

**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 TRASCENDENTAL***

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.