimo de mi persona –‘con toda mi alma’–: amarlos como *los míos*, como aquellos a los que yo mismo, tal como soy, pertenezco inseparablemente”⁴⁵. Es por esta idea de valores objetivos pero personales que Husserl planteará un imperativo categórico individual⁴⁶ y que Scheler, quien no cree que la ética fenomenológica deba ser imperativa, sostiene que esta “no puede ni debe sustituir a la conciencia moral del individuo”⁴⁷.

Regresemos ahora al desacuerdo respecto del orden de fundamentación de actos. Creemos que su origen radica en que Scheler distingue un orden de la donación de un orden óntico. En el primero, prima el valor sobre el ser: “las cualidades de valor y las unidades de valor pertenecientes a este orden, están *dadas previamente* a todo lo que pertenece al estrato del ser *ajeno* a los valores: de manera que ningún ente totalmente libre de valor puede ‘hacerse *originariamente*’ objeto de una percepción, recuerdo, esperanza, y en segundo lugar, del pensamiento y juicio, sin que su cualidad de *valor* o su relación de valor nos haya sido *dada* de algún modo *de antemano* frente a otra cosa (igualdad, diferencia, etc.) [...]”⁴⁸. De este primado no debe hacerse una hipóstasis,

⁴³ Sobre este tema, cf. Melle, Ullrich, “Husserls personalistische Ethik”, en Centi, Beatrice y Gianna Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L’ética di Edmund Husserl*, Nápoles: Bibliopolis, 2004, especialmente, pp. 347-352.

⁴⁴ *Hua* XXXVII, anexo XII, p. 339.

⁴⁵ *Renovación del hombre y de la cultura*, intr. de Guillermo Hoyos, trad. de Agustín Serrano de Haro, Barcelona/Iztapalapa, México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 30; *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. T. Nenon y H.R. Sepp, *Husserliana*, vol. XXVII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1989, p. 28 (en adelante, *Hua* XXVII).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43; *ibid.*, p. 41. Cf. el § 6 de “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>”, ed. Ullrich Melle, en *Husserl Studies*, vol. 13, n° 3 (1996-1997), pp. 201-235; “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923>”, trad. de Julia V. Iribarne, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III, Lima/Morelia (México): PUCP/Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2009, pp. 810 ss.

⁴⁷ *GW* 2, p. 486; *Ética*, p. 642.

⁴⁸ Scheler, Max, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Editorial Nova, 1966³, p. 31 (en adelante, *EF*); “Vom Wesen der Philosophie und der

pues en el orden óptico los valores son secundarios: “También aquí ‘lo posterior en sí’ puede ser ‘lo anterior para nosotros’, que era lo que afirmaba Aristóteles como regla general referente a la relación del conocer y el ser. La afirmación de Aristóteles no solo es válida, sino que *debe* serlo, puesto que es una proposición evidente la de que a todas las cualidades ‘*corresponde*’ un ser subsistente, al cual son inherentes esas cualidades –aunque las mismas puedan *darse* de forma aislada de sus portadores y estén siempre sometidas por esencia a un orden propio fundado en su contenido”⁴⁹.

Así pues, desde el punto de vista scheleriano, habría que decir que si Husserl afirma, en las lecciones de ética de Friburgo, que “[d]onde no existe una donación previa originariamente sensible, el sentimiento y la tendencia no pueden hablar, ahí tampoco se puede valorar ni hacer configuraciones prácticas”⁵⁰, es porque confunde el orden de la donación con el orden óptico poniendo como fundante en el primero lo que solo es tal en el segundo. Para Scheler, todo ser libre de valor (*wertfrei*) es una abstracción, un producto artificial de un acto intelectual, y considerarlo como originario no solo en tanto existente, sino también en tanto dado, es deformar la cosa misma⁵¹. A primera vista, esta crítica parece alcanzar el proceder genético de la deconstrucción (*Abbau*) que Husserl sigue en el “Excurso” de las lecciones de ética de Friburgo; sin embargo, ese desmontaje de los estratos de sentido del mundo no busca sostener que en la actitud natural tenemos que ver con seres indiferentes a los valores y que solo posteriormente se los atribuimos. “Todo lo que es –dice Husserl– toca el sentimiento, todo ente es apercebido en apercepciones de valor y así despierta tomas de posición que desean, no plenificadas o plenificadas”⁵². El ser o el mundo libre de valor también es para Husserl una abstracción⁵³. Precisamente, de ella se sirve para mostrar, desde el punto de vista de la fenomenología genética, que nuestra experiencia natural del mundo es, desde el inicio y de modo inmediato, emocional, valorativa y práctica. El carácter inmediato de la experiencia de valores efectivamente existentes no está en cuestión.

moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens”, en: *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, vol 5, Berna: Francke, 1954, p. 80 (en adelante, *GW* 5).

⁴⁹ *EF*, p. 34; *GW* 5, p. 82.

⁵⁰ *Hua* XXXVII, § 31, p. 146.

⁵¹ *EF*, p. 31; *GW* 5, p. 82.

⁵² Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, *Husserliana, volume XV*, The Hague: M. Nijhoff, 1973, pp. 404-405.

⁵³ *Hua* XXXVII, “Exkurs”, § 9, p. 295.

Si miramos las cosas desde el punto de vista noético, hay que decir que mientras Husserl insiste en el entrelazamiento de los tipos de actos, tanto en las lecciones de Gotinga como en las de Friburgo⁵⁴, Scheler está sobre todo interesado en la independencia de los actos emocionales respecto de los otros tipos de actos. Ello le vale, en efecto, la crítica de Strasser, para quien la distinción entre cosas y propiedades que solo son dadas en la percepción y el entendimiento, de un lado, y valores que solo son dados en el sentir, de otro, es insostenible por artificial⁵⁵. Ciertamente, Husserl entiende el entrelazamiento de los tipos de actos mediante la fundación del querer en el sentir y de este último en los actos de la representación. Pero cuando sobre una percepción se funda una intención valorativa, es decir, cuando el interés es axiológico y no teórico, la percepción no es más que un acto parcial, subordinado al acto global. No hace más que servir al sentir o a la voluntad que lo atraviesa⁵⁶.

Se podría añadir que si Husserl se ubica en el orden óntico, se debe a que en la actitud natural no aprehendemos los valores, como dice Scheler, en tanto "cualidades objetivas puras"⁵⁷ independientes de sus portadores, sino a partir de ellos. Por supuesto, hablamos de la justicia y de la belleza en general, y nos entendemos. Scheler tiene razón cuando sostiene que accedemos a los valores sin preguntarnos por su existencia efectiva y sin necesidad de representárnoslos como propiedades de sus portadores⁵⁸. Pero cuando esto ocurre, hemos pasado de una actitud axiológica a una teórica⁵⁹. Falta aquello que es tan importante para Scheler, la efectuación (*Vollzug*) del acto emocional mismo, o bien ha pasado a un segundo plano. Por eso, cuando considera el punto de vista de la actitud natural, Scheler afirma que primero nos son dados los bienes y "[s]olo en segundo término nos son dados los *valores* que sentimos en esos bienes [...]"⁶⁰.

Esclarecida la cuestión del orden de la fundamentación de los actos, queda en pie un sentido más profundo de fundamentación fenomenológica que separa

⁵⁴ Cf., por ejemplo, *Hua* XXVIII, § 7, p. 65 y *Hua* XXXVII, § 45, p. 229.

⁵⁵ Strasser, S., *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Utrecht/Anvers/Friburgo: Herder, 1956, p. 19. Sobre el tema del orden de fundamentación, cf. el excelente artículo de Fernández Beites, "Cosas, valores y tendencias. Husserl frente a Scheler", en *Escritos de filosofía*, n° 44 (2004), pp. 163-190, en el que defiende la posición husserliana.

⁵⁶ Cf. *Hua* VIII, pp. 101 y 104.

⁵⁷ *GW* 2, pp. 39-40; *Ética*, p. 63.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 35; *ibid.*, p. 57.

⁵⁹ Hemos "modificado nuestro interés" (cf. *Hua* VIII, p. 98-106).

⁶⁰ *GW* 2, p. 78; *Ética*, p. 117.

a Husserl de Scheler y que nos recuerda no solo que en una "disputa fenomenológica" cada uno es responsable de qué muestra y de cómo lo muestra, sino también del acto libre con el que comienza a filosofar, es decir, de la efectua- ción apropiada de la reducción fenomenológica. Para Husserl, esta es primero trascendental y, luego, eidética; en el tema que nos ocupa, eso implica hablar de las "operaciones constitutivas de valor" por parte del sentir en tanto que valorar⁶¹, implica hablar "de la unificación sintética de las intenciones de valor que se plenifican continuamente unas en otras"⁶². Para Scheler, en cambio, la reducción conduce directamente al aspecto esencial, no existencial ni real, del ser, lo que implica que los valores ni se crean ni se destruyen⁶³, solo se descu- bren en nuestras vivencias emocionales y, a partir de ellos, nos limitamos a seleccionar por "funcionalización" lo que será destacado para entrar a la esfera de lo dado.

Así pues, desde el punto de vista de Husserl, la reducción scheleriana es eidética⁶⁴, porque no comprende el sentido de su reformulación de la revolución copernicana de Kant⁶⁵ y, entonces, permanece en el aspecto objetivo de la co- rrelación, en una metafísica ingenua que justifica con el concepto de *a priori* material que encuentra en las *Investigaciones*⁶⁶. Desde el punto de vista de Scheler, la reducción husserliana es insuficiente: no basta suspender el juicio sobre el sentido y validez del mundo, es necesario también suspender las vi- vencias conativas y los actos prácticos que nos dan el carácter de realidad. Por eso, sostiene que en el conocimiento filosófico *participa* "el hombre entero"⁶⁷ y condiciona ese conocer a la efectua- ción de tres actos morales básicos: "1. *El amor de la persona espiritual al valor y al ser absolutos*; 2. *la humillación del yo y del ego natural*; 3. *el autodomínio [...]*"⁶⁸. Esta es, pues, para terminar, la

⁶¹ *Hua* XXXVII, § 37, p. 181; cf. también § 38, p. 192 y el anexo III, p. 326: "Wie die Sinnesdaten das Material sind für das Erlebnis, das wir Wahrnehmungserlebnis von Dingen mit den ihnen immanenten Dingerscheinungen nennen, so sind die sinnlichen Gefühle das Material für unsere Wertapperzeption, für die Erlebnisse, in denen wir etwa eine Melodie oder Symphonie, ein Gedicht usw. wertend erfassen und genießen in der *Einheit eines synthetischen Gefühls*".

⁶² *Hua* VIII, p. 104.

⁶³ *GW* 2, p. 266; *Ética*, p. 365.

⁶⁴ "Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkingen zu Schelers *Formalismus*", *op. cit.*, pp. 36 y 37.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 34-37.

⁶⁶ Husserl, Edmund, "Phénoménologie et anthropologie", trad. de Didier Frank, en *Notes sur Heidegger*, París: Les Éditions de Minuit, 1993, p. 72. Cf. *Hua* XXVII, pp. 164-181.

⁶⁷ *GW* 5, p. 84 ss.; *EF*, p. 36 ss.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 89; *EF*, p. 45. A propósito del sentido ético de la reducción, cf. Rizo-Patrón, Rosemary, *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* (en proceso).

razón de que la primera evidencia en Husserl sea el yo trascendental y, en Scheler, que "algo es absolutamente" o que la "nada no es"⁶⁹.

⁶⁹ *GW* 5, p. 93; *EF*, p. 50.

ÉTICA Y TESTIMONIO.

IDEAS PARA UNA FENOMENOLOGÍA INTEGRAL DEL *ETHOS*

ETHICS AND TESTIMONY.

IDEAS FOR A COMPREHENSIVE PHENOMENOLOGY OF THE *ETHOS*

Nicolás Garrera

Eugen Fink Archiv Freiburg/
University of Memphis, Tennessee
ngarrera@memphis.edu

Resumen: El *ethos* es el fenómeno de la moralidad en su sentido más amplio. El presente trabajo –de naturaleza programática– esboza la idea de una fenomenología integral del *ethos* capaz de pensar, evitando toda forma de reduccionismo, sus diversos niveles de sentido. Procedemos en cinco pasos: en primer lugar, sostenemos que las experiencias humanas fundamentales –en particular la experiencia ética– son del orden de la contingencia y que, en consecuencia, sus verdades no se dejan capturar por el análisis fenomenológico-transcendental. En segundo término, presentamos la noción de experiencia ética, a la que describimos como la experiencia del contacto traumático de la Ley en su cuádruple carácter: singular, universal, verdadero, y contingente. En tercer lugar, vía la lectura del ensayo de Derrida *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*, ponemos en cuestión la tesis de la supuesta preeminencia de la fenomenología –en tanto que idealismo transcendental– respecto del discurso ético. En cuarto término, introducimos la noción de testimonio (en sentido ético) como la modalidad narrativa, “pre-filosófica”, capaz de expresar de la manera más fiel el sentido de la experiencia ética. Por último, distinguimos cinco niveles fundamentales del *ethos* y, sobre esta base, señalamos algunas de las tareas específicas de una fenomenología integral del *ethos*.

Palabras clave: *Ethos*, experiencia ética, facticidad, testimonio.

Abstract: The *ethos* is the phenomenon of morality in its broadest sense. Our programmatic essay sketches the idea of a comprehensive phenomenology of the *ethos* capable of thinking –non-reductively– its different layers of meaning. We proceed in five steps: first, we claim that fundamental human experiences –in particular, ethical experience– are contingent in nature and that, as a consequence, their truths cannot be grasped by a phenomenologico-transcendental analysis. Second, we describe the notion of ethical experience as a traumatic experience of contact with the Law in its quadruple character: singular, universal, true, and contingent. Third, through a reading of Derrida’s *Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas*, we question the alleged preeminence of phenomenology –as transcendental idealism– over ethical discourse and praxis. Fourth, we introduce the notion of (ethical) testimony as the kind of “pre-philosophical” narrative able to convey most faithfully the meaning of ethical experience. Finally, we distinguish five fundamental layers of the *ethos* and, on the basis of these distinctions, we identify some of the specific tasks of a comprehensive phenomenology of the *ethos*.

Key Words: *Ethos*, Ethical Experience, Facticity, Testimony.

1. FACTICIDADES PRIMARIAS

La fenomenología como idealismo trascendental siempre ha querido ser el modo riguroso *par excellence* de la filosofía, es decir, "ciencia" en el sentido más estricto: conocimiento absoluto (incondicionado) de lo universal¹. Por tener que darse a sí misma sus propios fundamentos, a la fenomenología le fue imprescindible interrogarse por sus conceptos fundamentales y, muy especialmente, por la singularidad de su método, por la modalidad misma de ejercer la práctica fenomenológica. En este sentido, el concepto operativo clave sobre el que se articuló la reflexión sobre el método en fenomenología fue el de "reducción fenomenológica". En efecto, es a través de ésta que el fenomenólogo accede al dominio propio de su práctica, allí donde sus procedimientos ganan toda su efectividad: el ámbito de la subjetividad constituyente trascendental².

Para la fenomenología, todo lo que es ha de aparecer porque sólo puede decirse y pensarse en la exacta medida en que accedemos al ser según una u otra modalidad específica de constitución de sentido: ser y acceso al ser son rigurosamente inseparables (pero de ninguna manera idénticos)³. Así, la feno-

¹ A menos que se lo indique expresamente, por "fenomenología" vamos a referirnos a la concepción de la fenomenología como idealismo trascendental tal como la defiende Husserl en *Ideen I* (y, más detalladamente, en *Hua XXXIV: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926-1935)). No cabe duda que el desarrollo histórico de la fenomenología puede leerse como una serie de reelaboraciones y, en algunos casos, de severas revisiones de dicha concepción. Sin embargo, si partimos de la caracterización de la fenomenología como idealismo trascendental, ello es sólo con el fin de explicitar ciertas tesis cruciales de la posición filosófica que defendemos en este ensayo, particularmente las relativas a la triple articulación entre verdad, testimonio y contingencia. Dicho esto, subrayemos que si bien nos interesa poner de relieve el alcance y los límites del idealismo trascendental (en fenomenología), ello se hará siempre en referencia al problema del sentido de la experiencia ética.

² "La 'reducción fenomenológica' es el *tema fundamental permanente* del trabajo fenomenológico en general, a saber, el proceso de cuestionamiento retrospectivo, guiado siempre por el fenómeno del mundo, en dirección a la vida productora (*leistenden*) originaria, a partir de la cual la unidad continuamente válida del mundo resulta inteligible" (Eugen Fink, "Was Will die Phänomenologie Edmund Husserls?", en *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phaenomenologica, Vol. 21, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 157-178, p. 171). Todas las traducciones son nuestras.

³ Bien señala Levinas que ni siquiera "Dios" está excluido del campo de indagación fenomenológico, y ello porque "la esencia del fenómeno *tal como se manifiesta en el plano de lo finito* es su esencia en sí" (Emmanuel Levinas, "Reflexions sur la technique phénoménologique" en *Cahiers de Royaumont: Husserl*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959 (s/ed.), pp. 95-118, p. 98 (nuestras itálicas). De manera que incluso el "Dios" más oculto ha de aparecer, y así revelarse, darse a una "conciencia" aun en su retirada o disimulación. Dicho de otro modo: tanto lo finito como lo infinito son modalidades (que no partes) del "espacio" del sentido (del que no hay afuera, por lo que este espacio no constituye en modo alguno una totalidad). De manera que si quisiéramos retener la noción de "intencionalidad" habría que interpretarla como la noción con la que se mienta la radical "finitización" del sentido, una finitización que no constituye una *limitación* (defectiva) del pensamiento sin más, sino, muy por el contrario, una *reconfiguración* de las condiciones bajo las que piensa el pensamiento. Por otro lado, en el Suplemento XXX a *Erste Philosophie* (1923-1924). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII) [editado por Rudolf Boehm (Haag, Martinus Nijhoff, 1959)], p.482, escribe Husserl: " [...]un ser real e ideal que

menología reclama un cierto decir –exigido por el ideal de un saber incondicionado de lo universal– sobre todo lo que es. Que este ideal pueda cumplirse *sólo* en la medida en que la fenomenología sea concebida como idealismo trascendental no es algo que discutiremos aquí. Sí trataremos de sugerir que si hemos de pensar rigurosamente las experiencias humanas fundamentales –y, muy en particular, la experiencia ética– se impone liberar a la fenomenología de los límites, demasiado estrechos, del idealismo trascendental. Y ello, esencialmente, porque el sentido de dichas experiencias no se agota en modo alguno en lo que su análisis fenomenológico-transcendental podría revelar, es decir, las modalidades, en cada caso específicas, de constitución de sentido de la subjetividad trascendental⁴.

¿Por qué motivo exactamente las experiencias fundamentales son refractarias al análisis? He aquí la pregunta clave que motiva el presente ensayo. Nuestra hipótesis es que el análisis está orientado teleológicamente en dirección al conocimiento absoluto de los *eide*, mientras que *las experiencias fundamentales son del orden de la facticidad contingente, es decir, acontecimientos decisivos que configuran el desarrollo efectivo de nuestra vida fáctica cuyas verdades, sin embargo, no se dejan ceñir por ningún concepto o saber, porque se cumplen en el elemento de nuestra afectividad como afecciones*⁵. De estas experiencias humanas fundamentales conviene decir no que “son” sino que las “hay”. ¿Qué hay? Hay, decimos, el arte, el amor, la religión, la ética [...]⁶. Lo que hay es aquello que nos interpela de tal modo que nuestra vida fáctica, es decir, tal como se la vive de hecho, resulta impensable sin esa interpelación. En otros términos: lo que hay, eminentemente, es la vida fáctica siempre ya investida por experiencias fundamentales que la constituyen de cabo a rabo. Esta “cons-

exceda (*überschreitet*) la subjetividad trascendental total es un *contrasentido* y debe comprenderse así absolutamente”.

⁴ De aquí en más abreviamos “análisis fenomenológico-transcendental” como “análisis”.

⁵ Aunque nuestra investigación, de la que este ensayo forma parte, no tiene como fin último elaborar una metafísica sino una filosofía de la ética, creemos que está en consonancia con ciertos desarrollos recientes de la fenomenología que aspiran a legitimar la idea de una metafísica fenomenológica. Pensamos, particularmente, en una obra, aún no publicada, de László Tengelyi, quien, apoyándose en los textos póstumos del Husserl tardío, ha mostrado convincentemente que incluso en el propio Husserl hay, cuanto menos en germen, una “metafísica de la facticidad contingente” cuya posibilidad descansa en la idea de una “necesidad de lo fáctico”, y que, a fin de concebir propiamente esta idea, es preciso poner en cuestión la interpretación eidético-fenomenológica de las “ciencias de hechos” (László Tengelyi, *Weltentwurf und Unendlichkeit. Grundlagen einer phänomenologischen Metaphysik*, esp. Sección II.1. “Husserls Metaphysik der Urtatsachen”; comunicación personal).

⁶ Dejamos deliberadamente abierta la cuestión de si es posible determinar si estas modalidades primarias del sentido (de la experiencia) son finitas o no y, en caso que lo sean, si son susceptibles de clasificación alguna.

titución" no recubre la existencia en todas sus posibilidades, sino que abre campos de experiencia cuyos efectos *no* se pueden determinar *a priori*. En este sentido, puede decirse que lo que hay es nuestra facticidad, el hecho de vivir en la trama múltiple de regímenes primarios de sentido que "marcan a fuego" nuestra existencia, sin los cuales no habría verdadero movimiento, posibilidad de transformación y auto-transformación, es decir, vida propiamente humana. Dicho de otro modo: la verdad de nuestras experiencias fundamentales no es sólo del orden de la esencia o la estructura (que pueden, en principio, conocerse mediante el análisis), sino, ante todo, del orden del acontecimiento, el cual, aun irrumpiendo *desde* la esencia –el sentido ya instituido, el sentido como institución– es irreductible a ella. Estamos, pues, ante una facticidad óptica de primer orden –a decir verdad, de una serie de facticidades primarias– que, por así decir, puntúan el ritmo de la existencia tal como se la vive de hecho –o que constituyen sin más ese ritmo, el movimiento mismo de la existencia–.

Ahora podemos preguntar: si la fenomenología puede aspirar, legítimamente, a instituirse como un saber incondicionado de lo universal, ¿puede hacer lo propio cuando se trata ya no del ser sino del hay? A esto respondemos que *hay una serie abierta de experiencias humanas fundamentales cuya dilucidación es irreductible al tipo de investigación que propone la fenomenología como idealismo transcendental, cuya aspiración es constituir un conocimiento absoluto (transcendental) de los modos de constitución del ser*. Es en virtud de la naturaleza misma de dichas experiencias que no se las puede, por principio, conocer según la modalidad transcendental-fenomenológica (lo que *no* quiere decir en modo alguno que de ellas no se pueda dar cuenta rigurosamente). Llevada a su posibilidad más propia, la fenomenología –pero ahora nos referimos a una fenomenología extendida que podemos llamar "integral"– es una tentativa de comprender estas experiencias fundamentales desde ellas mismas, lo que quiere decir –intentaremos cuanto menos sugerirlo– que de ella habrá de darse cuenta en primera persona según el modo en que acaecen en nosotros, esto es, *según el orden de la contingencia*. Porque he aquí lo esencial: la verdad de las experiencias humanas fundamentales no puede darse de una vez y para siempre, apresarse en un concepto y transmitirse objetivamente a otros o validarse intersubjetivamente, y ni siquiera fijarse en una idea; por el contrario, la verdad de estas experiencias es una *verdad contingente* y exige, para revelarse, acontecer en la carne de nuestra afectividad, darse o cumplirse como afección.

¿Cuál es el estatuto de esta noción –verdad contingente– que la tradición filosófica ha concebido, en general, como una *contradictio in adjecto*?

Veámoslo en el caso de la ética. Cuanto menos en este campo, hay un modo de dar cuenta de lo propio del dominio ético –la experiencia de la obligación moral o, mejor, de la autoridad de la responsabilidad para con lo otro que nosotros– en el que se conjugan contingencia y verdad en una tensión virtuosa: es el testimonio (en sentido ético). Como veremos, la verdad del testimonio no se puede pensar como la de un conocimiento objetivo, pero tampoco como la mera expresión de una experiencia particular que se agotaría en la vivencia individual del testigo. El testimonio –que no es un saber– es una práctica que se quiere fiel a una verdad contingente y singular –una verdad de naturaleza ética–. Para dar cuenta de lo propio de la experiencia ética o, como diremos más adelante, del “hay” de la *Ley*, la fenomenología trascendental se revela esencialmente impotente. Vamos a sugerir que del *Faktum* de la *Ley*, de la facticidad de lo ético, se da cuenta en el modo “pre-” o “proto-filosófico” del testimonio. De aquí la centralidad del testimonio para la ética, pasada por alto por la mayor parte de los teóricos de la ética y de las teorizaciones sobre la naturaleza de la ética.

Insistimos en que la fenomenología como idealismo trascendental, en la medida en que es capaz de producir conocimiento de una dimensión o aspecto de lo real, es epistemológicamente legítima (y el dominio de lo trascendental, tal como se manifiesta en virtud de los análisis fenomenológicos concretos, es ciertamente una dimensión de lo real). Sin embargo, creemos que es un error identificar la fenomenología sin más con el idealismo trascendental de (un cierto) Husserl y que, al menos cuando se trata de pensar la experiencia ética (sin la cual no puede haber *teoría* ética alguna), el análisis trascendental resulta por completo insuficiente. En efecto, si, como sugerimos, la fenomenología puede llevarse a cabo no sólo como idealismo trascendental, ¿qué es aquello que una fenomenología ampliada o integral –uno de cuyos momentos es ciertamente el análisis trascendental– puede y debe reclamar como propio? Hay que preguntarse por aquello que el análisis trascendental nos dice de la experiencia ética y determinar lo que deja afuera –soterrado, clausurado, excluido–. Pasemos entonces a examinar este problema delicado.

2. DE LA EXPERIENCIA ÉTICA

“Experiencia ética” significa para nosotros *el devenir interpelados por un llamado a responder –un llamado, pues, a la responsabilidad– del que no podemos apropiarnos –medirlo, juzgarlo, cuestionarlo– y del que, por tanto, nos resulta imposible abstraernos*. Se trata, pues, de una interpelación a darnos sin reservas como sujetos responsables. Al llamado *como tal* lo denominamos “responsabilidad”. La experiencia ética es una experiencia en la cual nos revelamos a nosotros mismos como seres responsables. De lo dicho surgen cuatro preguntas: ¿De dónde proviene este llamado? ¿Por qué no podemos cuestionarlo en tanto que tal? ¿Qué dice este llamado? ¿Cómo responder a él? La primera pregunta es la pregunta por la genealogía de la responsabilidad; la segunda, por su carácter irreductible; la tercera, por la inteligibilidad conceptual del contenido de la responsabilidad; y la cuarta, por la relación entre libertad y responsabilidad (podemos entender la libertad como la responsabilidad por la responsabilidad misma). Aunque el propósito del presente ensayo no es dar una respuesta exhaustiva a estas preguntas –por lo demás, enormemente complejas– resulta imprescindible aclarar, en líneas muy generales, el fenómeno de la responsabilidad dando una respuesta provisoria a las preguntas señaladas⁷.

En ese sentido, habría que decir por lo menos lo siguiente. En primer lugar, que la responsabilidad carece de origen, es decir, es rigurosamente an-árquica. Carece, pues, de un fundamento último que le daría su fuerza, vitalidad, y autoridad. Por ello todo discurso sobre la responsabilidad y todo acto responsable comienzan con el *acaecimiento* de la responsabilidad y se inscriben en lo abierto por él. Es *porque* somos interpelados éticamente que se instituye en nosotros un decir de esta interpelación, un decir que a la vez nos interroga y nos dice ante otros –y ante nosotros mismos– como sujetos responsables.

En segundo término, que el sentido de la responsabilidad insiste en nosotros porque no podemos apropiarnos de ella, ni deducirla de algo distinto de ella, fijarla en un concepto, delegarla o realizarla sin más en el mundo por medio del ejercicio de nuestra voluntad. Y, sin embargo, *hay* la responsabilidad: absoluta, es decir, absuelta de todo fundamento. Significa, como diría Levinas,

⁷ Sobre todo por razones de espacio, en lo que sigue nos concentraremos en las tres primeras preguntas.

“sin contexto”⁸. El carácter absuelto de la responsabilidad da cuenta de nuestra impotencia para dominarla y revela ejemplarmente que la experiencia ética no es sólo del orden de la contingencia sino también del de la pasividad.

En tercer lugar, que la responsabilidad carece de *eidos*. La responsabilidad, la interpelación ética, coincide con el acaecimiento o la irrupción de la Ley. Por “Ley” entendemos la facticidad de la diferencia entre bien y mal, es decir, el hecho de que *hay la diferencia ética*. La Ley no es, pues, equiparable a un concepto, cualquiera que fuere, del bien. La Ley es la irrupción del sentido primario del bien, irreductible a ningún concepto. Es lo común a toda *repetición*, a toda *insistencia* de la responsabilidad. Es aquello sin lo cual las diversas instancias de la interpelación ética no podrían ser reconocidas como tales, a saber, como repeticiones de lo “mismo”, como interpelaciones del mismo carácter ético. Es fundamental comprender que la Ley no es una mera presuposición que vendría requerida por motivos pragmáticos o políticos, sino lo que vamos a llamar aquí una “Idea” –la Idea por excelencia–: nos reconocemos en ella como aquello *común* en sus diversas efectuaciones porque la sabemos irreductible y anterior a ellas, y al mismo tiempo la pensamos como el *telos* del ejercicio de nuestra responsabilidad (y también como el *telos* de nuestras prácticas políticas: allí donde se adivina la responsabilidad haciéndose Idea de la Justicia).

De la Ley decimos que es *contingente*: no es propio de toda vida humana estar atravesada por la Ley. Respecto del decurso de una vida, el acaecer de la Ley no es necesario (tampoco lo es respecto de la organización social, que sí supone la vigencia de un sistema de derecho organizado en torno a una pluralidad de leyes positivas). La Ley no puede substraerse enteramente a su dimensión óptica: puede haber ocultación, debilitamiento, olvido de la Ley, y nada garantiza ni su irrupción ni su perdurabilidad.

Diremos, también, que la Ley es *verdadera*: verdadera porque insta en nosotros una fidelidad a responderle –cuanto menos en el modo negativo de no poder simplemente rehusarse a darle un sentido–. La Ley es verdadera no porque exprese un estado de cosas, se adecúe a un acontecimiento mundano, o insinúe una realidad última, un orden transcendente. La Ley significa por sí misma, como si viviera en su propio tiempo y se abriera paso, en su decir, des-

⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de Poche, 2006, p. 146.

de un no-lugar propio. Verdadera, entonces, porque no podemos negar el afirmarse de su autoridad sobre nosotros. Por eso, si la Ley nos ha tomado, nos ha tomado en su verdad.

Diremos, también, que *la Ley singulariza*. No hay *inscripción* de la Ley –no, al menos, si por “inscripción” se mienta aquello que se *graba* en un cuerpo, en una subjetividad, y que quedaría, así, a su disposición, como un texto al que se pudiera volver a interpretar incesantemente a voluntad–. La Ley es absoluta en el sentido de permanecer absuelta de toda inscripción. La Ley *pasa*, acontece, se afirma en tránsito. Su consistencia es la del instante: como un sonido que captamos para ya perderlo y cuya vida sólo resplandece en el momento de su acaecimiento –aunque pueda perdurar, retenido por la memoria, el sueño o la fantasía–. La Ley existe en tanto se cumple irrumpiendo en el curso de una vida. Nadie sabe ni cómo ni cuándo: a lo más, sabemos de su insistencia probable (pero imposible de probar). Que la Ley singulariza quiere decir, pues, que es “causa” de un sujeto, de un “proceso de subjetivación”: ¿cómo habitar el espacio de sentido abierto por ella? He aquí la pregunta ética por excelencia. Pero para dar con esta pregunta, para que ella sea efectiva en nosotros, es preciso estar ya tomado por la Ley, haber sido atravesado por ella.

Por último, diremos que la Ley es *universal*. “Universal” quiere decir aquí algo muy preciso. Ante todo, no quiere decir “invariante cultural” ni tampoco “principio genérico y último, normativo o meta-ético, de toda acción moral”. Para nosotros, “universal” es sinónimo de una cierta “experiencia” de la posibilidad de reunirse con otros en torno de la Ley como significante “casi-vacío” –pero este “casi” hace toda la diferencia–. Es decir, el inacabamiento de la Ley no nos abandona ni al cinismo, ni al solipsismo, ni al escepticismo: nos abre a lo político como tal, a la posibilidad de un actuar-junto-a-otros en el sentido de la transfiguración de las condiciones de todo orden en que se juega la vida. Podemos decir que el carácter universal de la Ley es su *telos*, o incluso su dimensión utópica o propiamente profética, es decir, intrínsecamente política.

Con estas aclaraciones, por cierto que demasiado breves, estamos en mejores condiciones para retomar la cuestión clave de este ensayo: ¿qué nos dice –y qué no nos puede decir– la fenomenología sobre la experiencia ética así pensada como contacto de la Ley en su cuádruple determinación?⁹ O de otro

⁹ Para una descripción más amplia de la experiencia ética, véase nuestro ensayo “La experiencia ética

modo: ¿qué nos dice la experiencia ética, cuya idea acabamos de presentar en trazos muy gruesos, sobre los límites del idealismo trascendental en fenomenología?

3. ALCANCE DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL EN FENOMENOLOGÍA

Hemos dicho que el discurso ético se articula a partir de la experiencia ética tal como irrumpe en el curso de nuestra vida fáctica. La fenomenología haría mal en reclamar para sí, *con petición de exclusividad*, la investigación del sentido de esta experiencia. En efecto, el sentido de la experiencia ética no sólo no se agota en su inteligibilidad trascendental, sino que habrá de buscársele por otros medios y en otros regímenes de producción de sentido –en particular, como ya lo hemos sugerido, el del testimonio–¹⁰.

Ahora bien, no sólo el sentido de la experiencia ética no se agota en su inteligibilidad trascendental, sino que la fenomenología no tiene nada que decir sobre la experiencia ética *como tal*. En efecto, una cosa es interrogar por la experiencia trascendental del otro en general, supuesta por toda experiencia óptica del otro –y en particular por toda experiencia ética del otro–, y otra muy distinta indagar por la experiencia *ética* del otro, siempre discontinua, contingente, condicionada (pero no sólo trascendental, sino también política, histórica, culturalmente) y, sin embargo, verdadera¹¹. A estas modalidades diferentes de dar sentido a la experiencia ética corresponden dos praxis irreductibles la una a la otra (pero en modo alguno contradictorias): el análisis fenomenológico-transcendental y el testimonio.

Para articular mejor este último punto –el nudo del presente ensayo– nos parece conveniente retomar un momento clave del notable ensayo de Derrida, *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Nos

como evento y fuente de normatividad” (*Cuadernos Filosóficos (Segunda Época)*, No. IX, Diciembre 2012: pp. 11-23).

¹⁰ De aquí en más, para abreviar, vamos a emplear el término “inteligibilidad” e “inteligible” como la dimensión del sentido analítico de una experiencia (es decir, tal como la revela el análisis).

¹¹ En lo que resta del ensayo nos vamos a concentrar en la experiencia ética del otro (es decir, de otros seres humanos). El sentido de la experiencia ética de la naturaleza o del arte es, en principio, irreductible al análisis de la experiencia ética de otros seres humanos. Por ello debe plantearse como un problema singular y analizarse con todo el rigor del caso. Por lo demás, el hecho que la experiencia ética sea condicionada no quiere decir que su sentido se agote en la dilucidación exhaustiva de sus condiciones. Nuestra tentativa consiste, justamente, en sugerir la necesidad de remontarse por sobre la investigación de las condiciones de la experiencia ética en dirección a la expresión del sentido propio de dicha experiencia en los testimonios éticos.

referimos a la sección titulada “De la violencia trascendental” en la que Derrida presenta sus reservas respecto de la lectura que hace Levinas del análisis husserliano, en su quinta meditación cartesiana, de la constitución del sentido “alter-ego”¹². El corazón de la crítica de Derrida a Levinas consiste en cuestionar la tesis levinasiana del primado de la ética respecto de la fenomenología. Derrida cita un pasaje que ciertamente da plena cuenta del modo en que Levinas lee a Husserl: “La visión es, en efecto, una adecuación de la exterioridad a la interioridad: la exterioridad se reabsorbe en el alma que contempla y, como *idea adecuada*, se revela *a priori*, producto de una *Sinnggebung*”¹³. En este pasaje, todos los términos cuentan. Para Levinas hay una limitación *intrínseca* al análisis intencional: quien ejerce el análisis *no* es el interpelado¹⁴, el “sujeto de la experiencia ética”¹⁵, sino un “alma que contempla”, un sujeto en posición de poder porque el análisis –en tanto que praxis teórica singular– ya ha tomado posesión de su “objeto” al transfigurarlo, perdiéndolo, en fenómeno. Para la fenomenología, la relación a un otro se juega desde el comienzo en el *a priori* de la correlación ego/alter-ego, es decir, la correlación –que supone una jerarquía fenomenológica fundamental– entre lo constituyente y lo constituido (como indica Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*, lo que se abstrae de la experiencia está *ya implicado* en la experiencia en su papel constituyente). Más aún, la primacía de lo constituyente por sobre lo constituido remite a una tesis husserliana de enorme alcance, a saber, la primacía de la posibilidad sobre la actualidad: “[...] que el conocimiento de ‘posibilidades’ debe preceder el conocimiento de actualidades (*Wirklichkeiten*) es [...] una gran verdad”.¹⁶ De aquí que la “exterioridad” del otro esté perdida de antemano. Se la pierde en la medida en que lo que se intenta dilucidar es la inteligibilidad fenomenológica –el

¹² En el mejor de los casos, la expresión “experiencia del otro” sólo puede tener un sentido abstracto. En efecto, ella se da ya singularizada en una experiencia amorosa, ética, política o incluso trascendental del otro. La “experiencia del otro” supone, pues, un otro que aparece *según una modalidad específica* (aunque de hecho, claro está, estas modalidades puedan darse conjuntamente).

¹³ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 328. Citado por Derrida en “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” (incluido en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967), pp. 117-228, p. 174-175.

¹⁴ Tomamos la fórmula de Jean-Luc Marion. Véase su “L’interloqué” en Eduardo Cadava, Peter Connor, y Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?*, New York & London, Routledge, 1991, pp. 236-245.

¹⁵ Pero aquí hay que ser cuidadosos. ¿No es el sujeto ético “constituido” *por* la interpelación? Y en este sentido, ¿se puede hablar propiamente de un sujeto *de* la experiencia ética? De no serlo, incluso el término “experiencia ética” habría de ponerse en cuestión.

¹⁶ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1), editado por Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, p. 178.

cómo de la constitución– del sentido “alter-ego”, y se la pierde, justamente, porque la experiencia ética del otro no coincide sin más con la dilucidación transcendental del sentido “otro” en general: la diferencia entre ambas es que la primera tiene un componente óntico irreductible, que es del orden del encuentro efectivo, del trauma, de la pasividad como padecimiento de una afección –una afección que nos da, por así decir, un “saber” *en acto*, en modo alguno un saber teórico (que puede sin duda montarse sobre ella) sino algo muy distinto: el “saber” al que uno accede al devenir transfigurado, interpelado por lo real *tal como se revela en la afección misma* (lo real *como y en* la afección)–.

Volvamos al pasaje citado de Levinas en el párrafo precedente. ¿Puede decirse, con Levinas, que el pensamiento como visión supone una “adecuación de la exterioridad a la interioridad”? Derrida se pregunta, a primera vista con razón, si acaso Husserl no es *el* filósofo de la inadecuación, del desbordamiento infinito de los horizontes, sin los cuales no habría intelección de cosa alguna. Ciertamente, sostiene Derrida, el otro no podría nunca devenir un objeto, ni ser igualado por una intuición dirigida a un objeto: el otro en tanto que otro permanece rigurosamente in-objetivable. Un principio decisivo de la fenomenología lo garantiza: “en fenomenología no hay nunca constitución de horizontes, sino horizontes de constitución”¹⁷. ¿Suponen estas certeras observaciones que es Husserl, finalmente, quien tiene la razón? Derrida así lo cree:

Si la conciencia de la inadecuación infinita a lo infinito (ie incluso a lo finito!) es lo propio de un pensamiento preocupado por respetar la exterioridad, se ve mal cómo, sobre este punto al menos, podría distinguirse entre Husserl y Levinas. ¿No es la intencionalidad el respeto mismo? ¿No es la total irreductibilidad del otro al mismo, es decir, del otro *apareciendo como* otro respecto del mismo? Porque sin este fenómeno del otro como otro no habría respeto posible. El fenómeno del respeto supone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología.¹⁸

Y unas líneas más adelante añade: “basta que el sentido ético *sea pensado* para que Husserl tenga razón”¹⁹. La clave del asunto está en lo siguiente. Que el otro sea, en efecto, irreductible a la conciencia nos es revelado por el análisis transcendental; estamos, si se quiere, ante un “hecho transcendental”. Como

¹⁷ Jacques Derrida, “Violence et métaphysique”, en *op. cit.*, p. 176.

¹⁸ *Ibid.*, p. 177-178.

¹⁹ *Ibid.*, p. 178-179. Mis itálicas.

tal, se inscribe en el plano de la descripción genérica o “neutra” del otro. Sin duda, es legítimo sostener que la irreductibilidad del otro es parte del sentido integral de la experiencia ética (en tanto que esta última la presupone como su condición transcendental). De todos modos, esta descripción es producto de un pensamiento que encara la experiencia del otro en régimen transcendental. Es sólo así que el otro deviene un otro abstracto, un alter-ego, es decir, un otro como yo. Es por ello que el único otro del que se trata en el análisis es un otro genérico o abstracto. En verdad, si se identifica con claridad la naturaleza y el alcance de la fenomenología (y del análisis de la constitución del sentido “alter-ego” en general), el carácter aparentemente problemático de la relación entre ética y fenomenología sencillamente desaparece: *el análisis transcendental es pertinente sólo cuando, legítimamente, es posible hacer abstracción de la verdad como afectación de lo real –y sólo entonces. Sólo así puede la filosofía volverse “pensamiento” que “respeto” la exterioridad –que la mantiene a distancia–, pensamiento que irrumpe y se afirma una vez que el otro (el otro de la ética, de la interpelación, de la responsabilidad) ha sido neutralizado. (Por lo demás, “respeto”, en el contexto del pasaje anteriormente citado, no es propiamente una categoría ética –podría perfectamente ponerse a cuenta de una prescripción metodológica, de una exigencia analítica–.)*

Se podría esgrimir que el análisis transcendental del sentido “alter-ego” tiene evidentes consecuencias normativas, lo cual es cierto. Ahora bien, que este sea el caso *no* quiere decir que sea capaz de dar con lo propio de la experiencia ética como tal. Lo primero es claro: como ha señalado Derrida con razón respecto de la quinta meditación cartesiana de Husserl, la percepción del otro como una parte o un fragmento del mundo es “el gesto propio de toda violencia”²⁰. Del mismo modo, mi reconocimiento del otro como “otro origen del mundo” también tiene consecuencias normativas. Y Derrida añade:

El otro como alter ego significa el otro como otro, irreductible a *mi* ego, precisamente porque es un ego, porque tiene la forma del ego. La egoidad del otro le permite decir, como a mí, “ego”; de aquí que sea Otro y no una piedra o un ser sin habla *en mi economía real*. Es por eso, si se quiere, que el otro es rostro, puede hablarme, escucharme, y eventualmente mandarme.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 157.

²¹ *Ibid.*, p. 187.

Nuevamente: a primera vista, no hay aquí nada que objetar. Pero sí algo esencial que *agregar* –lo que transforma por entero el sentido del pasaje citado–: el “es por eso” es una razón necesaria (pero no suficiente) que no agota en modo alguno el sentido del otro como rostro. Que el otro *en efecto* nos interpele –he aquí la cuestión decisiva, la cuestión *éticamente* crucial. O más rigurosamente: que seamos, que devengamos interpelados –éste es el “hecho” éticamente originario y del que emana la inteligibilidad singular de todo discurso ético. Insistimos, pues, en que la responsabilidad –la irrupción del llamado a responder por (lo) Otro– tiene condiciones –no sólo transcendentales, sino de otros órdenes: políticas, históricas, etc.–, pero que esto no nos habilita en modo alguno a desentendernos del análisis de la responsabilidad en su carácter *éticamente originario*.

Antes de pasar a examinar el modo en que el testimonio es un modo de respuesta “fiel” al acaecimiento de la significación ética, intentemos explicitar mejor el sentido de nuestra posición respecto de la relación entre fenomenología (en sentido restringido) y ética. Leamos el siguiente pasaje de Derrida:

La fenomenología es el respeto mismo, el desarrollo, el hacerse-lenguaje del respeto mismo. [...] Esto no significa que el respeto como ética sea *derivado* de la fenomenología, que suponga a ésta como sus premisas o como un valor anterior o superior. La presuposición de la fenomenología es de un tipo único. No “manda” sobre nada, en el sentido mundano (real, político, etc.) de mandar. *Es la neutralización misma de este tipo de mando* [nuestras itálicas], aunque no con el fin de sustituirlo por otro de género diferente. Toda jerarquía le es profundamente extraña. Esto quiere decir que la ética no sólo no se disuelve ni se somete a la fenomenología, sino que encuentra su propio sentido, su libertad y radicalidad, al interior de la fenomenología.²²

Singularísima relación la que propone Derrida entre fenomenología y ética: una presuposición sin efectividad. Y así debe ser: su posición nos parece plenamente coherente respecto de una cierta idea de la fenomenología, de sus principios metódicos, y de su auto-concepción como práctica filosófica. En efecto, la fenomenología aporta conocimiento sobre la dimensión transcendental de

²² *Ibid.*, p.178.

la experiencia ética. Pero la ética –como discurso, lenguaje, y teoría– gana su efectividad, y en este sentido su realidad, del hecho primario, bruto, contingente, de la responsabilidad –y no de la dilucidación de sus condiciones transcendentales–.

Si la fenomenología puede neutralizar toda orden, todo imperativo, toda interpelación ética, esto se debe sencillamente a que el “sujeto” del análisis –la subjetividad transcendental constituyente– es neutro e impersonal, es decir, genéricamente universal (aunque se cumpla, en cada caso, en el seno de vivientes singulares). Por ello Husserl puede afirmar que “[...] la vida originaria transcendental, la vida que crea (*schaffen*) el mundo en última instancia y su Yo último, no puede provenir de la nada ni pasar a la nada, ella es ‘inmortal’, porque para ella morir no tiene sentido [...]”²³. Por el contrario, la ética no se juega más que en el ámbito de los que nacen y mueren, seres irremediablemente finitos cuyas vidas se cumplen entre esas dos “casi-nadas” que son el nacimiento (del que no hay memoria) y la muerte (de la que no hay, aún más radicalmente, representación alguna). Es en el decurso fáctico de la vida que irrumpe la significación ética –como irrumpe el amor, el arte, la política, o la religión– y transfigura la vida, mínima o extraordinariamente, en la dirección de un *bien* que, aún incierto, insta un norte –y no se trata de cualquier norte, porque es sólo de cara al bien, es decir, a la responsabilidad para con (lo) Otro, que podemos justificar nuestra existencia y sostenernos en una praxis acorde–. O de otro modo: el (y lo) Otro que nos interpela no puede más que aparecer como un ser vulnerable, y en este sentido finito, porque de otro modo la interpelación sería un contrasentido –el sujeto de la responsabilidad sería superfluo, la idea misma de responsabilidad se haría insostenible–.

La significación ética no es, pues, la *actualización* de una posibilidad inscrita en una subjetividad transcendental genérica, pero no es tampoco una *razón* que nos compelería a actuar en un sentido u otro. Y no lo es porque sólo lo que se inscribe como afección en nuestra sensibilidad puede ser realmente efectivo y transfigurar la vida: la Ley, si se la interpreta como “modelo ideal” o como

²³ Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Hua XXIX), manuscrito No. 28, pp. 321-338, p. 338.

“representación objetiva” es esencialmente impotente para movilizarnos²⁴. En efecto, la Ley, tal como la entendemos aquí, carece de contenido, pero *no* es una pura Ley formal (como en Kant); en verdad, la Ley hay que buscarla más acá de la oposición materia/forma (que rige, por lo demás, toda la ética kantiana). La Ley se sostiene, difícilmente, en un absoluto precario, a saber, en la *diferencia* entre la pluralidad de bienes parciales en los que se expresa (pensemos, por ejemplo, en actos espontáneos de solidaridad o entrega) y el nombre único, “Bien”, que los recoge y los excede a todos. En esta diferencia, en este espacio, si así puede decirse, espectral o fantasmático, se da la Ley en su insistencia, cuya donación sin resto no se cumple en el modo del desocultamiento pleno, como si se tratara de un secreto finalmente devenido transparencia, sino como repetición sin término, cada vez (re)comenzando, inscribiéndose como huella en nosotros, perdiéndose y surgiendo de su olvido nuevamente, inesperadamente. Así es la exótica positividad de esta Ley, única (que no unívoca) y plural, contingente en su verdad, que se inscribe en nuestra carne como afección señalando un norte ético, origen de una fidelidad, de una praxis singular que busca estar a su altura, responder a su exigencia –origen, decimos, del testimonio–.

Una fenomenología integral, cuyo esbozo intentamos aquí, ha de investigar cómo la positividad de la Ley encuentra un registro apropiado en el régimen de producción de sentido que solemos llamar “testimonio”. La hipótesis que aquí proponemos es que *la inscripción de la verdad, contingencia, unicidad y pluralidad de la Ley sólo puede encontrar cabida filosófica en una fenomenología que se abre radicalmente a la multiplicidad de testimonios éticos*²⁵.

²⁴ Sobre la base de otros presupuestos, Michel Henry sostiene una tesis análoga en el capítulo 10, “L'éthique chrétienne”, de su *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris, pp. 216-239.

²⁵ Mencionemos aquí sólo algunos de los testimonios, por lo demás muy conocidos, que nos han servido de apoyo en nuestra investigación y que se encuentran, aunque no hagamos expresa referencia a ellos, en su horizonte: de Primo Levi, *Se questo è un uomo* (Torino, Einaudi, 1989; ed. en CD-Rom) e *I sommersi e i salvati* (Torino, Einaudi, 1986), de Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie* (Paris: Gallimard, 1994), de Robert Antelme, *L'espèce humaine* (Paris, Gallimard, 1947), y, de Claude Lanzmann, su extraordinario film, *Shoah* (1983). Mencionemos también, sumariamente, algunos de los mejores textos de la (escasa) bibliografía filosófica existente sobre el testimonio: los ensayos de Paul Ricoeur *L'herméneutique du témoignage* (en *Lectures III*, Paris, Seuil, 1994) y *Emmanuel Levinas. Penseur du témoignage* (en *Lectures. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 81-103), de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Kluwer Academic Publishers, 1978, § 5.2, “La gloire de l'infini”, pp. 220-238), de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz* (Torino, Bollati Boringhieri, 1998), de S. Felman y D. Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York, Routledge, 1992), la monografía de Jean-Philippe Pierron, única en su género hasta donde sabemos, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage* (Paris, Cerf, 2006), y, de Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris, Gallimard, 1980).

4. IDEA DEL TESTIMONIO

Ahí va un transeúnte por la calle. Tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu por el que pasan pensamientos que ignoro, pero que quizá sean mediocres.

No es ni su persona ni la persona humana en él lo que me es sagrado. Es él. Él todo entero. Sus brazos, ojos, pensamientos –todo–. No podría atentar contra nada de ello sin sentir infinitos escrúpulos.

*Simone Weil*²⁶

Hemos sostenido que un análisis fenomenológico-transcendental de la significación o experiencia ética es una contradicción en los términos. Hemos distinguido entre el análisis de las estructuras u operaciones transcendentales de la subjetividad constituyente y la meditación sobre la experiencia ética, que caracterizamos como verdadera, contingente, universal, y singular, y de la cual sólo una fenomenología integral de la significación ética, abierta a la multiplicidad de testimonios, puede dar cuenta. Es preciso que describamos la noción de testimonio con algún detalle.

En su ensayo *Testimonio y diálogo*, Raymond Panikkar subraya que “*marturia*, el testimonio, es el acto o el resultado de testimoniar, es decir, de atestar, de dar cuenta de una convicción que se lleva consigo, que a uno le importa, que uno recuerda, y por la cual uno se preocupa”²⁷. Por su parte, la etimología latina de la palabra “testimonio” nos remite a *testimonium*: “Este término derivaría de *testis*, *terstis*, el ‘tercero’, un ‘tercero’. El testigo sería aquella persona que tomando un lugar intermedio entre dos protagonistas de un litigio podría decidir entre los dos, justamente al no participar de aquello que los enfrenta. El testimonio marca la irrupción de una exterioridad en la intimidad de una relación [...]”²⁸. De este modo, la etimología griega insiste sobre el aspecto *existencial* del testimonio, mientras que la latina subraya su acepción *jurídica*. Sólo el

²⁶ Simone Weil, “La personne et le sacré”, en *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 11-12.

²⁷ Raymond Panikkar, “Témoignage et dialogue”, citado por Jean-Philippe Pierron, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, CERF, Paris, 2006, p. 22.

²⁸ J.-P. Pierron, *op. cit.*, p.2 6.

primer aspecto nos ocupará aquí. Por “existencial” entendemos el hecho que el testimonio es inseparable del acto del testigo que, al dar testimonio, se compromete en una praxis de orden ético-político.

Para comprender qué es el testimonio en tanto que praxis es preciso preguntarse por su “objeto”. Sobre esta cuestión compleja no podemos aquí extendernos demasiado, pero es preciso al menos hacer algunas puntualizaciones decisivas.

En primer lugar: *la verdad que se dice, o entre-dice, en el testimonio, no es de índole descriptiva sino performativa*. El testimonio transmite una significación que, por principio, puede siempre permanecer no-dicha. Más aún, el testimonio es una lucha constante contra el silencio que acompaña, o mejor, el silencio que la realización del mal recomienda. Dicho de otra manera: el mero tener lugar de un hecho, por más traumático que fuere, no es una condición suficiente para que haya testimonio. La figura del “musulmán”, en los relatos de sobrevivientes de los campos de concentración nazis, lo muestra patentemente²⁹. Así, un testimonio expresa la afección de un sujeto por un acontecimiento traumatizante –un acontecimiento de orden ético–. Podemos decir, por tanto, que el testimonio tiene una dimensión íntegramente performativa: la verdad producida por el testimonio no es sólo su contenido inteligible más o menos literal, sino el acto mismo de testimoniar y la significación misma de este acto en la medida en que esta significación es inseparable de la experiencia ética.

En segundo lugar: *el testimonio es un proceso de subjetivación fiel que aspira a dar cuenta de la significación ética*. Jean-Philippe Pierron escribe en *El pasaje del testigo* que “el testimonio supone preocuparse (preocuparse por un decir verdadero, *preocupación de relacionarse fielmente*, de hacer entender y de dar a ver)”. Y algunas líneas más adelante agrega: “Pensar el testimonio como preocupación [...] lleva a reconocer que el testimonio es *el trabajo de la subjetividad sobre ella misma*”³⁰. He aquí nuevamente la dimensión existencial del testimonio a la que nos remitía también el pasaje citado de Panikkar. ¿De qué tipo de trabajo subjetivo se trata, de qué clase de fidelidad?

²⁹ Sobre la figura del musulmán, véase, de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*, op. cit., esp. pp. 37-80.

³⁰ Jean-Philippe Pierron, op. cit., p. 22.

El testigo es un sujeto que se constituye como testigo en el acto de testimoniar. Lo que se afirma en él viene siempre, por así decir, desde otra parte, y aquello que adviene y se afirma a la vez convoca e intima tanto como expulsa y segrega. Por un lado, el testimonio singulariza al testigo; por otro, él no es sino un puro *lugar de pasaje y transmisión* de una verdad singular (de orden ético). Hay que comprender el testimonio como un proceso de naturaleza esencialmente dinámica. Levinas ha insistido con razón sobre este aspecto: así, lo concibe como el pasaje o la huella de aquello que nombra como "gloria del infinito". A primera vista, la fórmula parece apuntar a dimensiones de sentido extrafilosóficas, pero no hay por qué seguir necesariamente esa vía. En efecto, es posible leer el infinito levinasiano fenomenológicamente: la "gloria" del infinito consiste en que el pasaje de aquello de lo que se da testimonio –la significación, la diferencia ética– no puede localizarse ni identificarse como una entidad auto-subsistente, como una substancia, y menos aún como un ente que pudiera devenir contemporáneo de la conciencia. "Un ente contemporáneo de la conciencia": ésta es la fórmula que expresa la dominación del ente por un pensamiento, por una idea, exactamente lo contrario de lo que mienta el nombre "acontecimiento". Levinas describe el testimonio como un decir de la *huella* del infinito o de la *infinición* misma del infinito: el infinito, insiste, es una huella irre recuperable como re-presentación³¹.

Ahora bien, el "sujeto ético" fiel que nace en el acto de dar testimonio se constituye precisamente en el elemento de esta trama o praxis singular: el testigo se da a sí mismo en el testimonio como sujeto interpelado por la significación ética. Con relación a este proceso dinámico que da nacimiento al testigo, quisiéramos subrayar solamente tres elementos que nos parecen indispensables para comprender la naturaleza del testimonio:

(i) *Fidelidad*. Para el testigo se trata de permanecer fiel a la verdad singular que insiste como aquello que organiza –permaneciendo entre-dicha, intotalizable, heterogénea al régimen de la representación– este mismo proceso de fidelidad. El testigo no experimenta lo que atesta en el

³¹ "Heme aquí' como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testimonia y cuya verdad no es del orden de la representación, de la evidencia. No hay testimonio –estructura única, excepción a la regla de ser, irreductible a la representación– más que del Infinito. El Infinito no aparece a quien testimonia. Por el contrario, es el testimonio el que pertenece a la gloria del Infinito." Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 229.

testimonio como algo arbitrario, como una opinión entre otras, sino como la expresión –siempre frágil y precaria– de un absoluto, es decir, como la expresión de una realidad que bien puede ser heterogénea al tiempo en que se juega la vida del testigo (así podemos, por ejemplo, testimoniar por los muertos con quienes nunca hemos compartido un presente)³².

Esta fidelidad es una fidelidad creadora. El testigo se afirma en la fragilidad, en la precariedad, en la intemperie. Pero porque hay que dar cuenta de lo arrasado, el testimonio deviene el lugar propicio para una afirmación plena de sí, para un sí mismo que se reconoce en la palabra que dice –en sus silencios, vaivenes, y ambigüedades– la verdad de lo que en él insiste: la repetición del absoluto de la Ley. La Ley: el nombre que dice *a la vez* Todo y Nada. El sujeto en tanto que testigo se sostiene en este entre-dos o, para usar libremente una expresión de Vladimir Jankélevitch, en el “casi-nada” de la insistencia de la Ley.

(ii) “*Auto-nihilización*”: el testimonio se afirma en su dimensión universal en la medida en que el testigo, *como individuo particular*, desaparece. El testigo debe, para permanecer fiel a la verdad que porta el testimonio, ejercer sobre sí mismo una práctica de “auto-nihilización”. Sólo así puede hablar, en principio, a todos los hombres, es decir, aspirar a realizar la verdad del testimonio –que no deja de remitir a particularidades: las circunstancias concretas de la irrupción del mal, etc.– como verdad universal. He aquí la dimensión teleológica o incluso profética del testimonio.

(iii) *El testimonio atestigua el absoluto ético*. En el pasaje de Simone Weil que encabeza la presente sección, el otro aparece bajo la figura de lo sagrado: sagrada es la vulnerabilidad de la persona humana en tanto y en cuanto se la experimenta en su impersonalidad y, por tanto, en su universalidad. Nótese bien que lo que suscita la interpelación ética (“[...] no podría atentar contra nada de ello sin sentir infinitos escrúpulos [...]”) es del orden de la contingencia. Se trata, en efecto, del encuentro casual con un

³² Lo que muestra muy bien la diferencia entre la dimensión ético-existencial y la dimensión jurídica del testimonio. En este último caso, el testigo calificado es aquel que ha sido contemporáneo del hecho atestiguado. Por el contrario, la alteridad que está siempre en juego en el testimonio en sentido ético-existencial remite, como hemos visto, a la manifestación de esa alteridad como vulnerable, finita, mortal, por lo que es ciertamente posible testimoniar por quienes nos precedieron y por los que vendrán.

transeúnte, aunque lo que él tiene de particular es inmediatamente suspendido o eclipsado por la emergencia de un absoluto ético (que Weil nombra como "sagrado"). Nada de lo que es particular en este hombre (un extraño de quien nada se sabe) cuenta éticamente. Toda su materialidad concreta es recogida, incluida o reintegrada en su revelación como ser vulnerable del que soy responsable. Lo sagrado es esa imbricación en última instancia quizás impensable (aunque no indecible) de lo impersonal *en* lo personal. "Sagrado" es el otro en su materialidad concreta, en su unicidad irremplazable: no sólo la totalidad del individuo como agregado de particularidades (sus cualidades objetivas, pero asimismo su pasado, sus proyectos, sus expectativas, etc.), sino –he aquí lo esencial– como *ícono viviente de la humanidad entera*.

Evidentemente, la verdad del testimonio no es una verdad *objetivamente* universal. Más bien se trata de una verdad que se *afirma* como universal, esto es, como queriendo *devenir* verdad universal y ello sólo en la medida en que quiere ser escuchada y acogida por todos y cada uno en particular. Sin embargo –y he aquí un punto que creemos central sobre el que aquí no podemos extendernos demasiado– el testigo sabe que su verdad no dice las de los otros: ni las reemplaza, ni las refuerza, ni las suplementa. En esto, la verdad del testimonio se muestra próxima respecto de la verdad del arte: ésta sucede cuando somos interpelados por la obra en acto y devenimos sujetos de esa afección; allí se afirma la obra y su verdad, en la pura inmanencia de su manifestación sensible, inseparable de la sensibilidad afectada que la acoge. Lo mismo con el testimonio, cuya verdad no existe como sí existe la pura patencia del mundo con sus cosas, seres, y acontecimientos: se trata así de una verdad cuya vida precaria no puede ser asegurada por las instituciones sociales, culturales y políticas. La verdad del testimonio ha de reinventarse cada vez. Cuando sucede y se afirma, hace nacer al testigo, quien subsiste en el testimonio y por él. Por ello es que la verdad del testimonio está siempre en riesgo de caer en la nada y por lo que nada podría asegurar su perdurabilidad y transmisión efectiva.

Si la fenomenología trascendental busca remontarse desde la contingencia y singularidad de la experiencia vivida a lo universal tal como lo revela el análisis al determinar las condiciones a priori de lo vivido, el testimonio, por el contrario, se da siempre en la primera persona y compromete la totalidad de la

existencia del testigo, siendo así irremediabilmente singular. Tanto el discurso filosófico de la fenomenología como el de lo que hemos llamado una fenomenología integral de la significación ética aspiran a la universalidad, pero por medios enteramente diferentes: la universalidad de la fenomenología es la de los actos constituyentes de una subjetividad abstracta, genérica, impersonal, sin comienzo ni fin, "inmortal"; la del testimonio coincide con su dimensión profética. Esta última no es, pues, la universalidad, incluso ideal, de un saber, de la teoría, sino la de una praxis, la de un discurso que el testigo se da de cara a sí mismo y a los otros con el fin de responder a la interpelación ética en su verdad, contingencia y unicidad: es una universalidad a realizar que convoca a la acción política, un *telos* (una Idea) en el que se afirma la convergencia ideal, efectiva en tanto convocante, de la multiplicidad de testimonios éticos.

5. NIVELES DE UNA FENOMENOLOGÍA INTEGRAL DE LA SIGNIFICACIÓN ÉTICA

Sobre la base de la discusión precedente, ¿qué puede decirse de la idea misma de una fenomenología integral de la significación ética? De manera absolutamente sumaria: una tal fenomenología aspira a dar cuenta del fenómeno del *ethos* en toda su extensión.

El *ethos* es la totalidad abierta del campo de significaciones éticas. Éstas no se nos manifiestan aisladamente sino ya articuladas según ciertos regímenes, niveles o dimensiones de sentido: son lo que podemos llamar "momentos estructurales" del *ethos*. Uno de los principales objetivos de una fenomenología integral de la significación ética es proponer un tipo de discurso ético que haga lugar a la real complejidad del *ethos* en todos sus niveles. Es preciso insistir en que el *ethos* constituye una totalidad abierta y dinámica de sentido, por lo que las distinciones –los niveles o momentos fundamentales del *ethos*– que esbozaremos a continuación no deben ser tomadas ni como rígidas distinciones conceptuales ni como fenómenos aislados. Sobre la base de lo discutido en las secciones I a IV, proponemos distinguir los siguientes niveles estructurales del *ethos*:

- (i) *el del acontecimiento traumático de la significación ética;*
- (ii) *el del testimonio;*
- (iii) *el de la fenomenología de la experiencia del otro;*

(iv) *el de la moralidad corriente u ordinaria;*

(v) *el de las teorías éticas.*

(i) *Nivel del acontecimiento traumático de la significación ética.* Se trata del acontecimiento de la Ley, de la llamada original, que, afectándome en mi sensibilidad, me intima, cada vez, a responder por la vulnerabilidad del otro/lo otro. Dicha vulnerabilidad se nos manifiesta revelándosenos, es decir, su manifestación es rigurosamente inseparable del ser-afectado que la acoge. En última instancia, los conceptos éticos fundamentales emergen del contacto de una sensibilidad con algo otro que ella. Pero justamente porque emergen en el seno de un ser-afectado, en la carne de una subjetividad viviente, estos conceptos no son enteramente formalizables. En otros términos, el concepto sabe menos que lo que sabe la carne, y lo que la carne "sabe" es la *verdad* del ser-afectado, cuyo núcleo es heterogéneo al régimen del concepto, de la representación. En efecto, la verdad en sentido originario radica en el afirmarse de una verdad, pero, al menos en el caso de las experiencias humanas decisivas no hay verdad sin esa afección. Esta verdad no es indeterminada o, por naturaleza, pobre en determinaciones: es siempre, por el contrario, una verdad *sobredeterminada*, excesiva, ambigua, y por eso mismo fragmentaria, intotalizable. El testimonio en sentido ético nace de esta afección, de este contacto original con la Ley, con la diferencia ética, de lo abierto por él y en el espacio de sentido inaugurado por él.

(ii) *El nivel del testimonio*, que constituye el modo eminente de subjetivación fiel a la significación ética en tanto que acontecimiento, es decir, en tanto emergencia de un sentido nuevo que pone en cuestión mis capacidades para comprender, asimilar, y conceptualizar el otro en tanto que alteridad ética. El testimonio es todo él respuesta, acogida de una interpelación que ha de ser capaz de inscribir en sí, es decir, llevar consigo, dicho carácter acontecimental de la significación ética. La irrupción de la significación ética es una experiencia de interrupción –de interrupción y, en los casos más extremos, de hundimiento, de *aniquilación* de una vida singular. De aquí que el testimonio haya de decirse siempre en primera persona: "en nombre propio". Por otra parte, y en la medida que tiene por objeto sólo a la significación ética, el testimonio es esencialmente heterogéneo a su dimensión jurídica –una faceta en modo alguno decisi-

va para comprender la naturaleza y el alcance ético del testimonio—. El testimonio no describe nada: ni un hecho del mundo ni un acontecimiento histórico (aunque no deje de referirse a ellos), sino solamente (ni más ni menos!) que la afirmación del mal absoluto (el mal infligido de unos a otros, la muerte cuando obra mediante manos humanas) y, *correlativamente*, aunque más no fuera de forma negativa o privativa, el sentido frágil y disperso del “bien”: lo que hemos llamado “diferencia ética”.

(iii) *El de la fenomenología de la experiencia del otro*. Decir que hay una fenomenología de la experiencia ética es, en última instancia, un contrasentido. La fenomenología –como idealismo trascendental– en sentido estricto no puede más que describir lo que pertenece a *toda* experiencia ética en general –y, *por consiguiente*, a toda experiencia sin más, ética o no–. Es decir, mientras que la experiencia ética es la experiencia de un sujeto singular (por ello se dice en los testimonios múltiples de los testigos y no en un discurso objetivo, consentido por una comunidad de pares, como, eminentemente, el discurso científico), la única “singularidad” de la que puede dar cuenta la fenomenología es la de una estructura neutra e impersonal.

(iv) *Nivel de la moralidad corriente*, donde habitualmente actuamos y juzgamos conductas, acciones, instituciones, etc., de acuerdo con dos grupos de términos básicos: *deónticos o normativos* –por ejemplo, “norma”, “deber”, “correcto”– y *axiológicos o evaluativos* –por ejemplo, “valor”, “bien” o “juicio de valor”–³³. La tematización explícita, conceptual, de estas nociones fundamentales, sus conexiones recíprocas, y la clarificación de la relación entre las dimensiones normativa y evaluativa del *ethos* es ciertamente uno de los objetivos primordiales de toda teoría ética. Sin embargo, y dado que en la cotidianidad de sus vidas la mayoría de las personas permanecen en la “actitud natural”, nuestros actos y juicios morales no se perciben en su realidad propia, es decir, en sus conexiones vitales con los estratos de sentido fundamentales del *ethos*, en particular, en su enraizamiento en la experiencia ética.

³³ Véase Ricardo Maliandi, *Ética: Conceptos y Problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2a. ed. 1994, pp. 35-38.

(v) *Nivel de las teorías éticas*. Es sobre la base de estos cuatro momentos – que una fenomenología integral del *ethos* ha de saber pensar en sus articulaciones mutuas– que proponemos pensar el estatuto de toda teoría ética. En la medida en que una teoría ética aspira a conceptualizar lo que, en virtud de su fondo afectivo y su carácter traumático, es esencialmente no-conceptualizable, ella permanece en un nivel abstracto. La única forma de legitimar una teoría ética es pensarla como una “interpelación epistemológica” de una fenomenología de la significación ética. En este sentido, la primera está necesariamente subordinada a la segunda.

Estos niveles de sentido pueden leerse como aspectos o dimensiones de un único discurso ético que, tematizándolos, aspira, idealmente, a la *consistencia*. Pero entiéndase bien: no al precio de ninguna clase de reducción, ni desconociendo la complejidad de los fenómenos éticos, ni marginalizando el rol fundamental de la afectividad en la vida y el discurso éticos, ni apelando a principios genéricos que nunca dan cuenta del carácter dramático de las decisiones éticas urgentes, ni separando artificialmente el ámbito ético del ámbito político. Una ética fenomenológica integral ha de ser capaz de dar cuenta –en una dialéctica sin *Aufhebung*– de estos diferentes niveles, de sus articulaciones y tensiones mutuas. Se trata de una ética para la que la referencia a la primera persona es imprescindible (aun cuando, en los niveles más abstractos, ella pueda neutralizarse en un discurso genérico –por ejemplo, en ciertos planteos “meta-éticos”), y cuyo núcleo es la experiencia de quien se encuentra interrogado por la Ley en su dimensión original, única, singular y, así, urgido a ejercer o a inscribir su responsabilidad en el mundo. Se trata de una ética que se abre sin reservas a la pluralidad de testimonios (a la ficción y, en general, a discursos que no se quieren intrínsecamente filosóficos) y que quiere extraer las consecuencias –de largo alcance– de instituir el testimonio como categoría ético-filosófica.

Es sobre esta base que proponemos pensar la idea de teoría ética. Una teoría ética no es un discurso auto-suficiente, auto-fundado. Es, por el contrario, radicalmente heterónomo, está atravesado por condiciones que no pueden ser puestas entre paréntesis con el fin de establecer, a cualquier costo, la supuesta solidez de sus fundamentos o el supuesto refinamiento de su aparato conceptual. Las teorías éticas suelen concebir la inteligibilidad de lo ético como dependiendo solamente del análisis conceptual basado en intuiciones enraizadas en

un supuesto "sentido común" que no es otra cosa que la moralidad hegemónica en una sociedad determinada. Por ello suelen tener un carácter abstracto – cuando no decididamente ingenuo–, lo cual se puede evitar si el momento propiamente teórico de un discurso ético se desarrolla de cara al estrato fundamental de sentido que es la irrupción de la significación ética. O de manera general: un discurso ético riguroso y consistente exige pensar "en plena proximidad" respecto de los diferentes niveles del *ethos*, a los que hay que interpretar como momentos de una estructura abierta, compleja y dinámica, cuya explicitación es justamente la tarea principal de una ética fenomenología integral.

ON THE "GREEN" OF THE "GOLDEN TREE" OF LIFE

ACERCA DEL "VERDE" DEL "ÁRBOL DORADO" DE LA VIDA

Julia V. Iribarne

Sección Fenomenología y Hermenéutica CEF en ANCBA/
Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina
julairibarne@fibertel.com.ar

Abstract: This essay has as a keystone the words in which Husserl identifies life with the flux of lived experiences. It attempts a phenomenological approach to primary consciousness. Starting from the reduction to the sphere of "my ownness", it then makes reference to the issue of the "living present" (two important themes where life is at stake); afterwards, it goes to the notion of reason in Husserl in its relationship with life and the lived experiences of the feeling of being alive, such as "*connatus*" as originary intuition, and the concept, stemming from Ortega y Gasset, of "living reason" (*razón vital*). As a last issue, a description is made of those features of life expounded by Husserl that can be interpreted in reference to "the green of the golden tree".

Key Words: Life, Ownness, Living Present, Living Reason, Golden Tree, Flux, Conatus.

Resumen: Este estudio tiene como clave de bóveda la frase en que Husserl identifica la vida con el fluir de las vivencias. Intenta una aproximación fenomenológica a la conciencia primaria. Parte de la reducción al ámbito de "lo mío propio". A continuación se hace referencia al tema del "presente viviente" (dos temas importantes caracterizados por la vida); luego se pasa a la concepción de la razón en Husserl en relación con la vida y las vivencias del sentimiento de vivir, tales como "*connatus*" como intuición originaria, y al concepto orteguiano de *razón vital*. Como última cuestión, se estudian los rasgos de la vida expuestos por Husserl que puedan ser interpretados con referencia a "el verde del árbol dorado".

Palabras clave: Vida, lo-mío-propio, propiedad, presente viviente, razón vital, árbol dorado, flujo, conatus.

*Young friend, every theory is grey.
But green is the golden tree of life*

Goethe

Although Goethe's words (chosen as epigraph) refer to a tree, this study does not deal with life in nature. Its issues are the following: 1) It deals with some of Husserl's texts on life. 2) In order to approach to the primal consciousness, a reduction is performed to the sphere of "my ownness". 3) The "living present". 4) The idea of reason by Husserl, and feelings such as "conatus" and

concepts as “vital reason”. 5) The way the “green” of life is conceived by Husserl.

1. A TEXT ON LIFE

The starting point is a text of the First of the *Cartesian Meditations (I CM)*. Therein, after considering formal and material regions as index of transcendental systems of evidences, it leads back to

the synthesis of objective perceptions and other objective intuitions, which extends throughout the unity of *life as a whole*, and is such, that the world is at all times intended –and can become thematic– as a unit. Consequently the world is a universal problem of egology, as is likewise the whole of *conscious life*, in its *immanent temporality*, when we direct our regard to the purely immanent realm.¹

This text is significant inasmuch as it identifies conscious life and immanent time.

In § 9 of the *I CM*, Husserl explicitly acknowledges being indebted to Descartes, concerning “the fundamental transcendental method of *epoché*, as far as it goes back to the last reality: I myself as the pure ego with the stream of my *cogitations*”².

If we take the unitary objective world as a transcendental clue, it leads back to the synthesis of objective perceptions and other objective intuitions, which extends throughout the unity of life as a whole, and is such that the world is at all times intended –and can become thematic– as a unit. Consequently the world is a universal problem of egology, as is likewise the whole of conscious life, in its immanent temporality, when we direct our regard to the purely immanent realm.

Even if it is true that the past of the corresponding subjectivity depends on memory³, it cannot be said that memory is apodictic, but, Husserl says, the denial of the apodicticity of the “I exist” on this basis would be absurd.

¹ E. Husserl, *Cartesian Meditations*. English version by Dorion Cairns, The Hague: M. Nijhoff, 1960; p. 53. The emphasis is mine.

² *Ibidem*, p. 53.

³ *Ibidem*, cf. § 24, pp. 57-58.

2. THE PRIMAL CONSCIOUSNESS. THE SPHERE OF MY "OWNNESS"

Our next step circumscribes the realm of my "ownness", according to Husserl's procedure in the *V CM*. In order to grasp the primal consciousness, reduction should be applied to all alien experience, i.e. the world or the other existing-fellows, as they are alien to the field of my consciousness of myself. Afterward, only the experience of being a psychophysical being in the world among others remains; the very sense of the word "world" is "being such for anybody". Although the world and the others have been reduced, I am constituted as member of the world, together with the exterior multiplicity.

What is manifest in the sphere of my ownness, is the transcendental ego. My ownness consists in the manifestation of actualities and potentialities of the flow of experiences.

I, the reduced "human Ego" ("psychophysical" Ego), am constituted, accordingly, as a member of the "world" with a multiplicity of "objects outside me". But I myself constitute all this in my "psyche" and bear it intentionally within me. If perchance it could be shown that everything constituted as part of my peculiar ownness, including then the reduced "world", belonged to the concrete essence of the constituting subject as an inseparable internal determination, then, in the Ego's self-explication, his peculiarly own world would be found as "inside" and, on the other hand, when running through that world straightforwardly, the Ego would find himself as a member among its "externalities" and would distinguish between himself and "the external world".⁴

We now ask how I, the Ego reduced to what is purely my own and, as thus reduced, included in the similarly reduced world-phenomenon and, on the other hand, I as transcendental ego, are related to one another. The transcendental ego emerged by virtue of my "parenthesizing" of the entire Objective world and all other (including all ideal) Objectivities. In consequence of this parenthesizing, I have become aware of myself as the transcendental ego, who constitutes in his constitutive life everything that is ever Objective for me – the ego of all constitutions, who exists in his actual and potential life processes and Ego-habitualities and who constitutes in them not only everything Objective but also

⁴ *Ibidem*, p. 99

himself as identical ego. We can say now: In that I, as this ego, have constituted and am continually further constituting as a phenomenon (as a correlate) the world that exists for me, I have carried out a *mundanizing self-apperception*, under the title "Ego in the usual sense", in corresponding constitutive syntheses and am maintaining a continuing acceptance and further development of it⁵.

Senses, my own body, appear in my primordial sphere; thereby a kind of mediating intentionality can be seen.

As far as I know, Husserl did not systematically develop the issue "life". However, in his terminology two words: "lifeworld" and "flowing living present", are names for important realms of his philosophy.

3. THE LIVING PRESENT

May we speak about change in an authentic sense, if it is not possible to imagine non-change as a stable, not altered duration in the living present?

In the permanent flowing stream of the phenomenal phases, no possible change can be introduced.

There is no duration in the primal stream insofar as duration is the form of something that lasts, of an identity, through the temporal series that appears as being its duration.

But is there not something very peculiar here? Can one speak in the strict sense of change in a situation in which, after all, constancy, duration filled out without change, is inconceivable? No possible constancy can be attributed to the continuous flow of appearance-phases.

There is no duration in the original flow. For duration is the form of something enduring, of an enduring being, of something identical in the temporal sequence that functions as its duration. In the case of processes such as a thunderstorm, the motion of a shooting star, and so on, we have to do with unitary complexes of changes in enduring objects. Objective time is a form of "persisting" objects, of their changes and of other processes involved in them. "Process" is therefore a concept presupposing persistence. But persistence is unity that becomes constituted in the flow, and it pertains to the essence of the flow that no persistence can exist in it. Phases of experience and continuous series of phases exist in the flow. But such a

⁵ *Ibidem*, pp. 99-100.

phase is nothing that persists, any more than a continuous series of such phases is. To be sure, in a way it is also an objectivity. I can direct my regard towards a phase that stands out in the flow or towards an extended section of the flow, and I can identify it in repeated re-presentation, return to the same section again and again, and say: this section of the flow. And so too for the entire flow, which in the proper way, I can identify as this one flow. But what has been identifying, this identifying is not the unity of something that persists and it can never be such a unity. It belongs to the essence of persistence that what persists can persist as either changing or unchanging. Every change *idealiter* can pass over into a condition of constancy, every motion to rest and every rest into motion, and every qualitative change into a condition of qualitative constancy. The duration is then filled with "the same" phases.⁶

In events such as a storm, or the movement of a fiery meteor, etc., objective time is constituted and analyzed through the static approach of phenomenology, as well as through the genetic one, that also implies the regressive enquiry.

The phenomenological static approach entails an imaginary detaining of flowing experiences.

The static approach had been used to explore the constitution of objects. Since the twenties Husserl applies the genetic approach, resulting in an enrichment of the phenomenological thematic. It allows him to look for the primal source of constitution. The constitutive grounds of the performing of meanings, by means of the passive synthesis, goes back up to the instinctive activity.

4. HUSSERL'S IDEA OF REASON

Husserl's idea of reason relates to three ways of conscious experiences.

The foundational character of perception is usually accepted as a starting point of objectification. In *Logische Untersuchungen (LU)*⁷, Husserl deals with the meaning of the foundational viewpoint, highlighting the ambiguity of the word "presentation"; although it is possible to refer by means of it to what will afterward be known as "objectifying acts". Its strict meaning concerns the performance that justifies the object being presented in a certain way by the ob-

⁶ E. Husserl, *The Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Trans. John Barnett Brough, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, p. 118.

⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Ed. Ursula Panzer, Den Haag: M. Nijhoff, 1950.

jectifying act; such is the sense (see *LU* 475-76), that definitively relates to the foundational act. Perception as objectifying act is accepted as a starting point. Afterward this priority decreases.

Later on, Husserl refers to not objectifying acts, and holds as acceptable the assertion that our grasping an object can from the very beginning be something else than perception; i.e. from the very beginning our experience can include affective characters. From the beginning things appear as agreeable or disagreeable, good or evil, attractive or repulsive. The orientation of eagerness functions the same way motivation does. According to Husserl, motivation is the fundamental law of spiritual life.

The practical function is the third way in which experiences take place. Moved affection means aspiration or wish, be it positive or negative, i.e. resulting from an approaching movement or from a flight. Here we have reached the realm of action: that to what we aspire to or that which is rejected. This performance is intertwined with the all-embracing form, "teleology". Husserl calls teleology "the form of all forms". Motive is attracted by the correlative *goal*; so that motivation is inseparable from teleology. The movement forwards also characterizes perceptive acts, that always tend to reach the highest possible degree of fulfillment. Inasmuch as affectivity is affected, there appears eagerness toward the good in which the affective value is embodied. In this way the practical realm becomes manifest, i.e. the realm of action tending to the aim it longs to reach.

What appears can be neutral, it is perceived according to our interests, or to pre-occupation, i.e., our project. In Husserl's Lectures on Ethics 1908-1914, he holds that there is a certain order that organizes the different modes of experience, and that descriptive experience precedes the evaluative one, and that the latter precedes the practical one.

Now we look after the archeology of instincts, which are the earliest forms of progressive experience. The sphere of instincts is unveiled by means of the phenomenological genetic retrospective inquiry. "Primal instincts are the primal beginning of transcendental genesis".

In the constitution of what is worldly in experience, there appear habitualities intertwined with instincts, thus it is possible to affirm a primal institution as being the essential form of the genesis (Ms. B III 3, pp. 1, 7). In this context Husserl alludes to our "transcendental birth" (Ms. E III, 9; p. 4).

This phrase neither concern the moment in which an active personal center, oriented toward the world, is able to constitute an object; nor the moment in which it disposes of the *latent* dispositions to work that way. The phrase refers to the beginning of the transcendental genesis; and is an originary presupposition concerning that genesis (Ms. K 11; p. 2). Original creative acts are the first ones in themselves. How does this state of affairs relate to the original awakening (birth)? Does it concern a pre-I as a referential center that has not yet a world, nor is a person? "Transcendental birth" does not allude to a child being born, as the newly born child is already an experiencing center of higher degree, it already has acquired experience, that starts in the maternal womb, it has perceptions and a perceptual horizon, together with which come other data of a different kind, new acquisitions on the basis of what has already been acquired; it is an "I of higher habitualities"⁸.

These assertions mean that the beginning of the transcendental genesis ought to be looked for even further, in a remote horizon of past, in the moment in which the primal ego was conceived and by means of the congenital instincts that are waking up and orient themselves toward its world, i.e. the maternal womb, and its own body. Today the technical means show the child's movements, it sucks his/her finger. We wonder if it concerns a primal experience that at the starting point results from chance or from instinct teleology, of instincts moved by a search of fulfillment starting from a certain lack of pleasure tending to satisfaction.

Step by step, an "effective system of instincts" is build up, in its play as congenital bud of the I, and its persistence as instincts system in the progressive development of the I and of its world, together with the correlative systematic fulfillment and constitution of fulfilling forms configure an ontological horizon and horizon of these forms. This primal essence, this congenital primal disposition of the I, is a necessary presupposition of any constitution (Ms E III 9, p. 4). Husserl calls "heritage" (*Erbmasse*) that sort of sedimentation of earlier experiences, without memory but still able to be awaken (Ms. K III 11, p. 4).

⁸ E. Husserl, Hua XV, p. 605. I have dealt with these issues more thoroughly in "¿Es la afectividad una ampliación de la razón?" in *Paideia Fenomenológica* 3, Santa Fe, 2011 (in print), Coord. Rabanaque and Fornari.

5. CONATUS AS PRIMARY INSTITUTION OF BEING ALIVE?

Is there a primary institution of the sense of being alive?

The only case in which a primal institution is impossible is the experience of our own death. As the experience of one's own death is the last one, from that moment on, as far as we know conscious no longer testify.

The fact is that, usually, it is not possible to recognize the moment of the primal institution; anyway, whatever has sense for us stands out of a transcendental history, i.e. of certain primal institution. The very moment in which the process of the institution took place, cannot be revisited, and therefore neither can our primal institution of the meaning of being alive.

Concerning the meaning of being alive, I deem important to retrieve the concept of "conatus" in the way that Spinoza grasped it. The concept alludes to evidence presenting every existing thing as striving to continue existing. Such evidence might have worked as primal institution. In daily life and having such institution already taken place, the feeling of being alive can be a feeling of a certain superabundance. Looking at the joy expressed in the eyes of very young children one presupposes the child is enjoying such superabundance. Any way, in grown-up people the feeling of being alive can also emerge from a quiet or from an immense joy; i.e. it is presumably acceptable that the moment Spinoza grasped the experience he named "conatus", expressed for him the very moment of the originally institution of the experience of being alive.

6. ON THE "GREEN" OF THE GOLDEN TREE OF LIFE

Goethe has definitely characterized the most outstanding traits of life by saying: "Young friend, grey is every theory, but green is the golden tree of life".

It might happen that a phenomenological approach to this issue turns to be a theoretical abstraction. It seems advisable to quote a phrase from J. Ortega y Gasset, in order to approach the green of the tree of life. Ortega says: "Our most deeply rooted convictions are the most suspicious ones, they built up our limits, our frontier, our imprisonment. Life is an inconsequential thing, if it is not inhabited by a formidable pawing eagerness to push away its frontiers. One

lives inasmuch as one wants to live more and more"⁹. Ortega's words describe a feeling of being alive that shows his experience of "the green" of life.

Husserl demands from the phenomenologist, and from the man of science, to carry out an archontic mission. Temporality has been shown as an essential trait of the primal consciousness, which equals life. Temporalization entails historicity, consequently the question arises "where to?", as well as the discussion on the legitimacy of that question. The question looks for the sense of life.

Inasmuch as temporalization is the structure of life¹⁰, and as temporalization it is impregnated by teleology, which is "the form of all forms", the proper of the *telos* is always attract toward what is better and superior. This facticity concerns the human being as well, in its effort to accomplish its being him/herself, in response to one's own vocation. In order to accomplish the most fruitful development of the human being, Husserl counts upon the exercise of reason; which is capable of being creative in the sense of *telos*. Reason does not merely objectify, but also evaluates and cares for the practical realm. This idea of reason unifying three different functions, means a creative reason in accordance with the *telos*.

A significative issue in Husserl is his interest for "renewal" (*Erneuerung*) which does not merely mean change of the state of affairs, it alludes to engagement of reason in order to overcome obsolete sedimentations. Green of life by Husserl concern this challenge to combat "lazy reason". He stresses the urgent obligation by those who are awake, to awaken his/her sleeping existing-fellows, he or she, who are awake eludes the conventional state of affairs, on which lazy reason sleeps. For Husserl's philosophy the green of life means challenge, engagement for one self and for the others, as well as for the community.

Ortega y Gasset's concept of "vital reason" seems to be an adequate name for Husserl's idea of a reason deeply engaged for the responsible development.

⁹ J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Madrid: Revista de Occidente, 4ª. ed. 1954, pp. 23-24 (my translation).

¹⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, § 27, p. 60

LA RESPONSABILIDAD COMO FUNDAMENTO ÚLTIMO DE LA FILOSOFÍA

RESPONSIBILITY AS ULTIMATE FOUNDATION OF PHILOSOPHY

Rosemary Rizo Patrón de Lerner

Círculo Latinoamericano de Fenomenología/
Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Resumen: Frecuentemente se ha señalado a la fenomenología de Husserl como una "filosofía de la fundación última y radical auto-responsabilidad." Aquí, sin embargo, examinaremos qué sentido puede tener hablar de "fundación última" y "auto-responsabilidad radical" en filosofía. La "idea de la filosofía" que propone Husserl como una "ciencia universal y rigurosa" de "fundación última" ha sido malinterpretada por sus críticos contemporáneos, que no han prestado atención a su aclaración que esta idea "ha de ser realizada sólo mediante valideces relativas y temporales en un proceso histórico infinito", ni tampoco al hecho que él ya ha replanteado la noción moderna de razón. Que la filosofía ha de proveer una fundación última a toda efectuación de la razón, así como su propia justificación sólo significa que es últimamente responsable de todo sentido y validez en general, así como de sí misma. Empero, el ego consciente activo, con sus efectuaciones racionales -- cognitivas, volitivas y emotivas-- como el "fundamento absoluto de todas mis validaciones", es precedido por un estrato más profundo, pre-consciente, irracional y pasivo de tendencias emotivas y desiderativas, impulsos e instintos hacia la conciencia y la racionalidad. Así, todo "evidenciar" y *Geltungsfundierung* se ve finalmente absorbido en una *Genesisfundierung*. En última instancia, ninguna "evidencia" racional puede ser "adecuada", sino que es esencialmente abierta e inadecuada. La tan criticada "conciencia absoluta" de Husserl está en efecto enraizada en un "absoluto más definitivo y verdadero", a saber, la identidad y diferencia del presente viviente estático-fluyente que pertenece a un ser finito, temporal, perspectivista, encarnado e intersubjetivo. La defensa de la razón y del "discurso fundacional" es para Husserl una cuestión de la "supervivencia de la humanidad" y su preservación de la barbarie. Pero no es una "adquisición permanente" sino la responsabilidad de una "tarea infinita". Así, la filosofía es una "ciencia

Abstract: Husserl's phenomenology has been frequently referred to as a "philosophy of ultimate foundation and radical self-responsibility." Yet here we will examine philosophy's notion of "ultimate foundation" as "radical self-responsibility." The "idea of philosophy" that Husserl proposes as a "universal and rigorous science" of "ultimate foundation" has been grossly misinterpreted by his contemporary critics, who have not paid heed to his clarification that this idea is "to be realized only by way of relative and temporary validities and in an infinite historical process," nor to the fact that he has already recasted the traditional Modern notion of reason. That philosophy is called upon to provide an ultimate foundation to every accomplishment of reason, as well as its own justification, means that it is ultimately responsible for every sense and validity in general, and for itself. However, the active conscious ego, with its rational --cognitive, volitional and emotional-- accomplishments, as the "absolute foundation of all my validations," is preceded by a deeper, pre-conscious, irrational, and passive stratum of emotional and desiderative tendencies, impulses, instincts and strivings towards consciousness and rationality. Thus every "evidencing" and *Geltungsfundierung* is finally absorbed within *Genesisfundierung*. Ultimately no rational "evidence" can ever be "adequate," but is essentially open-ended, and inadequate. Husserl's much criticized "absolute consciousness" is in fact an "absolute" rooted in a "more definite and true absolute," namely, the identity and difference of the static-fluent living present belonging to a finite, temporal, perspectivist, incarnate and intersubjective being. The defense of reason and of "foundational discourse" is for Husserl a question of "humanity's survival" and its preservation from barbarity. Yet it is not a "permanent acquisition" but the responsibility of an "infinite task." Thus philosophy is an "all-embracing science grounded on an absolute

todo-abarcadora fundada en un fundamento absoluto [...] aunque por cierto bajo la forma de un programa sin fin".

foundation [...] though of course in the form of an endless program."

Palabras clave: Auto-responsabilidad, fundamentos últimos, fenomenología husserliana, fundación de validez, fundación genética, conciencia absoluta.

Key Words: Self-Responsibility, Ultimate Foundations, Husserlian Phenomenology, Validity Foundation, Genetical Foundation, Absolute Consciousness.

§1. EN TORNO AL SIGNIFICADO DE LAS "ÚLTIMAS FUNDACIONES" DE LA "FILOSOFÍA PRIMERA"

La exigencia de "fundamentos últimos" en relación a una *prima philosophia* ha sido considerada una herencia moderna. A inicios de la década de los veintes del siglo pasado Husserl mismo propone que su fenomenología trascendental es capaz de llevar a cabo esta idea en tanto fundada en *evidencias* últimas y absolutas.

Por ende, a las preguntas de "¿cómo comienzo? ¿Cómo adquiero un conocimiento o esfera de conocimiento primero en sí, del que pueda asegurarme absolutamente?" y "¿qué tipo de perfección, en verdad, tengo en mente y reclamo para mis conocimientos futuros bajo el título de 'absoluta justificación'?"¹, la respuesta de Husserl es *adecuación*. Por esto él quiere decir que "el objeto debería ser captado él mismo plena y totalmente", a saber, "la mención judicativa" debe estar "absolutamente plenificada hasta la saciedad", y "eso sólo sería pensable en la forma de un ver reflexivo" capaz de "justificarse ante sí mismo"² tal como en las "percepciones fenomenológicas". Sin embargo, puesto que incluso estas últimas están rodeadas por horizontes abiertos pasados y futuros de recuerdos y expectativas, pareciera –dice Husserl– que "nuestro viaje hacia la tierra prometida de la filosofía" ha llegado a "un final prematuro; nuestra barca ha encallado"³. Su solución a este *impasse* es precisamente la *eidética*, puesto que a cada "experiencia pasajera", así como a cada evento

¹ Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen (1922/23)*, ed. Berndt Goossens, *Husserliana XXXV* (Dordrecht: Kluwer, 2002), p. 315. Citamos aquí de los volúmenes de la *Husserliana*, con la sigla *Hua* señalando con números romanos el volumen, y con arábigos las páginas, luego de dar tanto su referencia bibliográfica completa, como aquella de las traducciones castellanas disponibles.

² *Ibid.*, p. 317.

³ *Ibid.*, p. 324.

individual y fáctico le corresponde una "posibilidad", una "generalidad" o un "tipo ideal." El *impasse*, dice, parece entonces solucionarse: "Nuestro resultado final es que una fenomenología eidética como la primera de todas las filosofías es una meta posible y necesaria, que ella es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio guía de la evidencia adecuada"⁴.

Posteriormente, en sus conferencias de 1922/23, Husserl disocia "adecuación" –un concepto más orientado a lo teórico– y "apodicticidad" –en cuanto nuevo principio "ético-cognoscitivo"⁵.

En lo que sigue nos proponemos examinar el significado de este último sentido de "apodicticidad" que caracteriza los últimos fundamentos *evidentes* de la fenomenología en tanto filosofía primera⁶. En efecto, las consecuencias de la Primera Guerra Mundial tienen un impacto significativo sobre las reflexiones husserlianas de la subjetividad, cuyo "principio moral supremo" deviene la responsabilidad. Esto es visible en las conferencias de Husserl de 1917 sobre "El ideal de la humanidad de Fichte"⁷ y en sus frecuentes referencias durante ese período a la "forma filosófica de la vida" de Platón y al "giro subjetivo" cartesiano, que –aun si carece del "lado específicamente ético del *ethos* filosófico"– puede ser calificado como "ético-cognoscitivo"⁸. Por ende, a la base de los textos de este período en adelante la fenomenología de Husserl ha sido frecuentemente referida como una "filosofía de la fundación última" y la "autorrespon-

⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁵ Ullrich Melle sostiene que esta disociación se da "por primera vez" en las lecciones de 1922/23 (Ms. F I 29, p. 34b). *Cfr.*, su "Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendentalen Erfahrung und die Cartesianische Idee der Philosophie", en *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996, pp. 623-624. Empero, Husserl ya duda de la adecuación fenomenológica en sus lecciones de 1910/11 sobre los "Grundprobleme der Phänomenologie", en Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil (1905-20)*, ed. Iso Kern (La Haya: Nijhoff, 1973), p. 158 *passim*; traducción castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. C. Moreno y J. San Martín (Madrid: Alianza Editorial, 1994). Modificaremos las traducciones publicadas de los volúmenes de la *Husserliana* o de partes de ella sin previo aviso, cuando lo consideremos necesario.

⁶ La exigencia de apodicticidad fue descubierta en los tiempos modernos por Descartes; sin embargo, este descubrimiento fue malinterpretado y –a pesar de su carácter fructífero en el desarrollo de las diferentes ciencias racionales– fracasó. Husserl por ello afirma: "A primera vista no está claro (...) qué debe significar, en verdad, para nuestro ser como filósofos esa decisiva apodicticidad"; sin embargo, luego de un "radical pensar que penetre el sentido auténtico e imperecedero de la apodicticidad" se da "el descubrimiento del contraste radical de lo que corrientemente se llama conocimiento apodíctico, respecto de lo predelineado en la comprensión trascendental acerca de la base originaria y el método originario de toda filosofía". Así: "Con la nueva tarea y con su fundamento universal apodíctico, se muestra la posibilidad *práctica* de una nueva filosofía: a través de su ejecución". (Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, *Hua* VI [La Haya: Nijhoff, 1976], pp. 16, 274-275 y 16-17; traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne [Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008].)

⁷ Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921), mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXV (La Haya: Nijhoff, 1986), pp. 267-292.

⁸ *Hua* XXXV, pp. 314 *passim*.

sabilidad radical". Aquí proponemos subrayar la noción husserliana de "fundación última" como "autorresponsabilidad radical". Nuestro argumento es que su expresión del carácter "ético-cognoscitivo" de la filosofía ha de ser tomada en serio bajo la noción renovada de una *razón unitaria* todo-abarcadora, y no dividida en dos "lados", aunque sean complementarios.

Por cierto, aun si por algún tiempo ha habido un interés creciente en la ética de Husserl desde las publicaciones de las distintas lecciones y conferencias sobre el tema⁹, e incluso un reconocimiento de un cierto *pathos* ético en su fenomenología más epistemológicamente orientada¹⁰. ésta ha sido en gran parte criticada y malinterpretada por sus contemporáneos y sucesores como reintroduciendo la primacía de un "ideal ilustrado"¹¹. Aquí nos proponemos defender la recuperación husserliana *sui generis* de un "ideal racional ilustrado" en su idea de la filosofía primera; *sui generis* en verdad, pues, si la idea de autorresponsabilidad emerge como el último fundamento apodíctico de la filosofía, es porque a la razón teórica, valorativa y volitiva la concibe como profundamente enraizada en el elemento encarnado, intersubjetivo, relativo, temporal e infinito de la historia.

⁹ Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana XXVIII* (La Haya: Kluwer, 1988); "Fünf Aufsätze über Erneuerung" en Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. T. Nenon y H.R. Sepp, *Husserliana XXVII* (La Haya: Kluwer, 1988): traducción parcial castellana: *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos*, trad. A. Serrano de Haro (Madrid/Iztapalapa, Mx.: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002); y Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester (1920 -1924)*, ed. Henning Peucker, *Hua XXXVII* (Dordrecht: Kluwer, 2004).

¹⁰ "La idea de fundamento que está operando en la filosofía de Husserl [...] se comprende primariamente a partir del *pathos de la fenomenología*. [...] Este *pathos* no es otro que la tormenta universal de la *pasión del pensar* [...] En este *pathos* las experiencias fundamentales, de las que está tan orgullosa la filosofía irracionalista, no están en absoluto ausentes." ("Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? [Die phänomenologische Grundlegungsidee]", en Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya: Nijhoff, 1996, pp. 162-163). Guillermo Hoyos Vásquez subraya el motivo ético en la fenomenología de Husserl más allá de sus lecciones estrictamente éticas luego de la Primera Guerra Mundial hasta la *Crisis*, caracterizando la dimensión trascendental de la intencionalidad "como teleología y responsabilidad" (*Intentionalität als Verantwortung, Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, La Haya: Nijhoff, 1975, y su "Introducción" a Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos, op. cit.*, p. xi (en adelante, "Introducción"). Jürgen Habermas mismo está impresionado por el texto de Husserl "Meditación sobre la idea de una vida individual y comunal en absoluta autorresponsabilidad" (en *Hua VIII*, pp. 193-202), y sostiene que "Husserl deriva de la situación de que la vida intencional está universalmente relacionada con la verdad la exigencia asombrosa de una absoluta autorresponsabilidad de una humanidad socializada" (*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, p. 44; citado por Hoyos, "Introducción", pp. xxiii-xxiv).

¹¹ "En este sentido (Husserl) es hijo inconfundible de la Ilustración y del Idealismo alemán" (Hoyos, Guillermo, "Introducción", p. xxv).

§2. LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA RIGUROSA LEVANTADA SOBRE UN FUNDAMENTO ÚLTIMO O SOBRE UNA ÚLTIMA AUTORRESPONSABILIDAD

¿Qué quiere decir entonces Husserl cuando identifica la *filosofía primera* con una *teoría universal de la ciencia* o una *teoría total de la razón* llamada a renovar nuestros esquemas científicos conceptuales?¹²

Aparentemente, sus fuentes son especialmente Descartes y el racionalismo moderno. En efecto, afirma que la "filosofía, como una idea, significa ciencia universal, y 'rigurosa' en un sentido radical [...] [una] ciencia levantada sobre un fundamento último"¹³. En tanto *teoría universal de la ciencia*, se supone que la filosofía provee a todas las ciencias y disciplinas concebibles *unidad* y fundamentos últimos¹⁴ así como auto-justificaciones reflexivas e intelectivas. Cito: "En suma, [...] los problemas teleológicos metafísicos, los éticos, los de la filosofía de la historia, no menos que, obviamente, los problemas de la razón judicial", yacen dentro de sus límites, no de modo distinto a cualquier problema significativo en general, "y todos en su más interna unidad sintética y en su ordenación como problemas de la espiritualidad trascendental"¹⁵. Esto es algo que ninguna ciencia positiva que permanece en la ingenuidad es capaz de hacer.

Pero Husserl también se inspira en fuentes antiguas. Dice: "Con esta concepción restauro la más primitiva idea de la filosofía, que, desde su primera formulación firme por Platón, es la base de nuestra filosofía y ciencia europeas"¹⁶. Descartes, opina Husserl, recuperó parcialmente esta idea con su componente ético añadiendo el elemento de una "radical automeditación" que descu-

¹² Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VIII (La Haya: Nijhoff, 1959), p. 26; y *Erste Philosophie (1923/4), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VII (La Haya: Nijhoff, 1956), p. 7; traducción castellana: *Filosofía primera (1923-24)*, trad. Rosa Helena Santos de Ilhau (Bogotá: Editorial Norma, 1998).

¹³ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel, *Husserliana* V (La Haya: Nijhoff, 1971), p. 139; traducción castellana del "Epílogo" en Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993). Citaremos este texto de la reciente traducción inédita de Antonio Zirió Q. (traducción de Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, *Husserliana* III/1 [La Haya: Nijhoff, 1976]).

¹⁴ En relación a las diferentes ciencias, "hay la necesidad de una ciencia de fuentes originales, una filosofía primera (...)." Precisamente debido a su origen último común, las ciencias "deben presentarse como ramas de una única filosofía" (*Hua* VIII, p. 4).

¹⁵ Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester (1925)*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* IX (La Haya: Nijhoff, 1968), p. 299; traducción castellana de *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. A. Zirió (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990).

¹⁶ *Hua* V, p. 138.

bre “la nueva tierra prometida”¹⁷ de una ciencia que parte de la (cito) “fundamentación última, o, lo que es igual, de la *autorresponsabilidad última*, en la cual, pues, no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo”¹⁸.

¿Por qué *autorresponsabilidad*? Porque para ser un filósofo auténtico se debe estar dispuesto una vez en la vida a responder con una decisión vital radical a una vocación absoluta y más elevada de orientarse uno mismo hacia esta meta suprema de comprender y justificar el sentido y legitimidad de cada acto de conocimiento, de cada opción y de cada decisión que se pueda tomar¹⁹. Los valores que la filosofía persigue son *incondicionalmente anhelados*, totalmente ajenos a las metas vitales ordinarias de riqueza, honor, poder, fama o notoriedad²⁰; más bien consisten en “asumir el riesgo de comprometer la propia vida – el riesgo consistente en la búsqueda de la verdad y la ciencia en el radicalismo de una fundamentación última” que sólo puede satisfacer “el puro amor por el conocimiento”²¹.

Así, la filosofía como una ciencia rigurosa, universal “que parte de una fundamentación última” debe ser restaurada y radicalmente repensada²² motivando al *filósofo que comienza* a interrogar retrospectivamente las fértiles profundidades de la experiencia “presupuesta(s) en toda teorización [...] como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser”²³, profundidades de la experiencia también últimamente *responsable* de la filosofía primera en tanto tal²⁴. Por ello, dice Husserl, la idea de la filosofía solo es “realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que, así, es de hecho realizable”²⁵. En consecuencia, su “senda es [...] infinita” y debe en conformidad “renunciar al ideal de un sistema filosófico”²⁶, de modo tal que, “en todo, está en camino hacia una racionalidad más alta” que, descubriendo “siempre de nuevo su relatividad insuficiente”, finalmente descubre

¹⁷ *Ibid.*, 161.

¹⁸ *Ibid.*, p. 139. Las cursivas son nuestras.

¹⁹ *Hua VIII*, pp. 11-12, *passim*; *Hua XXVII*, p. 28.

²⁰ *Hua XXVII*, p. 27; *Hua VIII*, p. 12.

²¹ *Hua VIII*, p. 22.

²² *Hua V*, p. 139.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ “(...) una filosofía que con radical cientificidad sabe lo que su sentido peculiar, el de estar fundada en una responsabilidad última de sí misma, requiere, y qué terreno, y qué método.” (*Hua V*, p. 148) El “radicalismo auténtico” de la filosofía “significa autorresponsabilidad última originada en una última reflexión y aclaración de sí mismo.” (*Hua VII*, p. 160)

²⁵ *Hua V*, p. 139.

²⁶ *Hua IX*, p. 301.

“que ésta es una idea que se halla en el infinito y en el *factum* de estar necesariamente (sólo) en camino”²⁷.

§3. LA TRIPLE NATURALEZA DE LA RAZÓN Y LA RESPONSABILIDAD

Se le atribuye un supuesto “racionalismo intelectualista” a Husserl no solo por la “claridad y luminosidad” que él exige de las adquisiciones cognoscitivas de la filosofía, sino también por su argumento de que el *conocimiento* –“en la actitud del juicio y sus formas lógicas”– es lo que en última instancia “*garantiza* la autenticidad del valor y la virtud de la meta alcanzada”²⁸. En consecuencia, aun si algunas veces se concede que para Husserl el fundamento último de la filosofía es la “responsabilidad última”, el conocimiento racional todavía detenta “una responsabilidad más alta, como responsabilidad cognoscitiva”²⁹. Empero, el concepto husserliano de razón que sustenta su “idea de la filosofía” es más complejo de lo que parece a primera vista, y la correlación entre subjetividad y objetividad es mucho más vasta que el mero dominio cognoscitivo, abarcando el campo entero de la vida productiva de sentido –en los dominios sociales, científicos y prácticos³⁰.

El concepto complejo de razón que propone Husserl “no permite una diferenciación en ‘teórica,’ ‘práctica,’ ‘estética,’ u otra”³¹. Sus diferentes esferas y especies, esencialmente *entrelazadas*, pertenecen a la “unidad de la razón”³². En concordancia, la idea apodíctica de la filosofía, abarca toda suerte de producciones subjetivas autorresponsables que se esfuerzan por alcanzar la verdad absoluta³³. Esto explica la interrelación de la lógica formal, la axiología y la teoría práctica con sus respectivas verdades teóricas, valorativas y prácticas³⁴.

Ahora bien, la razón teórica misma, en su plena extensión, abarca según Husserl no sólo toda la esfera del *juicio*, a saber, lo que es *racional stricto sensu*, sino también el trasfondo irracional en el cual la cognición halla sus raíces y

²⁷ *Hua* VI, p. 274; *Hua* VIII, p. 196.

²⁸ *Hua* VIII, p. 25.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Ibid.*, pp. 23, 26.

³¹ *Hua* XXVII, p. 9; *Hua* VI, p. 275; *Cfr.*, también *Hua* III/1, p. 289.

³² *Hua* VIII, p. 5.

³³ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 196-197.

³⁴ *Hua* III/1, pp. 289, 304. “Todo conocer científico es, por ejemplo, un ‘hacer,’ una ‘conducta,’ y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una ‘conducta ético-cognoscitiva’ –si es que es una conducta racional o legítima en sentido pleno” (*Hua* XXVII, p. 40).

de donde emerge³⁵. Pero además de la complejidad que reconoce dentro de la cognición, esta última también está esencialmente interpenetrada por otro tipo de funciones egológicas “racionales” –tales como la valoración y la volición–, cada una con sus respectivos trasfondos y fuentes irracionales tales como amar y odiar, verse atraído a o repelido por, desear, ansiar, anhelar, etc.³⁶. En consecuencia, aun en aquellos casos de conocimiento *científico* en los cuales la razón está enteramente orientada hacia fines cognoscitivos, están inseparablemente unidas experiencias emocionales y volitivas³⁷, por lo que Husserl sostiene que la justificación suprema, o la responsabilidad más elevada, corresponde “en última instancia a las funciones constitutivas volitivas y emocionales”³⁸. Por ello Husserl aprecia tanto a “Platón, el socrático”, para quien la filosofía no es “meramente una ciencia”, y la dignidad de la razón teórica es “sólo hacer posible a la razón práctica”³⁹.

Aun cuando para Husserl “los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón”⁴⁰, la *razón* no ha de ser asociada con verdades “en sí mismas”, “definitivas” y “universales.” Más bien ha de ser atribuida a los seres humanos como su cualidad propiamente *específica* e *innata* por la cual sus vidas personales, habituales y temporales –entendidas en un sentido individual y comunal– están sujetas a un desarrollo teleológico, en niveles de creciente toma de conciencia y autorresponsabilidad⁴¹. El *telos* de este proceso es la más perfecta realización de la razón innata que habilita a los individuos y las comunidades a configurar sus propias vidas en autonomía y autorresponsabilidad universales. Ésta es la fuerza impulsiva vital que se dirige hacia el estadio más elevado de una humanidad que comprende “que ella es racional” precisamente “en el querer-ser-racional”⁴². Así, si es que el “fundamento último” de la

³⁵ *Hua VIII*, pp. 23, 193.

³⁶ “Por otro lado, todas esas funciones egológicas no yacen una al lado de la otra, sino que se interpenetran mutuamente” (*ibid.*, pp. 23-24).

³⁷ “Con esto emerge claramente la universalidad mediante la cual el dominio del conocimiento incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva; por cierto, también [aquí emerge] un involucramiento correlativo similar, mediante el cual la disposición valorativa (*wertende Gemüt*) y la voluntad que se esfuerza y actúa *alcanzan a la subjetividad total* y a todas sus funciones intencionales.” (*Ibid.*, pp. 193-194; *cf.*, también pp. 23-25. Nuestras cursivas.)

³⁸ *Ibid.*, pp. 25 y 194. Las cursivas son nuestras. No obstante, aunque “la razón cognoscitiva es función de la razón práctica, el intelecto sirviendo de la voluntad”, la voluntad está orientada primariamente hacia las configuraciones cognoscitivas que “le indican las metas correctas y los caminos”. De modo tal que “la voluntad del conocimiento está presupuesta en toda otra voluntad” si es que ha de poseer la forma del valor más elevado (*cf. ibid.*, 201).

³⁹ *Hua XXXV*, 314.

⁴⁰ *Hua XXVII*, p. 54.

⁴¹ *Hua VI*, p. 272.

⁴² *Ibid.*, p. 275.

filosofía como “autorresponsabilidad última” es apodíctico, es porque según Husserl la filosofía coincide con “la más profunda y universal comprensión de sí mismo, del ego filosofante, como portador de la razón absoluta que viene a sí misma”⁴³.

§4. LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Así, la realización de la idea de la filosofía como una ciencia rigurosa fundada en una “autorresponsabilidad última”, exige una base y un método específicos. Este método es básicamente el sistemático “preguntar retrospectivo por los últimos presupuestos concebibles del conocimiento”⁴⁴. Por ende, el filósofo toma la *decisión* necesaria y responsable de abandonar la ingenuidad por la cual “pierde” su ser “en el mundo”⁴⁵.

El quiebre o colapso de la “actitud natural” caracteriza, pues, el “radicalismo” de la *reducción* fenomenológica que debe emprenderse una vez en la vida, una *reflexión* que es equivalente a una conversión religiosa o existencial⁴⁶. Husserl la denomina “reducción trascendental” pues debe distinguirse de la mera reflexión psicológica que conduce al “ego mundano” con sus funciones egológicas⁴⁷. Ahora bien, una meditación radical que apunta “a conocer lo que hacemos” debe estar precedida por un “poner entre paréntesis” la actitud natural y su orientación mundana (sometiéndolas a una *epojé* radical). Este paso es necesario –pues la actitud natural tiende a aproximar toda relación intencional (sea cognoscitiva o valorativa) como dándose entre dos “entidades”, ocasionando que permanezca velada la dimensión trascendental de las “madres del ser”⁴⁸.

La revocación metódica, primer paso del método, nos invita a experimentar la dimensión verdaderamente *crítica* de la filosofía⁴⁹. Sólo así es posible comprender la necesidad permanente que tiene todo filósofo de considerarse un

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Hua V*, p. 139.

⁴⁵ *Hua VIII*, pp. 18, 21.

⁴⁶ “Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la *epojé* pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que (...) entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano.” (*Hua VI*, p. 140.)

⁴⁷ *Hua IX*, p. 293.

⁴⁸ *Hua VI*, p. 156.

⁴⁹ *Hua III/1*, p. 118.

“principiante genuino”⁵⁰. Se origina en una vocación y llamados absolutos a los cuales responde la voluntad con un compromiso riesgoso y paulatino en un progreso sistemático y abierto hacia la “tierra prometida” de una claridad perfecta, libre de escepticismo⁵¹. Éste fue el “descubrimiento de Descartes”, quien creyó estar en posesión del “verdadero método de una filosofía apodícticamente fundada”⁵²; aunque Descartes careció, según Husserl, del componente propiamente ético de esta decisión “ético-cognoscitiva” según la cual el ser humano “despierta éticamente” y deviene un “ser humano verdadero, un ser humano ético”⁵³. Este componente se halla más bien tanto en Sócrates como en Platón, para quienes la filosofía está orientada hacia una praxis racional que exige la “más alta autorresponsabilidad”. Además, otro componente ausente en el método cartesiano es el carácter “relativo y temporal” de sus valideces adquiridas, por ende su concepción como un “proceso histórico infinito”⁵⁴.

Según el segundo aspecto del método, más allá de la reducción, nuestros conceptos han de extraerse de lo puramente *intuido* y fijado en *descripciones puras*⁵⁵. El procedimiento teórico de la filosofía no se satisface con meros enunciados simbólicos y verbales, sino que se esfuerza por plenificarlos orientándose hacia las “fuentes últimas y originarias de la más perfecta intuición”⁵⁶, cosa que es reconocida como el “principio de todos los principios”⁵⁷. Desde la más humilde y más limitada tal como la percepción, hasta sus modalidades categoriales más sofisticadas, la intuición es “fuente legitimadora de la cognición” porque coloca, por decir, a las objetividades ante los ojos físicos o mentales. Sin embargo, es perfectible⁵⁸. Las intuiciones eidéticas efectuadas luego de la reducción trascendental y sus descripciones correlativas apuntan a fijar de modo intelectual las estructuras y funciones típicas de la vida intencional del sujeto, a saber, del “*a priori* universal de la correlación”⁵⁹ entre la vida del sujeto y el mundo. Así, estas mismas intuiciones se esfuerzan intencionalmente por ser progresivamente más claras y distintas, a saber, por ser dadas adecuadamente

⁵⁰ *Hua V*, p. 161.

⁵¹ *Hua VIII*, p. 7, 197.

⁵² *Hua VI*, pp. 274-275.

⁵³ *Hua XXXV*, pp. 58-59, 315.

⁵⁴ *Hua V*, p. 139.

⁵⁵ *Hua XXXV*, p. 318.

⁵⁶ *Hua XXVII*, pp. 19-20.

⁵⁷ *Hua III/1*, p. 51.

⁵⁸ “(...) todo lo que se nos ofrece originariamente (...) en la “intuición”, hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da” (*loc. cit.*).

⁵⁹ *Hua VI*, § 46.

o por lo menos con necesidad apodíctica en el sentido de ser “absolutamente justificadas” luego de un examen escrupuloso, de acuerdo a “leyes de esencia” o “leyes *aprióricas*”⁶⁰.

Ahora bien, aun cuando en la actitud natural el llamado socrático a “conocerse a sí mismo” (*gnóthi seautón*) también posibilita “puntos de vista” justificados teóricos y prácticos que aseguran una vida responsable y ética, sólo con el método fenomenológico el sujeto descubre su propia vida trascendental como constitutiva de todo sentido y validez en última instancia. La metáfora husserliana de la oposición entre una “vida superficial ‘patente’” y una “vida profunda ‘latente’”⁶¹ ilustra la oposición entre las actitudes natural y trascendental. Sólo con la reducción fenomenológica es posible “nacer” al difícil ideal ético de la responsabilidad absoluta.

§5. LA TIERRA PROMETIDA DE LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL, SUS LÍMITES INALCANZABLES Y SUELOS INSONDABLES

La meta de este “preguntar retrospectivo” o reducción es por cierto la “[...] ‘subjetividad trascendental’ (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) –dice Husserl– como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser”⁶² –por ende, como su última fuente *autorresponsable*. Basada en un tipo radical de “apercepción metódica”, auto-reflexión y auto-comprensión –a saber, de experiencia trascendental– la filosofía primera es, pues, “una ciencia de la subjetividad trascendental”⁶³, del “campo ilimitado del ser trascendental”⁶⁴, o de la “tierra prometida”⁶⁵ de las “madres del conocimiento”⁶⁶.

La experiencia trascendental pone al descubierto las estructuras y funciones universales de la subjetividad trascendental, a saber, la *intencionalidad* y la

⁶⁰ *Hua* XXVII, p. 17.

⁶¹ *Hua* VI, p. 122.

⁶² *Hua* V, p. 139.

⁶³ *Hua* VIII, p. 4, 7.

⁶⁴ *Hua* IX, p. 294.

⁶⁵ “En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que realmente se ha echado a andar por las incultas tierras sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlas, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos de experiencia y de pensamiento –pero que también se dispensan el esfuerzo de emprender un viaje a las nuevas tierras.” (*Hua* V, pp. 154-155.)

⁶⁶ Expresión que Husserl extrae del *Fausto* de Goethe, Parte II, línea 6216 (*cfr.*, *Hua* VI, p. 156).

*temporalidad*⁶⁷. La primera consiste en una correlación significativa inmensamente variada y compleja entre la vida del sujeto y sus correlatos objetivos mundanos (ideales o reales, valores, normas, etc.), mientras que la segunda es el flujo incesante que caracteriza *toda* experiencia vivida en particular, así como la vida *total* del sujeto, en una continuidad sintética según la cual no sólo hay una *sucesión* de momentos temporales sino un incesante fluir de duraciones en un *continuum* de *continua*⁶⁸. Ambas estructuras dan cuenta del carácter "horizántico" de la subjetividad⁶⁹.

Asimismo, las vivencias intencionales de la subjetividad trascendental –con sus "funciones" constitutivas– se descubren como pertenecientes a sujetos concretos, individuales, psicofísicos, encarnados, que serían impensables sin sus cuerpos orgánicos y en contacto con el mundo físico circundante en el que interactúan con otros seres humanos y animales⁷⁰. Se les experimenta, pues, como pertenecientes a un *ego* que *vive a través de ellos*⁷¹. Son las experiencias *del ego*, tanto las activas en las cuales él impera⁷², tomando partido responsable desde un punto de vista teórico o práctico, como las pasivas en las que él receptivamente vive como *afectado* a través de ellas⁷³. Pertenecen a cada *ego* –en el sueño y en la vigilia, en la continuidad de su vida temporal desde el nacimiento hasta la muerte. Están sin embargo relacionadas a un "mundo circundante" y, en él, a las experiencias de otros *egos* también⁷⁴. Las experiencias constitutivas de sentido de cada *ego* son, pues, desveladas como poseyendo una vida compartida, a saber, como entrelazada *inter-intencional* o intersubjetivamente⁷⁵.

⁶⁷ Cfr. *Hua* III/1, §§ 76-86.

⁶⁸ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* X (La Haya: Nijhoff, 1969), §10; traducción castellana: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002).

⁶⁹ Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephen Strasser, *Husserliana* I (La Haya: Nijhoff, 1950), §19 *passim*; traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas (Madrid: Tecnos, 1986).

⁷⁰ *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel, *Husserliana* IV (La Haya: Nijhoff, 1952), §§ 19-47; traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Zirió Q. (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997).

⁷¹ *Hua* III/1, § 80; *Hua* IV, §§ 59-61; *Hua* I, §§ 30-32, *passim*.

⁷² Estos "actos" o "experiencias activas" caracterizan a la "razón" en general, y caen bajo el título "ego cogito" (cfr. *Hua* XXXV, p. 92, 270, *passim*).

⁷³ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁴ *Hua* I, § 33, 55-56, 58; *Hua* IV, §§ 50-51, *passim*.

⁷⁵ *Hua* VI, p. 270.

De acuerdo a la fenomenología, es así como los lenguajes y la idea de un mundo intersubjetivo circundante, compuesto de personalidades de orden superior, se constituyen. Sin embargo, el mundo intersubjetivo no está restringido al presente y a la actualidad sino que se extiende a generaciones históricamente constituidas, por las que el pasado sedimentado se reactiva desde presentes siempre renovados. La inter-intencionalidad no sólo clarifica la constitución histórica de comunidades relativas, culturales e históricas, sino también la idea de un mundo común, de historias compartidas y –en añadidura– de la humanidad en general⁷⁶. En otro nivel, también echa luz sobre las experiencias cognoscitivas superiores según las cuales comunidades científicas e históricas constituyen racionalmente los así llamados mundos *objetivos* en un sentido más fuerte⁷⁷.

Un preguntar retrospectivo fenomenológico concebido “estáticamente” revela a la subjetividad trascendental con sus experiencias constitutivas ya listas como la “fuente absoluta” de todo sentido y validez de ser trascendente concebible⁷⁸. Sin embargo, Husserl sostiene que “lo trascendentalmente ‘absoluto’” que ha sido “preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar y que tiene su fuente primordial en un absoluto último y verdadero”⁷⁹. Una dimensión egológica previa de procesos pasivos y asociativos es el “absoluto último y verdadero”, que el *ego* consciente y sus vivencias constitutivas presuponen y de donde emergen en una auto-constitución teleológica *sui generis*. De modo tal que Husserl intenta un tipo diferente de preguntar retrospectivo – uno de tipo “genético”– con el objeto de reconstruir y describir este desarrollo teleológico previo desde la vida pasiva, pre-egológica, pre-objetivante, asociativa hacia la vida racional activa, consciente, y finalmente plenamente desarrollada⁸⁰. Como se ha señalado, este análisis genético conduce a Husserl hacia

⁷⁶ Cfr. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsby, Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, ed. Reinhold N. Smid, *Husserliana* XXIX (La Haya: Kluwer, 1992), Textos Nos. 1, 4, 5, 21, *passim*.

⁷⁷ Cfr. *Hua* VI, pp. 364-386; *Hua* XXIX, Texto No. 6; *Hua* I, §§ 56-58, *passim*.

⁷⁸ “La idea de una fenomenología estática: la estructura universal de la validez mundana, el descubrimiento de la estructura de validación en relación a la estructura ontológica, como aquella del mundo válido mismo.” Cfr. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XV (La Haya: Nijhoff, 1973), p. 615.

⁷⁹ *Hua* III/1, p. 182.

⁸⁰ En contraste con la fenomenología estática, y la cuestión de la “fundación de validez”, la fenomenología genética investiga “la génesis en la mónada, en conformidad con el modo en el cual dichos fenómenos emergen.” Cfr. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XIV (La Haya: Nijhoff, 1973), p. 40. En consecuen-

una interrogación "generativa" en la cual se abordan los mismos procesos genéticos pre-reflexivos en el contexto temporal de las generaciones históricas y de la humanidad.

Por ende, la *filosofía primera* amplía su espectro y halla sus límites cuando el método fenomenológico pasa de un procedimiento "estático", cuyos hilos conductores son la eidética y la evidencia, a uno "genético" y teleológico. Los datos estructurales y evidencias eidéticas puestas al descubierto con la "fenomenología estática", se abordan en la "fenomenología genética" desde el punto de vista de su "historia temporal". El campo fundamental de la investigación teórica de la filosofía primera aparece así como ilimitadamente abierto. Citando de Heráclito, Husserl confiesa que: "Nunca encontrarás los límites del alma, por muchos caminos que andes; tan profundo es su fondo"⁸¹.

En consecuencia, aparecen dos sentidos de la palabra "fundamento", complicando el panorama. Su primer significado, más allá de los análisis constitutivos de *sentido*, concierne a la *evidencia*⁸², a saber, la validación de los sentidos por medio de las experiencias *intuitivas* constitutivas: "Esta remisión, dice Husserl, es la de una fundación de validez (*Geltungsfundierung*)"⁸³. El segundo significado, a saber, el de "fundación genética" (*Genesisfundierung*), conduce a un nivel más profundo de la experiencia. Su ejecución solo puede darse a través de una "de-construcción" (*Abbau*) de la vida trascendental del *ego* y de sus experiencias intencionales en un preguntar radical retrospectivo, y de una "re-construcción" indirecta de los procesos originales pre-reflexivos en los que tanto el *ego* trascendental como sus vivencias se constituyen originalmente.

Llevada a sus últimos estratos, esta "fundación genética" elude toda descripción y toda "puesta en evidencia". Por otro lado, los dos sentidos del término "constitución" (también denominada: génesis o síntesis) que aparecen en su contexto corresponden respectivamente a la vida consciente *activa* del *ego*, y a la vida *pasiva* pre-objetivante y pre-egológica del *ego*. La *síntesis activa*, asociada a la "fundación de validez", caracteriza las *cogitationes* del sujeto, siendo su foco de "radiación" el "proto-Yo" como la fuente última de validación y *últi-*

cia, a la fenomenología genética concierne un tipo diferente de fundamentación: la fundación genética (*Genesisfundierung*).

⁸¹ *Hua VI*, p. 173.

⁸² *Cfr. Hua I*, pp. 57-66.

⁸³ *Hua VI*, p. 143.

ma responsabilidad de las tomas de posición teóricas y prácticas del *ego*⁸⁴. Pero ella está precedida por la síntesis *pasiva* que caracteriza la génesis asociativa pre-reflexiva del *ego* trascendental y sus *cogitationes*, sobre el trasfondo del "presente viviente" auto-diferenciante y enigmático. Siguiendo a Kant, según Husserl, tanto el proto-Yo como el "presente viviente" esquivan la reflexión y la objetivación.

En consecuencia, pareciera que la "fundación de validez" que corresponde al *ego* racional y *responsable* no es la instancia *última* de fundación. Se halla precedida por una "fundación genética" que reconstruye el proceso teleológico que conduce desde el estrato pre-reflexivo de los impulsos y tendencias pasivas, preconscientes, así como de las tendencias emotivas y desiderativas, hacia la consciencia racional y responsable. La racionalidad, tanto individual como mancomunada, emerge de un trasfondo irracional y "dóxico". Y puesto que Husserl caracteriza el "presente estático-fluyente" "como la última fundación absoluta de todas mis validaciones"⁸⁵, en tanto subyace a toda constitución, la *Geltungsfundierung* está finalmente absorbida por la *Genesisfundierung*, estando también la última concernida con las evidencias. ¿Ha encallado nuestra barca? Podría en efecto parecer que la responsabilidad ético-cognoscitiva está "fundada en última instancia" en la dimensión pre-reflexiva de las pulsiones e instintos pasivos.

Concluamos provisionalmente que Husserl no es un simple cartesiano; que ninguna evidencia racional puede ser enteramente "adecuada" –pues aun las evidencias apodícticas contienen elementos abiertos e inadecuados enraizados en el estrato pre-reflexivo de la experiencia; que la subjetividad trascendental pertenece a un ser finito, temporal, histórico y perfectible; y, finalmente, aunque supuestamente la fenomenología trascendental es una "ciencia *absolutamente* fundada", que lo es "sin embargo en la forma de un programa infinito"⁸⁶.

⁸⁴ Estos "actos específicamente personales" en los que el *ego* actúa "libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro", tienen la "capacidad de 'frenar' (...) los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias) (...). En tal decisión el sujeto es en sentido genuino sujeto de la voluntad; (...) toma su decisión desde sí, 'libremente'". Por ende: "Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica". (*Hua* XXVII, pp. 24-25.)

⁸⁵ Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte, ed. Dieter Lohmar, *Husserliana Materialien* VIII (Dordrecht: Springer, 2006), p. 35.

⁸⁶ *Hua* I, p. 156.

§6. EL HEROÍSMO DE LA RAZÓN: LA RESPONSABILIDAD
COMO ARCHÉ Y TELOS DE LA FILOSOFÍA

Hemos comenzado argumentando que la responsabilidad es el “fundamento último” de la filosofía. Sin embargo, se ha mostrado que la responsabilidad es derivada y secundaria en relación a una dimensión pre-reflexiva y aun irracional. En añadidura, hay una paradoja involucrada en el elemento ético y racional que se atribuye tanto al proto-*ego* como a la humanidad auténticamente madura, en tanto que emergen de una dimensión pasiva, pre-reflexiva y ciega⁸⁷. La clave para entender esta paradoja es la recuperación husserliana de la noción leibniziana de un desarrollo teleológico desde el pre-*ego* pre-preflexivo hasta el proto-*ego* activo. Estrictamente hablando, la vida activa del *ego* con sus *cogitationes* comienza con la percepción –en la que se hallan implicados elementos pasivos–, por ende, antes de que la *razón* esté plenamente desarrollada y referida reflexivamente a sí misma. Los *egos* pre-reflexivos del nivel pasivo *tienden* ciegamente hacia los *egos* reflexivos del nivel activo donde aspiran a auto-constituirse como personas racionales o “personalidades de un orden superior”⁸⁸. Husserl cree así que la “vida personal” se conquista en un “devenir” individual y mancomunado “a través de una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que deviene en esta vida, dice, es la persona misma”, tanto las individuales como las colectivas. Y añade: “La vida humanamente personal transcurre por grados de auto-conciencia y de autorresponsabilidad [...]”⁸⁹.

Así, la razón no aparece inmediata y abruptamente, sino que emerge lentamente desde los instintos e impulsos de la vida pasiva donde yace como “razón innata”. Cuando el *ego* aspira a ser veraz consigo mismo, a permanecer idéntico consigo mismo como un ‘yo’ razonable⁹⁰, él asume la tarea heroica e interminable⁹¹ de superar sus tendencias pasivas y su inclinación ociosa a seguir la corriente de la “actitud natural” orientada objetivamente.

Pero si la vida genuinamente *racional, autónoma, responsable* y *ética* de la humanidad⁹² es algo a lo que ella aspira y por la que se esfuerza como una

⁸⁷ *Hua* VIII, p. 199.

⁸⁸ “(...) todo eso no ha de entenderse en sentido estático, sino dinámico-genético.” (*Hua* XXVII, p. 55)

⁸⁹ *Hua* VI, p. 272; *cfr.*, también *Hua* VIII, p. 11.

⁹⁰ *Hua* VI, p. 272.

⁹¹ *Hua* VII, p. 207; *Hua* XXVII, p. 4 y *passim*.

⁹² *Hua* XXVII, p. 10.

“exigencia ética absoluta”⁹³, como el *telos* de un proceso abierto de desarrollo⁹⁴, y aun como un combate permanente –si es un “ideal de perfección” que yace en el infinito–⁹⁵ ¿cómo puede valer como un *arché*, un punto de partida, un “fundamento último” de la filosofía? Aquí yace un asombroso *círculo* en el discurso fundacional husserliano, según el cual el *telos* tiene el poder constitutivo del *arché* –un círculo hermenéutico-teleológico por el cual el *telos* se halla pre-figurado en el *arché* como su fuerza innata e impulsora, similar al círculo que articula las diversas dimensiones de la razón. No se trata aquí del “círculo de la demostración” o el vicio lógico de un “razonamiento circular”, pues Husserl no procede con demostraciones o inferencias deductivas⁹⁶, ni con una teleología especulativa de tipo hegeliano donde el proceso que conduce del *arché* al *telos* es necesario y compulsivo. Pues en este caso, la “fuerza impulsora” de la razón innata está en riesgo permanente de perder el camino recto de su realización, de desviarse de su meta vital última, de sí misma, de devenir desleal consigo misma⁹⁷. La responsabilidad como “fundamento último” de la filosofía es pues el *telos* de una fuerza impulsora que opera desde el *arché*, pero que es esencialmente contingente, finita, falible y propensa a cometer errores, a pecar, a tropezarse al enfrentar el peligro o lo desconocido⁹⁸. Más aún, esta falibilidad ha motivado la “crisis en la cultura occidental” debida a la pérdida de la fe en sí misma por parte de la humanidad, empujándola hacia el naturalismo y el objetivismo⁹⁹.

Como programa infinito –tanto individual como mancomunado– que apunta a un “ideal de perfección que yace en el infinito”¹⁰⁰, esta “idea de la filosofía” no depende de la finitud de filósofos individuales. Yace más bien en una comunidad de filósofos que sostiene la idea absoluta de la unidad universal de la sabiduría, concebida como una correlación de procesos orientados hacia el ideal final de la sabiduría y verdad totales, a saber, de la última justificación¹⁰¹.

⁹³ *Ibid.*, p. 4.

⁹⁴ *Hua VIII*, pp. 14, 199.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 13-15, 18, 200.

⁹⁶ Del mismo modo que el Münchhausen se extrae a sí mismo del agua tirando de su propia coleta. (Cfr., *Hua XXXV*, p. 340.)

⁹⁷ *Hua VIII*, p. 12.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 201-202; *Hua XXVII*, p. 38, *passim*.

⁹⁹ *Hua VI*, §§ 1-6; p. 347, *passim*; Husserl, Edmund, *Formale y transcendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen, *Husserliana XVII* (La Haya: Nijhoff, 1974), p. 9; traducción castellana: *Lógica formal y lógica trascendente*, trad. Luis Villoro, rev. A. Ziri6n (M6xico D.F.: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 2009); *Hua XXV*, pp. 54, 57.

¹⁰⁰ *Hua IX*, pp. 299, 301; *Hua XXVII*, pp. 37-38.

¹⁰¹ *Hua VIII*, p. 196.

Este tipo de filosofía universal y científica nace, pues, de una "exigencia absoluta" que también asume una responsabilidad última en relación a su propia auto-justificación crítica en el sentido más radical; por ende, es una filosofía basada en las fuentes últimas de la autorresponsabilidad que libera a la humanidad de absolutizar tanto el mundo como la tradición¹⁰². Es, finalmente, una filosofía que desvela su verdadero sentido como aquel de un espíritu "absoluto" cuya praxis teórica es la de llevar a cabo los intereses más elevados y supremos de la humanidad.

¹⁰² *Hua* VII, p. 207.

**LA NOCIÓN DE "MUNDO DE LA VIDA" EN EL PROYECTO DE
ALFRED SCHUTZ PARA UNA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA
DE LAS CIENCIAS SOCIALES**

**THE NOTION OF "LIFE-WORLD" IN ALFRED SCHUTZ'S PROJECT
OF PHENOMENOLOGICAL FOUNDATION OF THE SOCIAL SCIENCES**

Daniela Griselda López

Grupo de Estudio de Fenomenología y Etnometodología/
Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina
danielalopez@daad-alumni.de

Resumen: El tema de la prioridad conceptual del mundo de la vida con relación a cualquier especulación científica abstracta es el tema recurrente en los escritos tempranos de Alfred Schutz. En ellos, la reflexión en torno al mundo de la vida se constituye como la base y el fundamento para la posterior formación de conceptos en ciencias sociales. Particularmente intentamos recuperar lo que puede denominarse como "reivindicación epistémica" (*epistemic claim*) de una sociología del mundo de la vida. Esa reivindicación se enmarca en el proyecto schutziano de fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales, cuyos orígenes pueden rastrearse en las discusiones entabladas en el marco de la Escuela Austríaca de Economía. La reconstrucción de este debate nos permitió pensar el vínculo entre mundo de la vida y razón científica, de modo tal de evitar la sustitución de la realidad social por las idealidades y abstracciones creadas por la ciencia.

Palabras clave: Alfred Schutz, Fenomenología, Mundo de la vida, Escuela Austríaca de Economía.

Abstract: The question of conceptual priority of the life-world in relation to any abstract scientific speculation is a recurrent topic in Alfred Schutz's early writings. There, the reflection on the life-world is constituted as the basis and the foundation for the posterior formation of concepts in social sciences. In particular, we will try to regain something that we could name "an epistemic claim" of a sociology of the life-world. This claim is part of Schutz's project of phenomenological foundation of social sciences, which origins can be found in discussions among the members of Austrian School of Economics. The reconstruction of this debate has enabled us to think the link between the life-world and the scientific reason, in order to avoid the substitution of social reality by idealizations and abstractions created by the science.

Key Words: Alfred Schutz, Phenomenology, Life-World, Austrian School of Economics.

INTRODUCCIÓN

El vínculo entre razón y vida, tema central del diálogo propuesto en el marco del *OPO IV: Congreso Mundial de Fenomenología: Razón y Vida. La Responsabilidad de la Filosofía**, ha sido un tópico ampliamente discutido por Alfred Schutz en su obra temprana. Su proyecto de fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales tiene como punto de partida una problemática claramente definida: ¿cómo evitar la sustitución de la vida social por las idealidades y las abstracciones creadas por la ciencia? Esa pregunta es articulada por el autor en el marco de las discusiones de la Escuela Austríaca de Economía –uno de los primeros y más importantes círculos de pertenencia intelectual de Schutz–, la cual atravesaba, en aquel momento, una crisis de carácter epistemológico¹.

En este trabajo nos proponemos recuperar la noción de mundo de la vida propuesta por Schutz en su primera obra *Fenomenología del Mundo social* (1972 [1932]) (en adelante *FMS*) la que, según nuestra interpretación, surge como respuesta a la crisis epistemológica de la mencionada Escuela. Particularmente, nos proponemos rescatar lo que puede denominarse una “reivindicación epistémica” (*epistemic claim*) de una sociología del mundo de la vida, la cual establece la prioridad conceptual de ese mundo con relación a cualquier especulación científica abstracta.

A fin de dar cuenta de estos temas se analiza brevemente, en primer lugar, la crisis epistemológica por la que atravesaba la Escuela Austríaca y la posición de Schutz con relación a los problemas allí planteados. Se enfatiza el problema del dualismo entre teoría y vida social y, como consecuencia de ello, la imposibilidad de dar cuenta del punto de vista subjetivo. En segundo lugar, se describe el proyecto de Schutz en *FMS*, esto es, la recuperación de la sociología comprensiva de Weber y la fundamentación de la misma a partir de la noción de mundo de la vida, noción que recupera de forma articuladora las reflexiones de Henri Bergson y de Edmund Husserl. Por último, se presentan los lineamientos

¹ La pertenencia de Schutz a la Escuela Austríaca de Economía constituye un contexto poco explorado de la obra del autor. Sin embargo, el proyecto de Schutz se gesta al calor de las discusiones planteadas en el seno de esa Escuela.

filosóficos de la noción de mundo de la vida presentes en la obra temprana de Schutz y sus vínculos con la reflexión científica, de tal modo que se evite la sustitución o reificación de ese mundo.

1. LA ESCUELA AUSTRÍACA DE ECONOMÍA Y LA CRISIS EPISTEMOLÓGICA

La pertenencia de Schutz a la Escuela Austríaca de Economía constituye un contexto poco explorado de la obra del autor. Sin embargo, es central para analizar su obra temprana. Fundamentalmente, nos interesa recuperar la crisis de fundamentación que ésta atravesaba en relación con la formación de los conceptos científicos.

La crisis se remonta a los inicios de la Escuela. Ésta tuvo sus orígenes en las obras de Carl Menger *Principios de Economía* (1997 [1871]) e *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales y de la economía política* (2006 [1882]) (Wilson, 2005). En su primera obra Menger inició lo que se denominó la "revolución subjetivista" en economía. Esa revolución reemplazó a la teoría clásica del valor de Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx, por una teoría del valor entendido "en sentido subjetivo". Según la perspectiva de la Escuela Austríaca, el valor de las mercancías y servicios no depende del costo de su producción, sino de la utilidad que los consumidores les asignan (Prendergast, 1986). A juicio de Menger, la teoría del valor en relación a la cantidad de trabajo para producir un bien se revelaba insuficiente, pues muchas cosas, a pesar del trabajo que se emplea en producirlas y los altos costes de producción, alcanzan precios muy bajos y a veces ni siquiera obtienen precio alguno. En oposición a la teoría del valor-trabajo, Menger sostenía que el valor de un bien depende de la utilidad que de él obtiene un individuo. Esa utilidad consiste en la satisfacción que el individuo recibe por el hecho de poseerlo².

La consecuencia de esa "revolución subjetivista" en la teoría del valor conmovió los cimientos de la reflexión epistemológica y metodológica (Barber, 2004). Los problemas de fundamentación de los conceptos científicos se harían evidentes en la discusión con la Escuela Histórica Alemana, en particular con su representante Gustav Schmoller, quien, sosteniendo las exigencias de la investigación histórica, concebía a la economía como una historia de los hechos

² A partir de estas reflexiones Menger propondrá el principio de utilidad marginal.

económicos. Según Menger, era necesario prevenirse contra los representantes de la Escuela Histórica pues, en su opinión, éstos negaban la regularidad de los fenómenos económicos y ponían en el centro de la escena la libre voluntad de los individuos. En contraposición, la economía política teórica propuesta por Menger se constituía en forma independiente de la actividad práctica de los agentes económicos. En esta afirmación es posible recuperar la separación que, según Menger, existía entre la teoría económica y la vida social en su conjunto. Ese problema fue señalado reiteradas veces por Schmoller: "Menger –dice Schmoller– ‘abstrae’, ‘aísla’ el aspecto económico de la vida social, partiendo del supuesto de haber definido los elementos simples y de fondo de este aspecto económico" (Antiseri, 2006: 47). En esta observación se hace evidente el marcado dualismo sostenido por los representantes de la Escuela entre la teoría económica y la vida social.

La Escuela Austríaca sostenía una concepción de teoría particular, no como un cuerpo de ideas que puede, en principio, ser corroborado de forma empírica, sino como un esquema *a priori* para la elaboración de conceptos en términos de los cuales el material empírico puede ser interpretado (Wilson, 2005). Lo que interesa al teórico de la economía son los *tipos* (o las *formas típicas*) de los fenómenos económicos. El estudio de los *tipos* y de las *relaciones típicas*, a juicio de Menger, es fundamental. La investigación debía ocuparse de construir modelos típico-ideales infalsificables del comportamiento de los hechos económicos. Tales principios debían ser generados por intuición directa y no por observación. Además, se concebía a esos principios como lógicamente necesarios, anteriores a toda experiencia e inalterables. Esos tipos y relaciones típicas son sostenidos *a priori* y están escindidos de la práctica concreta de los agentes económicos.

A partir de la breve exposición de estas discusiones es posible iluminar dos elementos centrales en los inicios de la tradición austríaca: una teoría subjetivista del valor y una concepción *a priori* de la teoría económica (es decir, la teoría concebida como un esquema *a priori* para la elaboración de conceptos). La tercera generación de la Escuela centrada en Ludwig von Mises, Alfred Schutz, Felix Kaufmann, Fritz Machlup, y Friedrich von Hayek, heredará estos problemas.

Schutz se forma en la Universidad de Viena, en derecho, con Hans Kelsen, y en ciencias económicas, con Ludwig von Mises. A este último lo conoce en

1920. Ese mismo año se incorpora a un seminario privado dictado por von Mises. La primera tarea propuesta en el marco del seminario (*Miseskreis*) fue la de investigar y discutir la metodología de Max Weber. La reflexión en torno a los textos de Weber no era caprichosa dado que éste toma como punto de partida el significado subjetivo y la noción de tipo ideal como herramienta metodológica; cuestiones éstas que habían sido desarrolladas por Menger pero que, como mostramos, estaban en crisis –esto es, había sido criticado el carácter *a priori* de las categorías provistas por la economía teórica. En este sentido, Weber aparecía como la vía de acceso a la resolución de esos problemas.

Si bien es clara la continuidad del pensamiento miseano con el apriorismo de Menger, para fines de los años 20 esas nociones estaban siendo desafiadas por el empirismo lógico. Las críticas apuntaban a la fundamentación misma de las categorías objetivas; por una parte, el empirismo lógico sostenía que la fundamentación a partir de la intuición intelectual no era confiable; por otro lado, la posibilidad de fundamentación a partir de casos o tendencias históricas había sido negada por el mismo Menger en su discusión con el historicismo.

La raíz de ese problema de fundamentación residía en la visión dualista de la realidad que sostenía la Escuela. Ésta fundamentaba el conocimiento objetivo *a priori* a partir de la introspección, lo cual implicaba dejar de lado las actividades subjetivas de los actores concretos. Si bien su objeto de indagación lo constituían las acciones subjetivas, la metodología de construcción de categorías objetivas acorde a ese objeto, consistía en una intuición intelectual que implicaba un olvido o una desconexión respecto del sujeto actuante, es decir, del sujeto entendido como persona real. De este modo, se sustituía al sujeto concreto (y, con eso, se sustituía al mundo de la vida, el cual es una formación subjetiva que resulta de las actividades de la experiencia subjetiva precientífica) por idealidades *a priori* creadas por la ciencia.

La necesidad de radicalizar la reflexión en torno al punto de vista subjetivo y, con ello, de radicalizar la "revolución subjetivista" fue señalada por Schutz en el marco de las discusiones del seminario de von Mises. En un manuscrito de 1936³, Schutz señala que, si bien la Escuela de la utilidad marginal produjo un "giro copernicano" y eso resultó en una "comprensión más radical de la vida

³ "Political Economy: Human Conduct in Social Life" (Schutz, 1996). Ese manuscrito es una respuesta a la ponencia presentada por Friedrich von Hayek, "Economía y Conocimiento", en ocasión de su visita a Viena en 1936.

económica”, es necesario evitar la sustitución de la vida económica por las idealidades creadas por la ciencia:

Lo que los economistas consideran como sujetos de la vida económica no son seres humanos en la completitud de su existencia [...] Se origina de este modo, un mundo junto al mundo real. Ningún peligro podría surgir en tanto los economistas se apeguen a las reglas de tipificación y en tanto sus tipos se correspondan suficientemente con las realidades empíricas. De este modo los economistas deben evitar el destino de Pygmalion cuya escultura adquirió por sí misma una vida extraña (Schutz, 1996: 99-100).

Esas reflexiones dan cuenta del peligro que conlleva tomar las idealidades de la ciencia por la realidad misma, dejando de lado el mundo de la vida. Esto deriva en la imposibilidad de dar cuenta de la experiencia subjetiva, la cual es reemplazada y reificada por esas idealidades. En este marco, Schutz dirigió su mayor trabajo, *FMS*, al fin de resolver estos problemas. En esa obra, Schutz retoma los trabajos de Henri Bergson y de Edmund Husserl con el objeto de reformular el concepto de acción y significado subjetivo de Weber.

2. *FMS* Y LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA DE MAX WEBER

Con el objeto de dar cuenta del problema del significado subjetivo, base de la solución del problema relacionado con la formación de conceptos en ciencias sociales, Schutz parte de un esclarecimiento de la distinción del significado subjetivo y objetivo elaborada por Weber. Como fue expuesto más arriba, el interés en su obra se gesta en el marco del seminario de von Mises. Particularmente, la reflexión tomaba como punto de partida la noción de significado subjetivo y la noción de tipo ideal como herramienta metodológica. En este marco, la sociología comprensiva desarrollada por Weber permitiría reflexionar en torno a esas nociones en crisis. Schutz revisa críticamente las nociones weberianas de significado subjetivo y objetivo, y su concepto de acción, resaltando el complejo sistema de perspectivas en que se nos da el mundo social, como un objeto de interés directo para las ciencias sociales.

En este contexto, el proyecto schutziano demandaba una fundamentación filosófica de la sociología comprensiva de Weber pues, a su juicio, al no intere-

sarse éste por los problemas de fundamentación filosófica de la ciencia, perdía de vista los "elementos básicos e irreductibles de los fenómenos sociales", lo cual le hubiese permitido superar, según el argumento de Schutz, las limitaciones teóricas de su esquema conceptual: "Sólo un análisis radical de los *elementos auténticos y básicos* de la acción social puede proporcionar un fundamento confiable para los futuros progresos de las ciencias sociales" (*FMS*, 37). A diferencia de Weber, quien "interrumpe el análisis del mundo social" en el punto en el que cree haber llegado a esos elementos básicos, Schutz busca ese elemento primigenio en la conciencia temporal interna.

Por otra parte, la posibilidad de analizar el sentido subjetivo también está vinculada a la intersubjetividad. Schutz sostiene que Weber distingue entre el significado de una acción a que se apunta subjetivamente y el significado objetivo cognoscible, pero no atiende a las modificaciones de significado que se producen si tomamos en cuenta las perspectivas conceptuales en que se presentan nuestros congéneres humanos. En este sentido, lejos de ser homogéneo, el mundo social se nos da en un complejo sistema de perspectiva:

mi partícipe y yo, por ejemplo, tenemos una experiencia recíproca íntima y rica cuando conversamos, mientras que a un observador distante le aparecemos rodeados de un aura de 'chatura' y 'anonimidad'. El individuo toma en cuenta estos esbozos de la perspectiva cuando realiza los actos de establecer e interpretar el significado; por lo tanto, esos fenómenos de perspectiva son de interés directo para las ciencias sociales (*FMS*, 38).

En suma, la fundamentación filosófica de la sociología comprensiva de Weber requería incorporar la reflexión en torno al tiempo y a la intersubjetividad; pues, según Schutz, no puede hablarse significativamente acerca de la comprensión subjetiva si no se conoce el modo en que funciona la conciencia y las distintas perspectivas en las que se nos presentan nuestros congéneres. Para el autor la vía para iluminar estas cuestiones estaba en la noción de mundo de la vida.

3. LA NECESIDAD DE UN ANÁLISIS DEL MUNDO DE LA VIDA: LA REIVINDICACIÓN EPISTÉMICA

El proyecto de fundamentación del conocimiento objetivo del sentido subjetivo de la acción es explicitado por Schutz en el último capítulo de su libro *FMS*. Para fundamentar el conocimiento objetivo resultaba necesario dar cuenta del sentido subjetivo a partir de la noción de mundo de la vida, fundamento perdido y olvidado por la Escuela Austríaca, el cual habría de constituirse en la materia propia de la indagación sociológica. También el análisis schutziano de la noción weberiana de significado subjetivo había puesto en evidencia la necesidad de elaborar una noción de mundo de la vida que incorpore las problemáticas del tiempo y de la intersubjetividad. Con base en esas reflexiones reformulará el concepto de tipo ideal weberiano de forma tal de dar cuenta de la metodología de formación de conceptos en ciencias sociales. En su opinión, el problema de la metodología y la epistemología de las ciencias sociales, radica en la confusión con relación al estatuto del mundo social. Schutz sostiene que:

Es cuestión de urgente necesidad que la filosofía de las ciencias sociales esclarezca las complejas relaciones existentes entre las diferentes dimensiones del mundo social, las someta a un análisis radical como para llegar a sus fundamentos mismos, y fije los límites entre sus diferentes estratos. Pues la controversia acerca del objeto propio de la metodología de las ciencias sociales es precisamente el resultado de la confusión acerca de estas cuestiones (*FMS*, 40).

De este modo, la respuesta schutziana a la crisis de fundamentación que atravesaba la Escuela Austríaca de Economía como consecuencia de su visión dualista de la realidad consistió en una reivindicación epistémica de una sociología mundo de la vida. La "reivindicación epistémica"⁴ (*epistemic claim*) de una disciplina se dirige a un área problemática previamente dominada por paradigmas ya establecidos y repentinamente establece una perspectiva distinta. Sobre esto está insistiendo Schutz (Grathoff, 1978: 127).

Tal proceso de reflexión no se dio de forma lineal, sino que adquirió características complejas. El proyecto schutziano de fundamentación filosófica de las ciencias sociales atraviesa una etapa que se enmarca en la reflexión en torno a la filosofía bergsoniana. Sin embargo, el dualismo encontrado en la reflexión de Bergson hará que Schutz reformule esta última a la luz de la fenomenología de Husserl. Es por este motivo que Schutz buscará articular la filosofía de la dura-

⁴ Cfr. Zaner, 1970; Gurtwisch, 1974; Grathoff, 1978.

ción bergsoniana con la fenomenología husserliana a fin de fundamentar filosóficamente la sociología comprensiva de Weber. El resultado de este proceso es la superación de la visión dualista de la realidad sostenida por la Escuela Austríaca de Economía. De este modo, la relevancia del proyecto schutziano radica en su potencial para realizar un análisis sociológico integrador.

4. LA NOCIÓN SCHUTZIANA DE MUNDO DE LA VIDA⁵: FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

4.1. *La esfera del ego solitario*

Entre los años 1924 y 1927 Schutz se dedica a la búsqueda de los fundamentos la noción de mundo de la vida en la obra de Bergson.⁶ Su interés se centraba en el "material pre-científico de la vida como totalidad". Ello suponía una exploración de los procesos vitales elementales como fundamento del objeto propio de la sociología. La vida, en tanto totalidad, es la vida de la conciencia en términos bergsonianos.

Partiendo de la distinción bergsoniana entre la experiencia interna (*durée*) y el tiempo y espacio empírico, Schutz da cuenta de la transición del significado subjetivo al significado objetivo a través de la descripción de un camino que va de la experiencia interna de la pura duración al concepto de tiempo y espacio⁷, pasando a través de las imágenes. La experiencia inmediata se da en la duración interna, pero la adquisición de hábitos de pensar y el vínculo con el mundo provocan el reemplazo de nuestra experiencia de la duración por las experiencias del tiempo y del espacio. A fin de proveer un puente entre lo interno, los niveles del yo determinados por la duración, y lo externo, los niveles determinados por el tiempo y el espacio, Schutz propondrá una ontología de las formas de vida (*Lebensformen*) (Langsdorf, 1985).

⁵ Con estas reflexiones no pretendemos agotar el análisis schutziano de la noción de mundo de la vida: nuestro análisis se enmarca en su primera obra *FMS* la cual, a nuestro entender, responde a los debates de la Escuela Austríaca de Economía.

⁶ Durante esos tres años Schutz produjo tres monografías y el proyecto para un libro. El manuscrito de 170 páginas conocido como *Lebensformen und Sinnstruktur* (Formas de vida y estructura significativa), representa la primera parte inconclusa de ese todo compuesto por tres partes. En esos escritos Schutz parte de la obra temprana de Bergson *Essai sur les dones immédiates de la conscience* de 1889 y *Matière et mémoire* (Wagner, 1983: 21-22).

⁷ "En su *Essai sur les dones immédiates de la consciente* (1889) Bergson procede desde las concepciones espacio-temporales a la duración interna. Schutz invierte el procedimiento y comienza con la pura duración" (Wagner, 1977: 189).

La teoría del ego como una jerarquía de múltiples estratos implica que cada uno de ellos es una forma de vida y también una estructura significativa (Wagner, 1977). Sin embargo, ninguna forma de vida puede proveer su propia interpretación, cada una de ellas obtiene su significado en el nivel superior adyacente. La forma de vida superior se funda en las más bajas y el significado de las más bajas depende de las estructuras significativas de las más altas. De acuerdo con el Schutz del período bergsoniano la ciencia se enmarca en un proceso de simbolización. La experiencia simbolizante puede dirigirse tanto a una serie de símbolos como a una serie de experiencias de una forma de vida más baja. La re-simbolización de los símbolos es posible porque en sistemas significativos más complejos, el nivel simbolizado descansa en una sólida estructura de relaciones simbólicas. Cada paso en la reinterpretación de símbolos está un paso más cerca de la forma de vida del "mundo espacio-temporal", esto es, de la ciencia (Wagner, 1983). En la jerarquía de las formas de vida la primera, la experiencia pura, no posee una función simbólica, sólo puede ser deducida con la ayuda del sistema de símbolos de una forma de vida más compleja, mientras que la última forma de vida sólo posee una función simbólica sin la inmediatez de la experiencia.

Schutz desarrolló seis niveles de formas de vida con el objeto de que éstos sirvan como un "puente" entre la duración "subjetiva" y la dimensión del tiempo y el espacio "objetivo"⁸, es decir, buscaba una noción de mundo de la vida que sirviera de fundamento a las ciencias sociales. Sin embargo, no pudo encontrar una respuesta adecuada en el trabajo de Bergson pues la imposibilidad de superar la barrera entre lo subjetivo y lo objetivo, lo llevaba a un dualismo tanto en el nivel ontológico como en el nivel epistemológico.

El propósito general de la estructura de las formas de vida consistía en proveer un puente entre lo "interno", los niveles del yo determinados por la duración, y lo "externo", los niveles espacio-temporalmente determinados que constituían el punto de partida de Weber. Sin embargo, Schutz encuentra una limitación y un dualismo en el esquema de Bergson, ambos niveles están intrínsecamente divididos; como consecuencia de esto, Bergson mantiene una dico-

⁸ "Estos pueden ser identificados de forma diversa como: 'interno' y 'externo'; 'conciencia' en tanto flujo indiferenciado y 'actor social' limitado por las realizaciones discretas del tiempo y del espacio. En el nivel teórico la disyuntiva a ser salvada se daba entre la introspección, una descripción de la subjetividad desde la perspectiva del actor, y la observación, en tanto explicación desde del punto de vista del sociólogo" (Langsdorf, 1985: 318).

tomía estricta entre la experiencia (duración; flujo; *continuum*) y el lenguaje (concepto; unidades discretas; entidades espacio-temporales): "Visto desde el contexto de una filosofía de la ciencia, esa dicotomía es la división sujeto-objeto, una posición teórica de justificación filosófica discutible y de validación empírica problemática" (Langsdorf, 1985: 321). No obstante, las limitaciones del análisis bergsonianos no afectaron el desarrollo teórico de Schutz, puesto que éste reemplazó la introspección, el método esencial en la filosofía bergsoniana, con el análisis genético, practicado por la fenomenología husserliana (Wagner, 1983)⁹.

Partiendo de la distinción bergsoniana entre la experiencia interna (*durée*) y el tiempo y espacio empírico, Schutz da cuenta de la transición del significado subjetivo al significado objetivo a través de la descripción de un camino que va de la experiencia interna de la pura duración al concepto de tiempo y espacio. Ambos polos son reformulados por Schutz a partir de las reflexiones husserlianas en torno a la noción de intencionalidad y de la distinción husserliana entre "análisis estático" y "análisis genético" –entre otras.

En primer lugar, la idea de intencionalidad fenomenológica juega un rol fundamental en esa reformulación. Siguiendo a Husserl, Schutz retoma la noción de intencionalidad como una cualidad de todos los actos de la conciencia, es decir, de las operaciones del sujeto. Esta cualidad significa que la conciencia humana es siempre "conciencia-de" algo. La noción de intencionalidad implica un intento de articulación entre sujeto y objeto. Los actos intencionales están animados por un movimiento que termina en un objeto, el objeto intencional. Si toda conciencia es conciencia-de, todo objeto ha de ser dado en una conciencia-de (un objeto), es decir, todo objeto es objeto de una conciencia, por lo tanto, conciencia y objeto son correlativos. Lo que Husserl descubrió es el "a priori de la correlación universal entre el objeto de una experiencia y los modos de darse" ese objeto, esto es, el "a priori de la correlación". Husserl descubre que cada conciencia concreta tiene sus objetos y viceversa, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado.

⁹ En su biografía intelectual, Wagner describe de qué forma se dio el contacto de Schutz con la obra de Husserl. Según Wagner, fue Felix Kaufmann quien incitó a Schutz a leer la obra de Husserl a fin de darle una base confiable a su proyecto. En el año 1928, junto con Kaufmann, Schutz decide embarcarse en la lectura de la recientemente publicada *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (1928). A la lectura de ese libro le siguió la de *Lógica Formal y Lógica trascendental* (1929). En el año 1930, Schutz lee *Ideas I* (1913) e *Investigaciones lógicas* (1900). En total, ambos autores dedicaron dos años al estudio intensivo de la obra de Husserl.

Asimismo, siguiendo la distinción husserliana entre "análisis estático", gobernado por la unidad del objeto, y un "análisis genético", el cual se dirige a todo contexto concreto en que se ubica cada conciencia y su objeto intencional como tal, Schutz sostiene que el fenómeno de la constitución puede estudiarse en el análisis de la intencionalidad genética y que, a partir de una comprensión de esa intencionalidad, es posible rastrear la génesis del significado. Inversamente, toda objetividad que pueda considerarse como un contenido significativo ya dado y constituido, es susceptible de análisis en función de su estratificación significativa. De este modo: "el *yo solitario*, puede adoptar uno de estos dos puntos de vista. *Por un lado*, puede considerar al mundo que se me presenta como completo, constituido y que debe darse por sentado. Cuando lo hago, excluyo de mi percepción las operaciones intencionales de mi conciencia, dentro de las cuales se ha constituido. Por otro lado, puedo dirigir mi mirada hacia las operaciones intencionales de mi conciencia que confirieron originariamente los significados. Entonces ya no tengo ante mí un mundo completo y constituido, sino un mundo que sólo se está constituyendo ahora y que se va constituyendo siempre de nuevo en la corriente de duración de mi yo" (FMS, 65-66).

Pero, ¿qué es el significado subjetivo en el esquema schutziano? Y, ¿cómo reformula éste el significado subjetivo weberiano? Schutz parte de la tensión bergsoniana entre vida y pensamiento, "mientras que el pensamiento está enfocado sobre los objetos del mundo espacio-temporal, la vida pertenece a la duración"; y señala la tensión entre ambos como la "esencia de la significatividad". Es equívoco decir que las vivencias *poseen* significado. El significado no reside *en* la vivencia. Antes bien, son significativas las vivencias que se captan reflexivamente. El significado es la manera en que el yo considera su vivencia, reside en la actitud del yo hacia esa parte de su corriente de la conciencia que ya ha fluido, hacia su "duración transcurrida".

La tensión entre la *durée*, la forma temporal interna del yo, o la conciencia temporal interna en términos husserlianos, y la reflexión sobre la vivencia, expresan la tensión entre vida y pensamiento. La significatividad no pertenece a la vivencia misma ni a la corriente de la duración. Todo acto de atención dirigido hacia la propia corriente de la duración puede compararse con un cono de luz. Ese cono ilumina las fases individuales ya transcurridas de la corriente, haciéndolas brillantes y netamente definidas (y, como tales, significativas). Este

es el concepto inicial y general de significado: la mirada reflexiva aísla una vivencia transcurrida y la constituye como significativa.

A fin de explorar esas configuraciones típicas de vivencias intencionales y de su edificación estructural, Schutz amplía el primer concepto de significado a partir de un análisis de la modificación atencional y sostiene que la conciencia manifiesta diferentes grados de tensión según se dirija hacia el mundo del tiempo y el espacio o se entregue a su corriente interna de conciencia.

Para llegar a la "raíz del problema del significado a que se apunta" Schutz sostiene que es importante reconocer "la existencia de configuraciones dentro de nuestra vida consciente". La mirada reflexiva confiere unidad a las vivencias al tiempo que "eleva el contenido de la conciencia desde el estatus prefenoménico hasta el fenoménico". Pero hay un estadio más alto de unidad que consiste en la reunión de actos separados de conciencia dentro de una síntesis más alta, los cuales se transforman en "objetos" dentro de la conciencia; Schutz denomina a esa unidad configuración de significado o contexto de significado. Esas configuraciones "consisten en significados ya creados en actos más elementales de atención". En términos más generales, la totalidad de las configuraciones de significado reunidas en un momento se denominan contexto total de mi experiencia, el cual se amplía con cada nueva vivencia. La constitución de ese "repositorio de reserva" se realiza, estrato por estrato, en niveles inferiores de conciencia que ya no son penetrados por el rayo de atención. El "almacenamiento de reserva" se conserva en forma de contenido pasivo, el cual puede ser reactivado, iluminado o retrotraído al modo activo en cualquier momento. Tal reactivación está pragmáticamente determinada. En este marco, "el significado a que apunta una vivencia no es nada más ni nada menos que una autointerpretación de esa vivencia desde el punto de vista de una nueva vivencia" (*FMS*, 107).

Estas reflexiones proveen la base para el análisis schutziano de la acción social desde el punto de vista del actor. Esto lo hace trasladando el análisis precedente a la definición de Weber acerca de la acción social. Aquí Schutz introduce críticamente la dimensión temporal en el análisis de la acción social, dimensión que, como se señaló, era necesario incorporar en el análisis weberiano. En ese marco, la distinción puede efectuarse entonces entre una acción en progreso y el acto ya terminado o constituido. De igual manera, debe distinguirse entre la acción de otra persona y su acto. Toda acción ocurre en el tiem-

po, o más precisamente en la conciencia temporal interna, en la *durée* bergsoniana. Es una realización inmanente a la duración. El acto, en cambio, es lo cumplido trascendente a la duración.

Schutz sostiene que un curso de acción es una serie políticamente construida de actos sobre los cuales, luego de cumplidos, es posible dirigir la atención en un haz "unirradiado" o concentrado, dentro del cual se los ve como un hecho o un acto. Por lo tanto, la acción es en sí misma un complejo de significado o contexto significativo. Al mismo tiempo, el contexto significativo específico de una acción depende del alcance del proyecto que la constituye como acción única. Por tal motivo, *el significado subjetivo de una acción es el principio propio de la unidad de la acción, es decir, el proyecto.*

En suma, la noción de mundo de la vida como una estructura de configuraciones de significado, las cuales se ordenan de forma gradual, desde los estratos de significado inferiores, más cercanos a la *durée*, hasta las configuraciones superiores de significado constituidas, ya no penetradas por el rayo de atención, le permite a Schutz dar cuenta de la transición del polo subjetivo al polo objetivo. Luego, traslada su análisis fenomenológico a la noción de acción weberiana y sostiene que debe realizarse una distinción entre la acción en progreso y el acto constituido. Asimismo, define el significado subjetivo de una acción como el principio de su unidad: el proyecto. De este modo, clarifica el significado subjetivo weberiano en correlación con el significado objetivo, y supera el dualismo presente en sus reflexiones.

4.2. La esfera de la comprensión intersubjetiva

Para Schutz, la estructura del mundo social no sólo tiene sus raíces en la vivencia del yo solitario sino también en los niveles de la vivencia social directa, de la relación cara a cara, y de la vivencia social indirecta –del mundo de los contemporáneos, los predecesores y los sucesores. En ambas esferas Schutz desarrolla dos estructuras *a priori* de la conciencia vinculadas a la intersubjetividad. La relación-nosotros pura y la relación-ellos pura.

La relación-nosotros pura constituye una estructura *a priori* de la conciencia vinculada a la realidad social directamente vivenciada y es característica del dominio de la relación cara a cara. Se trata de una experiencia prepredicativa en la cual el yo cobra conciencia de un congénere humano como una persona. El "estar allí (*Dasein*) del Otro es aquello hacia lo cual se dirige la orientación-

Tú, no necesariamente las características del Otro". En este marco, Schutz denomina "relación-nosotros pura" a la relación cara a cara en la cual los participantes están conscientes uno de otro y participan simpáticamente uno de la vida del otro, por más breve que sea esa relación. Pero también la "relación-nosotros pura" es solo un concepto límite. La relación social directamente vivenciada de la vida real es la relación-nosotros pura concretizada y realizada en mayor o menor grado y llena de contenido.

Por otra parte, la relación-ellos pura constituye una estructura *a priori* de la conciencia vinculada a la realidad social indirectamente vivenciada. Los primeros pasos más allá del dominio de lo inmediato se caracterizan por un decrecimiento en el número de las percepciones que se tienen de la otra persona y un estrechamiento de las perspectivas dentro de las cuales la considero. En este marco, es posible hablar de dos polos entre los cuales se extiende una serie continua de experiencias. Mis encuentros cara a cara con otros proporcionan un profundo conocimiento prepredicativo del Tú como un yo. Pero el Tú, que es meramente mi contemporáneo, nunca es experimentado en forma personal como un yo, y nunca prepredicativamente. Por el contrario, toda experiencia de contemporáneos es de naturaleza predicativa. Se forma por medio de juicios interpretativos que incluyen todo mi conocimiento del mundo social. A los contemporáneos se los comprende como procesos anónimos. La orientación-ellos es la forma pura (*Die Leerform*), o "forma vacía", de la comprensión del contemporáneo de un modo predicativo, es decir, en función de sus características típicas. La orientación-ellos pura se basa en el presupuesto de tales características en la forma de un tipo ideal. Y tal como en el caso de la relación-nosotros, también en la orientación-ellos es posible hablar de diferentes estadios de concretización y actualización. Esta tesis posee consecuencias epistemológicas y metodológicas.

5. LA COMPRENSIÓN CIENTÍFICA

Una vez planteadas estas dos dimensiones, Schutz retoma su punto de partida, el problema de la formación de conceptos en ciencias sociales. La noción de mundo de la vida es central para la epistemología de las ciencias sociales. Esto es así porque todo el problema de las ciencias sociales y sus categorías ha sido tratado en la esfera pre-científica, es decir, en el mundo de la vida. La pre-

gunta que se plantea Schutz es: ¿cómo es posible resolver el problema de las ciencias de contexto subjetivo de significado, las cuales deben constituir un contexto objetivo de significado? ¿Cómo se entiende la distinción entre el significado subjetivo y el objetivo en las ciencias sociales, siendo que son esos conceptos los que constituyen los conceptos básicos de la sociología comprensiva? Desde la perspectiva de Schutz, “el análisis del mundo social de los contemporáneos contesta en parte esa pregunta” (*FMS*, 251).

El hecho de que el mundo de los contemporáneos y el de los predecesores sólo puedan aprehenderse de una manera típico-ideal, anticipa los tipos ideales de los científicos sociales. Como fue señalado anteriormente, el mundo de los contemporáneos se presenta para Schutz como una estructura de tipos ideales. El contemporáneo es alguien de quien el yo sabe que coexiste con él en el tiempo, pero a quien no puede vivenciar en forma inmediata. Por consiguiente, esa clase de conocimiento es siempre indirecto e impersonal. El contemporáneo sólo es indirectamente accesible y sus vivencias sólo pueden conocerse en forma de tipos generales de vivencias. En la vida cotidiana los contextos subjetivos de significado pueden abarcarse en construcciones objetivantes y anonimizantes con la ayuda de los tipos personales ideales y los tipos de curso de acción. Y, puesto que la ciencia comienza dando por sentado el mundo social, sólo puede abarcarlo con el método de los tipos ideales.

De este modo, el mundo social es pre-dado a cada ciencia social de forma indirecta y nunca con la inmediatez de la intencionalidad viviente: “dado que lo que le es temáticamente pre-dado a la sociología y a todas las otras ciencias sociales es la realidad social indirectamente vivenciada (nunca la realidad social inmediata), una realidad social sólo puede ser aprehendida en la relación-ellos y por lo tanto típicamente, se sigue que aunque la ciencia social trate de la acción de un solo individuo, debe hacerlo en función de tipos” (*FMS*, 44).

Se hace entonces evidente la necesidad de abarcar el mundo social con el método de los tipos ideales. En consecuencia, la ciencia social, al ser experiencia tipificante, constituye un contexto objetivo de significado cuyo objeto consiste en contextos subjetivos de significado. Además, ante el peligro que implica la confusión de los tipos ideales de los actores concretos con los tipos ideales del propio científico social, Schutz sostiene que la observación social debe desarrollarse como una construcción típico-ideal de segundo orden. La sociología comprensiva debe construir tipos personales ideales para actores sociales, que

sean compatibles con los construidos por estos últimos. Este debe ser su postulado básico. El mismo es significativo desde el punto de vista de cualquier ciencia social empírica que incluya la observación indirecta.

Por último, Schutz menciona la posibilidad de construcción de tipos ideales tanto *a priori* como empíricos. Con esta distinción se hace claro el intento de dar respuesta a los problemas de la Escuela Austríaca en relación con el carácter *a priori* de sus conceptos. En este sentido, Schutz reformula la noción de tipo ideal weberiano. El tipo ideal puede derivarse de muchas clases de 'experiencias' y por medio de más de una clase de proceso constitutivo. Pueden construirse tanto tipos ideales empíricos o eidéticos: "con la palabra empírico queremos significar 'derivado de los sentidos', y con eidético designamos los tipos ideales 'derivados de la introversión esencial'" (FMS, 271).

Siguiendo el principio de la adecuación de significado, el modo de construcción puede ser la generalización o la formalización exhaustiva del material que ya ha sido postulado como fijo e invariable. Esa formalización y generalización es lo que da validez universal a los tipos ideales. Formalización y generalización son procesos de abstracción que pueden ser utilizados de forma independiente o conjunta. La formalización elimina la dimensión referencial; el contenido material se vuelve indeterminado con el objeto de exponer la estructura formal de una proposición o un sistema de proposiciones. La generalización es la subsunción progresiva de un contenido más específico por uno más amplio, el cual incluye al primero, como en la progresión de especie a género. El proceso reverso de especificación es posible del mismo modo. Éste culmina en la cosa individual concreta, la cual comparte esas propiedades.

De este modo, los tipos ideales pueden ir de la excesiva concreción al total anonimato a partir de los procesos de formalización y generalización. La descripción puede ser empírica o eidética y el grado de anonimidad de los constructos ideales utilizados en cada ciencia social, determinarán su actitud respecto del contexto subjetivo de significado de que ella trata. Eso definirá el grado de anonimidad de los constructos ideales utilizados por cada disciplina.

Con todo esto, es claro el intento de fundamentación de las ciencias sociales presente en el proyecto schutziano, es decir, se hace evidente el intento de comprensión del sentido que ellas tienen y el intento de análisis de la adecuación de los métodos empleados. La realización de esa fundamentación tiene como uno de sus capítulos más importantes el estudio de las características

generales de la vida social, así como los modos en que se dan los seres que pertenecen a él, es decir, tiene como uno de sus capítulos más importantes la formulación de una noción de mundo de la vida. Esa noción, desarrollada por Schutz, no pretende sustituir a las ciencias, sino que se constituye en parte integral de las ciencias sociales. En esto reside la función epistemológica de la fenomenología, su reivindicación epistémica.

6. COMENTARIOS FINALES

El vínculo entre razón y vida aparece en la obra temprana de Schutz como una reflexión epistemológica en el contexto de su proyecto de fundamentación fenomenológica de los conceptos de las ciencias sociales. El tema de la prioridad conceptual del mundo de la vida en relación con cualquier especulación científica abstracta es el tema recurrente en los escritos tempranos de Schutz. En ellos, la reflexión en torno al mundo de la vida se constituye como la base y el fundamento para la posterior formación de conceptos científicos en ciencias sociales. La "reivindicación epistémica" (*epistemic claim*) de una sociología del mundo de la vida se enmarca en el proyecto schutziano de fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales. La reconstrucción del debate de la Escuela Austríaca nos permitió pensar el vínculo entre mundo de la vida y razón científica, de tal modo que se evita la sustitución de la realidad social por las idealidades y abstracciones creadas por la ciencia. El hecho de referenciar la teoría sociológica al mundo de la vida, al mundo intersubjetivo de la cultura, el cual se construye sólo a través de nuestra acción en ese mundo, representa una alternativa al peligro que implica la reificación de la realidad social por parte de los científicos sociales. Es por este motivo que la reivindicación epistémica del mundo de la vida constituye, a nuestro entender, el mayor aporte de Schutz a la reflexión en ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTISERI, Darío (2006). "Estudio Introductorio", en Antiseri, Darío; De la Fuente, Juan Marcos (eds.), *El método de las ciencias sociales* (pp. 15-86). Madrid: Unión Editorial.
- BARBER, Michael (2004). *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*. Albany: State University of New York Press.

- GRATHOFF, Richard (1978b). "How long a Schutz-Parsons Divide?", en Schutz, Alfred; Parsons, Talcott, *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (pp. 125-130). Bloomington/London: Indiana University Press.
- GURTWISCH, Aron (1974). *Phenomenology and the Theory of Science*. Evanston: Northwestern University Press.
- LANGSDORF, Lenore (1985). "Schutz's Bergsonian Analysis of the Structure of Consciousness", *Human Studies*, 8, 315-324.
- MENGER, Carl (1997 [1871]). *Principios de Economía*. Madrid: Unión Editorial.
- (2006 [1882]). *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales*. En Antiseri, Darío; De la Fuente, Juan Marcos (eds.), *El método de las ciencias sociales* (pp. 89-319). Madrid: Unión Editorial.
- PRENDERGAST, Christopher (1986). "Alfred Schutz and the Austrian School of Economics". *The American Journal of Sociology*, 92, No. 1, 1-26.
- SCHUTZ, Alfred (1972 [1932]). *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (1996). *Collected Papers IV*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- WAGNER, Helmut (1983). *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- (1977). "The Bergsonian Period of Alfred Schutz". *Philosophy and Phenomenological Research*, 39, No. 2, 187-199.
- WILSON, Thomas (2005). "The Problem of Subjectivity in Schutz and Parsons", en Endress, Martin; Psathas, George; Nasu, Hisashi (eds.), *Explorations of the Life-World: Continuing Dialogues with Alfred Schutz* (pp. 19-50). Netherlands: Springer.
- ZANER, Richard (1970). *The Way of Phenomenology*. New York: Pegasus Books.

VIDA Y FILOSOFÍA.
APRENDIENDO LA HUMILDAD HERMENÉUTICA
LIFE AND PHILOSOPHY.
ON LEARNING HERMENEUTICAL HUMILITY

Cecilia Monteagudo

Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica/
Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú
cmontea@pucp.edu.pe

Resumen: En el 51 aniversario de la publicación de *Verdad y método* (1960) de Hans-Georg Gadamer, este ensayo abordará la articulación entre el proyecto hermenéutico —inicialmente formulado como una investigación que tiene como objetivo repensar el fenómeno de la comprensión en la medida en que se refiere a toda nuestra experiencia vital— y su caracterización como *filosofía práctica* en las categorías de la pluralidad, el diálogo y la responsabilidad. En otras palabras, vamos a mostrar cómo Gadamer, en el contexto de nuestros tiempos tecnológicos y bajo una influencia fenomenológica, define la hermenéutica como la “praxis” de la comprensión del otro. Este “praxis” debe ser concebida a la vez como un “aprendizaje de humildad”, capaz de ayudarnos a construir “*un mundo razonablemente ordenado y comprensible, donde estamos obligados a vivir*”. Para ello nos concentraremos en la rehabilitación de Gadamer de algunos temas de la filosofía griega que le permiten formular su concepto de “praxis” en oposición a su significado moderno, así como a la cultura de expertos de la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Gadamer, hermenéutica, pluralidad, diálogo, responsabilidad, praxis.

Abstract: At the 51st anniversary of the publication of Hans-Georg Gadamer’s *Truth and method* (1960), this paper will approach the articulating thread between the hermeneutical project—initially formulated as an investigation that aims to rethink the phenomenon of understanding in as much as it concerns to all our vital experience—and its characterization as *practical philosophy* under the categories of plurality, dialogue and responsibility. In other words, we will show how Gadamer, in the context of ours technological times and under a phenomenological influence, defines hermeneutics as the “praxis” of understanding the other. This “praxis” must be conceived at the same time as a “learning of humility”, capable of helping us to construct “*a reasonably ordered and comprehensible world where we are bound to live*”. To this extend we will concentrate ourselves in Gadamer’s rehabilitation of some topics of Greek philosophy, that will allow him formulate his concept of “praxis” in opposition to its modern meaning as well as to the expert culture of contemporary society.

Key Words: Gadamer, Plurality, Dialogue and Plurality, Dialogue, Responsibility, Praxis.

A fin de cuentas, la humanidad de nuestra existencia depende de que tan profunda sea la comprensión que aprendamos a tener de los límites de nuestro ser frente al ser de los otros.... En este sentido creo que también mi propia capacidad de juicio encuentra siempre sus límites en el juicio y la capacidad de juicio de los demás y se enriquece con ello. Esta es el alma de la hermenéutica.¹

A los cincuenta y un años de la publicación de la obra de Hans-Georg Gadamer *Verdad y método* (1960)², la ponencia se propone abordar el hilo articulador entre el proyecto gadameriano de repensar el "fenómeno de la comprensión" en tanto atañe a toda nuestra experiencia vital, y su caracterización como "praxis" del "arte de comprender al otro". Es decir, nos proponemos una suerte de contrapunto entre el discurso de *VM*, todavía apegado a su debate con la hermenéutica tradicional y el pensamiento metodológico, y algunas formulaciones de su obra tardía donde "el alma de la hermenéutica" se despliega en su máxima tensión. De este modo podrá verse con mayor claridad de qué modo la "praxis hermenéutica" puede presentarse como un "aprendizaje de la humildad", que en plena era tecnológica nos puede ayudar a construir "un mundo razonablemente ordenado y comprensible donde tenemos que vivir"³.

Así pues, nuestra conferencia abordará dos aspectos. En primer lugar analizaremos la manera como se presentan los conceptos de "círculo hermenéutico" y "alteridad" en *VM* y luego mostraremos cómo estos conceptos se esclarecen aún más desde la filosofía tardía de Gadamer. Dicho esclarecimiento será alimentado por la rehabilitación que Gadamer hace de la *eumeneís élenchoi* socrático platónica⁴, que le permite formular un concepto de "praxis hermenéu-

¹ La traducción del siguiente texto en alemán es nuestra: *Am Ende hängt die Menschlichkeit unserer Existenz daran, wieweit wir die Grenzen, die wir in unserem Wesen gegenüber dem Wesen anderer haben, sehen zu lernen vermögen.* (Gadamer H-G., "Von Lehrenden und Lernenden" 1986, en *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr/Siebeck, Uni-Taschenbücher, 1999, Band X, pp. 331-335.) Existe una traducción al español que no encontramos del todo adecuada, pero la consignamos en esta nota: "Sobre los que enseñan y los que aprenden" 1986, en *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 1990, p.145.

² Gadamer H-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas *VM*.

³ Gadamer H-G., "La idea de la filosofía práctica", en *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 196.

⁴ Expresión traducida en su acepción gadameriana como "el arte de reforzar el discurso del otro".

tica” en oposición a su acepción moderna y la cultura de los expertos de nuestra sociedad contemporánea.

1. CÍRCULO HERMENÉUTICO Y ALTERIDAD

*Todos somos auditorio, debemos aprender a escuchar, en uno u otro camino, a luchar siempre contra el ensimismamiento y eliminar el egoísmo y el afán de imposición de todo impulso intelectual.*⁵

En esta primera parte nos concentraremos en algunos aspectos de la descripción gadameriana del “fenómeno de la comprensión”, que nos hablan del necesario aprendizaje de la virtud de la humildad como condición de posibilidad para toda comprensión. Es cierto que la expresión misma de “humildad” no está presente de manera explícita en el vocabulario de Gadamer, pero las referencias a la “docta ignorancia socrática”, a la “escucha”, al “diálogo” y a “la ampliación de horizontes”, como rasgos propios de toda comprensión cabal, nos permiten sin duda conectar con el campo semántico de dicho término y, como lo veremos más adelante, alcanzar una significación gadameriana del mismo⁶.

Como es sabido, Gadamer suscribe plenamente como punto de partida de su planteamiento el descubrimiento heideggeriano del carácter ontológico de la pre-estructura del comprender (pre-comprensión) y del círculo hermenéutico que caracteriza a la movilidad histórica de nuestra existencia y al *factum existencial del arrojamiento*. Pero también sabemos que dichas temáticas adquirirán un tratamiento propio que las independiza del contexto de la pregunta por el ser.

Pues bien, para cumplir esta tarea, Gadamer considera relevante volver a la descripción heideggeriana del círculo hermenéutico, precisamente para hacer fecundo en su propio proyecto el nuevo significado que gana la estructura circular. Así, en el capítulo noveno de *VM* toma el “modelo de la interpretación de textos” para describir lo que en realidad acontece con toda experiencia inter-

⁵ Gadamer H-G., “Sobre los que enseñan y los que aprenden”, *op.cit.*, p. 146.

⁶ La utilización de esta expresión también puede verse en el interesante artículo de James Risser “Gadamer’s Hidden Doctrine: The Simplicity and Humility of Philosophy” en Malpas J., Zavala S., *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years after Gadamer’s Truth and Method*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2010, pp. 5-24.

pretativa y, de este modo, busca afrontar el desafío propuesto por Heidegger de no ver en el círculo hermenéutico un círculo vicioso y buscar cómo evitarlo, sino más bien saber entrar en él de forma correcta⁷.

Desde esta perspectiva puede afirmarse, entonces, que en su conjunto el despliegue conceptual que se da en *VM* representa precisamente una estrategia para ingresar de manera correcta en el círculo hermenéutico y mostrarnos las posibilidades positivas que éste encierra, cuando estamos dispuestos a no dejarnos llevar por las anticipaciones, sino más bien por una escucha atenta a lo que las "cosas mismas" puedan revelarnos.

En este sentido, esta insistencia permanente en no dejarnos llevar por nuestras pre-comprensiones y prejuicios se convertirá sin duda en un elemento medular para el ingreso correcto al movimiento circular que describe todo proceso interpretativo, pero también resulta el aspecto más vulnerable de dicho proceso. Así, tal como el propio Gadamer lo anota en un texto tardío, se vive con más facilidad cuando todo va según los propios deseos, pero la dialéctica del reconocimiento exige que no podamos esperar laureles triviales⁸. Volveré a este punto más adelante.

De este modo, en *VM* se alternan las frases que indican que, "el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar"⁹, con otras en el sentido de que "el intérprete de un texto tiene en principio que estar dispuesto a dejarse decir algo por él o en otros términos, mostrarse receptivo desde el principio para la alteridad del texto"¹⁰.

Ciertamente el potencial dialógico que se halla a la base de todo proceso interpretativo, y que llevará más adelante a las afirmaciones gadamerianas de la comprensión como un proceso de "historia efectual" y de "fusión de horizontes" que acontece en el lenguaje, ya se vislumbra como salida a este contra-

⁷ Sin embargo, ver en este círculo un *circulus vitiosus* y buscar cómo evitarlo, o por lo menos sentirlo como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender... Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta.... En él se encierra una posibilidad positiva del conocimiento más originario, posibilidad que sin embargo solo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. (Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Rivera, Chile: Editorial Universitaria, 1997, p.176.)

⁸ Cfr. Gadamer, H-G., "Hermenéutica y diferencia ontológica", en Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, p. 368.

⁹ Cfr. *VM*, p. 333.

¹⁰ Cfr. *VM*, p. 335.

punto. Así como también le permite sostener, en claro deslinde con la hermenéutica romántica, que la interpretación de ningún modo se presenta como una comunicación misteriosa de almas, sino como una participación en el significado común que se revela en el "movimiento de la comprensión"¹¹. Sin embargo, Gadamer a lo largo del texto vuelve una y otra vez a denunciar "el carácter tensional" que persiste entre las anticipaciones que se van renovando en dicho movimiento y lo que Heidegger llama el aseguramiento del tema científico desde las "cosas mismas"¹².

En esta perspectiva es interesante destacar la aclaración que hace Gadamer, en el sentido de que regirse por "la cosa misma" no es una decisión valiente tomada de una vez por todas, sino una tarea primera, permanente y última. Es decir, la comprensión de un texto consiste siempre en la elaboración de un proyecto sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido. Lo que quiere decir, a su vez, que la condición de posibilidad para revisar el primer proyecto de sentido se halla en la capacidad que tenemos siempre de poder anticipar un nuevo proyecto¹³. De lo que resulta entonces que el momento anticipatorio de la comprensión nunca se supera realmente¹⁴.

En consecuencia, el "movimiento de la comprensión" presente en toda interpretación de textos revela un constante proyectar o rediseño, donde vemos las opiniones previas transformándose de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad frente a ellas¹⁵. Por eso es posible que diversos proyectos de sentido rivalicen entre sí hasta que pueda establecerse la univocidad de sentido, aunque la única objetividad posible que puede obtener el

¹¹ Cfr. VM, p. 362 y cfr. Gadamer H-G., "Sobre el círculo de la comprensión", en *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p.64. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM II.

¹² Ver nota 6.

¹³ Cfr. Gadamer, H-G., "Sobre el círculo de la comprensión", en *op.cit*, p. 65.

¹⁴ A propósito de este tema, en una de las últimas entrevistas que le concede a J. Grondin, Gadamer precisa el concepto de "cosas mismas" señalando que, además de suscribir el significado fenomenológico del término, él entiende siempre el concepto de "cosa misma" como "cosa debatida". Aquello sobre lo que se disputa y que hay que respetar en su la alteridad. En otros términos, se trata de un concepto que debiera motivarnos a no querer seguir teniendo la razón y ser capaces de detenernos frente al otro y su diferencia. Cfr. Gadamer, H-G., "Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica", en *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 363-382.

¹⁵ Algunos autores han llamado a este movimiento un "movimiento de vaivén" que va de la precomprensión del intérprete a lo que el texto dice y así sucesivamente. "Movimiento de vaivén" que también es característico del concepto gadameriano de "juego" que aparece como otro modelo ilustrativo de aquello que acontece en todo comprender, además de graficar este movimiento como un avanzar en círculos concéntricos articulados por una exigencia de coherencia.

“movimiento de la comprensión” no sea otra que la convalidación que obtienen las opiniones previas o prejuicios a lo largo de su elaboración¹⁶.

Sobre esta dinámica que se establece en el “movimiento de la comprensión”, Gadamer señala que en realidad se trata de un procedimiento que aplicamos siempre. Y es que lejos de la norma según la cual para escuchar a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones previas, por el contrario, “la apertura” a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones¹⁷. Pero ¿cómo lograr esta apertura en el “movimiento de la comprensión”? y ¿qué se entiende por ella?

2. PRAXIS HERMENÉUTICA Y EL ARTE DE REFORZAR EL DISCURSO DEL OTRO

Las preguntas anteriores nos remiten a un concepto que Gadamer introduce precisamente para aclarar mejor el dinamismo del “círculo hermenéutico” y su carácter abierto. Se trata de un presupuesto que, según Gadamer, preside a toda interpretación y que puede denominarse “anticipación de la perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*)¹⁸. Es decir, en su concepto, cada vez que leemos un texto presuponemos en él una unidad de sentido que nos lo muestra en primera instancia como comprensible y como portador de una verdad, aunque ésta no pueda determinarse nunca del todo¹⁹.

Asimismo, esta “anticipación de la perfección” expresa nuestra pertenencia a la verdad del texto, esto quiere decir, a una tradición compartida que lo hace inteligible. Lo que significa que nuestra pertenencia a tradiciones adquiere aquí un rango ontológico, pues, para Gadamer, ella concierne a la finitud histórica

¹⁶ Al respecto, J. Grondin sostiene que la descripción gadameriana del círculo hermenéutico pone fundamentalmente su acento en el constante proceso de revisión, antes aludido, dado que en última instancia, para Gadamer, la regla inmanente de todo proceso de interpretación es la de elaborar los proyectos de comprensión que se aproximen más a la coherencia del *interpretandum*. En este sentido, el círculo hermenéutico estaría dando cuenta de una permanente dinámica de “ensayo y error”, y consecuentemente proponiendo una visión holística del proceso de la comprensión, en contra de una visión lineal deudora del paradigma científico moderno. Cfr. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 133-134.

¹⁷ Cfr. Gadamer, H-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, *VM II*, p. 66.

¹⁸ En la traducción al español de *VM* se utiliza la expresión de “anticipación de la perfección”, mientras que en la traducción de *VM II* se utiliza el término “anticipo de la compleción”. Nosotros seguiremos en esta conferencia la traducción de *VM*, pero anotamos también en esta nota la sugerida por Carlos B. Gutiérrez “anticipo del sentido cabal”.

¹⁹ Cfr. *VM*, p. 363; también *VM II*, p. 67.

del "ser ahí", tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras del mismo²⁰.

Ahora bien, dicha pertenencia ontológica a la tradición, como se ha aclarado ampliamente por Gadamer en su debate con Habermas, tampoco puede entenderse como una legitimación sin más de la tradición. Por el contrario, en su concepto, no sólo la tradición está hecha de múltiples voces, sino que ella también representa el horizonte que envuelve a esa "dialéctica entre familiaridad y extrañeza" que rige el movimiento de la comprensión y que realmente nunca se supera.

Esto último permite aclarar aún más la invocación heideggeriana de "elaborar el tema científico desde las cosas mismas", pues es esta polaridad entre familiaridad y extrañeza la que impide que una conciencia hermenéutica se sienta ligada a la "cosa misma" al modo de una coincidencia obvia, como ocurre en la supervivencia ininterrumpida de una tradición. De este modo, Gadamer señalará que precisamente este lugar intermedio entre los dos polos, ese *inter* entre la objetividad distante contemplada y la pertenencia a una tradición, es lo que representa el verdadero lugar de la hermenéutica²¹.

Pero volviendo a la temática de la "anticipación de la perfección", es indudable que dicho concepto se vincula también con la mención que hace Gadamer del componente de "buena voluntad" que es esperable en dos interlocutores que desean sinceramente entenderse y llegar a un consenso²². Dicha mención aparece en una conferencia dada por él en París en 1981 bajo el título "Texto e interpretación" y que dio inicio a la polémica con Derrida. No nos ocuparemos de dicha polémica, pero creemos que las precisiones que Gadamer hace sobre esta noción, a su juicio malentendida por Derrida, ayudan a aclarar la incidencia que dicho principio tiene en la apertura a la alteridad del *interpretandum*.

Pues bien, a la conferencia de Gadamer le siguió un comentario de Derrida, en donde el filósofo francés reprocha entre otras cosas a Gadamer manejar un concepto de "buena voluntad" de resonancias kantianas y metafísicas, inadmisibles después de la crítica heideggeriana a la metafísica de la voluntad²³. Ga-

²⁰ Cfr. *VM*, p. 328.

²¹ Cfr. *VM*, p. 365; también *VM II*, p.68.

²² Cfr. Gadamer, H-G., "Texto e interpretación", en *VM II*, p.331.

²³ Cfr. Derrida J., "Las buenas voluntades del poder (Una respuesta a Hans Georg Gadamer)", en Gómez Ramos A. (ed.), *Diálogo y Deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid: Cuaderno Gris, 1998, pp. 43-44.

damer recusará tal cuestionamiento y en su réplica será enfático en señalar que el término “buena voluntad” mienta para él lo que Platón llama *eumeneís élenchoi*. Es decir, la “disposición a no tener la razón a toda costa” y antes de rastrear los puntos débiles del otro, más bien hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir sea revelador. Es decir, la “buena voluntad” desde el punto de vista de la *eumeneís élenchoi*, sería algo que nos es requerido a todos, incluso a los inmorales cuando se esfuerzan por comprenderse mutuamente. Por ello, según Gadamer, dicha disposición, lejos de referir a la acepción kantiana del término, tendría más bien que ver con la diferencia entre dialéctica y sofística²⁴. Diferencia también abordada en el capítulo once de *VM* cuando Gadamer busca rehabilitar el modelo de la dialéctica platónica y la presenta como el arte de preguntar capaz de reforzar lo dicho desde la “cosa misma”²⁵.

Ahora bien, respecto a lo abordado en estos últimos párrafos, no son pocos los intérpretes de la obra de Gadamer que han destacado las afinidades que existen entre la apertura a la alteridad que presupone la “anticipación de la perfección” y el “principio de caridad” propuesto por Donald Davidson, que también asume que lo que se trata de entender tiene que constituir un todo coherente²⁶. Incluso un autor como Quintanilla, sostiene que ambos filósofos, conjuntamente con Wittgenstein, compartirían una tesis central acerca de la naturaleza de la interpretación, según la cual la comprensión del otro no es la comprensión de contenidos que existan de manera previa a la situación comunicativa –como sostenían la hermenéutica intencionalista, la concepción transposicional de la empatía y la teoría monádica del significado–, sino la creación de un espacio compartido entre los interlocutores del diálogo²⁷. Esta aproximación, que destaca el carácter dialógico y “productivo” de la hermenéutica gadameriana²⁸, sin

²⁴ Cfr. Gadamer H-G., “Pese a todo el poder de la buena voluntad”, en Gómez Ramos A. (ed.), *op. cit.*, pp. 45-47.

²⁵ Cfr. *VM*, p. 445.

²⁶ Jean Grondin, David Hoy, Luis Sáez Rueda, Pablo Quintanilla, Mariflor Aguilar, entre otros: Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 133; Hoy D., “Post-Cartesian Interpretation: Hans Georg Gadamer and Donald Davidson”, en Hahn, L.E., *The Philosophy of Hans Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers. Volume XXIV*, Chicago: Illinois University, 1997, pp. 11-128; Sáez L., “La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica”, en Oñate, García Santos, Quintana Paz, *Hans Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Editorial Dykinson, 2005, pp. 221-240. Quintanilla P., “La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones”, en Monteagudo, C., Tubino, F., (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009, pp. 63-72; Aguilar M., *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México: UNAM, 2005.

²⁷ Cfr. Quintanilla P., “La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones”, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁸ Recuérdese que para Gadamer el comprender no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. Cfr. *VM*, p. 366.

duda, puede refrendarse en los propios textos de Gadamer. Tanto cuando afirma en *VM* que la comprensión, lejos de ser una comunicación misteriosa de almas, es la participación en un sentido comunitario²⁹, como en su advertencia de que no es correcto decir que los compañeros de un diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la "cosa misma", y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad³⁰.

Por su parte David C. Hoy, en un importante libro que reúne a varios intérpretes de la obra de Gadamer y que cuenta con breves respuestas del autor, no sólo encuentra múltiples coincidencias entre ambos autores, sino que incluso llega a sostener que es posible recurrir al programa de Davidson para defender a Gadamer tanto de las críticas que denuncian consecuencias relativistas en su planteamiento, como de las procedentes del deconstructivismo que inciden en la excesiva valoración que nuestro autor hace de la tradición³¹.

Sin embargo, pese a las similitudes señaladas que saltan a la vista, y lo fructífero que resulta el diálogo entre tradiciones filosóficas, no deja de ser relevante destacar algunos aspectos comprometidos con la apertura gadameriana a la alteridad, que vincularían a Gadamer más con una filosofía de los límites del lenguaje y del comprender, que con una "teoría de la interpretación radical". Y es que desde el punto de vista gadameriano, este presuponer una unidad de sentido, de ningún modo puede entenderse como un presupuesto meramente formal, que funciona como condición lógica de toda comprensión, sino que la "anticipación de la perfección" fundamentalmente implica, como lo hemos visto, una disposición singular a dejarnos decir algo por el otro, incluso contra nuestras propias pre-comprensiones. Es decir, una disposición a la transformación de nuestro propio horizonte hermenéutico en aras de que se destaque la alteridad del *interpretandum*, así como a una "cura de humildad" frente *al afán de imposición de todo impulso intelectual* que también nos caracteriza³².

De otro lado, si esta disposición a dejarnos decir algo por el otro (el texto, el interlocutor) está también vinculada a nuestra pertenencia a la tradición des-

²⁹ Ver nota 10.

³⁰ Cfr. *VM*, p. 458.

³¹ Hoy C. D., "Post-Cartesian Interpretation: Hans Georg Gadamer and Donald Davidson", *op.cit.*

³² Véase nota 4.

de la que él habla, entonces también para Gadamer será igualmente relevante el aprendizaje de la humildad para entender que en toda experiencia hermenéutica no es la conciencia del intérprete dueña de lo que accede a él como palabra de la tradición, sino que más bien se trata de un saber entrar en el juego de la tradición que es al mismo tiempo el juego de las "cosas mismas" que hablan en el lenguaje³³. Algo que sin duda nos recuerda nuevamente el carácter tensional que caracteriza al círculo hermenéutico y en última instancia a la concreción histórica de nuestra existencia.

Asimismo, consideramos que en el planteamiento de Gadamer, esta insistencia en la finitud de todo proceso interpretativo desemboca también en la conclusión de que aun cuando el cuestionamiento se muestre como la estructura lógica de la apertura, y el modelo de la conversación, fundamentalmente de inspiración platónica, como el paradigma de toda auténtica conciencia hermenéutica, no buscamos el diálogo solamente para entender mejor al otro. Más bien, dice Gadamer, somos nosotros mismos los que estamos amenazados por el anquilosamiento de nuestros conceptos cuando queremos decir algo esperando que el otro nos reciba. Por ello, lo decisivo no es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Estamos, pues, afectados por una forma de "narcisismo" que debemos aprender a vencer, pues en la dialéctica del reconocimiento hacemos la experiencia hermenéutica de que debemos romper una resistencia dentro de nosotros si queremos respetar y escuchar al otro como otro³⁴.

En conexión con lo anterior, casi tres décadas después de la publicación de *VM*, Gadamer no duda en afirmar que nuestra tarea consiste en comprender cómo tenemos que afrontar el enigma de nuestro *Dasein* en formas verdaderamente adecuadas. Y esto, sin duda, pasa por aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo, antes de aferrarnos obstinadamente a un sistema de reglas con los que diferenciar entre lo correcto y lo falso³⁵.

Vemos entonces que Gadamer nos está hablando de una "praxis hermenéutica" que habría que entender más fundamentalmente como una filosofía del

³³ Cfr. *VM*, pp. 552-555.

³⁴ Cfr. Gadamer, H-G., "Hermenéutica y diferencia ontológica", en Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, pp. 367-368.

³⁵ Cfr. Gadamer, H-G., "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo" (1990), en Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 124.

oír. Es decir, una filosofía que responde a una conciencia de los límites del querer saber y del tener razón, y que en última instancia apunta a un aprender a escuchar, para que, en sus términos, no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece saberse³⁶.

En una perspectiva similar a lo que hemos expuesto en los últimos párrafos, Mariflor Aguilar, quien ha dedicado varios textos al análisis de la *eumeneís élenchoi* planteada por Gadamer, sostiene que dicha expresión justifica ampliamente el parentesco que puede plantearse con "el principio de caridad" de D. Davidson³⁷. Sin embargo, también nos recuerda que el propio Gadamer en su brevísima respuesta al texto de David C. Hoy, mantuvo sus reservas respecto de esta aproximación, reclamando que en Davidson no encontraba suficientemente destacado el carácter especulativo del lenguaje que debiera preservarse en el esfuerzo de "reforzar el discurso del otro". Es decir, desde la perspectiva de Gadamer, Davidson se movería en una aproximación al fenómeno de la interpretación como algo que tiene que ver más fundamentalmente con la adquisición del conocimiento correcto, que con la ontología de la vida comunicándose a través del lenguaje³⁸.

De este modo, el carácter especulativo del lenguaje que reclama Gadamer, no sólo nos obligaría a un saber entrar en el juego de las "cosas mismas" que hablan en el lenguaje, sino que también implica asumir que el comprender significa primariamente entenderse en la cosa y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso, precisa Gadamer, la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto y sólo desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la "anticipación de la perfección"³⁹.

Ahora bien, respecto de estas reservas, Aguilar sostiene que quizá lo que quiso distinguir Gadamer es que lo que en la *eumeneís élenchoi* se revela del

³⁶ Cfr. Gadamer H-G., "Sobre el Oír", en Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 75.

³⁷ Aguilar M., *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM, 2005; Aguilar M., "Eumeneis Elenchoi: Condición de alteridad", en Acero, Tapias, Zuñiga (eds.), *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 487-495; Aguilar M., "Experiencia de la alteridad. Sobre capítulo 11 de VM", en Aguilar Mariflor (coord.), *Entresurcos de Verdad y Método*. México: UNAM, 2006, pp. 157-168; Aguilar M., "Hermenéutica y crítica", en Oñate, García Santos, Quintana Paz, *Hans Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica. Op.cit.*, pp. 201-208.

³⁸ Cfr. Gadamer H-G., "Reply to David Hoy". en Hahn, L.E., *The philosophy of Hans Georg Gadamer. The Library of living philosophers. Volume XXIV, op. cit.*, pp. 129-130.

³⁹ Cfr. VM, p. 364.

interlocutor, no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico, sino lo que se revela es un determinado no saber, un estado de perplejidad, una capacidad de preguntar. Siendo así, afirma la autora, que cuando se "refuerza el discurso del otro", lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual. Es decir, para Aguilar, la *eumeneís élenchoi*, antes de ser un principio de consistencia o condición del diálogo, es en primera instancia una *condición de alteridad*⁴⁰. Por ello como lo afirma también en otro texto, el preguntar hermenéutico es un "dejar 'abierto' sin respuesta predeterminada, lo cual supone no solamente humildad intelectual sino tomar riesgos frente al propio saber"⁴¹.

En este sentido, volviendo al carácter especulativo del lenguaje destacado por Gadamer en su respuesta a Hoy, habría que añadir que, si bien éste refiere a la realización del sentido y el acontecer del hablar y el comprender que se despliega en él, no puede olvidarse que el lenguaje en tanto "huella de nuestra finitud" posee una fuerza desocultadora y ocultadora a la vez. Esto quiere decir, entonces, para Gadamer, que todo lo que se forma en un contexto de ideas dentro de nosotros introduce en el fondo un proceso infinito y aun cuando en la conversación aspiremos a un acuerdo, el acuerdo total entre los hombres contradice la esencia de la individualidad⁴².

Así pues, desde un punto de vista hermenéutico no hay en el fondo ninguna conversación que concluya realmente. Pues son las limitaciones de nuestra temporalidad, de nuestra finitud y de nuestros prejuicios las que nos lo impiden. Por lo tanto, concluye Gadamer, quizá la vida del lenguaje se caracterice más por ese insatisfecho deseo de la palabra pertinente⁴³.

Ahora bien, esto último radicalizado aún más en la obra tardía de Gadamer, es lo que también ha llevado a Charles Taylor a prevenirnos de una apresurada identificación entre la presunción de racionalidad de Davidson y la "anticipación de la perfección" gadameriana. Y es que como lo sostiene este autor, el problema con "el principio de caridad" es el riesgo de dar sentido al discurso del

⁴⁰ Cfr. Aguilar M., *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer. Op. cit.*, pp. 73-74.

⁴¹ Cfr. Aguilar M., "Experiencia de la alteridad. Sobre capítulo 11 de VM", *op. cit.*, p. 165.

⁴² Cfr. Gadamer, H-G., "Los límites del lenguaje" (1985), en: *Arte y Verdad de la palabra, op. cit.*, pp. 145.

⁴³ *Ibid.* pp. 144-149.

otro demasiado rápido⁴⁴. Es decir, perder de vista el momento del cuestionamiento al propio horizonte que nos permita salir de nosotros mismos y pensar con el otro. O en términos de Gadamer, el momento en el que comprendemos que en verdad son juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del otro, pero siempre en calidad de aprendices⁴⁵.

⁴⁴ Taylor Ch., "Gadamer on the Human Sciences", en Dostal, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁴⁵ Cfr. VM, p. 584.

RAZÓN, CUERPO, MUNDO:

EL ARRAIGO DE LA RAZÓN EN LA VIDA SEGÚN HUSSERL

REASON, BODY, WORLD:

THE ROOTEDNESS OF REASON IN LIFE AFTER HUSSERL

Luis Román Rabanaque

Círculo Argentino de Fenomenología y Hermenéutica/
CONICET/ Universidad Católica Argentina, Argentina
rabanaque@yahoo.de

Resumen: En contraste con algunas concepciones muy difundidas acerca de la razón, los análisis de Husserl subrayan tanto sus múltiples maneras de darse, es decir, su multidimensionalidad, como su entrelazamiento con la vida, lo que significa que la razón está arraigada en la vida y la vida es racional desde sus raíces. La multidimensionalidad da cuenta de sus diferenciables aspectos teóricos, prácticos y afectivo-valorativos, mientras que el arraigo se refiere al anclaje de esos aspectos en la experiencia "anónima" que es "previa" al pensamiento. Esto significa que la experiencia es racional en la medida que despliega una estructura constitutiva interna organizada en un sistema de niveles y estratos mediante los cuales se orienta hacia la racionalidad activa. Siguiendo las líneas de una articulación tripartita de la reflexión fenomenológica en los niveles estático, genético y mundovital, este trabajo procura mostrar que tales análisis, junto con este apuntar a una teleología implícita que exige una continuidad entre la vida y la razón, ponen de manifiesto el papel necesario que juega el cuerpo animado en este arraigo. La razón está arraigada en la vida por medio de la experiencia corporal en virtud de la función de "puente" que posee el cuerpo en su condición de cosa material y "órgano" estratificado del sentir y el mover del yo. Así la razón teórica está relacionada con los estratos de la sensibilidad y la cinestesia, la razón práctica se vincula con los estratos cinestésicos y volitivos, y la razón axiológica se asocia con el doble estrato de afección y sentir que subyacen y motivan la valoración. La constitución adopta nuevas formas en el tránsito de la egología a la intersubjetividad y a la experiencia completa mundovital, mientras que el arraigo puede ser ilustrado adicionalmente con el caso de la Tierra como suelo para la experiencia corporal.

Abstract: In contrast with widespread reductionistic conceptions of reason, Husserl's analyses stress both its multifarious manners of givenness, i.e. its multidimensionality, and its intertwining with life, such that reason is rooted in life and life is rational from its roots. Multidimensionality accounts for distinguishable theoretical, practical and affective-valuing aspects of reason, while rootedness refers to the anchoring of these aspects in 'anonymous' experience 'prior' to thinking. This means that experience is rational insofar as it displays an inner constitutive structure organized as a system of levels and strata, by means of which it points to active rationality. Following the lines of a threefold articulation of phenomenological reflection in static, genetic and life-worldly levels, this paper aims to show that, together with this pointing to an implicit teleology, which calls for a continuity between life and reason, such analyses also unveil the necessary role played by the Body in this rootedness. Reason is rooted in life by means of Bodily experience, in virtue of the 'bridging' function of the Body as a material thing and as the stratified 'organ' of the Ego's sensing and moving. Thus theoretical reason is related to the strata of sensibility and kinaesthesia, practical reason is related to the kinaesthetical and volitional strata, and axiological reason is related to the twofold strata of affection and feeling, which underlie and motivate valuation. This constitution takes on new forms in the transit from egology to intersubjectivity and to the full-fledged life-worldly experience, whereas rootedness can be further illustrated with the case of the Earth as basis-place for Bodily experience.

Palabras clave: Razón, vida, experiencia, corporalidad.

Key Words: Reason, Life, Experience, Corporeality.

*[...] la teoría objetiva en su sentido lógico [...] echa raíces, se funda en el mundo de la vida, en las evidencias originarias que le pertenecen. En virtud de este arraigo la ciencia objetiva tiene una relación estable de sentido con el mundo en el que nosotros vivimos siempre [...]*¹

1. MULTIDIMENSIONALIDAD

Los análisis husserlianos de la racionalidad en el marco de la fenomenología trascendental muestran que tanto las concepciones que consideran a la razón como divorciada o, incluso, como enemiga de la experiencia y la vida, como aquellas que entienden a la experiencia como una apariencia imperfecta o, incluso, falsificadora de la cosa-en-sí captada por la razón, son maneras erróneas y engañosas de comprender todas estas nociones. En efecto, dichos análisis permiten advertir una serie de rasgos que son inherentes a la racionalidad en cuanto tal cuando se la examina desde la perspectiva de la epojé y la reducción fenomenológica. En primer lugar, la racionalidad exhibe una multiplicidad de maneras de darse, es decir, es *multidimensional*. Este rasgo recoge una variedad de aspectos que pueden resumirse en tres grandes ámbitos, el cognoscitivo, el práctico y el afectivo-valorativo, los que, en su forma abstracta, corresponden a las denominaciones de razón teórica, práctica y axiológica. En segundo lugar, la racionalidad está *arraigada* en la vida en la medida que dichos aspectos están anclados o se fundan en una experiencia "muda" que es "previa" al pensamiento en sentido propio. Esta experiencia "precientífica" se vincula inmediatamente a la vida, mas, a diferencia del material sensible ciego de la crítica kantiana de la razón, es ya racional en la medida que posee una organización interna a la que es posible referirse en términos de niveles y estratos de

¹ Hua VI, p. 132. La sigla se refiere a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke – Husserliana*, Dordrecht, Springer, 1950-2013, seguida de número de tomo y página. Para la traducción del tomo VI hemos seguido la versión castellana: Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

constitución. Si bien Husserl describe esta estructuración con más detalle para el caso de la razón teórica, claramente el análisis se extiende a las otras dos esferas. La razón teórica está vinculada a la percepción en su papel para la constitución de objetos con propiedades, o sea, de noémata teóricos, sobre los cuales se fundan los noémata de nivel superior –como son aquellos que mientan objetos categoriales. La razón práctica se vincula con la acción y, en consecuencia, con medios y fines. La razón axiológica, por su parte, se asocia a las valoraciones que a su vez se fundan en la esfera afectiva.

Ahora bien, estos rasgos se asientan sobre una distinción más general que concierne a la racionalidad como constitución objetiva, es decir, como *dar sentido*, y la racionalidad como justificación de ese sentido, o sea, como *dar razones*. Sobre ella se elaboran las tareas de una fenomenología descriptiva y de una fenomenología de la razón. La generalización de la correlación intencional entre nóesis y nóema efectuada en la tercera sección del primer tomo de las *Ideas* permite establecer ciertas estructuras noemáticas generales que pueden hallarse en todo nóema, sea epistémico, práctico o afectivo, y sobre esta base se plantea la cuestión de la justificación racional en la cuarta sección. Como lo afirma el último párrafo de esa obra:

[...] una solución universal de los problemas de la constitución que tome en consideración de igual modo las capas noéticas y noemáticas de la conciencia, equivaldría patentemente a una fenomenología completa de la razón en todas sus estructuras formales y materiales a la vez que en las anómalas (negativamente racionales), tanto cuanto en las normales (las positivamente racionales).²

Mientras que la descripción conduce a una teoría pura de las formas noemáticas en la cual se deslindan el sentido, las maneras de darse y la tesis, la fenomenología de la razón comienza por distinguir dentro del nóema un núcleo noemático dotado de sentidos en torno a un polo convergente de unificación. El problema de la razón consiste entonces en la pregunta por la “pretensión” de la conciencia de “referirse” válidamente a un objeto o, dicho de modo más general, a un mundo “real”. La cuestión de la razón concierne, pues, a la referencia objetiva válida en todas las dimensiones noemáticas, es decir, en los correlatos

² *Hua* III/1, p. 359. Hay versión castellana: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, México, UNAM/FCE, 2013.

teóricos, prácticos y axiológicos. Esta cuestión se asocia explícitamente con los caracteres de la intención vacía y la impleción o cumplimiento, y por consiguiente con la noción de evidencia: “[...] la posición tiene en el darse originariamente el *fundamento primitivo de su legitimidad*”, es decir, está “motivado racionalmente” por él³. Por ello no sólo existe para cada región y categoría de objetos una clase específica de sentidos puestos o proposiciones (*Sätze*), sino también una clase específica de conciencia dadora originaria, y con ello una evidencia originaria esencialmente motivada por dicho darse originario⁴. La evidencia no es una propiedad exclusiva de la razón teórica, ni mucho menos del juicio predicativo, sino que abarca “todas las esferas téticas” y por ende “la ‘verdad doxológica’ o ‘teórica’, o la *correspondiente evidencia*, tiene sus paralelos en la ‘verdad o evidencia axiológica y práctica’”⁵. De este modo todas las clases de actos intencionales caen bajo la norma de la razón, poseen una estructura paralela y están fundadas unas sobre otras de una manera determinada⁶. La razón teórica o “lógica” proporciona el “qué”, el objeto, o sea, que “ve algo como algo”; la razón axiológica capta afectivamente los valores implicados y prefiere unos a otros, es decir, siente algo como algo valioso o bueno; finalmente, la razón práctica decide y obra, es decir, motivada por preferencias axiológicas, determina o produce algo como un fin o un medio para un fin. La verdad posible se correlaciona así con la certeza racional dóxica, mas hay también condiciones de posibilidad para la “verdad” axiológica como correlato de la valoración y para la “verdad” práctica como correlato del querer volitivo⁷. De ahí la posibilidad de formular una ontología formal, una axiología formal y una práctica formal⁸, sobre cuya base pueden edificarse las ontologías materiales y, ante todo, las ontologías regionales⁹.

2. NIVELES DE ANÁLISIS Y ESTRATIFICACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN

Ahora bien, el análisis egológico en el que se enmarcan estos resultados no tematiza la vinculación con el cuerpo animado (*Leib*). Tal vinculación es ensa-

³ *Hua III/1*, p. 316.

⁴ Cf. *Hua III/1*, p. 321.

⁵ *Hua III/1*, p. 323.

⁶ Cf. Ullrich Melle, “Husserl’s Personalist Ethics”, *Husserl Studies*, 23 (2007), p. 8.

⁷ *Hua III/1*, p. 340.

⁸ *Hua III/1*, p. 343.

⁹ *Hua III/1*, p. 344.

yada por vez primera en el libro segundo de las *Ideas* y se reitera en los análisis posteriores del mundo de la vida. El tránsito de una clase de examen a la otra es llevado a cabo por el análisis genético. Husserl distingue en textos tardíos entre tres niveles de análisis fenomenológico de la correlación entre la subjetividad y el mundo, a saber, análisis estático, genético y monadológico o mundovital¹⁰, que avanzan de la egología a la intersubjetividad y del mundo como horizonte de todos los objetos noemáticos al mundo como horizonte de los horizontes en una multiestratificación concreta. En el primer caso la correlación tiene lugar entre dos polos cuyos contenidos son indeterminados y donde el mundo mismo se presenta como un horizonte abstracto. El ego es el polo idéntico de sus actos, mientras que el objeto intencional como su contrapolo es el núcleo idéntico o X vacía de sus propiedades múltiples. En el segundo caso, la pregunta retrospectiva por la historia intencional que yace implicada en ese horizonte permite determinar al ego como sustrato de habitualidades y capacidades y, correlativamente, al objeto como un tipo cuyo sentido es un sustrato de sedimentaciones. Desde el punto de vista genético, el ego ya no es una X vacía sino un sujeto personal con decisiones y convicciones, mientras que el objeto no es tampoco una X vacía sino una cosa típica que exhibe un “comportamiento” habitual en el contexto de otras cosas familiares dentro del mundo circundante. Finalmente, el análisis monadológico o mundovital recoge los resultados tanto del análisis estático como del genético y avanza hacia la constitución intersubjetiva. El ego personal se refiere intencionalmente a otros egos personales y el cuerpo animado cumple allí una función de “puente” no sólo con respecto a la comunicación inter-personal sino también con respecto a la vinculación entre la subjetividad y el mundo de las cosas. Este ego personal-interpersonal o subjetivo-comunitario es llamado por Husserl “mónada”¹¹ y su correlato es el mundo intersubjetivo de la vida. Sin embargo, en contraste con Leibniz la mónada de Husserl “tiene ventanas”, es decir, no se concibe como una unidad substancial metafísica sino como la unidad descriptiva del ego concreto, quien es el sujeto de una historia intencional en la medida que está vinculado con otras personas en una comunidad monádica a través de sus cuerpos animados. El pasaje de la persona a la mónada enfatiza asimismo el carácter

¹⁰ Cf. *Hua I*, §§ 31-33 y *Hua IX*, p. 216.

¹¹ *Hua I*, p. 102.

teleológico de las intencionalidades que abarca, las cuales se orientan hacia la totalidad de las mónadas como la teleología que subyace a cada una de ellas¹².

3. LA DOBLE ESTRATIFICACIÓN DEL CUERPO ANIMADO COMO COSA FÍSICA Y COSA ANIMADA

Ya en la esfera del análisis egológico Husserl ha advertido la manera peculiar como se da el cuerpo animado. Por un lado se muestra como un cuerpo físico (*Körper*), es decir, hasta cierto punto como "una cosa entre las cosas"¹³; en cuanto tal aparece en una extensión temporal, está provisto de una figura espacial, de un volumen, etc., impleccionados con color, textura, cualidades de sabor, etc., que se exhiben en escorzos. También interactúa con otros cuerpos físicos: puede ser movido, presionado, arrastrado, deformado, etc., mas puede igualmente resistir el movimiento, empujar o presionar otras cosas, etc. Esta manera de darse se encuentra sin embargo con algunos límites que revelan un excedente en su constitución, pues, en contraste con cualquier otra cosa, mi cosa-cuerpo: a) siempre es co-percibida en la percepción de las cosas, b) no puede ser constituida *completamente* y c) es el punto cero de toda orientación espacial y temporal en el mundo, de todo "aquí" y "ahora", razón por la cual es asimismo la condición de posibilidad para que las restantes cosas se den en escorzos. Por el otro lado, este excedente constitutivo es precisamente lo que hace que el cuerpo sea animado, sea un cuerpo animado o *Leib*. Husserl toma en cuenta aquí que la palabra alemana se refiere desde luego a la *vida* (*Leben*) en contraste con la mera cosa, mas también a la subjetividad para la cual el *Leib* es centro de orientación en el mundo. En este respecto el cuerpo animado no es meramente una cosa sino aquello "en donde vivo" (*worin ich lebe*)¹⁴, o sea, aquello "sobre lo que gobierno" (*worin ich walte*)¹⁵. Por eso Husserl puede señalar en un manuscrito tardío que el yo humano al que la pregunta retrospectiva toma como punto de partida está situado corporalmente en el mundo y

¹² Cf. la carta de Husserl a E. Parl Welch, fechada en 1933, en Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Vol. VI, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 461. Citada por Julia Iribarne, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2002, p. 261.

¹³ *Hua Mat* IV, p. 182. La sigla remite a Edmund Husserl, *Husserliana-Materialien*, Dordrecht, Springer, 2001-2013, seguida de número de tomo y página.

¹⁴ *Hua XV*, p. 325.

¹⁵ *Hua Mat* VIII, p. 262.

“en cuanto ego-persona en el mundo *corporea (leibt)* y vive (*lebt*)”¹⁶. Esta idea se aclara cuando se tiene en cuenta que el cuerpo animado posee una compleja estructura de capas que pueden ser agrupadas en dos estratos principales fundados uno en el otro. Por un lado, un estrato inferior en virtud del cual el cuerpo animado es el portador de las sensaciones y, más precisamente, de los campos de sensación (*Sinnesfelder*), los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) y los impulsos (*Triebe*) ligados a los instintos¹⁷. Este estrato es denominado “cuerpo estesiológico” (*aesthesiologischer Leib*) en el libro segundo de las *Ideas*. Por el otro lado, un estrato superior en virtud del cual el cuerpo animado es el órgano de los movimientos del yo o, en el lenguaje de *Ideas II*, es el “cuerpo de la voluntad” (*Willensleib*)¹⁸. Sobre esta base puede Husserl caracterizar al cuerpo animado no sólo como el punto de trasbordo (*Umschlagspunkt*)¹⁹, sino también como el “puente vinculante” (*verbindende Brücke*) entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física en el mundo²⁰. Como cosa material se encuentra inserto inmediatamente en el mundo, lo que a su vez permite que lo sujetos se inserten mediatamente en el mundo. El *ego cogito* adquiere con ello una “localización” en el espacio objetivo y, análogamente, en el tiempo objetivo²¹. Es en razón de esta doble inserción que el cuerpo animado puede devenir punto cero de orientación y límite interno de la perspectivación en el campo perceptivo. Este trasfondo de inserciones hace posible el juego recíproco entre el sentir y el mover (se).

4. EL ARRAIGO CORPORAL DE LA RAZÓN EN EL SENTIR

Estos rasgos del cuerpo animado enfatizados por el análisis egológico estático pueden determinarse de manera más profunda por medio de una pregunta retrospectiva por sus horizontes intencionales. En el análisis genético el arraigo de la razón en los elementos últimos de la experiencia viviente pueden rastre-

¹⁶ *Hua XXXIX*, p. 459 s.; énfasis mío. “*Leiben und leben*” es una expresión alemana que en el lenguaje corriente significa “ser auténtico” y alude al modo típico como alguien se muestra. Corresponde aproximadamente a nuestro “genio y figura”.

¹⁷ *Hua Mat IV*, p. 183.

¹⁸ *Hua IV*, p. 284. Hay versión castellana: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñ Quijano, México, U. N. A. M., 1997. En ella se consigna al margen la paginación de la edición *Husserliana*.

¹⁹ *Hua IV*, p. 160.

²⁰ *Hua Mat IV*, p. 186.

²¹ *Hua IV*, p. 214.

arse ante todo en el ámbito de lo *hylético*: “[...] la conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su cuerpo mediante su soporte hylético”²². La pasividad originaria, que juega un papel fundamental en la constitución del cambiante fluir del presente viviente, se correlaciona con el núcleo momentáneo o escorzo de mundo y la fenomenología genética puede examinar esta constitución pasiva de la hyle no tomando como punto de partida la función dadora de sentido de la nóesis, sino la *afección* que los campos hyléticos ejercen sobre el ego y que motiva su dirigirse a ellos a fin de objetivarlos. En este nivel el cuerpo animado puede ser descrito como el centro de afección del mundo sobre el ego (cuerpo sintiente) y como el centro de acción del ego sobre el mundo (cuerpo moviente). La pregunta retrospectiva deslinda una estratificación en la constitución de estas formaciones pasivas que incluye un estrato inferior, fundante, de temporalidad o, mejor, de temporalización, que hace posibles las formas de coexistencia y sucesión²³; un segundo estrato, superior, por el cual estas formas son implecionadas con datos hyléticos que se organizan mediante las síntesis asociativas en un campo dotado de un primer plano y un trasfondo, de modo que los datos en relieve pueden afectar al ego y despertar su interés²⁴. Y como tercer estrato, las cinestesis en su conexión funcional con los campos hyléticos gobiernan el pasaje de una fase impresional a la siguiente. Husserl ya había señalado en *Ideas II* que el ego siempre tiene su posesión o haber (*Habe*) y esta posesión “tiene primero que afectar para que el yo reaccione”²⁵. En el campo del presente viviente esta posesión es ante todo la protosensibilidad (*Ursinnlichkeit*), que comprende los datos sensibles, los sentimientos sensibles y los instintos sensibles²⁶. En manuscritos posteriores se refiere de manera similar al protomaterial (*Urmaterial*), que abarca la protohyle, los protosentimientos y las protocinestesis, y afirma que su constitución tiene lugar de acuerdo con una forma esencial de unidad en virtud de la cual los actos en sentido propio tienen de antemano “su ABC esencial, su gramática esencial”²⁷. Otro manuscrito describe este protonúcleo hylético del presente viviente:

²² *Hua IV*, p. 153.

²³ *Cf. Hua XI*, § 27.

²⁴ *Cf. Hua XI*, §§ 28-29.

²⁵ *Hua IV*, p. 337.

²⁶ *Hua IV*, p. 334.

²⁷ *Hua XV*, p. 385; *cf. Hua XI*, p. 125.

El sentimiento es la manera como la hyle en cuanto meramente sensible y temporalizada sensiblemente ejerce un estímulo sobre el yo, y en cuanto ese estímulo tiene diferencias fundamentales de atracción y rechazo en gradualidades mediadas por el *adiaphoron*. Lo que del lado de los datos hyléticos se llama afección sobre el yo se llama del lado del yo tender hacia, dirigirse a. Mas esto previamente a la actividad. La actividad se inicia con el dirigirse en cuanto el seguir la atracción que hace efecto – con ello transcurren cinestesis involuntarias como modos preactivos del “yo puedo”.²⁸

La afección es efectiva en relación con la atracción ejercida por el sentir: la gradación en la intensidad del contraste entre los datos hyléticos prominentes en el primer plano y los datos hyléticos homogéneos en el trasfondo tiene su correlato en la gradación en la intensidad del sentimiento suscitado, que va de lo positivo (lo atractivo) a lo negativo (lo repulsivo)²⁹. Por esta razón, la afección depende funcionalmente no sólo de la prominencia de un dato en contraste con otros dentro de un campo de sensación, sino también de los sentimientos sensibles que afectan al ego y suscitan su preferencia para dirigirse hacia ellos. Husserl añade que el ego está dirigido instintivamente hacia lo “bueno”, que en el nivel inferior es lo “placentero” y corresponde al desarrollo de la vida normal en continuidad normal. Por el otro lado, lo no placentero, lo repulsivo, pertenece igualmente a la vida normal mas adquiere el carácter de “anormalidad” que la actividad voluntaria tiende a superar mediante la actividad normal. Las cinestesis sensibles a su vez son motivadas por los sentimientos sensibles y en su última base son involuntarias. Una vez más, sin embargo, las secuencias de acontecimientos hyléticos por parte de la cinestesia no siguen un patrón arbitrario, sino que poseen su “sistemática innata”³⁰, de modo que las tendencias instintivas (los “deseos”) de impleción (“placer”) siguen una regla que conduce, por ejemplo, a la repetición y el mejoramiento de las secuencias exitosas. La habitualización corporal de éstas últimas tiene lugar mediante la práctica que posibilita adquirir un control familiar sobre los procesos correspondientes, de manera que se forma finalmente un sistema de dominio “como la unidad de accesibilidad posible, de reproducción arbitraria de cualquier posición”³¹. El sis-

²⁸ Manuscrito B III 9 (1931), p. 70a-70b. Agradezco al director de los Archivos Husserl de Lovaina, Prof. Dr. Ullrich Melle, por su amable autorización para citar manuscritos inéditos de Husserl.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Hua Mat VIII*, p. 328.

³¹ *Ibidem*.

tema de secuencias “si [...] entonces” tiende a que cada secuencia alcance un óptimo de donación, un óptimo de “placer”, de modo que estos óptimos instintivos anticipan genéticamente el darse evidente adecuado y su tender activamente hacia él. En suma, las cinestesis motivan las secuencias hyléticas y a su vez son motivadas por los sentimientos sensibles, ambos en relación con fines instintivos y siguiendo caminos no arbitrarios.

Es claro además que el cuerpo animado en cuanto órgano sintiente y moviente del ego es el *lugar* originario donde las síntesis pasivas originarias *tienen lugar*, es el “campo de localización” de las sensaciones³². Entre las sensaciones que componen el cuerpo estesiológico Husserl distingue, por un lado, aquellas que se localizan en el cuerpo y aquellas que no lo hacen y, por el otro, aquellas que funcionan como materiales para donaciones de sentido intencionales y aquellas que no lo hacen. Las sensaciones no localizadas son exhibidoras, pues funcionan como escorzos de cosas, tal como ocurre con la vista o el oído, mientras que las sensaciones localizadas pueden ser exhibidoras, como el olfato, el gusto y el tacto, o no exhibidoras, como las ubiestesias (*Empfindnisse*) y las cinestesis³³. Las ubiestesias son aquellas sensaciones que están localizadas “sobre” o “en” el cuerpo³⁴; están implicadas tanto en la constitución perceptiva de las cosas como en la autocaptación del propio cuerpo en razón de que es algo peculiar a ellas el ser al mismo tiempo *sintientes* y *sentidas*³⁵. Los sentimientos sensibles de la clase del placer y el dolor están incluidos en este grupo, así como la sensación de bienestar, los estados de ánimo o incluso las sensaciones musculares. Husserl observa que “[...] se incluyen aquí por ende grupos de sensaciones que para los actos de valoración, las vivencias intencionales del sentimiento, o para la constitución de valores como sus correlatos intencionales, desempeñan, como materia, un papel análogo al de las sensaciones primarias para las vivencias intencionales de la esfera de la experiencia [...]”³⁶.

³² *Hua V*, p. 118; cf. *Hua IV*, p. 145.

³³ *Hua V*, p. 120 ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 118.

³⁵ El cuerpo estesiológico que siente el mundo también se siente “a sí mismo” y así la experiencia de mundo es al mismo tiempo autopercatación en cuanto ego “corporal”. Por esta razón la afección es siempre heteroafección en el sentido de abrir un mundo afectivo, y autoafección en el sentido de autoconstituirse afectivamente, de modo que ambos se hallan mutuamente implicados. Cf. Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p. 122 s.

³⁶ *Hua IV*, p. 152 s.

5. EL ARRAIGO CORPORAL DE LA RAZÓN EN EL MOVIMIENTO

Por el otro lado, el cuerpo volitivo, el "órgano de movimiento", exhibe una doble estructura que incluye un estrato inferior o subestrato de movilidad ligada inmediatamente a los campos hyléticos, o sea, al cuerpo estesiológico, que gobierna el pasaje de un escorzo al siguiente y un estrato superior o subestrato de movilidad vinculado al "yo puedo", es decir, que es volitivo en un sentido más propio. El subestrato inferior comprende las cinestesis pasivas en su conexión funcional con el protonúcleo hylético; en este sentido habla Husserl ocasionalmente de "hyle cinestésica"³⁷, si bien explica que las cinestesis no son en sí mismas datos pues no afectan originariamente, es decir, no son primariamente placenteras o displacenteras³⁸. El subestrato superior se refiere a su vez al "yo puedo" en el sentido del ego práctico de las acciones (*Handlungen*) con inclusión del "yo puedo" "poiético", que es capaz de producir efectos en el mundo circundante, o sea, es capaz de erigir "obras" culturales³⁹. Husserl observa también que el dominio del cuerpo animado por medio de los sistemas cinestésicos es la forma originaria de la praxis, una protopraxis que obra sobre y está presupuesta por toda otra praxis ulterior⁴⁰. Antes de la praxis volitiva o activa del ego la dirección cinestésica hacia lo que afecta en la afección es un deseo (*Begehren*) que apunta a la impleción o satisfacción en el disfrute (*Genuss*): "En la base de todo obrar se halla el deseo. Desear no es aún querer volitivamente, no es aún un modo de la actividad yoica misma. El obrar está referido así al disfrute –así en la esfera hylética inferior"⁴¹. Aquí entra en escena nuevamente el sentimiento sensible, pues el deseo depende de la afección en su carácter de placentera o displacentera, o sea, depende de la motivación que recibe el ego para su práctico dirigirse a o alejarse de lo que se destaca hyléticamente del trasfondo porque es sentido como atractivo o repulsivo. Frente a toda interpretación sensualista, en esta estructura en la base de la pasividad dentro del presente viviente se halla implícita una protoforma de la teleología, una tendencia instintiva hacia fines intencionados pasivamente como óptimos. De este modo la afectividad *qua* afección es el rasgo de la intencionalidad pasi-

³⁷ Cf. *Hua Mat VIII*, p. 327.

³⁸ *Ibidem*, p. 320.

³⁹ Cf. *Hua Mat IV*, p. 104.

⁴⁰ *Hua XV*, p. 328.

⁴¹ *Hua Mat VIII*, p. 341.

va originaria que motiva la conformación de la hyle y la organización de las secuencias cinestésicas y que funda con ello no sólo al acto afectivo (sentimiento en el sentido propio de un acto intencional), sino también al objeto "teórico" en la percepción y en el obrar voluntario dirigido hacia fines intencionados explícitamente.

6. OBSERVACIONES FINALES: ARRAIGO Y SUELO DE LA TIERRA

De este somero examen podemos resumir algunas conclusiones. Existe una correlación y una dependencia respecto de la fundación entre las tres dimensiones de la razón activa, o sea, la teórica, la práctica y la axiológica, y los tres elementos nucleares del fluir hylético en el presente viviente, a saber, la sensación, la cinestesia y el sentimiento sensible. Junto con esta correlación hay un entrelazamiento entre la actividad y la protopasividad, tal que: a) la razón teórica está arraigada en el juego recíproco de la sensación, el sentimiento y la cinestesia porque la estructura hylética de primer plano y trasfondo motiva un sentir que pone en marcha un dirigirse cinestésico del ego y orienta de ese modo las secuencias cinestésicas; b) la razón axiológica está arraigada en los protosentimientos de atracción y repulsión que motivan no sólo el deseo que está a la base del querer volitivo sino también la valoración que a su vez motiva al querer; c) la razón práctica está arraigada en el sentimiento en la medida que este último motiva al ego para ser atraído o repelido por los datos hyléticos en su calidad de sensaciones placenteras o displacenteras, lo que a su vez motiva el querer-a-favor y el querer-en-contra (*Hin- und Wider-Wollen*). Tanto la correlación como el entrelazamiento en el que se muestra el arraigo en su forma más originaria acontecen "en" el cuerpo animado viviente en su calidad de cuerpo sintiente y moviente. El cuerpo animado se muestra así como una pieza fundamental para una comprensión más precisa de la correlación concreta entre la subjetividad monádica y el mundo de la vida, y contribuye tanto al establecimiento de los rasgos esenciales de la arqueología intencional como de la teleología intencional. Este análisis revela no sólo que las tres dimensiones de la razón son co-originarias sino también que se co-pertenecen originariamente: "las diferentes clases de razón se interpenetran mutuamente y constituyen una

única razón con lados esenciales⁴². Por otra parte, esta constitución adquiere nuevas figuras en el tránsito de la egología a la intersubjetividad y de allí a la experiencia mundovital íntegra, de modo que es preciso investigar tanto el entrelazamiento como el arraigo de las dimensiones esenciales de la razón, entre otras cosas, en referencia a los cuerpos animados vivientes colectivos tales como los que se están presentes en la constitución de las personalidades de orden superior.

Para concluir, el arraigo de la razón en la vida puede ser ilustrado tomando en cuenta el anclaje del cuerpo animado en el suelo de la Tierra. Como se sabe, Husserl ha examinado estas cuestiones en el manuscrito D 17 publicado por Marvin Farber en 1940⁴³. Contrapone, en primer lugar, la experiencia precientífica del mundo, que se ofrece como mundo en la apertura del entorno, con la experiencia gobernada por la teoría copernicana, en la que el mundo es concebido en la infinitud que el pensamiento mismo pone. Mientras que la apertura es una *horizonticidad* que no es plenamente pensada, representada, pero que ya está implícitamente conformada, para “nosotros, los copernicanos”, la Tierra no es “toda la naturaleza” sino uno de los astros en el espacio infinito del mundo. Ahora bien, concebir a la Tierra como un astro, es decir, como un *cuerpo entre los cuerpos* del mundo, implica remitirnos a la constitución originaria de todo cuerpo natural y en ella la Tierra aparece como un componente fundamental de la experiencia de cuerpos en cuanto tal: aparece como su necesario *suelo*. Para la concepción copernicana, por el contrario, se trata de “un cuerpo que sirve de suelo” en tanto que cuerpo físico universal. Husserl observa que esta última caracterización cancela la forma originaria de suelo, porque este “suelo” no es experimentado como un cuerpo. Se convierte en un cuerpo-suelo en un nivel más alto de constitución, en un “cuerpo total” (*Totalkörper*), el portador de todos los cuerpos que hasta entonces eran experienciables de manera empíricamente suficiente⁴⁴. Por el otro lado, cuando la Tierra se constituye como cuerpo, los astros son aprehendidos como cuerpos que aparecen en apariciones lejanas, de modo no completamente accesible.

⁴² *Hua* XXVIII, p. 228.

⁴³ Cf. Edmund Husserl, “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur” (“Umsturz der Kopernikanischen Lehre”), en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge/MA, 1940, pp. 307-325. El manuscrito está fechado en 1934. Hay traducción castellana: Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 308.

Por otro lado, el movimiento tiene lugar sobre la Tierra: en ella, alejándose de ella, aproximándose a ella, mas la Tierra misma no se mueve ni está en reposo; ocurre más bien que tanto el movimiento como el reposo únicamente cobran sentido a partir de ella⁴⁵. La Tierra como *suelo* se constituye entonces también como *punto cero de referencia* de todo movimiento y reposo de cuerpos, los cuales son relativos a la Tierra en un campo de juego de posibilidades abiertas que se encuentran en relaciones de síntesis concordantes. En el espacio de la Tierra los cuerpos son "móviles", es decir, tienen un horizonte abierto de movimiento que a la vez predelinea los cursos posibles de movimiento ulterior. Esta predelineación se refiere ante todo a lo que la ontología analiza como *forma del mundo*. Frente a ella la interpretación copernicana de la Tierra como mero cuerpo es una apercepción del mundo que, por una parte, no se verifica en una intuición efectiva y, por la otra, presupone aquello mismo que pretende relativizar, pues la Tierra como cuerpo físico móvil exige la idea de un *suelo* al cual referir toda experiencia de cuerpos móviles. Husserl concluye que, mientras que las partes de la Tierra son cuerpos físicos (reposan o se mueven), la Tierra *como un todo* no es cuerpo físico alguno. Por ello sólo "el" suelo de la Tierra se constituye de manera originaria, y a partir de él, el cielo con sus astros⁴⁶. La Tierra se presenta como *morada originaria (Urheimat)*, como el *Arca* que hace posible el sentido de todo movimiento y todo reposo.

Ahora bien, mi cuerpo propio se encuentra en una situación análoga, pues en la experiencia primordial no se mueve ni reposa, sólo tiene un "movimiento interior" y un "reposo interior" que falta en los cuerpos externos. Esté quieto o en movimiento, experimento mi cuerpo como centro que no se desplaza, que tiene a su alrededor cuerpos que sí lo hacen y que se halla sustentado por un suelo sin movilidad. Los yo es la habitan por intermedio de los cuerpos propios que funcionan relativamente como centros de todo movimiento y reposo y que tienen a su vez a la Tierra como su suelo no solamente perceptivo sino asimilado histórico. Husserl afirma: "que la Tierra pierda el sentido de 'morada origi-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 309.

⁴⁶ Husserl precisa que "para poder tener experiencia de los astros, aprehenderlos indirectamente como cuerpos debo ser yo ya hombre sobre la Tierra como mi suelo de proveniencia para mí" (*ibidem*, p. 317). Esto quiere decir que el "cielo" se constituye como campo de lo espacialmente experienciable más remoto sólo sobre la base de la constitución de la Tierra con cuerpos de carne y cuerpos naturales. Aun cuando se piense en la posibilidad de seres humanos nacidos en naves espaciales, para los cuales la nave sería el suelo originario de su experiencia, los artefactos voladores remiten en última instancia a la Tierra de la que partieron.

naría', arca del mundo, es cosa que puede ocurrir en tal nula medida como que mi cuerpo pierda su sentido de ser enteramente único como proto-cuerpo [...]”⁴⁷. Según habíamos observado más arriba, mi cuerpo propio se manifiesta siempre como punto cero de toda orientación espacial y, desde una perspectiva mundovital, esto significa que “en su aparición cero [es] el miembro central de la aparición de mundo”⁴⁸. Al igual que la Tierra en cuanto suelo, mi cuerpo propio sólo puede funcionar como punto cero de la orientación cuando se lo considera como un *todo*. En efecto, tomado como totalidad no es ni una cosa cercana ni una cosa lejana: “mi cuerpo animado total [...] no puede darse en perspectivas”⁴⁹, no es por ende un “cuerpo” en el sentido usual de la palabra, en donde fuera posible experimentar reposo y movimiento y del cual se presentara cada vez sólo un aspecto de manera intuitiva. Más bien se exhibe como “suelo”, es decir, en su función de suelo no se mueve, no puede alejarse o acercarse, “no puedo alejarme de él”⁵⁰. Estos tres rasgos, no perspectividad, centramiento e inmovilidad o “firmeza”, son esenciales para la función suelo. Esta función tiene un carácter relativo si se la refiere a “suelos” a su vez móviles, como un vehículo, pero remite en última instancia a un suelo absoluto que es el suelo de la Tierra. La Tierra funciona como “proto-suelo”, como punto cero absoluto y no relativo de la experiencia orientada de mundo, lo que significa también que el reposo y el movimiento adquieren asimismo un sentido absoluto. Este suelo constituye por así decirlo el subsuelo de la conciencia de mundo. Podemos resumir esta situación diciendo que así como el movimiento de un cuerpo físico sólo puede tener lugar en relación con el suelo de la Tierra, así también el movimiento de mi cuerpo animado sólo puede acontecer en relación con el suelo de la Tierra que permanece quieto⁵¹. La Tierra como suelo exhibe, pues, los mismos rasgos que hallamos en el cuerpo como suelo, a saber, no perspectividad en cuanto totalidad, centramiento en cuanto punto cero y firmeza en cuando inmóvil.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 323.

⁴⁸ *Hua XIII*, p. 280.

⁴⁹ *Hua XV*, p. 269.

⁵⁰ Cf. Edmund Husserl, “Grundlegende Untersuchungen...”, p. 311; *Hua XV*, p. 650.

⁵¹ Cf. *Hua XIII*, p. 283 s.

**REASON AND ITS LIVING HORIZONS
IN EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY**

**LA RAZÓN Y SUS HORIZONTES VITALES
EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL**

Roberto J. Walton

Círculo Latinoamericano de Fenomenología /
Academia de las Ciencias de Buenos Aires, Argentina
grwalton@fibertel.com.ar

Abstract: Husserl rejects the contrast between human life as an irrational factum and reason as an objectifying force that is hostile to life. Hence he moves away from the incompatibility between philosophy as science and philosophy of life. This paper has two purposes. First, it attempts to analyze the sequence of living horizons of reason, i.e., to lay out a progressive bringing-into-play that begins in a primal history linked to instinct, goes through history proper with its manners of practical reason, and reaches its culmination in a second historicity with a teleological development. In his last dated manuscript, Husserl speaks of "the upright, fair reason of the natural, sound human understanding" that plays a role before "the scientific, philosophical reason" (Hua XXIX, 386). Secondly, against this background, phenomenology of reason is considered as a view that is grounded in passive fulfillments, traces theory back to life, and emphasizes the interpenetration of the various manifestations of reason. It is argued that the relationship between intention and fulfillment pervades the movement from latent to manifest reason, renders possible different modes of rational legitimation, and shows distinctive traits in each mode. With regard to the vitality of Husserlian reason, a brief epilogue for the Spanish speaking world deals with some of J. Ortega y Gasset's views on the issue.

Key Words: Reason, Horizon, Historicity, Instincts, Generativity, Life, Practical Reason, Ethics, Love.

Resumen: Husserl rechaza la contraposición entre la vida humana como un *factum* irracional y la razón como una fuerza objetivante hostil a la vida. Por eso se aparta de la incompatibilidad entre la filosofía como ciencia y la filosofía de la vida. Este trabajo tiene dos propósitos. Primero, intenta analizar la secuencia de horizontes vitales de la razón, es decir, desplegar una progresiva puesta-en-juego que se inicia en la protohistoria ligada al instinto, pasa a través de la historia en sentido propio con sus modalidades de razón práctica, y culmina en una segunda historicidad con un desarrollo teleológico. En su último manuscrito fechado, Husserl habla de "la proba y honrosa razón del entendimiento humano natural" que desempeña un papel con anterioridad a "la razón científica, la filosófica" (Hua XXIX, 386). En segundo lugar, frente a este trasfondo, se examina la fenomenología de la razón como una visión que se funda en cumplimientos pasivos, refiere la teoría a la vida, y pone énfasis en la compenetración de las variadas manifestaciones de la razón. Se sostiene que la relación entre intención y cumplimiento atraviesa el movimiento desde la razón latente a la razón patente, hace posible diversos modos de legitimación racional, y muestra rasgos distintivos en cada uno de los modos. Respecto de la vitalidad de la razón husserliana, un breve epílogo para hispanoparlantes considera algunos puntos de vista de J. Ortega y Gasset sobre la cuestión.

Palabras clave: Razón, horizonte, historicidad, instintos, generatividad, vida, razón práctica, ética, amor.

In his article "Life and Knowledge" (1892/93), Wilhelm Dilthey distinguishes formal and material categories. The former are grounded on reason and refer to relations such as identity, equality, difference, and generality. These relations are characterized by their thorough transparent and univocal character. On the other hand, material categories are grounded on life, which cannot be understood thoroughly by means of them¹. This viewpoint is maintained by Dilthey until his final work, where he writes: "In every understanding of life there is something irrational, as life itself is [...]. For the realm of conscious life emerges as an island out of unfathomable depths"². Edmund Husserl's concern has been precisely the rejection of the incompatibility between philosophy as a science and the philosophy of life: "Thus, the fundamental character of phenomenology is a *scientific* philosophy of life, [...] a *radical* science that has universal concrete life and its lifeworld as an originary theme [...]" (Hua XXXII, 241)³. My purpose is to show a progressive bringing-into-play of vital horizons in a development of rationality through history. The process attains its highest point in transcendental phenomenology and its concern with a "self-explication of life (*Selbstausslegung des Lebens*)."⁴ (Hua XXXII, 147) We shall see that the relationship between intention and fulfillment, which pervades the movement from latent to manifest reason, also renders possible different modes of patent rational legitimation. With regard to the vitality of reason, I add a brief epilogue for Spanish speaking people with a reference to José Ortega y Gasset.

1. INSTINCTS AND PRIMAL HISTORICITY

Husserl holds that active reason is contained already in a previous basis: "*Passive motivation is the mother-ground (Muttergrund) of reason [...]. Precisely for this reason, it is a potential reason, for what the intellectus agens brings*

¹ See Wilhelm Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften XIX* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), p. 361 f.

² Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII* (Stuttgart/Göttingen; B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), p. 218 ff.

³ Abbreviation, with indication of volume and page, for Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana I-XL* (Dordrecht: Springer [previously: Den Haag: Martinus Nijhoff; Dordrecht/ Boston/London: Kluwer Academic Publishers], 1950-2009).

forth is already located in the mother-ground." (Hua XXXVII, 332) In an inquiry back into the sources of reason, one must consider first of all an instinctive intentionality that involves an originary affection and so guides individual development since its beginning. It works at the basis of the experience of nature, action in the world, and the relationship with others, and, thus, makes up a previous possession of the world that is presupposed by any further acquisition. Husserl compares "the problem of the instincts" with the "problem of *hidden* reason." (Hua VI, 53) He refers to the "inborn primal being, the primal predisposition of the ego presupposed by all constitution," contends that the constituted world and the universe of rationality are enclosed within it, and goes on to state: "Thus, the inborn predisposition of subjectivity is the irrational that makes possible rationality, or has its rationality in being the 'teleological ground' for all the rational"⁴.

Primal experience is conditioned in all its moments by instincts and is made up by an alien hyletic core and, on the egoical side, by both feelings that prompt or hinder hyletic manifestations, and kinestheses that motivate the constitution of optimal data and through them the experience of objects. Feelings and kinestheses remain, along with hyletic data, in the higher levels of constitution. Husserl holds that "up to objectivation (enworlding) they constantly play their role or rather always receive new roles, higher roles, they acquire higher functional structures"⁵. The revealing force of feeling allows Husserl to state that "mere sensations and, in a higher level, sensible objects, as things that are there for the subject, but are there 'value free' are abstractions"⁶. With this the ultimate genetic ground is laid for a phenomenology of reason in which no differentiation of theoretical, affective, or practical reason is allowed.

⁴ „Dieses eingeborene Urwesen, die Uranlage des Ich vorausgesetzt für alle Konstitution. In ihr statisch und ‚genetisch‘ geschlossen ist die konstituierte Welt in ihr Wesensformen, bzw. das Universum der Rationalität. So ist die eingeborene Anlage der Subjektivität das Irrationale, das Rationalität möglich macht, oder es hat seine Rationalität darin, der ‚teleologische Grund‘ für alles Rationale zu sein.“ (Ms E III 9, 4b) Quoted by James R. Mensch, *Husserl's Account of Our Consciousness of Time* (Milwaukee: Marquette University Press, 2010), p. 257.

⁵ „[...] bis hinauf zur Objektivierung (Verweltlichung) spielen diese Momente beständig ihre Rolle, oder vielmehr, sie erhalten immer neue, höhere Rollen, sie bekommen immer höhere Funktionsgestalten.“ (Ms B III 9, 79b) I wish to thank Prof. Dr. Ullrich Melle, Director of the Husserl Archives in Leuven, for permission to quote from Husserl's unpublished writings.

⁶ „Alles Leben ist unaufhörliches Streben, alle Befriedigung ist Durchgangsbefriedigung. Bloße Empfindungsdaten und in höherer Stufe sinnliche Gegenstände, wie Dinge, die für das Subjekt da sind, aber ‚wertfrei‘ da sind, sind Abstraktionen. Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt, und das Gleichgültige ist nun ein Zwischenstadium zwischen Lust und Unlust [...].“ (Ms A VI 26, 42a)

What is significant for the development of reason is a movement of empty intention and fulfillment that is directly connected with instincts and bears in itself a teleology. A vague, empty horizon of blind intentions strives for satisfaction, has its outcome in bodily movements, and can be fulfilled or disappointed. First tied to nondisclosed instinctive goals, the instinctive horizon gradually gains determination. Insofar as they turn out in bodily movements, instincts imply a practical-kinesthetic horizon that enables us to enter into a relationship with the surrounding world. We learn to be the owners of our living bodies and in this way attain an understanding of ourselves as organized systems of predispositions for movements that can be governed and trace the outline of our world. In this connection it is worth observing that Ludwig Landgrebe has referred to an immanent reason that has its roots in the most basic actions that can be accomplished⁷.

Whereas nonobjectifying instincts are directed toward specific contents, the objectifying instinct only requires the fusion of hyletic contents, whatever may be their kind, in a harmony that leads to the prominence of a material unity. Syntheses of association spring from it and unify contents enabling them to emerge as affecting data. This apprehension of unities within multiplicities, i.e., of unities that stand out against varying hyletic affections lays in turn the ground for harmony as a distinctive trait of reason. What Husserl is interested in showing is that "in the child of the first period of childhood we already have instinctive intentionality, before an intentionality of interests, with reference to being in a proper and full sense" (HuaM VIII, 75)⁸.

Instincts give direction to our primal goals in the field of self-preservation and of our relationship with others: "In his primal instinct, each individual subject [...] carries 'implicitly' all the others that can present themselves to him, and all their achievements, all the world as humanized, as cultural world"⁹. The linking function of instinct brings about a primal generativity as the basis on which the different individual life-streams are sustained. Essential to it is a

⁷ "If one understands reason as the higher principle of any establishment of meaning, one can say that this spontaneity of bodily self-movement has its own immanent reason." (Ludwig Landgrebe, "Phänomenologische Analyse und Dialektik," *Phänomenologische Forschungen*, N° 10, 1980, p. 74)

⁸ See Nam-in Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, *Phaenomenologica* 128 (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993), pp. 107 ff, 186 ff.

⁹ „In seinem Urinstinkt trägt jedes einzelne Subjekt [...] ‚implizite‘ alle andere, die ihm entgegentreten können, und alle ihre Leistungen, die gesamte Welt als humanisierte, als Kulturwelt in sich.“ (Ms A VI 34, 37a)

"love-impulse (*Liebestrieb*)" and a "care of life (*Lebenssorge*)"¹⁰ directed at children and parents. A horizon of generativity is sustained in our homeworld because we know ourselves as the actually living members of a chain of generations. Children grow within a family tradition and adopt through imitation and instruction the typical structures of mature beings, which become a means for the transmission of a wider communitarian historical development. They develop an interest in why things are as they are, and questions about these motives are the originary questions that can be raised with regard to history. Husserl refers to a primal history (*Urgeschichte*) that revolves around the motives and purposes of objects and actions. So it is, then, that, surrounded by fellow human beings that set themselves ends, a child "learns to understand," we are told, "their purposeful action as such, and to understand objects that have a purpose (*Zweckobjekte*) not only as objects of usage (*Gebrauchsobjekte*), but as objects that have come into being teleologically (primal history)" (Hua XV, 420).

Husserl speaks of a "primal form of historicity (*Urform der Gechichtlichkeit*)" that affords a "basis for every higher historicity (*Unterlage für jede höhere Geschichtlichkeit*)"¹¹. The counterpart of this development is a "breakdown of the lower reason (*Zusammenbruch der niederen Vernunft*)" that must blaze the trail for higher modes "as an inversion of originary instincts"¹².

2. FIRST AND SECOND HISTORICITY

On the ground of the chain of generations, the establishment of enduring and encompassing ends brings forward a higher-order spiritual generativity that takes on— in new forms tied to these goals—the protentional thrust pertaining to the universal instinctive intentionality. This "first historicity (*erste Historizität*)" is the field in which "reason in the first sense (*Vernunft im ersten Sinne*)" (Hua XXIX, 40) can evolve. A new stage in the fulfillment of empty in-

¹⁰ Ms E III 4, 5b, 9b.

¹¹ Ms K III 3, 50 a. See Edmund Husserl, "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur," in Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Cambridge [Massachusetts]: Harvard University Press, 1940), p. 319.

¹² „[...] schon vor der Wissenschaft ist konkrete Vernunft und selbst absolut gerichtete da als Umwendung ursprünglicher Instinkte.“ (Ms E III 4, 16 b) Quoted by J. R. Mensch, op. cit., p. 257.

tentions comes forth and is superimposed on the sheer lapsing of generations. In a note to his last dated manuscript (June/July 1937), Husserl offers the following characterizations of this mode of reason: "Reason –in the sense here presented– establishes in fact the separation from animals, and also from animals that zoologically are already called human beings, namely, prehistorical human beings that have not yet acquired the capacity of being able to be free, of being able to reflect and with this to know (as a human capacity, a well-exercised ability that further trains itself in ever higher levels)." (Hua XXIX, 384 n.) Conscious life is orientated toward coherence first in an instinctive manner, and then through the striving for an active coincidence that expresses a decision of the will. A rational praxis emerges through the deliberation on practical possibilities and impossibilities, the care for self-preservation, the regulation of communal life, and the practices of functionaries that deal with these problems. This means that "the human being of everyday life is after all not without reason," and that in this condition he reflects on ends and means, generates methods, and attains results that "can always be understood again in their rationality" (Hua VI, 270, 337). Here one must take into account particular modes of fulfillment, verification, and truth.

The surrounding world is experienced according to what is relevant to our practical purposes in such a way that we have our "ontic certainties and nontheoretical, nonlogical interests in verification." (Hua XXXIX, 201) Accomplishments have their truth when they are fit to an end and achieve it. Husserl stresses that a successful praxis presupposes the constitution of a stable experiential world to which it adapts itself: "I have a possible 'rational'-praxis only if I have a world of known things at my disposal." (Hua XXXIX, 150; see 406) On the other hand, experience is a mode of praxis. Even if it alters nothing in an object, experience is reflected in the bestowal of an ever richer experiential meaning on it (see Hua XXXIX, 278). Furthermore, apperception is not limited to experience, but is found also in praxis. Practical apperceptions emerge from previous praxis and anticipate possible future action through a transference that has a bearing on ends, means, procedures, and so forth. In the same manner as perception, practical life is guided by analogies. These can be corroborated and lead to an ever more firm analogy. With regard to the confirmation and disconfirmation of apperceptive anticipations, Husserl refers to practical reason within a world of praxis: "This world has its legitimacy of being

(*Seinsrecht*), and acting within the world has its practical reason in itself, which corroborates itself in general in itself, and also disproves itself in singular items." (Hua XXXIX, 418; see 857)

As he refers to a "care of life (*Lebenssorge*)" or a "care of existence (*Existenzsorge*)" concerned with "how (*Wie*)" life develops, Husserl describes a practical modalization. By way of example: when he is threatened by bankruptcy, a merchant can consider and weigh new forms of life or professional activities according to the horizon of his capacities. His concern is reflected in a hope that is centered in certain possibilities that are subject to confirmation and disconfirmation. A coincidence with what is expected amounts to success, whereas discordance amounts to failure. The process is subject to corrections in the same way as the progress of perception can restore certainty or fall into a refuting canceling-out. In more general terms, care encompasses our whole life: "Care' is in general an expression that, in its meaning, points in advance to the whole of life"¹³. Husserl adds that this teleological tendency implies a future horizon in which the possibility of the fulfillment of ends goes together with possibility of a deception: "Care is a mode of feeling that arises from the modalization of activity and from the constant predelineation of the horizon of possible failure, within which the courses of foreseeable and true success, of success subject to correction, are carried on"¹⁴.

In the realm of moral practices, Husserl distinguishes the first stage of custom (*Sitte*) as a habitual behavior that lacks valuation and the second stage of morality (*Sittlichkeit*) as a behavior that includes valuation through external criteria and evokes the notion of practical reason highlighted by Paul Ricoeur as wisdom acquired in order to regulate the interaction between human beings. Both levels are contrasted to the autonomy of an inner determination that is tied to insights of reason and appears in a further stage¹⁵. About this we will have more to say later.

Beyond the relativity of doxic modalization, which varies according to experiential coherence, Husserl calls attention to the relativity pertaining to the al-

¹³ „Sorge' ist überhaupt ein Ausdruck, der in seinem Sinn vordeutet auf das Ganze des Lebens." (Ms A VI 34, 22b)

¹⁴ „Die Sorge ist der Gefühlsmodus, der aus der Modalisierung der Aktivität entspringt und aus der beständigen Vorzeichnung des Horizontes möglichen Misslingens, innerhalb dessen die Linien des doch voraussichtlichen und gewissen Gelingens, des Gelingens unter Korrektur, verlaufen." (Ms E III 6, 3a)

¹⁵ See Ms F I 24, 54a-56b.

teration of situations. To the open possibility that, in connection with the horizon of extension of experience, the certainty of an object may turn into doubt or negation, is added the relativity associated with a horizon of anticipation of experience, i.e., the multifarious situations or surrounding worlds within which our experience takes place. Intuitive truths are relative to everyday life in communities or human activities whose practical projects determine their meaning and the required degree of assurance. Still far from universality and objectivity, truth pertains to everydayness in the manner of singularity and relativity because an object, although it remains identical, "transforms its being-meaning, the meaning determined by the situation, so that, with the change of the situation, truths become other truths." (Hua XXXIX, 192) Husserl stresses a condition of equivalence for all these horizons of anticipation: "Every truth refers to its situation, and this change does not have the title 'falsehood of what a moment ago was assured as true' but rather the title truth as truth of the new situation." (ib.) A prescientific knowledge conditioned by situation and tradition enables us to know "how to decide rationally, with regard to each truth and falsehood, which are the grounds and differences that are relevant or irrelevant for it" (Hua XXIX, 385 f.). Husserl deals here with what Heinrich Rombach calls the multiveracity or plurality of reason, and Bernhard Waldenfels *doxa* as a third mode of *episteme* that is contained in the different world-orders that exclude each other.

Nevertheless, for Husserl, a universe of being transcends the relativity of the horizons of anticipation and subsists identically through all situations. In his last dated manuscript, Husserl attempts to show that the task assigned to philosophy is that of being "in a peculiar combat-position against any and every other knowledge that remains in the pre- and extrascientific world-life." (Hua XXIX, 377) In the motivation of this development, a decisive role is played by the awareness of the relativity associated with the differences between traditionally valid truths within various communities. Beyond the differences between what is one's own and what belongs to others, a world-core can be highlighted as an identity that is interpreted in different manners. One could think, Husserl suggests, that this identification first appears in the mutual dealings of individuals or of different strata within a community. Nevertheless, in these cases there is a leveling out of contrasts by way of a reciprocal adjustment. It is precisely this normality that is affected when the vital space of a community is

surpassed in order to enter into another particular world: "With this," claims Husserl, "the natural concept of reason is displaced: out of the upright, fair reason of the natural, sound human understanding there comes now into being the scientific, philosophical reason." (Hua XXIX, 386) Accordingly, a new form of communalization that rightfully includes all human beings comes forth with philosophy and science. This emergence is identified with the origin of a "second historicity (*zweite Historizität*)."¹⁶ (Hua XXIX, 41) A universal or rational generativity contrasts with the limitations of previous generativities because it is characterized by "the infinite movement from latent to manifest reason" with "the different stages of the movement of intention and fulfillment." (Hua VI, 13, 273) With this revolution, the prescientific notions that are taken for granted as regards the possibility of verification are transferred to the new realm in order to make another start. The fact that, in the prephilosophical surrounding world, everything is known as actually existing with its own truth, affords a rational ground for the building-up of philosophy and science.

3. PHENOMENOLOGY OF REASON

A "progressive bringing-into-play (*progressives In-Spiel-setzen*)" (HuaM VIII, 187) enables us to see how various manifestations of reason follow one another in a hierarchical structure. We have moved from the level of instinctive strivings, through more articulated modes linked to practical life, into a forceful manifestation in the history of philosophy and science. On this basis, transcendental phenomenology adopts the primal establishments of philosophical reason, i.e., the Greek primal establishment of universal knowledge and its infinite tasks and the Cartesian primal establishment of the requirement of apodicticity. Its inquiry discloses the moments of reason that were functioning implicitly, shows the conditions of possibility of reason, and clarifies the goals of a rational humanity. Having this in mind, Husserl writes: "Reason must already exist and must be able to bring itself to logical disclosure in the rational subject"¹⁶. In contrast to the previous activity of reason, which builds upon a credulous tak-

¹⁶ „Es muss Vernunft schon sein und muss sich zur logischen Selbstenthüllung in der vernünftigen Subjekt bringen können.“ (Ms E III 4, 19a) Quoted by J. R. Mensch, *op. cit.*, p. 257 s.

en-for-grantedness, phenomenology is called to develop "the total theory of reason," which through absolute responsibility and full self-justification must "raise us above the level of the naïve reason." (Hua XXXV, 42) This higher position sheds light on the previous instinctive, practical and theoretical stages, and effects a self-explication that is deeply rooted in life because it grounds the legitimation of reason on previous modes of verification, and the interlacing of "a unique reason with its essential sides" (Hua XXVIII, 228) on the interweaving of the hyletic core, feeling, and kinestheses at the instinctive level.

Husserl refers the phenomenological "critique of reason" back to "the clarification of evidence and all the pertinent relationships between mere 'intention' and 'fulfillment' [...]." (Hua XVII, 120) As we have seen, these relationships already belong to the previous stages of reason. Now the nature and unity of reason becomes manifest through an analysis of the legitimation they provide when harmony is attained, and of their link both with regulating a priori structures and horizons of possible development. This is the invariant core of reason as contradistinguished to its manifold manifestations. Transcendental phenomenology shows reason as a development of evidence without the accidental characters that the latter can show at first. Reason is grounded not so much on a single experience or action as on a harmonious synthesis in the fulfillment of the corresponding horizon-consciousness. It is endowed with more weight due to the forcefulness of evidences that reciprocally corroborate themselves. Evidence and truth, as well as reason and verified actuality, are pairs of correlative concepts within the noetic-noematic parallelism. Actuality legitimates itself and shows itself as truth to rational consciousness, and, conversely, rational consciousness effects a bestowal or dictation of legitimacy (*Rechtgebung, Rechtsprechung*) as regards actuality. Thus, for transcendental phenomenology, consciousness is autonomous because the validity or nonvalidity of its positing is legitimated by its own means within the absolute self-sufficiency of the correlation between the world and world-consciousness.

Due to its openness and its undetermined structure, horizon-intentionality both renders possible the synthetic harmony on which rationality is grounded and sets limits to an absolute rationality. As this process can take place in an individual life-flow alone, there is an ego-centeredness in which each subject is the point around which legitimation revolves. Furthermore, by virtue of its indetermination, horizontality situates the life of each ego under its rule and respon-

sibility. For new intentions emerge over and over again enabling a new viewpoint under which life can be assembled and interpreted. Thus, the subject shows himself as a center of spontaneity: "Only by its own freedom can a human being come to reason [...]" (Hua XXVII, 42 s.)¹⁷. It is because indeterminateness motivates an endeavor toward completion that it places the subject in the midst of teleology. Finally, by its structure of determination, horizontality turns each subject into a center of apperceptive anticipation that adopts a heritage of meaning and as a result traces out courses for potential legitimation. In sum: reason is characterized by harmony in the fulfillment of empty intentions, the responsible role played by the subject in a teleological process, and the increasing acquisitions that result from this process. This is the invariant that repeats itself and differentiates itself in specific domains of reason.

Now I would like to draw attention to two points that clarify the vital character of rational legitimation. One concerns its grounds in passive syntheses and the other the nature of the a priori universalities by which it is ruled¹⁸.

To find the groundwork for rational legitimation, we must turn to Husserl's phenomenology of internal time-consciousness and consider originality not in connection with the beginning of the genesis of the ego as in our previous reference to instincts, but rather in connection with an inquiry back from the constituted world into the ultimate constitutive functions in the living present (see HuaM VIII, 279). A threefold foundation must be emphasized. It concerns the movement of intention and fulfillment, the constitution of noematic unities, and the positing that can be referred to the noematic unities on the basis of fulfillment.

¹⁷ Javier San Martín deals with the problem of free reason by offering an analysis of the structure, the function, and the principle of phenomenology. The structure, which amounts to the correlation between the world and world-consciousness and to its a priori conceived as the core of a theory of strong rationality, accomplishes a function that has to do with the requirements of rational life. The principle according to which the function effects the structure is that we are not the outcome of the world but rather the true originary locus of meaning: "If we are convinced of this and attempt to shape our life, our culture, and our political life out of *free reason*, I believe that Husserl's thought will still be an active force among us." (*La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología y otros ensayos* [Madrid: UNED, 1994], p. 163)

¹⁸ Miguel García-Baró examines these two points. On the one hand, he highlights a second level that deals not so much with the performances of constitution as with the "*originary evident conditions*" of transcendental constitution. These second-order problems concern temporality, intersubjectivity, bodilyhood, and the ego, and "affect in an equal manner all forms of reason." On the other hand, with regard to "the regionalized and concrete phenomenology of reason," García-Baró stresses Husserl's "keen perception of the *teleological* problem of transcendental constitution" and refers it back to "the insatiable theoretical and practical *interest* that is raised by the constituted unities and keeps transcendental life in the balance." (*Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* [Madrid: Trotta, 1999], pp. 234, 238)

The Bernau Manuscripts offer an analysis of the first two themes. The primordial time-flow is examined as an intermingling of retention and protention within a fulfillment process. The fulfillment of a previous protention must go retentionally into the following phases of consciousness, and, motivated by the continuum of preceding retentions, new protentions emerge directed toward future fulfillments, which, in being fulfilled, both become conscious again in the mode of a retention and arouse new protentions: "It belongs to the essence of this consciousness that it can constantly be fulfilled, so that each fulfillment is at the same time an intention for a new fulfillment, and so forth." (Hua XXXIII, 24) In this primordial process of general fulfillment there is a culmination point, which is the maximum point of fullness and the point of minimal emptying. A general fulfillment plays a role in the self-constitution of the primordial time-process and, as contradistinguished to "all other levels of noemas," brings forth "ultimate noematic formations." (Hua XXXIII, 163) These formations are time-moments that lay the framework for the constitution of immanent temporal objects through particular fulfillment. They have their own correlative noetic functions in the intentions of the primordial time-process, and Husserl speaks of a "reshaping of the concept of hyletic datum" (Hua XXXIII, 161 n.) with the purpose of showing only its time-features. On this basis there arise hyletic data that, along with noematic time-moments, also include sensuous contents. The noematic levels lead to the constitution of external objects that incorporate an apprehension of the sensuous contents.

As regards positionality, Husserl shows that there is a positing pertaining to the consciousness of inner time insofar as our lived experiences can show themselves in the flow as internally and actually posited. He draws the distinction between a first and second belief. Whereas the second belief pertains to our acts or judgments and has as its correlates actualities of the external world, the first belief is a part of internal consciousness: "Its correlate is the characteristic of actuality belonging to every lived-experience" (Hua XXIII, 338 n.; see 424, 469, 588)¹⁹.

A second aspect under which to consider the vitality of theoretical reason lies in the nature of the a priori that rules the teleological process of legitima-

¹⁹ John B. Brough, "Notes on the Absolute Time-Constitution Flow of Consciousness," in Dieter Lohmar and Ichigiro Yamaguchi (eds.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, Phaenomenologica* 197 (Dordrecht: Springer, 2010), p. 36 s.

tion. Bearing in mind that the intellectual seeing of an essence "is, in the highest sense, an act of 'reason'," (Hua III/1, 317) let us point out some significant characters of the eidos that make the distinction between abstract and concrete become weaker and eventually disappear. First, although the apodictic positing of the existence of transcendental life as the first truth cannot be canceled out, the movement of intention, confirmation, and cancelation remains valid for the factual contents that go hand in hand with it. Second, the relationship between the essence of the transcendental ego and its factualness is unique. After stating that I exist with apodictic necessity and also have as a concrete life-stream my apodictic essence, Husserl goes on to make clear that "it is not as if my factualness were now something contingent [...]"²⁰. The reason for this is that, if it is to examine its essence or any other essence, transcendental subjectivity must necessarily exist. In this manner it becomes clear that its essence cannot be considered as a mere possibility like the essence of a triangle. Third, the material a priori is contingent because it is concerned with the hyletic side of subjectivity. This is the contingency of a reason that is only pure in the sense that it does not require a specific type of sensibility, but is referred to a subject that is endowed necessarily with sensibility. Husserl contrasts the contingent a priori of the hyletic essences with the formal a priori of pure reason that is above material determination (see Hua XVII, 33 f.). Fourth, essences move away from a closed ideality because a horizon always remains open for further eidetic determinations. Even if what has been attained cannot be canceled out, empty intentions can be fulfilled in a process of specification (see Hua XXV, 247). Thus general essences establish a rule, but do not close down possibilities for subjectivity. They determine a "what" that does not provide a complete and thorough outline for our performances. In other words, general essences are included in factual actualizations, but the "how" of the actualizations is not reducible to them. Consequently, Husserl can come to speak of eidetic singularities, which are universals with no particular cases that serve as examples by adding their own factual determinations. Eidetic singularities have no extension in contrast to all other essences. They included the eidos of each transcenden-

²⁰ „Ich bin in apodiktischer Notwendigkeit, nicht als leerer Ichpol, sondern in meinem konkreten Leben mit all dem, was damit untrennbar eins ist. Al das habe ich mein Wesen. Aber nicht ist es so, als ob meine Tatsächlichkeit nun ein Zufälliges wäre, als ob mein apodiktisch einsehbares allgemeines Wesen voranginge in dem Sinn, wie wir es sonst im Verhältnis von apodiktischen Wesensallgemeinheiten und darunter Fallenden Fakten kennen.“ (Ms E III 9, 7b) See Hua XV, 385, 403.

tal subjectivity as a unique singular entity or a concretum in which the essential and the factual only differ because the essential contents that make up a *So-sein* are apprehended apart from actual existence²¹. Husserl refers to an "individual essence (*individuelles Wesen*)," (Hua III/2, 487) and holds that "every lived-experience belonging to the stream [...] has an essence of its own which can be seized upon intuitively, a 'content' which allows of being considered by itself in its ownness." (Hua III/1, 70; see 35)

4. AXIOLOGICAL AND PRACTICAL REASON

The axiological and practical side of reason stresses the vital characters of reason by pointing out ultimate ends associated, along with a community of truth, with a community of love in the framework of a teleology that guides human life. Husserl speaks of an "emotional evidence (*Gemütsevidenz*)" with regard to an "emotional and volitional meaning of the world (*Gemüts- und Willenssinn der Welt*)," so that "emotion and will are a peculiar source of the legitimate and genuine"²². It should be recalled that doxic acts are themselves practical acts that have truth as a goal of the will, the value of which is apprehended through feeling. As was mentioned, due to the disclosing role of feeling, Husserl can contend that there are no value-free objects.

Husserl characterizes love as "one of the basic problems of phenomenology"²³, and the criticism has been leveled that he does not offer an explicit and systematic reflection on the relationship between truth and love²⁴. Nevertheless, it can be argued that the precise point of contact between the two can be seen in the movement of intention to fulfillment and the subsequent possibility of confirmation and disconfirmation within the general framework provided by a horizon. This bridge concerns the harmony that can be attained both in the horizon of experience and the horizon of action. Husserl holds that the world

²¹ This point is strongly made by J. N. Mohanty. See *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy* (Evanston [Illinois]: Northwestern University, 1997), pp. 3-7; and *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development* (New Haven & London: Yale University Press, 2008), p. 329-333.

²² „Die Gemüt und der Wille ist eine eigene Quelle des Rechten und Echten [...].“ (Ms A V 21, 127b)

²³ „Liebe im echten Sinn ist eine der Hauptprobleme der Phänomenologie, [...].“ (Ms E III 2, 36b)

²⁴ See Ulrich Melle, "Edmund Husserl: From Reason to Love," in J. J. Drummond and L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy, Phaenomenologica 47* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002), p. 247.

"not only fulfills theoretical conditions of possibility for harmonious being, but also conditions of possibility for harmonious valuable being and for harmonious being as a field of human rational praxis"²⁵. This establishes a solid connection between doxic reason and axiological-practical reason. Just as the world of experience is posited as actual because discrepancies are resolved in a higher-level unity, the actual world of valuation and praxis is the correlate of the unity of a volitional validity. This practical validity intends a complex of goals that outline the living future horizon of the totality of our life. Thus a rational subject should anticipate his whole life according to previous decisions taken with regard to the shaping of a vital horizon, and also be conscious of coincidences, modalizations, and cancelations in the fulfillment of the empty intentions. Consciousness of a discordance can assume the form of shame and repentance that lead to a reestablishment of the canceled validity or of retroactive motivation that brings forth a new validity correcting the previous one: "The final goal of the individual is a full harmony with himself and a full freedom from all drives that do not lie in the direction of rational self-legislation"²⁶.

Harmony is achieved through a sequence of levels that include i) ethical consciousness (*ethisches Gewissen*) as the possibility of guiding our life beforehand so that our acts are not justified subsequently and by chance, ii) rational disposition (*Gesinnung der Vernunft*) as a habituality or life-style that comprises all our acts, iii) self-contentment (*Selbstzufriedenheit*) as the outcome of the constant manifestation of the disposition in justified ethical behavior, and iv) happiness (*Glückseligkeit*) as the additional satisfaction with our abilities and the surrounding world, i.e., the finishing touch of what is not only good but also successful²⁷. Furthermore, Husserl stresses the intersubjective side of happiness, and refers to a "rational-ethic community" in the following way: "One can be completely happy," he claims, "only if humanity as a whole can be happy. Life deserves to be lived [...] with a superior right when in my acting I see the open horizon of a social bond of love and a working-community in which all of

²⁵ Edmund Husserl, "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit," *Husserl Studies* 13, Nº 3, 1997, p. 233.

²⁶ "Das letzte Ziel des Individuums ist, völlige Einstimmigkeit mit sich selbst und völlige Freiheit von allen Antrieben, welche nicht in der Richtung einer vernünftigen Selbstgesetzgebung liegen." (Ms F I 24, 47b) See Ms A V 22, 3a-4b. On the role of decision in the harmonious building-up of one's own being, see Urbano Ferrer Santos, *La trayectoria fenomenológica de Husserl* (Pamplona: EUNSA, 2008), pp. 230-236.

²⁷ See Roberto J. Walton, "La razón práctica como saber y como crítica," *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV (Popayán: Universidad de Cauca, 2010), pp. 221-242.

us advance in the average and can help ourselves in raising the level of our existence"²⁸. The intersubjective side of happiness will lead us to see the distinctive trait of axiological-practical reason in a displacement to otherness within the encompassing striving for harmony.

Husserl states that love "has horizons, horizons of fulfillment and cancellation"²⁹. In fulfillment, the outcome of love is accordance: "Loving, to be one with the loved, to 'coincide,' to 'merge,' in one's own being with the loved being in a pure harmony, in a dual-unity"³⁰. This accordance differs from the harmony that legitimates an object in the realm of doxic reason. According to Husserl, phenomenology "shows how, in the genuine love of neighbor, the other is not thematic as an object in the world, as something real, but rather exists as a counter-ego, and shows how in love a personal, i.e., permanent unification takes place, [...]"³¹. Along with accordance, horizontality implies the collapse of one's own ego in the other ego, and Husserl stresses the scope and permanence of the horizon as the distinctive traits of true love: "Love is an outstanding sense," he writes, "is a personal being-one-with-another and living-one-with-another with the horizon of the whole life. It is not merely to be and to live as an individual ego, and only occasionally to go along co-living with another, but rather at the same time in one's own being to be in the other and to sustain oneself in the other, and this in a fully concrete manner"³². The community of love between the ego and the alter ego entails a reciprocal movement in which the striving of one enters for ever in the striving of the other. The other is per-

²⁸ E. Husserl, „Wert des Lebens," p. 233.

²⁹ „In mir selbst Urakte der Liebe, die als Liebe Horizonte hat, Horizonte der Erfüllung und der Durchstreichung." (Ms E III 2, 40b)

³⁰ „Liebend mit dem Geliebten eins sein, sich im eigenen Sein mit dem geliebten Sein ‚decken,' verschmelzen, zu einer reinen Harmonie, zu einer Zweieinigkeit." (Ms E III 2, 39 b)

³¹ „Sie [die Phänomenologie] weist auf, wie in der echten Nächstenliebe nicht der Andere als Weltobjekt, als Reales, thematisch ist, sondern der Andere als Gegen-Ich, und wie in der Liebe transzendente personale, d.i. bleibende Einigung statthat, [...]" (Ms E III 4, 10b) Husserl refers to the condition of cosubjects of the others: "But they are also for me cosubjects as subjects in the field of my ethical solicitude, their true welfare concerns me, and mine conversely concerns them [...]" „Aber sie sind auch für mich Mitsubjekte als Subjekte in meinen ethischen Fürsorgefeld, ihr wahres Wohl und Wehe geht mich selbst an, und meines [...] umgekehrt sie an." (Ms E III 4, 15a)

³² „Liebe im ausgezeichneten Sinn ist ein personales Miteinander-Sein und Miteinander-Leben mit dem Horizont des gesamten Lebens. Es ist nicht bloß als Einzel-Ich Sein und Leben und nur gelegentlich auf einen Anderen mitlebend Eingehen, sondern in seinem eigenen Sein zugleich im Anderen Sein und den Anderen in sich Tragen, und das völlig konkret." (Ms E III 8, 8b) On the unified life of subjects and identification in feeling and will, Husserl writes: "Love looks out into the loved and in such a way that I, the lover, reach round in my love the being of the other, and do so concretely as being in his life, and he himself concretely with my actual current life, but I reach round in a unity, in a 'harmony'": „Liebe geht auf dem Geliebten und so, dass ich, der Liebende, in meinem Lieben das Sein des Anderen, und zwar konkret als Sein in seinem Leben, umspanne und ihn selbst konkret mit meinem jeweiligen Leben, aber umspanne in einer Einigkeit, in einer ‚Harmonie'." (Ms E III 2, 40a)

manently in the horizon of my life, and I am likewise in the horizon of his life. Self-forgetfulness extends to the totality of the horizons of the other so that these horizons become my total horizon. It is because the horizon of love reaches the totality of my life that it has an infinite character: "This relation is also," Husserl adds, "an individual value-relation, just as in general love in a genuine sense is a being given away to the other in feeling, valuing, and striving, a being given away that has in the total being of the other as an other ego its horizon of love, an infinite horizon"³³. Infinitude is tied to the idea of a possible maximum and an absolute character: "This love is infinite," Husserl goes on to say, "it is absolute and universal, it is of such a kind that I cannot think about something that I could love more, namely, in the sense that, for its sake, I could abandon the loved"³⁴. Thus, a second mode of empathy must be distinguished, which has nothing to do with objectivation and amounts to an assimilation to alterity that disregards one's own life, brings one's own motivation to nothing, and adopts the other's goals. As Husserl puts it: "Empathy admits in general a twofold manner: to have the other face to face, to understand him as an other, but to have him objectively; and to live, experience, think, feel happy jointly with the other, to be assimilated in his being and so eventually to strive in his life-striving"³⁵. Self-renunciation extends its reach to the sacrifice of one's own life in a love of neighbor that asserts the absolute value of the other's life. On offering life in sacrifice, Husserl writes: "If he sacrifices his life to the community, or for a genuine love of neighbor, then he loses his terrestrial life, but gains his true life, because in the decision for sacrifice he has accomplished an act of life, act which he must love and will absolutely. And all at once he asserts the life of humanity as a life that is absolutely demanded, beautiful, and good *in infinitum*"³⁶. Thus Husserl anticipates themes that will be elaborated by Emmanuel Lévinas and Jan Patočka.

³³ „Auch diese Beziehung ist eine Individualwertbeziehung, wie denn überhaupt Liebe im echten Sinn eine fühlend-wertend und strebend Hingegebensein an den Anderen ist, das in dem ganzen Sein des Anderen als einem anderen Ich seinen Horizont der Liebe hat, einen unendlichen Horizont.“ (Ms E III 9, 33b)

³⁴ „Diese Liebe ist unendlich, ist absolut und universal, sie ist von einer Art, dass ich nichts denken kann, was ich mehr lieben könnte, nämlich in einem Sinn, dass ich um dessentwillen das Geliebte preisgeben könnte.“ (Ms E III 4, 15b)

³⁵ „Einfühlung lässt überhaupt eine doppelte Weise zu, den Anderen gegenüber zu haben, ihn als Anderen verstehend, aber objektiv ihn haben und in dem anderen Leben mitleben, miterfahren, mitdenken, sich mitfreuen, in seinem Sein aufgehen und somit ev. in seinem Lebensstreben streben.“ (Ms E III 9, 34a)

³⁶ „Opfert er sein Leben der Gemeinschaft, oder aus echter Nächstenliebe, so verliert er sein irdisches Leben, aber er gewinnt sein wahres Leben, weil in der Entscheidung für das Opfer ein Lebensakt

Love has a relation with the value of persons and involves a call that is lived as an absolute ought prior to any axiological comparison. It has nothing to do with a calculation of values, i.e., the rational law of absorption of lower by higher values: "There is an unconditional 'you should and must', which is orientated toward persons, and which, for whom experiences this absolute affection, is not subject to an absolute grounding and does not depend from it for its legitimate constriction. This affection has a priority over rational analysis, even where this analysis is possible"³⁷. Such a feeling goes before a rational analysis, but does not withdraw from the realm of reason because it depends on an "evidence of preference (*Evidenz der Bevorzugung*)"³⁸. As values of an absolute ought, the values of loving another do not admit a comparison that would relativize them because they bring forth insurmountable demands that enter into a conflict. This can lead to a decision with the sacrifice of one of them: "The voice of consciousness, the voice of an absolute ought, can demand from me something that I would never acknowledge in a comparison of values"³⁹. Here Husserl raises an objection to his first formulation of the categorical imperative according to which we are obliged to do the best attainable within the sphere of our rational influence. In order to acknowledge the claims of a vocation (*Beruf*) or an inner call (*Ruf*), Husserl restricts the best attainable to the facts or events accompanying a decision: "Do your best according to your best knowledge and belief (*Tue dein Bestes nach bestem Wissen und Gewissen*)" (Hua XXXVII, 7)⁴⁰.

In contrast to a calculation that compares and weighs objective values and falls prey to irrationality when higher values are set aside, the best knowledge and belief takes personal values into account and follows an inner call that is grounded in the love of neighbor. Following this path we reach "the most com-

vollzogen ist, den er absolut lieben und wollen muss. Und in eins bejaht er das Leben der Menschheit als ein absolut gefordertes, schönes und gutes in infinitum." (Ms E III 4, 16 ab)

³⁷ Ms B I 21, 65a. Quoted by Ullrich Melle, "Einleitung des Herausgebers," in Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, Husserliana XXVIII* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), p. xlviii.

³⁸ Ms E III 9, 34a. Husserl admits that "it would be ridiculous to make a demand on a mother that she should first think over if supporting her child is the best in her practical sphere." (Ms F I 49, 144a/Hua XXVIII, xlvi) The value of her child is for the mother an absolute value that cannot be understood by an impartial onlooker that compares values. Only the mother can live her motherly ought with evidence in an originary manner, and only another mother, by virtue of what her child means for her, can understand the first mother.

³⁹ Ms A V 21, 122ab. Quoted in Hua XXVIII, xlvi s.

⁴⁰ Ms B I 21, 65a. Quoted in Hua XXVIII, xlvi. Husserl refers to a life conducted "according to the 'best knowledge and belief,' namely, the best possible in each case for the particular ethical subject." (Hua XXVII, 40)

plete superiority of reason (*die vollendeste Herrschaft der Vernunft*)⁴¹ in the intersubjective realm. The community of love extends to the point in which the entire humanity is contemplated as a life-community for which I have a vital interest and in whose self-contentment is included the self-contentment of individual subjects: "To the categorical imperative of the individual subject pertains a striving to the highest form of community [...]"⁴². Just as rationality loses its true course when the references of its ideal constructions to the intuitive world and the community of sciences is overlooked, it is also laid astray when ethical norms lose their reference to ethical consciousness and the community of love.

The analogy between truth and love is based on a parallel striving within the intersubjective horizon for accordance between the plurality of subjects, but in the case of truth it is grounded on a balance and adjustment between subjects, whereas in the case of love there is a loss of balance in favor of the other. With love and sacrifice a first breach is introduced in each center of legitimation because the realm of subjective accordance and their balanced integration into intersubjective accordance is overcome.

A second breach is related to will and concerns irrationality. The surrounding world is an open realm of unforeseen events that put obstacles in the way of our action. This irrational contingency amounts to a destiny that has to do with the foolishness and wickedness of human beings and our dependence on the course of nature and our body with its deficiencies, illness, and death. Practical reason gets disturbed by fortuitous, irrational, and incalculable events, which, nevertheless, make up a medium for the development of our freedom and hence have the function of conveying dignity and justification to life insofar as they urge us to encompass them within a realm of rationality in a process that can be characterized, in Maurice Merleau-Ponty's words, as the establishment of rationality in contingency. In spite of the tension between destiny and freedom, the ultimate horizon belongs to reason: "Everything rational has its horizons of irrationality. But irrationality is itself a formation of rationality apprehended in a more extended scope [...]"⁴³.

⁴¹ Ms F I 24, 47b.

⁴² E. Husserl, „Wert des Lebens," p. 219 s.

⁴³ „Alles Rationale hat seine Horizonte der Irrationalität. Aber die Irrationalität ist selbst eine Gestalt der weiter gefassten Rationalität; [...]" (Ms A V 22, 23b)

The teleology of reason is submitted to the power of a superior principle because a guarantee is required for this development. In a letter to Ernst Cassirer, Husserl refers to "the problems of factualness as such, the problems of 'irrationality,' which, in my opinion, can only be treated in an extended method of the Kantian postulates." And he adds: "Maybe this is the greatest of all Kantian discoveries"⁴⁴. Husserl has in mind the disappearance of the culture and its systems of values due to the possible end of life on the earth. Life shows us that nothing is definite and that we are threatened by a universal declination. Thus, if the constitution of the world is a contingent and perishable fact that can end up in a chaos, human life is affected by a lack of meaning: "But if I believe and become conscious of this belief, if I perform it *freely* out of this practical source, it bestows meaning to the world and to my life, it provides the joyful confidence that nothing is in vain and that everything is for good." (Hua VIII, 355) Only with the presupposition of this belief, which has no theoretical basis but is grounded on motives of rational practical life, my life can "persist in a rational manner"⁴⁵ by attempting to overcome irrationalities helped by the "force of rational faith (*Kraft des verünftigen Glaubens*)"⁴⁶. The categorical imperative is now joined to the acceptance of an absolute will in a contact that can be accomplished in several levels: "[...] the highest is the pure belief in which the individual ego has abandoned himself completely, and wants to do nothing but to satisfy God, i.e., to fulfill absolutely God's call"⁴⁷.

We can see, then, that not only my vital horizon depends on the vital horizon of the other but all vital horizons are subject to the guidelines of a universal teleology. Two modes of abandonment of the self with a displacement in the harmony of one's own vital horizon set aside self-centeredness in the striving for harmony. The displacement is, to be sure, without escape from harmony, but the absorption of one's own vital horizon in the other's vital horizon and of both in teleology becomes the distinctive trait of axiological-practical reason.

⁴⁴ Edmund Husserl, *Briefwechsel. V. Die Neukantianer, Husserliana-Dokumente III/5* (Kluwer Academic Publishers: Dordrecht/Boston/London, 1994), p. 6.

⁴⁵ „Erst unter Voraussetzung dieses Glaubens gewinnt mein Leben Zwecksinn und kann vernünftigerweise erhalten bleiben und erhält Schwungkraft und notwendig steigernden Wert.“ (Ms A V 21, 24b)

⁴⁶ Ms A V 21, 128b.

⁴⁷ „[...] Die höchste der reine Glaube, in dem das einzelne Ich sich selbst ganz hingegeben hat und nichts anderes will als Gott wohlgefallen, d.i. rein den Gottesruf erfüllen.“ (Ms A V 21, 107 b)

These two breaches amount to a breakthrough in the unitary style that must be bestowed on the life of every individual subject.

It is worth dwelling for a moment on a point of contact in Husserl's presentation of the categorical imperative with Martin Heidegger's notion of formal indication as a methodological moment of phenomenology. In his first Freiburg courses, devoted to the search for an originary science of life in which no a priori eidetic laws would afford an anticipation of their object, Heidegger holds that philosophical concepts do not intend directly what they refer to but hand over a task of self-transformation. It is because the experience of life is threatened by a tendency to lapse into objectivity that formal indication has a precautionary character intended to keep away this possible deviation. According to Heidegger, with regard to phenomena, we can inquire into their content (*Gehalt*), i.e., "what" is experienced, their reference (*Bezug*), i.e., "how" the content is experienced, and their accomplishment (*Vollzug*), i.e., "how" the reference is effected. In this totality of meaning, with three directions that must be explained by phenomenology, reference and accomplishment are not determined beforehand but are left undecided (see GA 60, 63 f.). At the same time Heidegger stresses that the binding force of formal indication is undetermined as regards content but determined as regards accomplishment (see GA 61, 19 f.)⁴⁸.

The question may now be raised whether Husserl shares this standpoint in his analysis of the categorical imperative. It should not be overlooked that the background of formal indication is to be found in Husserl's notion of formalization and in his distinction, as regards essentially occasional expressions, between an indicating meaning that keeps open a situational understanding and an indicated meaning that fulfills the indetermination⁴⁹. It has also been argued that the three senses enclosed in formal indication refer back to Husserl: content-sense to the noematic content, referential sense to the quality of an act, and actualizing-sense to the distinction between inauthentic or empty and authentic or fulfilled thinking⁵⁰. Be this as it may, it could also be argued that

⁴⁸ Abbreviation, with an indication of volume and page, for Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978-2010).

⁴⁹ See José Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (Barcelona: Herder, 2010), p. 405 ff.

⁵⁰ This is advocated by Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 2001), p. 142 f.

Husserl's formal presentation of the categorical imperative can be connected with the content-sense, that the various formulations—those referred to the best attainable, the vital individual horizon, the love of neighbor, and the call of God—reflect Heidegger's referential sense, and that ethical praxis itself is associated with the accomplishment-sense. Indication orientated toward actualization is present in Husserl, although always with a clearly formulated guiding content, i.e., not only with the constriction of an accomplishment but also with orientations for the course that must be taken by action. This can be found both in the formal and provisional presentation of the categorical imperative and in the peculiar character of personal values that demand an actualization or accomplishment. Husserl holds that "a categorical imperative with a general content (*Inhalt*) is referred (*bezogen*) to the whole future life," (Hua XXXVII, 247) and adds that "I am not ethical through sheer knowledge but rather by a free decision"⁵¹.

5. A BRIEF EPILOGUE FOR SPANISH SPEAKING PEOPLE

By way of conclusion I will briefly touch upon a controversial contention of Ortega y Gasset. The Spanish philosopher holds that Husserlian lived-experiences (*Erlebnisse*) have nothing to do with life but rather are opposed to it: "The phenomenological attitude is strictly the opposite of the attitude that I call 'vital reason'" (V, 545)⁵². Furthermore, Ortega recalls that Dilthey remained trapped up in the opposition between vital irrationalism and intellectual rationalism, and criticizes him for not discovering the rationalism of life (see VI, 196 n.). In showing that the contrast with Husserl fades away, I wish to suggest that Ortega returns in a way to Dilthey.

We have first examined the instinctive basis of reason. This view is shared by Ortega, who characterizes reason as "a correction of instinct, an improvement of spontaneity," "a mere supplement to a deficient instinct," and "an additional instinct that substitutes the lost ones." (III, 485; VI, 473) In a second step, we have considered the upright reason of natural human understanding,

⁵¹ E. Husserl, „Wert des Lebens“, p. 212.

⁵² Reference, with indication of volume and page, to José Ortega y Gasset, *Obras Completas* (Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1946-1983).

and mentioned Husserlian descriptions that show, in Ortega's words, that "living has no alternative than reasoning in view of the inexorable circumstance" (VI, 67). We can also remember that Ortega, for whom life is "concern," urges us to "take care"⁵³ of ourselves, and describes reason as emerging out of the vicissitudes of life. He also states that the divergence between subjective worlds "does not imply the falsehood of one of them" because the reduction of the world to horizontality "furnishes it with a vital dimension, locates it in the stream of life, [...]." (III, 200, 202) The Husserlian transition to second historicity is exposed by Ortega as the passage from the "absorbed" to the "open." (see IX, 132 ss.) And the analysis of the movement from latent to manifest reason evokes Ortega's statement that "new modes of reason, sometimes with features opposite to the codified ones, emerged out of its previous figure, overflowing and overcoming it."⁵⁴

According to Ortega, what is urgently required is that cultural objective imperatives be complemented with vital subjective imperatives: "The ethical ideal," he writes, "cannot content itself with being itself extremely correct: it should succeed in exciting our impetuosity." (III, 171) Thus truth must join together with sincerity in the realm of thought, beauty with delectation in the realm of feeling, and goodness with vehemence in the field of will. The imperative of objectiveness must blend with loyalty to ourselves, i.e., it must incite our deep energies. We have seen an expression of this demand in the successive link of the categorical imperative with the circumstances of life, the requirements of love, and the claims of teleology.

Regarding truth and sincerity, there are clearly Husserlian themes that go through Ortega's philosophy. An acute depiction of evidence is offered in the observation that it "consists in searching if there is in the thing itself about which one speaks what is spoken of it, what is said about it"⁵⁵. Ortega's contention that vital reason cannot be substituted by pure reason goes hand in hand with the Husserlian reference to the "primal evidence (*Urevidenz*)" of transcendental life and the lifeworld as the two originary evidences that ground all other evidences (see Hua VI, 80, 131) and with the distinction drawn between con-

⁵³ José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica* (Madrid: Revista de Occidente, 1974), p. 41. See OC IV, 144.

⁵⁴ José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica* (Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1980), p. 230.

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, p. 64.

tingent a priori and formal a priori. Formal pure reason, understood as a play of thoughts or a calculation of values is certainly for Husserl, put in Ortega's words, "only a small island floating on the sea of a primary vitality." (III, 177)

In what concerns feeling, Ortega refers to "the great components of love," (IV, 476) i.e., the perspicacity or intuition that enables us to appreciate vital perfection in the intimacy of other human beings, the enchantment by which we feel ourselves torn away from our own vital depths and transplanted into the depths of the loved person, and the absorption of the lover by the loved. As we have seen, each of these moments is present in Husserl's analyses, whose valuation of love as a basic problem of phenomenology has its counterpart in Ortega's question: "Who can estimate the revelations that the study and politics of love will grant us?" (II, 27)

As regards the will, Husserl gives prominence to three factors: a rational decision, the irrationality that confronts us as destiny, and our confidence in teleology, i.e., "our hope in an actual rationality." (Hua VI, 343) In turn, Ortega highlights "three specific powers of our human destiny," (IX, 587) i.e., the capacity of having enthusiasm, the awareness of hazard, and hope. Enthusiasm, which Ortega matches with the Greek *eros*, enables us to project ourselves to the future and is connected with the fact that, for a human being, "reason or rationality is an inexorable imperative, a call or outcry that is sounded in his most deep and genuine intimacy [...]"⁵⁶. But the future is uncertain because it is not in our hands and humanity does not always adopt a rational behavior. This implies an awareness of hazard, i.e., of the Greek *tyché*, which is a consciousness of the insecurity or "indocility of the future." (IX, 588) Thus, our life is full of perplexity in the sense of an oscillation between enthusiasm and anxiety (see VI, 349 f.). Finally, the third specific power is hope, or the Greek *elpís*, conceived as an ultimate confidence that allows us to face insecurity. Ortega holds that reason "manages to give an outline of rationality to hazard itself, the demon of the irrational [...]" (IX, 392) But he also contends that confidence is so irrational as contingencies.

The difference between Husserl and Ortega lies not in the imperative of rationality, nor does it lie in the role assigned to contingency. Rather the difference lies in the nature of confidence or hope. When he considers rationality as

⁵⁶ J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, p. 230.

such as a "small island surrounded everywhere by irrationality," (III, 292; see V, 602) Ortega refers to Dilthey's statement, which I have quoted at the outset and which he himself criticizes, about reason being like an island that emerges out of unfathomable depths. On Husserl's account, confidence in reason cannot be considered so irrational as contingencies. Even if he calls attention to its frontiers, Husserl does not consider rationality as an island at least from a teleological point of view. On the contrary, he asserts that it is not an "accidental green spot in the desert of the world"⁵⁷. Whereas Ortega describes a background of irrationality as what actually is, Husserl exhibits it as what should not be. The permanent and essential perplexity inherent to life has a path to be followed, and the responsibility of a philosopher is to encompass irrationality within a more extensive rationality. Even if pure reason in the sense of a formal a priori is a small island floating on the sea of primal vitality, reason as such is not for Husserl an island surrounded everywhere by irrationality.

⁵⁷ E. Husserl, "Wert des Lebens", p. 215.

LIMIT AND HORIZONS OF LINGUISTIC EXPRESSION

LÍMITE Y HORIZONTES DE LA EXPRESIÓN LINGÜÍSTICA

Antonio Ziri6n Quijano

Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenologfa Husserliana/
Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico
azirionq@yahoo.com.mx

Abstract: In the first part, a first exploration is made on the issue of sayability and unsayability using conceptual and investigative resources taken from the phenomenological descriptions made by Husserl in *Ideas I*. A first and still broad result is reached, namely, that any *Erlebnis* (lived experience), taken in its fullness and plenitude, is ineffable, and therefore, life itself, because it is only a stream of lived experiences, as it is lived at each and every moment, is unsayable, ineffable. The limit of linguistic expression referred to in the title is, thus, its impossibility to express a full *Erlebnis*. Then, linguistic expression is examined against the background of the plenitude of this life that it cannot express but from which and in which it emerges, and this inspection brings to light in a preliminary way the several horizons that encircle it.

Key Words: Expression, Language, Ineffability, Unsayability, Life, Lived Experience, Horizon, Intricacy.

Resumen: En la primera parte, se hace una primera exploraci6n del tema de la decibilidad y la indecibilidad empleando recursos metodol6gicos y conceptuales tomados de las descripciones fenomenol6gicas hechas por Husserl en *Ideas I*. Con ello se alcanza un primer resultado todavfa muy amplio, a saber, que toda vivencia (*Erlebnis*), tomada en su integridad y plenitud, es inefable, y por tanto, la vida misma, puesto que consiste en una corriente de vivencias, tal como es vivida en todos y cada uno de sus instantes, es precisamente inefable, indecible. El lfmite de la expresi6n lingüística a que el tftulo se refiere es, pues, su imposibilidad para expresar una vivencia plena. Luego, se examina la expresi6n lingüística contra el fondo de la plenitud de la vida que no puede expresar pero de la cual y en la cual emerge, y esta inspecci6n trae a luz de manera preliminar los diversos horizontes que la circundan.

Palabras clave: Expresi6n, lenguaje, inefabilidad, indecibilidad, vida, vivencia, horizonte, intrincamiento.

In an unpublished manuscript, Jos6 Gaos, who was among other things the translator into Spanish of Husserl's *Ideas I* and Heidegger's *Being and Time*, among many other works, posed the following challenge: "All philosophy requires a theory of what is sayable and of the ways to say it. This theory must admit that not all is definable, not even sayable; that not all can be stated with

precision. That many things cannot but be narrated, suggested narratively"¹. It is not sure, although it is highly probable, that this challenge was posed precisely to Phenomenology. In any case, I think Phenomenology is not only able to respond to it, but that it has already given a response to certain parts of the challenge. I will start my communication with a reflection on the very first part of the challenge, which, as far as I know, is still unanswered. Then, perhaps moved by the peculiar dialectical relationship between limit and horizon, I attempt to view, from the limit of linguistic expression, into the horizon that it itself makes visible. Of course, not all details in Gaos's challenge will be responded or even dealt with. But it will be clear, at least, that if an essential unsayability (inexpressibility or ineffability) can be ascertained, it cannot be overcome by any narration or narrative suggestions.

I

Husserl wrote, in effect: "Actually man does not 'express' *all* his psychic life in language; nor is he ever able to do so"². But he left these words unexplained. Now, the obvious verification of the fact that we cannot express all our inner life in language is not of much interest here. It is the impossibility to do that, but only if it is an essential impossibility, what may define an essential unsayability or ineffability. Our first goal will be to bring out this essential impossibility to express all of our *Seelenleben* in language.

We don't need to go further than *Ideas I*, at least for a first approach. Here we read: "anything meant in the noematic sense (and, more particularly, as the noematic core) pertaining to any act, no matter which, is *expressible by means of 'significations'*"³.

¹ The manuscript, from about 1938, is in page 36277, folder 37 (2nd. Fund) of José Gaos Archives in the Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Mexico.

² "Nicht *alles* Seelenleben 'drückt' der Mensch wirklich in der Sprache aus und kann er je durch sie ausdrücken" (*Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Husserliana – Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. XVII, edited by Paul Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1874; § 3, p. 26. I will refer to this series as "*Hua*", followed by the volume number. The translation is from *Formal and Transcendental Logic*. Translated by Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, p. 22).

³ *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. Translated by Fred Kersten. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, p. 295. (German original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Hua III/1)*. Edited by Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 124, p. 286.)

Over the basic stratum of acts (acts which of course, as well as “all intensive mental processes”, have already a sense, a more or less explicated sense), the stratum of signification (or of expression, since “*Logical signification is an expression*”)⁴ —a stratum of two sides, the sensuous or corporeal side (the verbal sound) and the “mental” side (the signification proper)— has as its property that it makes the sense of the basic act, or its “noematic core”, together with its reference to an objectivity, adopt the peculiar form of “conceptuality”, of “universality”.

Husserl comments how little justice has been done “in the current literature” to the “major problems” concerning “how expressive mental processes are related to the non-expressive ones, and what the latter undergo in supervining expressing”⁵. We all can easily notice the space, or we could call it the hiatus, that lies between the sense of the singular perception of a flying blackbird and the signification or meaning confined in the expression “There flies a blackbird!”, as in the well-known example of the 6th Logical Investigation. It is in this space where an essential unsayability can be uncovered.

It is noteworthy that it is defined as an “incompleteness”: an incompleteness “which belongs to the essence of expression as expression, that is, to its *universality*”⁶. All lived experiences or mental processes, all acts, are individual, singular, and all expression is universal. But why or how this renders the expression incomplete? In a key passage, Husserl tries to clarify the situation:

It is inherent in the sense of the universality belonging to the essence of expressing that all the particulars of the expressed can never be reflected in the expression. The stratum of signifying is not, and of essential necessity cannot be, a kind of reduplication of the substratum. Whole dimensions of variability in the substratum do not enter at all into the expressive signifying; they, or their correlates, do not indeed ‘express themselves’ at all: thus the modifications of relative clarity and distinctness, the attentional modifications, and so forth.⁷

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 296. (*Hua* III/1, p. 287.)

⁶ *Ibid.*, pp. 299-300. (*Hua* III/1, p. 291.)

⁷ *Ibid.*

The expressed (the substratum) is, of course, the lived experience or "intentional mental process" (in German, the *intentionales Erlebnis*), as for instance the perception of the blackbird in its flight. And now we are taken to understand that not all parts or particulars of the *Erlebnis* can be expressed while it is expressed, or that it is not expressed in its completeness; that what is "really" expressed is only a part of it, however important it may be. This part is called, in the quotation above, the "noematic sense", or, "more particularly", the "noematic core". Husserl characterizes it as "the object in the How of its determinations" —so, it is the object as it is precisely determined while being meant⁸. I will not enter here into the discussion about the nature and composition of this "noematic core" (or of the noema itself), or specifically about its concreteness or abstractness⁹. In any case, this part of the *Erlebnis* is the only one to which the expression adapts itself "and raises [...] to the realm of 'Logos', of the *conceptual* and, on that account, the '*universal*'"¹⁰. Besides this "noematic core", there remains in the *Erlebnis* functioning as substratum what we can call an unexpressed residuum. The examples of parts belonging to this residuum that Husserl mentions ("the modifications of relative clarity and distinctness, the attentional modifications, and so forth") are all noetic parts or features, but they, or some of them, include of course hyletic content also. All these ingredients in the unexpressed residuum, and many others still not mentioned, remain all along the expressing process exactly what they were without it: temporal, individual, real ingredients (*reell*) of the *Erlebnis*. But it is important to stress that Husserl explicitly mentions also "their correlates". The noesis, or the nuclear noesis (the noetic core of the *Erlebnis*), is always accompanied by other noetic elements or parts, and correspondingly, the nuclear noema, the noematic core (and, respectively, in the last instance, also the object to which it refers or which it "contains") is always accompanied by other noematic features (and the object, respectively, by objective or ontic ones), too many to be easily recounted, and also all of them, or most of them at least, individual.

⁸ *Ibid.*, § 131, p. 314. (*Hua* III/1, p. 303.)

⁹ I think this question has been settled once and for all by Roberto Walton in "El noema como entidad abstracta" (*Análisis filosófico* IX, No. 2, 1989, pp. 119-137).

¹⁰ *Ideas*, p. 295.

If we remain in the sphere of reality (*Realität*) —which is the sphere in which Husserl also remains in the first place, at least according to the examples he uses—, the noematic core, or the object it includes, is always something individual, and this individuality can be easily and clearly put in contrast with the universality of the expression to which Husserl refers. But we must keep in mind that it is first and foremost the individuality, or better, the singularity, of the *Erlebnis* itself what is at stake in the contrast with the universality of expression. The individuation of the real object is a secondary individuation derived from consciousness¹¹. Furthermore, the real or mundane object is an intentional (and in this sense “ideal”) unity against the multiplicity of the *Erlebnisse* in which it is constituted. This allows us to see that what Husserl is saying about the incompleteness of the expression, and the elevation of the noematic sense to the conceptual and the universal, is valid also for *Erlebnisse* which are directed to ideal or universal objects, and not only for *Erlebnisse* directed to what is real. Also in the expression of a mathematical theorem there is an unexpressed residuum.

Thus, in the case of *Erlebnisse* directed to real objects, not only the individuality of the *Erlebnis*, but also that of the object is not fetched in the expression, and it can never be. It is also not altered or distorted; the elevation to the universality leaves it untouched. Individuality can even be recognized, as in an occasional expression which may say, for instance, “That blackbird is now flying around[...]” etc. An individual blackbird is there for the perception, but its individuality —and precisely as the individuality it has for this very perception, not as a presumed objective individuality— embraces much more than the fact that it is a blackbird flying around with such and such features, and therefore the expression we just forged could be used to refer to many other individual and different blackbirds. The expression of the perception “respects” only the noematic core or the objective sense of the perception in which a certain determination of the object, a “core” determination, so to say, is enclosed. But

¹¹ “Absolute individuation enters into the *personal* Ego. The surrounding world of the Ego acquires its individuation essentially by way of its relation to the Ego that has experience of it and that exchanges its experience with other individuals. For each Ego, any thing has the here and now as correlate of intuition.” (Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book* (known as *Ideas II*). Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer, *Edmund Husserl Collected Works*, Vol. III, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989, § 64, p. 315. German original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Edited by Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1952, p. 301).

for consciousness, for the subject of this consciousness, the objects, or its individuality or its individual situation, is always determined, over its mere core determination, by countless other features and elements which compose what Husserl calls the "full noema"¹². This is the correlate of a "full noesis", or, as we can also say, of a "full *Erlebnis*" (a full lived experience). Therefore, *it is this full noema what is, as such, inexpressible*. Or, if we rather refer the expression to the *Erlebnis*, not to the noematic object, we would then say that it is the full *Erlebnis*, with its full noesis, what is, as such, inexpressible.

This restriction of the expression to the noematic core of an *Erlebnis* goes hand in hand with another, perhaps more drastic, restriction. This second restriction will help to round up the thesis of the unsayability, or ineffability or inexpressibility (I take these three terms as synonyms, since I restrict myself in this essay to linguistic expression) of the *Erlebnisse* as they are lived, or, as we can already say, of life as it is concretely lived. When discussing expression, Husserl refers explicitly only to *acts*, and not to all intensive lived experiences, not to all *intentionale Erlebnisse*. This is clear in the quotation above: "anything meant in the noematic sense (and, more particularly, as the noematic core) pertaining to any act, no matter which, is *expressible by means of 'significations'* [...]"¹³. Expression itself, or expressing, is also an act, or "a particular act-stratum", to which "all other acts are to conform"¹⁴. Acts, as we know, are actual *Erlebnisse*, that is, those that are *executed* by the I (or the ego), those in which the I is, in a rather literal sense, "present". Not all acts are expressed (and sometimes they even cannot be expressed, like those lived by non-human animals), but every expression is expression of an act... Now, as far as the realm of inactuality or, as Kersten translates, non-actionality, is also a realm of potentiality, all non-actional mental processes are also expressible given their previous conversion into acts. But as far as they remain non-actional, they remain outside the reach of expression. And it turns out that every act, every actional *Erlebnis*, is "surrounded by a 'halo' of non-actional mental processes; the *stream of mental processes can never consist of just*

¹² See for instance, in the same work, the brief characterization of the full noema in § 90. In Kersten translation, pp. 217-218.

¹³ Other passages corroborate this claim: see the first line of § 124 of *Ideas I*: "Interwoven with all the acts considered before are the expressive act-strata..." (*ibid.*, p. 294; *Hua III/1*, p. 284.). See also the quotation that follows immediately in the text.

¹⁴ *Ideas I*, p. 295; *Hua III/1*, p. 286.

actionalities"¹⁵. Thus, in the very moment of expressing, this halo of non-actional mental processes, which surrounds the expressed act, is not and cannot be expressed. This halo, which is also called the horizon of the act, can of course be considered, in a certain sense, as a part of the act which is expressed, a part which lies, as is clear, outside its noematic core, thus in the full noema —or belong to the full combination of noemas of all noesis present in a single *Erlebnis* in the living present of the I.

As long as during our entire life we never live only in noetic cores or in nuclear *Erlebnisse* (if this notion has a sense at all), with only a noematic core as noema, but always in full *Erlebnisse*, with full noesis and full noemas, then it is clear that life, just as we live it at every moment of our lives, is inexpressible. The answer that Phenomenology can give to Gaos's question, an answer that derives in a very simple way from Husserl's exposition of expression in *Ideas I*, is that it is life what is unsayable, just life as it is concretely lived by an individual subject in its living present, and together with it its correlate, just as it is its correlate, individualized in a certain sense by it and with its own correlative horizons: be it a blackbird, a tree in a meadow, a crowded street, the theorem of Pitagoras, the center of the Sun or whatever¹⁶.

Perhaps I should try to make you see all this with much more accuracy, and, above all, to give you a better insight into what a full *Erlebnis* really is —as seen from a Phenomenological point of view—, and how it involves, or implies, or carries with it, the whole stream of *Erlebnisse* from which it is only a part or a stretch, or, as Husserl says, how "every singular *Erlebnis* 'reflects' the whole nexus of *Erlebnisse*"¹⁷. But there is no time to follow here this path. I assume every one of us can easily evoke the pertinent Husserlian analyses and have a good inkling of the way in which the myriad of intentional lines, rays, dimensions, horizons, habitualities, passivities, inactualities, motivations, associations, genesis, implications, attitudes, etcetera, etcetera, gather all in a single *Erlebnis* or in a single stretch of a life, to make it concretely and uniquely what it is. I have taken from the writings of Eugene T. Gendlin the word

¹⁵ *Ibid.*, p. 72; *Hua* III/1, p. 73.

¹⁶ It remains to be examined if the ineffability I am expounding here is the only ineffability that Phenomenology can ascertain, or if there are other kinds of ineffabilities that cannot be subsumed under this one or reduced to this one, as I conjecture. This is a matter for further research.

¹⁷ *Erster Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Hua VIII)*. Edited by Rudolf Boehm. Haag: Nijhoff, 1959, p. 318.

“intricacy” to refer to the fact that a *Erlebnis* of whatever kind and type, found in a stream of intentional consciousness, is situated in an infinitely or indefinitely complex intertwinement and interplay of an indefinite, if not infinite, number of lived moments, elements, features and factors of many kinds. Husserl uses in many places the word “*Erlebniszusammenhang*” (as in the quotation just made), not always in the holistic sense I am hinting at, but he also uses, in a much more similar sense, “*Verflechtung*” (“entanglement” or “interlacing”), and in one place also “*Getriebe*” (“gearing”)¹⁸. Although he undoubtedly recognizes this intricacy of every act, at every moment, in or within a formidable nexus of non-actual *Erlebnisse*, it is clear in his writings that he is much more interested in emphasizing the individuality and personality of the I of the acts, of the active life, as a unity that can be expressed and known and explored according to its type, against all his non-actual or non-active life of his habitualities and passivities, or against the very stream of *Erlebnisse*. To take a simple example, he writes in *Ideas II*:

Everything indeed has its effects, though not in all respects. On the streets, people meet me, cars pass, etc. This has its apperceptive type, within which the bustle of the street is contained, whereas the individual event, instead of occurring in this way, can always also occur differently. All this singularities, which I hardly notice but which predelineate the horizon of my lived experience, do not in the least alter my moral character or my aesthetic character. As regards these spheres, no motivations flow from there.¹⁹

He stresses also that the I “has its peculiarity not in the sense of the *Einmaligkeit* (the irrepeatability)”, as if it were “individualized” only because of the flux of his *Erlebnisse* (or the *Verflechtung*). On the contrary, this I has an “individual peculiarity”, the product of a peculiar genesis that gives him unity, seclusiveness, personal character, freedom, etc.²⁰. Nevertheless, he (the I) is non-independent with respect to a stream of *Erlebnisse*, as this stream is also non-independent with respect to him. And in this stream every *Erlebnis* that can be delimited have a “background”, a “horizon”, and also a “hidden life”, and

¹⁸ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920 (Hua XIII)*. Edited by Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973; p. 467: “...rein phänomenologischen noetischen-noematischen Verflechtungen...”; “...das ‘innere’ Getriebe...”.

¹⁹ *Ideas II*, p. 284; *Hua IV*, p. 271.

²⁰ See *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928 (Hua XIV)*. Edited by Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 22-23, and 34.

what is "hidden, 'unconscious', is a proper mode for monadic latencies"²¹. Even if the I, being unique, cannot be properly called *einmalig*, the stream of his *Erlebnisse*, and also each and every one of them, undoubtedly are. This *Einmaligkeit* is a sort of uniqueness, a uniqueness due to the intricacy, and it is this uniqueness what makes the inexpressibility unavoidable.

Now, even if the individuality of the I of the monad is not the same (and does not pertain to the same category) as the individuality or uniqueness of its life and, above all, of every one of his *Erlebnisse*, I think nothing talks against the application to both or all of them of the classic dictum *Individuum est ineffabile*, whose precise phenomenological meaning we would be uncovering. But, on the other hand, the ineffability revealed here is surely not what Philosophy, or Literature or the theory of Literature or of Art in general, or the philosophical considerations of mysticism, have had in view along the centuries. It is also not *that* ineffability (and I cannot say much more about it) that constantly awakes the suspicions of the philosophers of language or the philosophers of anthropology or the theoreticians of the human sciences, because of its links with skepticism, or subjectivism, relativism, or with a cultural or social or, worst, ethical, narcissism, of all of which we are still in a desperate need of liberation. It is just the sober —and, indeed, not at all surprising— verification that the idea of raising to a universal, and thus intersubjective, concept any full *Erlebnis* (or, simplifying, any full noema) is *nonsense*.

Even if this ineffability is, so to say, in the palm of the hand, in a certain sense "present" in every living present of a life, as a latent "character" of every single *Erlebnis*, be it otherwise expressed or not, it does not make itself apparent or visible, at least in normal situations. And together with this invisibility or inadvertency, and even perhaps linked with it in a way still to be examined, there is the fact that it, also at least in normal situations, makes not itself felt by an opposing or pressing will or urge to express (or to say or to speak)... In the normal or regular linguistic interchange among individuals, we cannot find a wish or a will to express, and therefore to communicate, the whole plentiful abundance of our full *Erlebnisse*, even if, due to a sort of miraculous reflection, we could have a truly insight into the full intricacy of our

²¹ *Ibid.*

life. We do not need to appeal, for the time being, to the extraordinary, the exceptional, the abnormal personalities, even if they are called the poet, the saint, the mystic, the genius, or the mad. Be what it may with the richness of their lives, and, on the other hand, with their capabilities of reflection or introspection, of inner insight or illumination, none of them would be in a better position than the ordinary man (the man in the street) regarding the possibility of rendering any one of their full *Erlebnisse* to linguistic expression. We can remember here the words of Adolf Reinach: "Even the poorest conscious life is too rich to be fully grasped by his subject".

I do not deny, of course, that it is not at all an uncommon experience to feel a sort of despair or anger at the impossibility to put in words the vital situation in which we find ourselves at the moment, or the particular mixture of feelings that we are entertaining, or other similar, usually strongly felt verifications of the limit of linguistic expression; and of course I think that many of these experiences of ineffability are just crude manifestations of the ineffability that I am trying to show here. But it is important to distinguish between a certain, also more or less common, difficulty to talk about some particular feeling, emotion, mood, mental state, be it natural or provoked by some drug, or any other kind of particular *Erlebnis* that we might have, no matter how rare, or strange, or exceptional we might find it, because we cannot find a name for it, because we are lacking in words, and, on the other hand, the true ineffability of life or of a single full *Erlebnis* in a life. The key of the distinction is always this question: is what is looking for expression in language some feature or some part or side of the *Erlebnis*, however dense, or hard, or weighty it is or it seems, or it is the full *Erlebnis*? What I said above is only that, in normal situations, full *Erlebnisse* just don't look for expression in language. Tacitly, we all (normally) "know" that language is not "made" for them. But to discriminate precisely what it is and what it is not a full *Erlebnis*, a certain phenomenological eye is useful.

As for the linguistic expression of partial *Erlebnisse*, of partial moments or features or phenomena of our life —feelings, pains, aches ("moral" or "physical"), aspirations, remorse, nostalgias, joys, rages, enthusiasms,

melancholies, spleens, boredoms, loathings, etc. [...]—²², I am convinced it is always possible to submit them to linguistic expression, just because its intersubjective identification is always possible, and in many cases with the help of language. Here the question is if it is conceivable that others undergo or live the same kind of experience (even if it is only a thought-experience or a thought-experiment).

But, alas, we all live our partial *Erlebnisse*, or partial moments of *Erlebnisse*, those that I just deemed as expressible, in the middle of our intricacy, of our inexpressible life. The question arises as to how is this possible, that is, how can we express something at all, if everything is lived (as an *Erlebnis* or as a correlate of an *Erlebnis*) within an inexpressible life. The answer, in its most succinct (and superficial) form, is already given: conceptualizing, raising in expressive acts to the realm of the *logos* and the universal the noematic cores of other certain acts; we all learn to do this without any reflection when we learn to speak. But this very quick answer hides in fact the real complexity of this process. The problem of the conditions of possibility of linguistic expression implies the whole problematic of the structure of subjectivity or, in other words, the multidimensional and multilayered problem of the self-constitution of a transcendental monad in Husserl's sense. It involves —to mention the most obvious, as a brief recount of what I will not study in this paper— the issue of prepredicative (prelinguistic) experience²³, where the genesis of language starts, and then the whole theme of intersubjectivity, and in connection with it, what has been called the communicative intention²⁴. But, in my view, the main issue presupposed by the emergence of linguistic expression in the life of a consciousness, is the splitting of this life into a passive/non-actual and an active/actual levels; this is, in other

²² There is perhaps a certain inadequacy in this way of talking about partial *Erlebnisse*. Husserl wrote: "[Stream of *Erlebnisse* or of consciousness] is an essential referentiality of succession [*Aufeinanderbezogenheit*] or a belongingness-together, it is not a whole made of parts, it is an absolute unity..." (*Hua* XIV, p. 46). But with "partial *Erlebnisse*" I do not refer to single *Erlebnisse* detached from its place in the temporal flux, but to moments that give an *Erlebnis* its main character (as pain, etc.), even though they are not the complete or full *Erlebnis* (they are lived together with perception, feelings, and all kind of horizons, habitualities, etc.).

²³ As has been brought to light by Roberto Walton in "El lenguaje y lo trascendental" (in *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993, pp. 171-193; cf. specially section 3, "La estética trascendental", pp. 184-191).

²⁴ Cf. César Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla: Thémata. Suplementos, Serie Mayor 1, 1989, a study of whose main intention I feel particularly close, as I try to show later. See also section 4. "Apofántica e intersubjetividad" in the book of Walton mentioned in the previous note.

words, the issue of the role of the I as the I of its acts. Linguistic expression is a dimension of active life; but it occurs in the middle of a stream of passive life... How the I engages in expression is a facet of the issue of how it engages in its own life... Finally, in the subsoil of this issue is (as we already saw above in passing) also the triple issue of the individuation of the I, the individuation of its life (active or passive), and the individuation of its world: in one word, the issue of the individuation of the monad.

II

From the consideration of the fact that all expression occurs in the middle of, or better, within an inexpressible stream of conscious life whose ineffability means an effective *limit* to language, we can move to the consideration of this very inexpressible life, in all its intricacy, as a *horizon* for linguistic expression, and a specific horizon of its own, that is, *the* linguistic horizon —but with complex intertwinements with many other horizons... I'll try to show that this idea of an ineffable life being the horizon of linguistic expression is not only a game of concepts.

The first thing that must be said is that this consideration of life in its intricacy as the horizon *of*, and *for*, the linguistic expression, can be developed in two aspects or trends (underlined here by the use of the two different propositions) that were defined in one of the early texts of Roberto Walton about the notion of horizon²⁵: “On the one hand —Walton writes—, horizon implies merely an *a priori* frame of anticipation [...] On the other hand, horizon presents itself as a totality [...]”.

Living intricacy is a *totality* of living sense (“transcendental subjectivity is the universe of possible sense”, to remember Husserl’s words)²⁶, and as such it is the only possible field of and for possible meanings (or significations) of expressions²⁷. This means that I can only transpose or “convert” into meanings of expressions (raise them to the sphere of the conceptual) senses of my own

²⁵ “Las dos vertientes de la noción fenomenológica de horizonte”, in *Cuadernos de Filosofía*, XVIII, 28-29 (Buenos Aires, 1978), pp. 117-129. The following quotation in page 117.

²⁶ *Hua* I, § 41, p. 117.

²⁷ I adopt the distinction Husserl establishes in *Ideas* I (§ 124) between *Sinn* (translated as “sense”) and *Bedeutung* (translated as “signification”, like Kersten does, or as “meaning”, as is usual), and apply the first “to the whole noetic-noematic sphere” and the second “only to the linguistic sphere, that of ‘expressing’” (p. 294; *Hua* III/1, p. 285).

living experiences or *Erlebnisse*. This should not be disregarded as a triviality. It is a consequence of the exclusive accessibility that I have to my own *Erlebnisse*, but first of all without any kind of reflection, or at least any active reflection²⁸. But it opens, therefore, the possibility of a reflection, that is, of a reflective way of expressing. To my view, Gadamer's thesis that "no individual, when he speaks, has a true consciousness of his language"²⁹ can only refer to an active self-consciousness, to an active reflection. It is undeniable that every true, active speaker, has a passive consciousness of his speaking, and this consciousness not only allows him to refer reflectively, at any moment, to his own speaking and the words he has just said, but also to execute an active reflection that can work before and along his speaking, or in general, along his (linguistic) expressing.

In a still previous level of considerations, living intricacy, life (my life) as a totality or a total unity, is also the horizon of the acts of expression considered as one of the possibilities, among multiple others, that I have to act, to behave, to exercise my capacities and my freedom. Although the possibility, and respectively, the decision, to express linguistically (to speak, to write, etc.) at all, goes usually hand in hand with the "contents" of the expression—in "that" I express is already included "what" I express—, the possibility that it does not, the possibility of a breach among the two (as it happened, for instance, when I decided to speak in this conference without having any determinate idea of what I was going to say) makes clear that we have in fact, always, a double horizon of potentialities. Both horizons are present, in an almost indistinguishable way, whenever we actually express: "I can keep on speaking (or writing, etc.)", and "I can say (or write, etc.) this or that...". But in fact, those different potentialities are in both cases potentialities of a single horizon: it is the horizon of the whole concrete situation in which I find myself, and it is formed or determined precisely by the actual living intricacy. This horizon of *my situation* includes in itself (and is not included by) the horizon that Husserl calls "*situational horizon*" which is "common to all" and implies a reference to a "typical similarity of situations"³⁰.

²⁸ All questions concerning the "linguistic competence" fall exactly in this terrain.

²⁹ *Verdad y método* II. Trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 149.

³⁰ Husserl writes (*Hua* XVII, p. 207): "all daily life of the individual and of community is referred to a *typical similarity of situations*, in such a way that everybody that puts itself in a certain situation has, as a normal man, the corresponding *situational horizon*, common to all. We can later explicate these hori-

The horizon that is always working at this level of the “pre-reflective” expression reveals its anticipatory character in certain situations in which it, or something “from it”, invites or provokes reflection (and here also, possibly, in the double aspect of the “that” and of the “what”, but most frequently in the last one). Sometimes, it happens that I don’t know what to tell (or what to write) because I don’t know exactly what I think or what I feel, and I look for it in myself before speaking (or writing). Something from the intricacy makes itself felt, in a fleeting and blurry way, but with clear anticipatory evidence, as pertinent, or clarifying, or revealing, or deep... I make a stop in my discourse or talk and for an instant I dig in myself to find out, to see it better³¹. This experience, and the kind of incidental reflection that it provokes, is anything unusual in daily use of language. It occurs frequently in (almost) all linguistic communication. Its interest lies in that it reveals at the same time the participation or the hidden presence of the non-actual intricacy in actual life, as an implicit and, so to say, “vigilant” horizon, and the reflexivity of subjective life—in Husserl’s sense, which is not at all restricted to active reflection. Husserl writes:

[...][T]he decisive step is not really performed, [...] when the “reflexivity” of the life of consciousness that lies in the essence of intentionality, which grows in countless configurations, in levels, and continuously iterating itself, is not understood. It lies already in every continual retentive modification, in higher level already in the protentional horizon-formation that goes hand in hand with it. It lies in every recollection and anticipation and in plurality in every apperception, in almost vertiginous multiplicity of intentional implications and reciprocal references of these implications in the unity of an effectuation in the universal apperception of the world.³²

zons, but *constitutive intentionality referred to the horizon*, thanks to which the surrounding world of daily life is a *world of experience*, exists always before it is exposed by the subject of reflection; this intentionality determines essentially the sense of occasional judgments, surpassing always what, in each case, words themselves say and can say expressly and with precision”. Gadamer has also referred to a “situational horizon” for all enunciations; cf. *Verdad y método* II, pp. 59-60.

³¹ Gendlin calls this a “felt sense”, a “felt meaning”, or an “experienced meaning”. This notion has a key role in the development both of the theory and practice of “Focusing” and a peculiar research on language. See mainly Gendlin’s *Experience and the Creation of Meaning. A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective* (Evanston: Northwestern University Press, 1997; 1st. ed. 1962, The Free Press of Glencoe), and *Focusing* (New York/Toronto/London/Sydney/Auckland: Bantam Books, 1981; 1st ed. 1978, Everest House). See also David Michael Levin, ed., *Language Beyond Postmodernism, Saying and Thinking in Gendlin’s Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1997.

³² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935* (Hua XV). Edited by Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 543-544.

Reflexivity, then, is passively operating within the intricacy. Even if it is always there, it is not at all strange that it manifests itself in actual life more clearly or frequently during the process of linguistic expression, when life is precisely *seeking expression*³³. But it lies in the freedom of a subject to give to active reflection, which usually has only a cursory or incidental intervention in linguistic expression, a more frequent, sustained, and oriented participation. Of course, it is not something to be recommended for all linguistic praxis, because linguistic praxis has, regularly, a certain rhythm and a certain cadency that there is no reason to alter. Active reflection is not normally performed aloud, and it always needs some time. The *pauses* in which it is carried through may mean intolerable fractures in most linguistic situations. On the contrary, in other situations they are not only desirable for general or common sense reasons, as for instance while writing a theoretical essay —where reflective pauses are more than desirable even if they go against the rush of our contemporary academic life—, but may mean a truly enrichment of the situation itself and, therefore, of the lives of those engaged in them (their language included). Perhaps the main instances are those cases where the theme of the linguistic expression (of a conversation or any other dialogical situation) is the very life of those involved in it (what they themselves think, feel, hope, wish, fear, etc., etc.). The assured ineffability of both lives in a so-called “intimate” conversation, even in the extremely rare cases in which it is felt, is not a real obstacle for the adoption of a reflective attitude directed each one towards his/her own respective living intricacy, which is, effectively, the horizon of the conversation and the only possible source of any possible sense that it can raise to language. Pauses allow, as Gendlin puts it, to speak from the intricacy, and, thanks to it, to carry it, and the conversation, forward, which, in other terms, would mean to have a better fulfillment of the communicative intention, which involves, of course, the intentions of both partners directed to a mutual understanding³⁴.

³³ I think that Husserl’s descriptions allow to say even that there is at work in linguistic expression a kind of reflexivity, just because in it conscious life must come to itself (to the senses of the *Erlebnisse* in the substratum “to be expressed”) and modify itself in a peculiar way. This claim, however, must be very carefully sustained in analytic and descriptive evidences before putting it in the arena against well-known thesis of hermeneutics or postmodernism.

³⁴ In the development of his notion of a “dialogical praxis”, César Moreno alludes to certain notions like “listening” or the “patience of listening” from Blanchot and Levinas that, if they were given a solid phenomenological background, would certainly be in line with my intentions. See Moreno, *op. cit.*, p. 324.

In the context of communicative praxis, or in any form of linguistic expression, another horizon, or perhaps I should say, another family of horizons can be noted, which form in an interesting way the reverse of the horizon of the living intricacy just exposed. It is the language of the speaker or the user himself that forms a horizon for him in its institutionalization as a *langue* (in the sense of Saussure)³⁵, but only as far as it is known or can be deemed by the user himself as accessible for him. In this respect, a writer surrounded by all sorts of dictionaries has a much more ample and varied horizon than an average speaker in a coffee shop. A peculiar interplay of both horizons, the horizon of the intricacy and the horizon of language, is established, where the coming of the senses to be expressed and the coming of the words that will express them usually fuse in one and the same coming; but there are times, not at all infrequent, where a more or less detained reflection is needed. We referred to this situation in relation with the first horizon. Harry P. Reeder has referred³⁶ to the same situation regarding mainly the second horizon (but also to the interplay of both of them) in the experience of *seeking a word* (or other sorts of expressions) from a lived, or experienced signitive intention (thus, a gendlinian “felt meaning”). In his exploration, he proposes and makes use of the notion of semantic texture as an ontological property of our linguistic life, of which horizon and anticipation are key features. But, in spite of their interest, here I cannot do to these contributions by Reeder the justice they deserve³⁷.

But the horizon of issues that must remain pending is really huge. Of course it was not my task here to deal with the most universal problems of

³⁵ “Furthermore, subject is conscious—in the way of a horizon— of his own language while speaking.” (Harry Reeder and Germán Vargas Guillén, *Ser y sentido. Hacia una fenomenología hermenéutica*, Bogotá: San Pablo, 2009, p. 106).

³⁶ See Reeder, “Signitive Intention and Semantic Texture”, in *Husserl Studies*, Vol. 20, No. 3 (2004), pp. 183-206, and “Living Words and Concepts: Semantic Space and Semantic Texture”, in *Phenomenology 2005: Selected Essays from North America* (Bucharest: ZetaBooks, 2007, electronic publication), pp. 535-559. See also Reeder and Vargas, *op. cit.*

³⁷ In Reeder and Vargas, *op. cit.*, p. 126, they also remember some hermeneutical theses that are pertinent in this context: that it is experience itself who searches and finds the words that express it; that linguistic horizons that surrounds us do not confine us or bind us, but the horizons of a living language are always open; that, even if every subject is embedded culturally in a language, the linguistic competence deployed while speaking allows its modification. (See Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd. ed. New York: Continuum, 1993, pp. 261-262, 302-304, 357, 457.) Gadamer has also highlighted the importance of conversation for philosophical thought, and even if he denies explicitly an sphere of the unsayable juxtaposed to the sphere of the sayable (“nothing” —he writes— “can be subtracted radically to the act of ‘saying’ because even a simple allusion alludes to something”), he allows, in a more Husserlian, monadological vein, for experiences of dialogue where the different individual and nontransferable points of view, each one reflecting the entire world, gather in the same and identical world. (Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 115 and 206.)

horizonticity as something that affects or inheres in every *Erlebnis*. But perhaps there are interesting considerations to make about the way in which the horizon or series or horizons of the expressed *Erlebnisse* are “communicated”, as it were, to its linguistic expression, as a non-productive stratum that preserves the position-taking of the expressed stratum. I think in the horizons related to the process of evidencing, or, to use Walton’s terms, of “rational legitimation”³⁸. We mention first, in connection with perception, the linguistic horizon offered, so to say, by its perceptive background, by the “halo” of background-intuitions or background seeings, to use Husserl words³⁹. It is perhaps this horizon the one Husserl has in mind when he says: “Everything determined more precisely in the unity of expression is itself again expressed universally”⁴⁰, a remark that closes any hope of reaching the entire individuality of the object through new expressions, but that opens the very possibility, which lies in the horizon that I am recalling, of a more precise determination of the object, be it in more detailed expressions of the same perception and its horizons or in expressions of new perceptions. In a certain relation with it, we also have as another linguistic horizon the one formed by the mere possibility of expressing those modifications of the perception-substratum, like its relative clarity and distinctness, that cannot be expressed while it is expressed. Nothing prevents, I guess, that they be converted into noematic cores of new *Erlebnisse* and thereby be expressed. *I can* talk about the blurriness of my perception of the blackbird, etc.

On other hand, the horizon which brings with it the possibility of a more precise determination of the object, extends as typical horizon of rationality to all practical life: in countless situations we need to see better, or to see more, in order to be able to tell something more precise about the perceived. This horizon of evidencing can also be directly seen in the sphere of expression, as represented by the words: “I can say again what I said”, with the two main variations: “I can repeat what I said” (“I can say it again with the same words”) and “I can say in a different manner what I said”. The intentionality of linguistic expression is directed to its proper fulfillment, quite apart the fulfillment of the

³⁸ See his article “Conciencia de horizonte y legitimación racional”, in *Revista Venezolana de Filosofía*, No. 20, 1985, pp. 87-110.

³⁹ *Ideas I*, § 35, p. 70.

⁴⁰ *Ibid.*, § 126, p. 300.

substratum, and it has its own rational teleology: "I can say (or write, etc.) what I said *better*", etc.

Of course, to see the full interest of talking about the horizons of linguistic expression, we must leave perception and consider the full range of the life of consciousness. And it is also indispensable not to see expression as a dead stratum that only reflects what happens in the basic strata of that life. Or, better said, I hope, the basic strata do not remain unaffected by what happens in the stratum of expression. Expression is itself an *Erlebnis*, an act, and it is part of the same stream of *Erlebnisse* than the ones that are expressed. It responds to intentions, purposes, position-takings, that are carried in the basic strata, and it affects and have repercussions on this basic strata and in the whole stream. Therefore, for instance, a failure in expression, or, with the more technical term, a deception of a expression, gives rise, or may give rise, to a whole tumult of *Erlebnisse*, and a very intricate indeed (with elements of reflection, memory, anger, remorse, fantasy, expectation, wishing, thinking, etc.), but all this according to the peculiar intricacy of the living situation. The horizons of expression, thus, intermingle with the horizons of the rest of the life of consciousness. In this light, "I can say better what I said" is just a core that could be surrounded by something like "I can find better words to say again what I tried to say", but also, at the same time, "I can and I must think better what I am going to say", and also, "I can and must see better into the things before I dare to say again something to correct what I said", and in both cases we could add the note "... so next time I won't disappoint Tom, Dick or Harry, and I won't feel again this shame in front of them and in front of myself...", etcetera, etcetera.

