

Mariano Crespo und Urbano Ferrer  
Die Person im Kontext von Moral und Sozialität

# AD FONTES

STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE

4

Herausgegeben von

Joachim Feldes · Stephan Fritz · Hans Rainer Sepp

in Verbindung mit

Angela Ales Bello · Kimberley Baltzer-Jaray · Jean-François Lavigne

## Wissenschaftlicher Beirat

Oliver Agard (Paris)	Karen Joisten (Kassel)
Francesco Alfieri (Roma)	Marcus Knaup (Hagen)
Beate Beckmann-Zöller (München)	Mette Lebech (Maynooth)
Jason Bell (Sackville)	Jerzy Machnac (Wrocław)
Antonio Calcagno (London / Canada)	Verena Mayer (München)
Georgy Chernavin (St. Petersburg)	Jeff Mitscherling (Guelph)
Guido Cusinato (Verona)	Liangkang Ni (Guangzhou)
Christian Dupont (Virginia Beach)	Karel Novotný (Praha)
Urbano Ferrer Santos (Murcia)	Rodney Parker (London / Canada)
Patrick Flack (Berlin)	Anna Maria Pezzella (Roma)
Michael Gabel (Erfurt)	Ignacio Quepons (Morelia)
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Heiligenkreuz)	Javier San Martin (Madrid)
Susan Gottlöber (Maynooth)	Toru Tani (Kyoto)
Dietrich Gottstein (München)	Thomas Vongehr (Leuven)
Wolfhart Henckmann (München)	Daniel von Wachter (Liechtenstein)
Seongha Hong (Jeollabukdo)	Roberto Walton (Buenos Aires)
Hynek Janoušek (Praha)	Wei Zhang (Guangzhou)
	Nicola Zippel (Roma)

Die Reihe *Ad Fontes* wird am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.  
[www.sif-praha.cz](http://www.sif-praha.cz)

Mariano Crespo und Urbano Ferrer

# Die Person im Kontext von Moral und Sozialität

Studien zur  
frühen phänomenologischen Ethik

Verlag Traugott Bautz GmbH

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie.  
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über  
<http://portal.dnb.de>

Lektorat dieses Bandes:  
Cathrin Nielsen, Frankfurt am Main  
[www.lektoratphilosophie.de](http://www.lektoratphilosophie.de)

Der Einbandgestaltung der Reihe AD FONTES  
liegt ein Entwurf von Marion Merzbacher zugrunde.

Der Umschlag zeigt das Gemälde  
*Komposition mit Rot, Gelb, Blau und Schwarz* von Piet Mondrian (1921)  
Gemeentemuseum Den Haag

Verlag Traugott Bautz GmbH  
D-99734 Nordhausen 2016

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-131-1

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
1. Intellektion und Bewusstsein bei Husserl (Urbano Ferrer)	13
1.1 Stufen in der Intellektion	13
1.2 Intellektion des Bewusstseins?	17
1.3 Modalitäten des Selbstbewusstseins	21
1.4 Habituelles Bewusstsein seiner selbst	24
2. Habitus, Charakter und Personalität bei Husserl (Urbano Ferrer)	27
2.1 Von den passiven zu den aktiven Habitus	28
2.2 Die Einheit des Charakters und die ethische Selbstregulierung	29
2.3 Phänomenologische Merkmale der Personalität	31
2.4 Personalität offenbart sich im sozialen Leben	33
2.5 Kultur als Band zwischen individuellen und sozialen Personalitäten	36
3. Das individuelle und das gemeinschaftliche moralische Ideal (Urbano Ferrer und Sergio Sánchez-Migallón)	39
3.1 Das individuelle moralische Ideal	40
3.1.1 Werte, Motive und Zwecke im individuellen moralischen Ideal	40
3.1.2 Die Individualität der Liebe	43
3.2 Vom individuellen ethischen Ideal zum Aufbau der ethischen Gemeinschaften	49
3.2.1 Die ethische Dimension der sozialen Akte und die Rolle der Kultur	49
3.2.2 Tragweite und Grenzen der gemeinschaftlichen Einheiten	51

4. Ethics of the Renovation (Urbano Ferrer)	55
4.1 Conditioned imperatives and unconditionated moral imperative	56
4.2 Ethical and cultural renovation	60
4.3 Renovation in communities as ethical subjects	65
5. Grundlagen einer phänomenologischen transzendentalen Gefühlsmoral bei Husserl (Mariano Crespo)	69
5.1 Einleitung	69
5.2 Einleitende historische Bemerkungen	72
5.3 Die Analogie zwischen Verstandesakten und Gemütsakten	74
5.4 Die Eigentümlichkeit der Gemütsakte	78
5.5 Über die „fruitive“ Intentionalität	81
5.6 Schluss	82
6. Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity (Mariano Crespo)	85
6.1 Introduction	85
6.2 Husserl’s Early Ethics	88
6.3 Husserl’s Reformulation of the Categorical Imperative	93
6.4 Some questions and difficulties	102
7. Der Parallelismus zwischen Logik und Ethik bei Edmund Husserl und Max Scheler (Mariano Crespo)	105
8. The Aprioris of the Social Acts in Adolf Reinach (Urbano Ferrer)	119
8.1 Particular social acts: two examples	119
8.2 Social Acts: their elements and structure	124
8.2.1 Towards the complete social act	124
8.2.2 How does structure appear in social acts?	126
8.3 Comparison with analytical approaches: Searle and Austin	129
8.4 The scope of the material a priori	132

9. Moritz Geiger on the Consciousness of Feeling (Mariano Crespo)	137
10. Grundlinien der Ethik von Maximilian Beck (Urbano Ferrer)	157
10.1 Bewusstsein und Freiheit	158
10.2 Anwendung auf den Bereich des Politischen	162
Zitierte Literatur	169
Nachweise	176
Namenregister	177
Sachregister	179
Biografische Notiz	182



# Einleitung

Eines der zentralen Anliegen dieses Buches besteht darin, gegen den Antagonismus zwischen Verstand und Affektivität, der die Geschichte der Philosophie beherrscht, eine Logik im Bereich der Gefühle aufzuweisen. Dafür liefern uns Husserl und die phänomenologische Bewegung im Allgemeinen gute Beispiele. Denn hier ordnet weder der Verstand von außen die Gefühle, wie es vor allem in der Philosophie Kants behauptet wird, noch wird die Ethik auf die Sphäre des Affektiv-Psychologischen eingeschränkt, ohne ihr eine immanente Vernünftigkeit zuzusprechen, wie es bei den Verfechtern des *moral sense* seit Hume geläufig ist. Seit seinen frühen *Vorlesungen über Ethik und Werttheorie* (1908-1914) untersuchte Husserl vielmehr die objektiv-logischen Gesetze der Axiologie und des Handelns, indem er in beiden je einen materiellen und einen formellen Bereich abgrenzte. Einer Anregung Moritz Geigers folgend erkannte Husserl jedoch wenig später, dass die qualitative Heterogenität der Werte eine Formalisierung der Unterschiede zwischen den Werten ausschließt. Daher seine Hinwendung zu den korrelativen Stellungnahmen und zu den verschiedenen Schichten in der Formung der Persönlichkeit, welche Husserl von nun an beschäftigen werden.

Mit dieser neuen Perspektive innerhalb der phänomenologischen Analysen geht einher, dass nun Grenzen im Bereich der objektivierenden Akte gezogen werden. Denn es reicht nicht aus, die Erfüllung der nicht objektivierenden oder performativen Akte – wie etwa das Fragen oder das Versprechen – einfach in gewisse objektivierende Akte der inneren Wahrnehmung zu übersetzen, wie es noch in den *Logischen Untersuchungen* geschieht. Vielmehr wird nun auch das Ich, dessen Selbstgegebenheit zunächst abgestritten worden war, in seiner eigentümlichen Gegebenheit als Transzendenz in der Immanenz erkannt. So beginnt sich der Weg der Phänomenologie anlässlich der sozialen Akte, der Erkenntnis des Ich, der Entdeckung der ursprünglichen Passivitäten usw. allmählich zu wandeln. Husserl eröffnet der Phänomenologie – wenn auch gelegentlich unentschieden und ambivalent –

Themen wie das der habituellen Erkenntnis, der Erkenntnis des in einer bestimmten Personalität gefestigten habituellen Ich oder der Erkenntnis aus Zwecken, welche das ideale Ich als Endzweck der sittlichen Realisierungen einschließen. In *Ideen II* wird die Rede von der personalistischen Einstellung sogar in klarem Gegensatz zu der objektivierenden Erkenntnis formuliert. Den Beiträgen des vorliegenden Bandes geht es jedoch weniger um einen schroffen Abbruch mit den vorangehenden Untersuchungen als vielmehr um eine Erweiterung und Entfaltung von Möglichkeiten, welche bereits in den ersten Begriffen schlummerten – wie beispielsweise die Modalitäten der Erfüllung, das stets nur bedingt zu erreichende Ideal der Erkenntnis oder die Welt als Horizont der Gegenstände.

Auch die Auffassung von Gemeinschaften als echten Subjekten zweiten Grades zieht eine Umwandlung nach sich. Auch wenn sie sich über den Subjekten ersten Grades aufbauen, welche die einzelnen Personen darstellen, folgen Gemeinschaften doch ihren eigenen Zwecken, ihren eigenen Akten und einem ihnen eigenen Prozess der Entfaltung. (Vorformen dieses Themas lassen sich bereits in den fundierten Akten finden.) Die Ethik betrifft jetzt den Menschen als jemanden, der in Gemeinschaften eingefügt ist und sich ihren Leistungen gegenüber solidarisch verhält, ohne dass die Gemeinschaft deshalb im Sinne des Staates, einer sozialen Klasse oder Rasse hypostasiert wird. Auch hier lässt sich eine soziale und historische Vernunft aufweisen, die sich weder im Streit mit der individuellen Vernunft befindet noch die Individuen absorbiert; sie verfährt vielmehr nach Zwecken, welche die einzelnen Subjekte vereinigen und ihren Spielraum an Möglichkeiten und Erfolgen vergrößern.

Je offenkundiger die Manuskripte Husserls in dieser Hinsicht werden, desto offenkundiger folgen auch die Beiträge der Phänomenologie diesen angedeuteten Richtungen. Vor allem bei den Nachfolgern des Münchner und des Göttinger Kreises wird diese Ausrichtung in verschiedenen Aspekten ersichtlich – etwa in der Konzentration auf die Person im Denken Edith Steins und Max Schelers. Im Blick auf die Angehörigkeit der Person zur Gemeinschaft wäre Dietrich von Hildebrands *Metaphysik der Gemeinschaft* zu nennen; in der *Phänomenologie des Willens* von Alexander Pfänder werden die Willensakte als Initium der Praxis analysiert. Alfred Schütz behandelt die soziale Handlung aus der Perspektive ihrer Verwurzelung in der Lebenswelt, während Adolf Reinach den apriorischen Grundlagen der sozialen Akte nachgeht. Wir können hier auf vielem aufbauen.

Im vorliegenden Band geht es jedoch nicht um eine erschöpfende Auseinandersetzung mit den entsprechenden Themen der ersten phänomenologischen Kreise in Göttingen und München. Ebenso wenig geht es darum, einem einzigen Thema bei den Nachfolgern Husserls nachzugehen. Unsere Aufmerksamkeit zentriert sich vielmehr auf bedeutsame und bislang wenig bekannte Aspekte im Werk Husserls und verfolgt ihre weitere Ausarbeitung bei Adolf Reinach, Moritz Geiger, Maximilian Beck oder Max Scheler. Weniger als um erkenntnistheoretische Fragen handelt es sich dabei um solche im Blick auf die Praxis und die Affektivität. Die Autoren der folgenden Beiträge haben sich in verschiedenen Projekten und Publikationen mit diesen Fragen beschäftigt und möchten den deutschsprachigen Lesern nun einen Teil ihrer Ergebnisse vorlegen. Wir folgen dabei der Ausrichtung der kürzlich begründeten phänomenologischen Reihe *Ad fontes*, der wir baldige Verbreitung und Erfolg wünschen. Unsere Dankbarkeit gilt besonders Herrn Dr. Hans Rainer Sepp, der unsere Publikation freundlicherweise in diese Reihe aufgenommen hat. Ebenfalls danken möchten wir Frau Dr. Cathrin Nielsen für die wertvolle Durchsicht der deutschsprachigen Beiträge.



# 1. ‚Intellektion‘ und Bewusstsein bei Husserl

## 1.1 Stufen in der Intellektion

Bereits von der ersten der *Logischen Untersuchungen* an nimmt der ‚intellektive Akt‘ im Werk Husserls einen zentralen Platz ein. Seine primäre und elementare Funktion besteht darin, die sprachlichen Zeichen im Blick auf den erfassten Gegenstand zu ‚beseelen‘. Phänomenologisch handelt es sich dabei um einen Akt der Sinnggebung, der sich von anderen, möglicherweise begleitenden Akten (Wahrnehmung, anschauliche Einbildung, Bekanntmachen von fremden Erlebnissen in kommunikativer Funktion ...) unterscheidet. Auch die Wahrnehmung ist jedoch ein intellektiver Akt, der sich intentional auf den Gegenstand selbst richtet. Die Tatsache, dass ihm sinnliche Data angehören, schließt nicht aus, dass der wahrgenommene Gegenstand in seiner besonderen Gestalt erfasst werden muss: Das Wahrgenommene wird hier gerade in seiner sinnlichen Unbestimmtheit offenbar, insofern es überhaupt erst durch die Ausrichtung des erfassenden Blickes angeeignet (‚gesetzt‘) werden kann.

Diese erfassende Funktion des Wahrnehmungsaktes wird nach der phänomenologischen Isolierung des Ich, wie Husserl sie in *Ideen I* durchführt, am klarsten ersichtlich. „*Wahrnehmung*‘ im normalen Wortsinn besagt nicht nur überhaupt, dass irgendein Ding dem Ich *in leibhafter Gegenwart erscheine*, sondern daß das Ich des erscheinenden Dinges *gewahr* werde, es als wirklich seiend erfasse, setze.“ (Hua III, 274) So wie die Einheit des Ich seine verschiedenen Akte zusammenhält, ist analogerweise auch das erfasste Objekt eine Einheit, welche über den Erfassungsspielraum des intellektiven Meinens hinausgeht, wie auch die erfassenden Sinne ihrerseits die sinnliche Basis, über welche sie aufgebaut werden, übersteigen. In der Tat wird die Diskrepanz zwischen den sinnlichen Daten und dem intellektiv erfassten

Sinn durch den universellen Charakter des zweiten markiert; auch das über die erfassten Sinne hinaus transzendente Objekt ist, ohne zwingend universell zu sein, durch die Allgemeinheit der ihm als Prädikate innewohnenden Bestimmungen vermittelt.

Nun gibt es Akte, für welche die Erfassung des Objekts durch seine Bestimmungen explizit wird: Es gilt hier, die Erfassungssinne in Prädikate und das die Erfassungssinne vereinigende Objekt in ein logisches Subjekt umzuwandeln. Auf diese Weise erscheint die Kopula als Korrelat des intellektiven Erfassens, insofern in ihr dem Unterschied zwischen Subjekt und Prädikaten Rechnung getragen wird. In diesem Sinn ist die folgende Passage bei Husserl zu verstehen:

Das Wort *weiß* meint sicherlich etwas am weißen Papier selbst, und somit deckt sich im Status der Erfüllung dieses Meinen mit der auf das Weißmoment des Gegenstandes bezüglichen Partialwahrnehmung. Aber die Annahme einer bloßen Deckung mit dieser Partialwahrnehmung will nicht auslangen. [...] Die Intention des Wortes *weißes* deckt sich nur partiell mit dem Farbenmoment des erscheinenden Gegenstandes, es bleibt ein Überschuß in der Bedeutung, eine Form, die in der Erscheinung selbst nichts findet, sich darin zu bestätigen. Weißes, d. h. weiß *seiendes* Papier. (Hua XIX/2, 659f.)

Demzufolge sind die entsprechenden intellektiven Akte derart fundiert, dass sich über der sinnlichen Deckung der vorhandenen Daten – ein Papier und seine Färbung „weiß“ – ein neuer Akt aufbaut, der die prädikative Einheit zwischen dem, was Papier ist, und dem, was weiß ist, erfasst. Das Sein bildet so das Band zwischen beiden Termini.

Jedoch beschränkt sich die im kopulativen Verb ausgedrückte Einheit nicht auf die einfachen Prädikationen, sondern eröffnet ein prinzipiell unbegrenztes Gebiet, insofern sich durch die Nominalisierung des vorigen Satzes ein neuer, auf einem meta-sprachlichen Niveau gelegener Satz ergibt. Nehmen wir das Beispiel 1) „das Papier ist weiß“; 2) „1 ist ein affirmativer Satz“; 3) „2 ist wahr“; 4) Diese Sätze sind in deutscher Sprache verfasst usw. Hier kommt es – wenn auch nur auf der grammatikalischen Ebene der Sätze – durch nachfolgende Intellektions-Akte zu einer Art Wachstum im Bewusstsein. Es handelt sich dabei um ein logisches Wachstum durch *Formalisierung*, da die Prädikate einer Metasprache angehören, welche die unmittelbare Sprache des Subjekts formalisiert. Eine andere Möglichkeit des logischen Wachstums ist die durch *Verallgemeinerung*, die sich daraus ergibt, dass das Prädikat logisch einen größeren Umfang als das Subjekt besitzt. In

diesem Sinne geht beispielsweise der Satz „A ist B“ notwendig mit dem Satz „alles B ist nicht A“ einher. Sowohl die Formalisierung als auch die Verallgemeinerung können *in infinitum* fortgesetzt werden, da es keinen festen Terminus für die Intelligenz als solche gibt, so dass „etwas darüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*; Anselm von Canterbury).

Wir haben demzufolge im Akt des Bedeutens (und anderen Akten) ein *erstes Niveau objektiver Intellektion* und ein *zweites in der formellen Intellektion*, welches auf eine paradigmatische Weise von der Kopula dargestellt wird, aber auch andere logische Aspekte wie Konjunktion, Disjunktion, Kondition usw. und ihre verschiedenen Kombinationen umfasst. Nun würde man diesen Unterschied der Niveaus missverstehen, wollte man sie als *toto caelo* getrennt voneinander begreifen: Es ist unmöglich, ein Objekt ohne seine Verkleidung in ein Substantiv, Adjektiv oder ähnliches zu erfassen, so wie wir zugleich ein Eingliederungsmoment brauchen, um das Abstraktum zu begrenzen, wie *ein* Vogel (in der Unbestimmtheit seiner Erfassung), *der* Vogel (als eine bestimmte Art) oder *jeder* Vogel (in der Unmittelbarkeit seiner Erfassung). Umgekehrt gibt es keine logischen Verknüpfungen ohne mögliche oder wirkliche Inhalte, in denen jene realisiert sind – wir stünden sonst vor konventionellen Spielregeln ohne inhärente Gültigkeit.

Wir stoßen also auf zwei Grenzkonzepte: auf die reinen Materiepartikel, losgelöst von aller grammatisch-logischen Verkleidung, und auf jene die Materie verkleidenden formell-logischen Elemente, ohne dass das eine oder das andere in seiner intellektiven Funktion für sich allein bestehen könnte (die Intellektion der leeren Formen fordert ihre Nominalisierung und ihre Prädikate wären dann meta-sprachlich). Zwischen den beiden Extremen befinden sich die objektiven Inhalte der intellektiven Akte. „[D]ie reinen Stoffe ermöglichen letztlich die Sachbezüglichkeit durch ihre abgestufte Formung, derart, daß das Gebilde jeder Stufe in den Gliedern stets wieder relative Stoffe und Formen aufweist.“ (Hua XVII, 302) Ein Beispiel für die reine oder abstrakte Materie wäre das, was die Ausdrücke „ähnlich“ und „Ähnlichkeit“ oder „hoffen“ und „Hoffnung“ gemeinsam haben, etwas, was deshalb nicht ausgedrückt werden kann, weil wir es dabei zumindest in eine grammatikalische Form einfügen müssten.

Allerdings ist die Intellektion kein objektivierender Akt, auch wenn formelle Elemente einbezogen sind. Vielmehr meint Intellektion die Bezugnahme auf Prinzipien, wobei das Urteil das Verstandene auf die ihm Gültigkeit verleihenden Prinzipien bezieht (*drittes Niveau der Intellektion*). Wäh-

rend in der Logik die Schlussfolgerung die grundlegende Operation darstellt, drückt sich im Urteil die eigentliche und endgültige Erkenntnis aus. So versteht es Husserl in Weiterführung des klassischen Gedankens – und hält die Ersetzung des Urteils durch ein mechanisches Kalkül daher auch für unzureichend. Seit Platon hat man in der griechischen Antike die Wahrheit der Erkenntnis nicht von technischen Verfahren abhängig gemacht; sie berührt vielmehr Prinzipien von unbedingter Gültigkeit.

Nichts lag also ferner als das Absehen auf eine Art bloß technischer Leistung, deren Naivität im äußersten Kontrast steht zur Leistung einer radikalen Selbstnormierung aus Prinzipien. [...] Den verselbständigten Spezialwissenschaften fehlt das Verständnis für die prinzipielle Einseitigkeit ihrer Leistungen; es fehlt ihnen das Verständnis dafür, daß sie erst den vollen Seinssinn ihres jeweiligen Gebietes theoretisch umgreifen, [...] wenn sie ihre Forschungen hineinlenken in die Universalität des Seins und seine prinzipielle Einheit. (Ebd. 8)

Die Einheit der Vernunft bekundet sich demnach in einheitlichen Prinzipien, die ursprünglich erfasst werden und im Allgemeinen für jedes partikuläre Gebiet menschlichen Wissens gelten. Im diesem Sinne lässt sich die Husserl'sche Abgrenzung verschiedener Stufen in die formale Logik einreihen: 1) logische Prinzipien innerhalb einer Analytik der Inferenz; 2) Logik der syntaktischen Deutung; 3) Theorie der kombinatorischen Vielfalt. Diese drei Stufen werden dann auf die vorprädikativen transzendentalen Prinzipien, die für jedes urteilende Seiende gelten, zurückgeführt. Mit dieser normativ-subjektiven Wendung von den apophantischen Gültigkeiten aus unternimmt es Husserl, die objektiven Urteile auf die von einem beliebigen Subjekt vollzogenen und vollziehbaren Urteilsakte zu übertragen. Die transzendental-logische Version der logischen Prinzipien lautet somit: „[D]asselbe Urteil ist nicht nur als *meine* bleibende Meinung ideale Einheit *meiner* mannigfaltigen subjektiven Erlebnisse, sondern jedermann kann dieselbe Meinung haben [...]. Jedermann kann jedes Urteil haben und für jedermann gilt die Möglichkeit, dieses Urteil zur Adäquation zu bringen und desgleichen die zugehörigen logischen Gesetze.“ (Ebd. 202) (Damit gehen wir offenbar vom logischen Urteil zur entsprechenden subjektiven Adäquation über). Und in der analytischen Schicht der Logik verbleibend, jedoch in ihrer ganzen Allgemeinheit, wird die transzendental-logische Wendung des Prinzips vom Widerspruch lauten: „*Widerspruchlosigkeit*“ im weitest gefaßten Sinne, der jede analytische Konsequenz beschließt, ist eine *notwendige und hinreichende Bedingung für diese eigentliche Vollziehbarkeit eines mögli-*

chen Urteils.“ (Ebd. 223) Neben dem logischen Prinzip vom Widerspruch meint Husserl damit auch die Gesetze des Modus ponens und Modus tollens sowie des ausgeschlossenen Dritten in subjektiver Wendung.

Gehen wir von der Logik zur Axiologie und Praxis der Vernunft über, zeigt sich eine auffallend ähnliche Situation. Auch hier ist es nicht möglich, den als richtig beurteilten Wert oder das die Handlung leitende Urteil *a casu* zu finden. Denn zum praktischen Urteil gehört eine spezifische Normativität *a priori*, an welcher sich die Handlung in einer ihrem Vollzug vorangehenden Phase orientiert, und keinesfalls ihre Anpassung an einen bereits gegebenen Sachverhalt, nicht einmal an einen in gewissen Umständen vorhersehbaren Sachverhalt. „Ethische Gesetze sind keine Sachgesetze für das Handeln, sonst gäbe es ja kein anderes Handeln, als sie fordern; sie reichen vielmehr über bloß empirische oder apriorische Gesetze für wirkliche oder ideal mögliche Zusammenhänge der Natur hinaus, da sie nicht das Sein der Handlungen als Sache regeln, sondern Normen eines Sollens abgeben.“<sup>1</sup>

Ebenso kann sich die Intellektion jedoch auf das eigene Bewusstsein richten, in Form eines Innewerdens seiner selbst. Wie ist das möglich, wenn das Bewusstsein weder ein intentionales Objekt noch ein einzelner Akt ist, sondern vielmehr jeden partikulären Bewusstseinsakt begleitet? Andererseits scheint der Ausdruck „das eigene Bewusstsein“ auf etwas anderes anzuspielen als auf das allgemeine Bewusstsein, da es sich als das eigene von den anderen gerade unterscheidet. Damit leiten wir zum folgenden Abschnitt über.

## 1.2 Intellektion des Bewusstseins?

Wenn Bewusstsein nicht objektiv gegeben ist und keine Art intentionaler Akte bezeichnet (denn alle intentionalen Akte sind bewusst), bleibt nur, es als ein in die bewussten Akte einbezogenes Moment zu berücksichtigen. Es handelt sich dann um ein Innewerden innerhalb des intentionalen Bewusstseins.

Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist ‚empfundener‘, ist immanent ‚wahrgenommen‘ (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint [...]. Jedes ‚Erlebnis‘ im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein ‚Erlebnis‘. Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen. (Hua X, 126f.)

---

<sup>1</sup> Vgl. Roth 1960, 34 (aus Husserls Manuskripten).

Wäre das innere Bewusstsein ein Erlebnis unter anderen, würden wir seiner in einem neuen Bewusstseinsakt inne – und damit würden wir in einen *regressus in infinitum* eintreten. Husserl hält daher fest, dass es nicht um ein Innenwerden geht, das dann erneut zum intentionalen Gegenstand eines anderen Erlebnisses werden kann, sondern um eines, das zum Bewusstsein gehört in seinem *in recto* auf das Objekt Gerichtetsein.<sup>2</sup>

Gehen wir weiter: Was im inneren Bewusstsein entdeckt wird, ist das eigentliche Ich als durch seine verschiedenen Erlebnisse Identisches. In der Tat gibt es eine Parallelität zwischen dem alle seine Akte begleitenden Bewusstsein und dem in ihnen vermerkten Ich, das es uns erlaubt, dem in den intentionalen Akten bewussten Moment seine völlige Konkretion zu verleihen. Das Ich, das in jedem seiner Erlebnisse gegenwärtig ist, wird in ihnen seiner selbst inne und führt sie dem lebendigen Jetzt, in dem sie bewusst werden, zu. Insofern das Ich in den *Logischen Untersuchungen* noch nicht auf eine phänomenologisch offenbare Weise auftritt, fehlten Husserl die entsprechenden Termini, um das innere Bewusstsein zu beschreiben, und er verfiel notwendig dem trügerischen Ausdruck des objektivierenden Bewusstseins. Da aber das Ich ursprünglich kein Gegenstand für sich selbst sein kann, kann auch das Jetzt, in welchem seine laufenden Erlebnisse bewusst gemacht werden, kein solcher Gegenstand sein. Das vermeintlich objektive Bild des Jetzt als eines ideellen Limes ist nichts anderes als eine räumliche Projektion, die ein angemessenes Verständnis verhindert, insofern sie die Aufmerksamkeit von dem dem lebendigen Ich zugehörigen Jetzt nach außen ablenkt. Husserl führt dies positiv aus: „Denn genau betrachtet haben sie in ihrer Konkretion nur *eine*, aber auch immerfort eine kontinuierliche fließende *absolut originäre Phase*, das Moment des lebendigen *Jetzt*.“ (Hua III, 183) Dies ist auch der Grund dafür, weshalb das Jetzt nicht in seinen Inhalten fixiert bleibt, nicht einmal in seiner Dauer *als* Jetzt, da die Grenzen dieser Dauer jeweils durch das Ich bestimmt werden.

---

<sup>2</sup> Das kann als ein Lösungsversuch der Aporien der frühen Beschreibung des Bewusstseins in der fünften der *Logischen Untersuchungen* betrachtet werden, wonach sich das innere Bewusstsein auf die gegenwärtigen Erlebnisse als seine Objekte bezieht (zweite und dritte Bedeutung des Bewusstseins). „Ich erinnere an den unendlichen Regreß, der aus dem Umstand erwächst, daß die innere Wahrnehmung selbst wieder ein Erlebnis ist, also neuer Wahrnehmung bedarf, für welche dann wieder dasselbe gilt, usw.; ein Regreß, den *Brentano* durch die Entscheidung zwischen primärer und sekundärer Wahrnehmungsrichtung zu lösen versuchte.“ (Hua XIX, 366f.)

Wenn das Bewusstsein etwas den Erlebnissen Hinzugefügtes ist und so einem lebendigen Ich zugehört, verleitet seine Substantivierung zum Subjekt zu Missverständnissen. Denn „froh“ beispielsweise ist nicht das Bewusstsein, sondern derjenige, der mit mehr oder weniger Intensität, auf die eine oder andere Weise und aus diesen oder jenen Gründen Freude empfindet. Dem Bewusstsein obliegt es allein, dasjenige, was sich im Subjekt-Ich abspielt, immanent widerzuspiegeln. Es ist jedoch durchaus möglich, auch den einheitlichen Fluss der Erlebnisse als „Bewusstsein“ zu bezeichnen, wenn damit ein bestimmter und von dem Bewusstsein Anderer unterschiedener Zeitraum gemeint ist: „mein Bewusstsein“, „der Zeitraum, dessen ich bewusst bin“ usw. Aber nicht einmal in diesen Fällen ist das Bewusstsein ein originäres Subjekt, da es immer jemandem gehört. Mit Blick auf die Bedeutungen des Bewusstseins, die Husserl in den *Logischen Untersuchungen* nennt, meint er zunächst den Erlebnisstrom des empirischen Ich, wenn er auch hinzufügt, dass sich diese Bedeutung von dem zweiten oder intentionalen Bewusstsein herleite (vgl. Anm. 2). In *Zur Phänomenologie des inneren Bewusstseins* nimmt Husserl diese zweite Bedeutung wieder auf, wenngleich jetzt als eine, die sich zugleich mit dem Erlebnisfluss konstituiert.

Nun, wenn es die Möglichkeit einer solche Herleitung aus dem inneren Bewusstsein gibt, wie vollzieht sich dann die Erweiterung des Jetzt zu einer bestimmten Dauer? Mehr noch: Handelt es sich überhaupt um eine Herleitung, die mit einer Einordnung des zeitlichen Stroms in das gegenwärtige Bewusstsein einhergeht? Fragen wie diese beziehen sich auf einen Fluss, der sich in seinem unaufhörlichen Fließen seiner selbst bewusst wird insofern, als sich das erste oder unmittelbare Bewusstsein quer auf die Gegenstände ausrichtet.<sup>3</sup>

Nach einem Beispiel Husserls ereignet sich die Erweiterung der Gegenwart (das Aufkeimen der Freude, ihr Höhepunkt und ihr Vergehen) nicht nach Art der Vergrößerung eines herabrollenden Schneeballs, wie Bergson dies darstellt; sie besteht vielmehr in der intentionalen Verweisung der Gegenwart auf das soeben Vergangene (Retention) sowie ihrer intention-

---

<sup>3</sup> „Der Fluß des immanenten konstituierenden Bewusstseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß.“ (Hua X, 83) Die Herleitung wird hier darin deutlich, dass die Selbsterscheinung des Flusses das innere Bewusstsein und seine Erweiterung zum Fluss hervorruft.

nalen Verlängerung auf das Bevorstehende (Protention) bis zur Bildung eines bewussten Ganzen (das Anwachsen und Verebben der Freude, das sukzessive Ertönen einer Melodie oder der auf- und abschwellende Ton einer Hupe usw.). Die Intentionen der Vergangenheit und der Zukunft sind gewiss weniger Akte im eigentlichen Sinne – wie es die Erinnerung oder die Vorwegnahme sind – als Ekstasen oder Momente der Gegenwart, wie Vektoren, die dem Kometenschweif der akkumulierten Retentionen und der noch nicht erfüllten Erwartungen gleichen. Mit anderen Worten könnte man sagen: Die nach der Vergangenheit und der Zukunft hin ekstatisch ausgerichtete Gegenwart stellt noch keinen Akt dar, sondern den Inhalt der verlaufenden immanenten Empfindungen *vor* ihrer intentionalen Beseelung durch einen wahrnehmenden oder imaginativen Akt. Ohne die Gegenwart gäbe es keinen lebendigen Inhalt für das bewusste Ich, das selbst immerfort gegenwärtig ist.<sup>4</sup>

Greifen wir die oben gestellte Frage bezüglich des Übergangs vom Bewusstsein der lebendigen Gegenwart zum Erlebnisfluss noch einmal auf. Wie vollzieht sich dieser Übergang? Handelt es sich dabei wirklich um eine Herleitung? Das Bewusstsein wird um das Ich und den Gegenstand herum polarisiert: Die Korrelation Noesis-Noema beruht auf ihnen als ihren Polen. Verfügt einer der beiden möglicherweise über einen zeitlichen Index? Sehen wir auf das Ich, so ist es durch seine Beharrlichkeit inmitten der unterschiedlichen Akte charakterisiert. „Das Ich scheint beständig, ja notwendig da zu sein, und diese Beständigkeit ist offenbar nicht die eines stupide verharrenden Erlebnisses, einer ‚fixen Idee‘.“ (Hua III, 137) Weder verschwindet das Ich aus seinen Akten noch verwandelt es sich in einen Anderen, sondern es ist für sich selbst gegenwärtig, ohne durch die Zeitlichkeit, die unablässig ihren Schein durch die Erlebnisse wirft, berührt zu werden. Während die Zeit dem Erscheinen zugehört, ist das Ich eine ‚Transzendenz in der Immanenz‘ – wie eine gedrängte Formulierung Husserls lautet. Wenn wir andererseits auf den Gegenstand achten, so tritt er als Konvergenzpunkt der Noemata auf, die sich als wahrnehmende Abschattungen oder als Sinne auf ihn richten. Zwar formen sich die Inhalte des Bewusstseins immanent, aber der sie vereinigende Gegenstand ist der reine, seine Erscheinungen transzendierende Einheitspunkt. Die Zeitlichkeit des Bewusstseinsflusses lässt sich somit in keinem der beiden Pole auffinden.

---

<sup>4</sup> Die Gegenwart ist das, was die Inhalte des Bewusstseins in lebendige verwandelt, wie es Klaus Held überzeugend darstellt; vgl. Held 1966.

Es fehlt uns noch eine Überprüfung der Präsenz der Gegenstände im Bewusstsein. Ließe sich vielleicht hier die Zeitlichkeit finden? Da die Präsenz in Bezug auf das Bewusstsein jedoch etwas Konstantes für alle seine Gegenstände darstellt, kann es sich um keine zeitliche Präsenz handeln. Das objektive Bewusstsein der Zeit kommt somit ihrer Verwandlung in etwas Abstraktes gleich (einen Tag, vier Stunden, fünf Minuten und dergleichen), bei der man von ihrem Fließen wie auch von der zeitlichen Konkretion, die einem bestimmten Wesen entspricht, absieht. Daher die für den Verstand so problematische Vereinbarkeit der Aktivität der Vergegenwärtigung mit der Konstanz und Einzigartigkeit der Präsenz.

Ich möchte diesbezüglich zwei Einwände gegen Husserls Ansatz formulieren: 1) Der unaufhörliche Fluss des Bewusstseins ist nicht mit der geistigen Präsenz der Gegenstände in ihm zusammenzubringen; Husserl selbst hält diese Doppelheit vom Fluss und seiner Selbsterscheinung für merkwürdig (vgl. Anm. 3); 2) Es muss etwas dem Fluss vorangehen, damit ihm ein Gegenstandsbewusstsein zugeordnet werden kann; das objektive Bewusstsein muss also, statt eine neue Phase im eintönigen Fließen darzustellen, dem Fließen insgesamt angehören. Mit anderen Worten: Es gibt nicht nur eine Reihe von aneinander geknüpften Phasen, sondern auch eine vorherige Identifizierung des Gegenstandes, von der aus die dem Fluss zugehörigen verschiedenen Momente (seien es die einer Melodie, des Ertönsens einer Hupe, des visuellen Erscheinens einer Ebene usw.) vereinigt werden können. Beziehen wir uns lediglich auf die hyletischen Inhalte des Bewusstseins, wie Husserl dies tut, geraten wir in die Schwierigkeit, diese Inhalte gewissermaßen aus dem Gegenstand herauszulösen und ‚für sich‘ ohne jeden Halt stehenzulassen.

### 1.3 Modalitäten des Selbstbewusstseins

Das Bewusstsein hat sich uns als Aktivität eines Subjekts oder bewussten Ichs gezeigt, das sich auf etwas von ihm Verschiedenes bezieht. Aber ein solches Modell lässt sich nicht ohne weiteres auch auf das Selbstbewusstsein anwenden, es sei denn, wir würden dem Erleben unserer selbst ein passives Element beilegen. In verschiedenen Modalitäten originärer Reflexivität verhält es sich auch so, dort nämlich, wo die Subjektivität sich zugleich aktiv und passiv verhält, wie bei der Überwältigung durch einen Schmerz, bei der Bedrängnis durch körperliche Bedürfnisse, aber auch beim Ruf einer moralischen Pflicht oder bei der Erfahrung des Erlebtwerdens durch das Alter Ego.

In all diesen Fällen handelt es sich nicht um eine Verdoppelung des Bewusstseins, sondern vielmehr um ein Innewerden seiner selbst anlässlich einer Motivation durch etwas, das sich nicht als Gegenstand konstituiert. In seinem Spätwerk befasst sich Husserl daher mit den Motivationen der originalen Passivität – aber lassen sich von ihnen aus auch die entsprechenden Formen des Bewusstseins verstehen?

Ein erster Bereich von Passivitäten entstammt dem Leib und ihrer Verkörperung in der Subjektivität. So betreffen Hunger oder Müdigkeit nicht lediglich den Leib, sondern sie bedrängen *mich* als körperliches Wesen und ich eigne sie mir als Motive für mein Wollen an. Bedürfnisse dieser Art stellen für den sie lenkenden Agenten zugleich Entbehungen wie Anforderungen dar. In ihnen erfüllen sich die sogenannten Bedingungen für das Selbstbewusstsein: die dem Bewusstsein vorangehende Passivität und ihre aktive und bewusste Integrierung in das Subjekt. In einem weiteren Sinn bedeutet dies, dass sich, wann immer die soziale oder geschichtliche Situation mich auf die eine oder andere Weise motiviert, die vorherige Passivität und die bewusste Antwort des Ichs zusammenfügen. Ricœur erkennt darin die endgültige Überwindung des Naturalismus und Historizismus und umgekehrt die Verkörperung des Leibes und der Passivität im Allgemeinen in der bewussten Subjektivität.

Cette reconnaissance d'une subjectivité qui n'est pas acte, spontanéité, qui se constitue comme passivité, tendance affective, habitude est du plus haut intérêt; elle marque le premier effort de Husserl pour instituer une expérience totale de la subjectivité où l'involontaire et le corps propre ne sont pas abandonnés à une explication naturaliste, mais récupérés dans leur subjectivité vécue. (Ricœur 2004, 145)

Aber es gibt noch eine zweite Ebene von das Selbstbewusstsein enthüllenden Passivitäten, die Husserl als Habitualitäten identifiziert: Diese erwachsen, wann immer ich einen Entschluss fasse oder in dem einen oder anderen Sinne Stellung beziehe usw., weil *ich* von nun an für mich der sich so Entscheidende oder auf diese Weise Stellungnehmende bin. Selbstbewusstsein ist hier möglich als das Bewusstsein von jemandem, der bereits durch von ihm vollzogene und somit in ihm bleibende Akte bestimmt wird.

Auf eine analoge Weise kann ich mein Leben in einem ethischen Kontext vereinigen, indem ich einen Lebensabschnitt, also das, was sich ‚bis da und da zugetragen hat‘, positiv bestätige oder aber missbillige und nun im Zusammenhang seiner Objektivierung als *meinen* anerkenne und ihm eine