Edmund Husserls Praxeologie und ethischer Normbegriff

Das Grundmotiv der Rechtfertigung der ethischen Normativität
in Husserls ethischem Denken

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
im Fachbereich A Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von
June-sang Ahn
aus
Seoul, Südkorea

Wuppertal, im Juni, 2023

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....1

Teil I Das Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität und die transzendentale Teleologie bei Husserl.....13

Kapitel 1: Husserls frühe Praxeologie und Problematik der ethischen Normativität.14

1. Der Hintergrund von Husserls früher Ethik.....14

1.1 Die Grundlage von Husserls frühem ethischem Denken: Brentano und Kant 14

1.2 Husserls Widerlegung des logischen Psychologismus als Skeptizismus.....18

1.3 Husserls Idee der objektiven Gültigkeit der logischen Normativität.....20

1.3.1 Husserls eigene Methode gegen Psychologismus: Wesen und Wesensanschauung.....20

1.3.2 Husserls Entwurf der Wesenswissenschaft als Wissenschaft der objektiven Normativität.....23

2. Husserls frühe Praxeologie und ethischer Normbegriff und das Grundmotiv seines ethischen Denkens – Analyse zu Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908/1914).....25

2.1 Die Widerlegung des ethischen Psychologismus.....25

2.2 Parallelität und Begründungszusammenhang von Logik, Axiologie und Praxeologie 27

2.3 Formale Axiologie 29

2.3.1 Formale Axiologie als regionale Ontologie der Werteregion 29

2.3.2 Die Eigentümlichkeit der formalen Axiologie.....32

2.4 Phänomenologie des Willens 33

2.4.1 Willensakte als schöpferische Wirklichmachung.....33

2.4.2 Der Vorgang eines Willensaktes und „fiat“ als Willensbejahung 35

2.4.3 Handlungswille und Entschlusswille: Willentliche Vereinheitlichung durch Entschlusswillen 35

2.5 Formale Praktik.....36

2.5.1 Die Problematik der formalen Praktik: Sollen als praktische Wahrheit 36

2.5.2 Die Eigentümlichkeit der formalen Praktik: Der kategorische Imperativ des höchsten Gutes.....38

2.5.3 Die Formalität der praktischen Subjektivität als Subjekt der formalen praktischen Überlegung 42

3. Kritische Kommentare – Das Schwanken der Formalität von praktischer Normativität und Subjektivität 43

3.1 Die praktische Unmöglichkeit der formalistischen praktischen Überlegung in ihrem echten Sinne 43

3.2 Die Grenze der formalen Bestimmung der ethischen Normativität und die neue Problematik von Motivation 45

Kapitel 2: Die Thematik der praktischen Motivation und ihre Modi der Aktivität und Passivität im Hinblick auf Husserls Begriffe von Personalität und Umwelt 50

1. Einführung in die Problematik 50

2. Die Thematik der praktischen Motivation: Persönliche Habitualität und Umwelt 53

2.1 Die Vertiefung von Husserls Praxeologie: Personalistische Einstellung und Praxis 54

2.1.1 Das Verständnis von Welt und Menschen in naturalistischer Einstellung 54

2.1.2 Das Verständnis von Welt und Menschen in personalistischer Einstellung: die Motivationsbeziehung zwischen Welt und Person 55

2.2 Person und Motivation: die Problematik der Kinästhese 57

2.2.1 Die Bedeutung der Motivationsbeziehung zwischen Welt und Person bei Husserl 57

2.2.2 Praktische Möglichkeit und praktisches Vermögen: Kinästhese 58

2.2.3 Praktische Möglichkeit als Erwartung: Wenn-so-Struktur 59

2.2.4 Habitualität als System der praktischen Geltungen 60

2.2.5 Die Tendenz der Selbsterhaltung in willentlicher Praxis und die Einheitlichkeit eines persönlichen Lebens 62

2.3 Umwelt als System praktischer Möglichkeiten: die Thematik der Normalität 63

2.3.1 Umwelt als Korrelat des Habitus 63

2.3.2 Der Horizont als Grundvoraussetzung der intentionalen Erfahrungen 64

2.3.3 Die Normalität der Umwelt 66

3. Die Modi der praktischen Motivation: Aktivität und Passivität 67

3.1 Die Thematik der aktiven Motivation 68

3.1.1 Aktive Motivation als Vernunftmotivation 68

3.1.2 Die Ichbeteiligung an der Praxis als praktische Überlegung: Autonomie und Freiheit 68

3.1.3 Praxis als Verwirklichung von habituellen Normen 69

3.1.4 Die habituelle Fortsetzung der aktiven Motivation 70

3.2 Aktive Motivation und passive Motivation 71

3.2.1 Der Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität der Motivation 71

3.2.2 Die Sedimentierung der aktiven Motivation und die habituelle Fortsetzung der passiven Motivation 72

4. Die Thematik der intersubjektiven Motivation: gemeinschaftliche Habitualität und Umwelt 74

4.1 Gemeinschaft und Gemeinwelt – die Thematik der intersubjektiven Habitualität 75

4.1.1 Gemeinschaftliche Persönlichkeit und Habitualität 75

4.1.2 Die Problematik der intersubjektiven Gemeinwelt 77

4.1.3 Tradition und Gemeinschaft als generationsübergreifende Einheit 79

4.2 Die Stiftung der intersubjektiven Habitualität 81

4.2.1 Einfühlung als Fremderfahrung und ihre Grenze 82

4.2.2 Kommunikation und die Bildung der intersubjektiven Habitualität 85

4.2.3 Die Bildung einer Gemeinschaft jenseits unmittelbarer Kommunikation: Geometrie und Schrift 89

4.3 Soziale Welt und praktische Gemeinschaft: Wechselseitige Motivationen zwischen Personen 92

4.3.1 Die Problematik der gemeinschaftlichen Praxis und Willensgemeinschaft 92

4.3.2 Wechselseitige Motivation und Festlegung eines gemeinsamen Ziels 94

4.3.3 Die Parallelität zwischen sozialer Rollenerfüllung und dem Streben nach Selbsterhaltung 96

4.4 Die Entstehung der kulturellen Werkzeugwelt: Die Externalität des Ausdrucks und das vorherrschende System des passiven Verstehens 98

4.4.1 Kulturobjekte als äußere Ausdrücke der geistigen Bedeutungen 98

4.4.2 Normativität im Verstehen der Kulturobjekte 100

4.4.3 Die Notwendigkeit des passiven Verständniskontextes für das Ausdrücken 102

5. Die Modi der intersubjektiven Motivation: Die Aktivität und Passivität des

Gemeinschaftslebens.....104

5.1 Husserls Thematik von eigentlicher und uneigentlicher Gemeinschaft.....105

5.1.1 Eigentliche und uneigentliche Gemeinschaft.....105

5.1.2 Eigentliche und uneigentliche Bildung intersubjektiver Habitualität.....107

5.2 Die praktische Motivation sozialer Normen in einer uneigentlichen Gemeinschaft 108

5.2.1 Die Problematik der uneigentlichen Sozialgemeinschaft 108

5.2.2 Die Rolle des Verständniskontextes des Zeichensystems für die intersubjektive Habitualität und ihre Passivität 109

5.2.3 Die Voraussetzung für eine uneigentliche Kommunikation: Das Verstehen des symbolischen Regelsystems 111

5.2.4 Die praktische Normativität des assoziativ tradierten Verständniskontextes 112

6. Resümee – Die Unvollkommenheit der aktiven Motivation als ethischer Normbegriff114

6.1 Habituelle Normen als Grenzen der aktiven Motivation 115

6.2 Die notwendige Relativität der habituellen Normen 116

6.3 Die Verhüllung der notwendigen Passivität der habituellen Normen 117

Kapitel 3: Die Idee der absoluten Rechtfertigung als teleologisch-ethische Normativität und ihre Praxis in Form der transzendentalen Phänomenologie.....119

1. Einführung in die Problematik.....119

2. Die Absolutheit ethischer Normen und die Problematik der ethischen Praxis 123

2.1 Glückseligkeit als Ziel ethischen Lebens.....123

2.2 Die Bedeutung der Vollkommenheit der ethischen Normativität 124

2.2.1 Beständigkeit der ethischen Normativität.....124

2.2.2 Universalität der ethischen Normativität 125

2.3 Die Wahrheitsfrage der ethischen Normativität und die Problematik der Evidenz 127

2.3.1 Die Frage der Willenswahrheit: Praktische Evidenz und Rechtfertigung 127

2.3.2 Husserls Evidenzbegriff im Hinblick auf die absolute Rechtfertigung 128

2.4 Die Problematik der Praxis der ethischen Idee: Ethische Personalität und Einstellung 130

2.4.1 Die Vollzugsweise der ethischen Praxis als Einstellung und die Frage der ethischen Person 130

2.4.2 Erneuerung als Praxis der aktiven Motivation höherer Stufe 132

2.4.3 Die Rechtfertigung der Realisierbarkeit der ethischen Idee im Hinblick auf die adäquate und apodiktische Evidenz 133

3. Philosophie als Lebenspraxis und die Unendlichkeit des philosophischen Lebens 136

3.1 Philosophie als ethische Praxis 136

3.1.1 Philosophie als Willenshandlung der Rechtfertigung 136

3.1.2 Philosophie als Praxis ethischer Normativität: Sokrates, Platon und Descartes 137

3.1.3 Philosophie als beständige praktische Einstellung 138

3.1.4 Das philosophische Leben als Leben der Selbstrechtfertigung 140

3.2 Sozialethik: Rechtfertigung der gemeinschaftlichen Habitualität und Verwirklichung einer autonomen Gesellschaft 142

3.2.1 Die soziale Dimension praktischer Normen 142

3.2.2 Soziale Erneuerung als Bildung eines autonomen Sozialsystems 144

3.2.3 Philosophische Kultur und die Gestaltung der Welt nach der philosophischen Idee 145

3.3 Die Rechtfertigung der Unendlichkeit des philosophischen Lebens 146

3.3.1 Die apodiktische Gemeinsamkeit durch die philosophische Zweckidee 146

3.3.2 Die Generativität der philosophischen Gemeinschaft 148

3.4 Die autonome Verantwortungsfähigkeit der unendlichen philosophischen Bewegung der Menschheitsgemeinschaft als Garant für die absolute ethische Normativität 150

3.4.1 Die Unendlichkeit der ethischen Selbstverantwortung der Menschheitsgemeinschaft 150

3.4.2 Die Autonomie der Menschheit als letztlicher Garant für die absolute ethische Normativität 151

4. Die Überwindung des passiven motivationalen Lebens höherer Ebene und die transzendentale Phänomenologie als Selbstrechtfertigung der ethischen Subjektivität und der ethischen Weltanschauung 152

4.1 Die passive Lebensweise höherer Ebene: Das Vergessen des Telos des europäischen Geistes und die Stagnation der philosophischen Bewegung 155

4.1.1 Husserls Verständnis des europäischen Menschentums.....155

4.1.2 Irrtum und Naivität der objektivistischen Einstellung.....157

4.2 Natürliche Selbstverständlichkeit als Ursache für die objektivistische Weltanschauung.....160

4.2.1 Grundglaube an die objektive Gültigkeit der Welt und ihre Verborgenheit.....161

4.2.2 Die Enthüllung der Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung und die transzendentale Phänomenologie.....163

4.3 Die Selbstverständigung der Subjektivität und die Rechtfertigung der teleologischen Idee durch die transzendentale Phänomenologie.....165

4.3.1 Die apodiktische Erkenntnis über die transzendentale Subjektivität und die Endgültigkeit der transzendentalen Phänomenologie.....166

4.3.2 Die universale Struktur der Genesis als Teleologie.....168

4.3.3 Rechtfertigung der apodiktischen Teleologie durch die transzendentale Phänomenologie.....170

4.4 Die Überwindung der objektivistischen Heteronomie durch die transzendentale Phänomenologie als Rechtfertigung der ethischen Subjektivität und der ethischen Weltanschauung.....171

4.4.1 Die Naivität und Heteronomie des Objektivismus in der Ethik: Das Vergessen der Quelle und des Garanten für die ethische Normativität.....172

4.4.2 Transzendentale Teleologie als Selbstrechtfertigung der ethischen Subjektivität und der ethischen Weltauffassung.....175

4.4.3 Transzendentale Phänomenologie als motivationale Voraussetzung für die ethische Praxis.....178

Teil II Husserls Liebesethik und die teleologische Rechtfertigung der ethischen Normativität der Liebe.....180

Kapitel 4: Der „Liebeswert“ als Husserls neuer Normbegriff.....181

1. Die Grenzsituation ethischer Normativität und das Motiv der späteren Ethik Husserls183

1.1. Grenzsituation der Praxis: Faktizität und die Notwendigkeit des praktischen Versagens.....183

1.2 Eine neuartige ethische Intentionalität: Die unwiderrufliche Liebesintention....185

2. Die neuartige ethische Normativität in Husserls Spätethik: die Liebesintentionalität..187

2.1 Der Begriff vom Genusswert.....189

2.1.1 Die Objektivität von Genusswerten 189
2.1.2 Die Rationalität von Genusswerten 190
2.1.3 Die Relativität von Genusswerten 190
2.2 Der Begriff des Liebeswertes 191
2.2.1 Die Subjektivität von Liebeswerten 191
2.2.2 Die Irrationalität von Liebeswerten und ihr instinktiver Ursprung 192
2.2.3 Die Absolutheit von Liebeswerten 194
3. Die Einführung in Husserls Konzeption der Liebe als teleologische Triebintentionalität: Die Fichte-Vorlesungen aus dem Jahr 1917/18 194
3.1 Zweck und Bedeutung der Fichte-Vorlesungen 194
3.2 Husserls Erörterung von Fichtes früher Ethik und Religionsphilosophie 196
3.3 Husserls Erörterung von Fichtes später Ethik und Religionsphilosophie 199
3.4 Die Stufenfolge der Offenbarung Gottes 201
3.4.1 Die Stufe der Sinnlichkeit und die der Sittlichkeit 201
3.4.2 Die dritte Stufe: Das Problem der Liebe als persönliche Intentionalität und die instinktive Intentionalität 202
4. Liebe als teleologische Triebintentionalität bei Husserl und ihre problematischen Punkte 203
4.1 Liebe als lebenslange teleologische Intentionalität und Glückseligkeit 203
4.1.1 Das Erfordernis einer neuen ethischen Intentionalität: Liebe als Trieb 203
4.1.2 Liebe als teleologische Intentionalität auf die Glückseligkeit hin 204
4.1.3 Liebe als ethische Intentionalität: die Problematik der Sünde 207
4.2 Die Problematik der Liebesintentionalität als ethische Normativität 208
4.2.1 Liebestrieb und Liebesgesinnung 208
4.2.2 Individuelle Liebe und universale Liebe 210
Kapitel 5: Die Irrationalität der Liebe und die Teleologie des Individuums: Vom Liebesinstinkt zur Liebesgesinnung 212
1. Einführung – Die Doppeldeutigkeit von Husserls Liebesbegriff und das Problem der vernünftigen Rechtfertigung von Liebeswerten 212
1.1 Das Problem der Liebe als instinktive Intentionalität und der ethischen Liebe 212
1.2 Der Instinkt als Referenzkriterium für habituelle Geltungen und sein verborgener

rationaler Charakter 214

1.3 Die absolute Verbundenheit mit anderen Personen durch die Normativität von Liebeswerten 217

1.4 Das Problem der vernünftigen Rechtfertigung der ethischen Normativität von Liebeswerten 220

2. Husserls neue Konzeption der Intentionalität und der transzendentale Instinkt 220

2.1 Die Entdeckung des Wahrheitscharakters und der Intentionalität der nicht-objektivierenden Akte 222

2.1.1 Die Revision der These der Vorherrschaft von objektivierenden Akten ... 222

2.1.2 Die Vertiefung des Verständnisses des Affektions-Begriffs und die Konzipierung der kinästhetischen Praxis 227

2.2 Die Uraffektion in der Dimension der Urpräsenz und der transzendentale Instinkt 233

2.2.1 Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart als ursprüngliches Feld aller Gültigkeit 233

2.2.2 Zweiteiligkeit und Dreiteiligkeit der lebendigen Gegenwart 234

2.2.3 Die Ambiguität der Uraffektion als ichliche Bezogenheit auf die Urhyle 236

2.2.4 Die Gleichursprünglichkeit von Urhyle und Urstreben für die Uraffektion: die Konzeption des transzendentalen Instinktes als Ursprung der Intentionalität . 238

3. Die Teleologie der Instinkte und das Problem der auf Instinkt beruhenden Willenspraxis 241

3.1 Kinästhese als instinktives Streben und deren Praxis 242

3.1.1 Husserls Erweiterung des Praxisbegriffs und der konstitutiven Rolle der leiblichen Kinästhese 242

3.1.2 Instinkte als Horizontintentionalität und die Eigentümlichkeit ihrer Erfüllung 245

3.1.3 Habitualisierung der Instinkte: die Manifestation der persönlichen Welt und des aktiven Willens als Aktualisierung der Instinkte 249

3.2 Ontogenese des transzendentalen Instinkts: die Bildung des Habitus als Gesamtheit praktischer Geltungen 253

3.2.1 Der Prozess der instinktiven Befriedigung und sein teleologischer Charakter 253

3.2.2 Das Wachstum eines persönlichen Ego und die Aktualisierung der instinktiven Intention als Ontogenese 254

3.2.3 Der transzendentale Instinkt und die Entelechie der vernünftigen Teleologie....257

3.3 Die überarbeitete Konzeption des ethischen Normbegriffes beim späteren Husserl: die Teleologie des universalen transzendentalen Instinkts der Selbsterhaltung....258

3.3.1 Der universale transzendentale Instinkt: der Instinkt der Selbsterhaltung 258

3.3.2 Die ethische Normativität der Teleologie der transzendentalen Instinkte 262

3.3.3 Die Rechtfertigung der ethischen Normativität der Triebintentionalität und die transzendentale Phänomenologie....263

4. Die Rechtfertigung instinktiver Liebeswerte als ethische Intentionalität....264

4.1 Fremdintention innerhalb der primordialen Sphäre: Horizontalität und Intersubjektivität....266

4.1.1 Anonyme Intersubjektivität und Horizontbewusstsein innerhalb der primordialen Sphäre....267

4.1.2 Anonymes Fremdbewusstsein als instinktive Intentionalität auf der vor-konstitutiven Ebene....268

4.2 Die Apodiktische Zusammengehörigkeit zwischen mir und den Anderen und die Erweiterung des Verständnisses des Ich....269

4.2.1 Die Apodiktische Zusammengehörigkeit von mir und den Anderen durch die intersubjektiven Instinkte....269

4.2.2 Die Erweiterung des Verständnisses des Ich und der Gemeinschaft des instinktiven Strebens....270

4.3 Instinktive Intersubjektivität und „Harmonie“ als ethische Aufgabe der Selbsterhaltung im erweiterten Sinne....271

5. Die Teleologie der Liebeswerte und ihre willentliche Praxis....274

5.1 Aktualisierung und Habitualisierung des Liebestriebs durch intersubjektive Affektion....274

5.1.1 Die persönliche Affektion in instinktiver Kommunikation gegenüber der dinglichen Affektion: Die Analyse über das Weinen eines Neugeborenen als persönliche Affektion....275

5.1.2 Aktualisierung von Liebesinstinkten durch Erfahrung....278

5.2 Die Habitualisierung der Liebe: Gegenwart und die lebensweltliche Distanz....279

5.2.1 Die erste Gestalt der Liebe in der absoluten Affektion und ihre Gegenwärtigkeit....279

5.2.2 „Nähe und Ferne“ der Liebe 280

5.2.3 Die normative Gültigkeit der individuellen Liebeswerte 283

5.3 Liebesgesinnung als teleologische Einstellung und die ethische Liebe 283

5.3.1 Die Liebesaktion als eine ichliche Antwort auf die konkret bestimmte Affektion 284

5.3.2 Die unendliche Offenheit der Intentionalität der Liebesinstinkte 285

5.3.3 Die Bedeutung der ethischen Liebe als unendliche teleologische Liebesgesinnung 286

Kapitel 6: Die Irrationalität der Welt und der teleologische Glaube als Rechtfertigung der Liebesethik 290

1. Die Überwindung des Schicksals und das Problem des Optimismus bei Husserl 290

1.1 Einführung in den Problembereich 290

1.1.1 Die spezifische Normativität der Liebesethik und ihre Antinomie 290

1.1.2 Die Hauptproblematik der Liebesethik: Das Schwanken zwischen Pessimismus und Optimismus hinsichtlich der Glückseligkeit in der Liebe 292

1.2 Husserls Konzept der Glückseligkeit: Optimistische Hoffnung jenseits reflexiver Zufriedenheit 294

1.2.1 Glückseligkeit als bejahende Bewertung des gesamten Lebens und reflexive Zufriedenheit 294

1.2.2 Das Problem der Glückseligkeit jenseits der Selbstzufriedenheit: Die grundlegende Irrationalität des praktischen Lebens und der Welt 297

1.3 Die letzte Bedingung der Glückseligkeit: Die Überwindung des Pessimismus und die Rechtfertigung des Optimismus 299

1.3.1 Rechtfertigung der optimistischen Weltanschauung als letzte Bedingung der Glückseligkeit 299

1.3.2 Die Überzeugung von der generationenübergreifenden Vererbung der Intentionen 302

1.3.3 Die apodiktische Harmonie der intersubjektiven Intentionen als Grundbedingung für Husserls Optimismus 303

2. Die Vereinbarkeit der Ethik der Liebe mit der optimistischen Hoffnung 305

2.1 Die Problematik der optimistischen Hoffnung in der Liebesethik 305

2.1.1 Die Unmöglichkeit des Optimismus in der Liebesethik 305

2.1.2 Die Möglichkeit des Optimismus in der Liebesethik: Die Verwirklichung

der vollkommenen Welt 308

2.2 Die Doppeldeutigkeit der Liebe zwischen der universalen Liebe und der individuellen Liebe 309

2.2.1 Die Beziehung zwischen der universalen Liebe und der individuellen Liebe 309

2.2.2 Die Rolle der universalen Liebe in der Liebesethik Husserls 311

2.3 Der Hintergrund von Husserls Gotteslehre in der Liebesethik 313

2.3.1 Das Problem des Gottesbegriffs und der Theo-Kosmodizee für Husserl . 313

2.3.2 Die Problematik des göttlichen Triebes in Husserls Teleologie: Fichtes Stufe der Religiosität und Husserls Theo-Kosmodizee 317

3. Gott und Glauben nach Husserl: der göttliche Wille und die Intentionalität der universalen Liebe 321

3.1. Vorliegende Studien zu Husserls Gottesbegriff 321

3.2 Gott als ethische Willensforderung 324

3.3 Die persönliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen in der göttlichen Liebe 326

3.4 Der persönliche Gotteswille und die Willensgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen 329

4. Die Rechtfertigung des göttlichen Triebes als absolute ethische Intention 331

4.1 Die Generativität der instinktiven Intentionalität über Geburt und Tod hinaus: Husserls Erbschaftsbegriff 332

4.2 Die Rechtfertigung der apodiktischen Gültigkeit der göttlichen Willensforderung 336

4.2.1 Die Absolutheit der universalen Liebe als ethische Intention 337

4.2.2 Die absolute Fortsetzung des göttlichen Willens zwischen den Generationen 340

4.3 Die Bedeutung des ethischen Optimismus in der Liebesethik als des Glaubens an die Unendlichkeit des göttlichen Willens 342

5. Die Realisierung der vollkommenen Welt als Welt-Teleologie durch den menschlichen Willen 344

5.1 Welt-Teleologie: Die Realisierbarkeit der vollkommenen Welt 345

5.1.1 Die Teleologie des göttlichen Triebes als göttliche Entelechie 345

5.1.2 Die Teleologie der Phylogenese als göttliche Entelechie und die Rolle der

Ontogenese.....347

5.2 Die Rolle des menschlichen Willens für die Realisierung der vollkommenen Welt 349

5.2.1 Der menschliche Wille als Grundvoraussetzung für die Realisierung des göttlichen Willens 349

5.2.2 Der individuelle Wille als Grundvoraussetzung für die Realisierung des universalen Willens.....353

6. Die Überwindung der Verluste der individuellen Liebe in der Entelechie der universalen Liebe 355

6.1 Die pessimistische Weltanschauung: Kampf der individuellen Liebeswerte gegeneinander 356

6.2 Die optimistische Weltanschauung: Im Glauben an die Harmonie der universalen Liebe 357

Schluss: Das Grundmotiv der Rechtfertigung der ethischen Normativität in Husserls Spätethik und die transzendentale Phänomenologie.....362

1. Dia Aufgabe der Rechtfertigung der Liebesethik als Universalproblem bei Husserl....362

2. Die Rechtfertigung der teleologischen Weltauffassung in der Spätethik Husserls als Versuch der Rechtfertigung der ethischen Normativität.....364

3. Die Rolle und der Status der transzendentalen Phänomenologie in Husserls Spätethik367

Literaturverzeichnis 370

Einleitung

1. Husserls einheitliches Grundmotiv im ethischen Denken

1) Für Husserl ist zwar die praktische Philosophie und die Ethik ein wichtiges Thema, aber es ist doch schwierig, Husserls einheitliche Systematik für dieses Thema zu finden, weil er selbst kein Hauptwerk dafür veröffentlicht hat. Darüber hinaus macht eine solche Sachlage die einheitliche Auffassung von seinem ethischen Denken noch schwieriger, dass er seine Ethik gemäß der Entwicklung seiner gesamten Philosophie dynamisch verwandelt hat. Deswegen scheint es nur wenige Momente zu geben, die sich durch seinen gesamten ethischen Gedankengang auf eine systematische Weise hindurchziehen. Trotz dieser Schwierigkeiten haben manche Husserl-Forscherinnen und Forscher dennoch versucht, Husserls ethisches Denken systematisch darzulegen, aber dafür bestand die leitende Aufgabe immer darin, die Differenzen, die verschiedene Phasen seines gesamten Gedankengangs zeigen, auf eine systematische Weise zu verstehen.

Darunter können wir insbesondere Ullrich Melle erwähnen, der diese Problematik hervorragend formuliert hat.[1] In seinem Artikel „Edmund Husserl: From Reason to Love“ hat er — wie der prägnante Titel des Artikels heißt — den Gedankengang von Husserls ethischem Denken als „from reason to love“ gekennzeichnet. Und dieser Wandel stütze sich nach Melle darauf, dass sich das Grundverständnis des menschlichen Seins als „an ontology of personal life“ verwandelt hat,[2] und zwar vom Verständnis des Menschen als „animal rationale“ zu dem als „animal amans“.[3]

Im Anschluss daran können wir Husserls gesamtes ethisches Denken präziser in drei Phasen einteilen: (1) In seinem frühen Stadium beschäftigt Husserl der Parallelismus zwischen Logik, Axiologie und Ethik, wobei Husserls Entwurf der Ethik darin liegt, die objektive Gültigkeit der ethischen Normativität im Hinblick auf die Problematik der praktischen Wahrheit zu behandeln, wie er dies bei der Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit der logischen Wahrheit in den *Logischen Untersuchungen* vollzogen hat. Dabei stützt sich die objektive Gültigkeit der ethischen Normativität auf die formale Wesensgesetzlichkeit der axiologischen und praxeologischen Regionen, sowie das in der formalen Logik der Fall ist. (2) In Husserls mittlerer Ethik wird die ethische Normativität nicht nur als formalistische Gesetzlichkeit verstanden, sondern hinsichtlich der persönlichen Motivation aufgefasst. Darüber hinaus hängt die Ethik mit der Thematik der Ersten Philosophie und der teleologischen Weltanschauung Husserls eng zusammen. Bei dieser mittleren Ethik geht

[1] U. Melle, „Edmund Husserl: From Reason to Love”, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Hrsg. von J. J. Drummond / L. Embree, Dordrecht: Kluwer 2002. S. 229-248.
[2] Ebd., S. 241.
[3] Ebd., S. 231.

es in diesem Zusammenhang mit der Teleologie darum, auszuweisen, wie die menschliche ethische Praxis die universale Idee der philosophischen Wahrheit erreichen kann und wie die Welt-Teleologie diese Erreichung der absoluten Wahrheit garantieren kann. Diese neue Dimension der Ethik ist von Husserl hauptsächlich in den *Kaizo-Artikeln* zusammengefasst worden, aber nicht weniger im Einklang mit seinem gesamten Projekt der transzendentalen Phänomenologie, wie es in seinen manchen Vorträgen wie *Erste Philosophie, Einleitung in die Philosophie* usw., dargestellt worden ist. (3) In seiner späten Ethik rückt Husserl andere neue Themen wie Liebe, Tod, Schicksal und Opferung usw. in den Vordergrund, die weder die frühe noch mittlere Ethik ausdrücklich in Betracht gezogen haben. Diese neuen Themata synthetisiert Husserl in seiner Liebesethik, bei der die neue ethische Normativität der Liebe und ihre fundamentale Irrationalität dargelegt werden.[4]

Hierbei liegt die Hauptaufgabe, Husserls Ethik systematisch zu verstehen, besonders darin, die eigentümlichen Grundzüge der späteren Ethik im Einklang mit seiner frühen und mittleren Ethik aufzufassen. Denn in Husserls späterem ethischem Denken hebt sich sein Zweifel an der universalen Gültigkeit der ethischen Normativität heraus, was dem Zweck seiner frühen und mittleren Ethik vollkommen gegenüberzustehen scheint. Also scheint Husserl in seiner späteren Ethik darauf zu verzichten, die Universalität sowie die Vernünftigkeit der ethischen Normativität zu begründen, sondern darum bemüht zu sein, die Gültigkeit der ethischen Normativität allein auf die Normativität der Liebe zurückzuführen, deren Gültigkeit sich aber nicht mehr auf die absolute Universalität der praktischen Vernunft für alle vernünftigen Subjekte beruft, weil die Norm der Liebe nur die individuelle Gültigkeit für jede Person aufweist. Aus diesem Grund scheint es so, dass Husserls frühe und mittlere Ethik und die Liebesethik miteinander kollidieren.

2) Dennoch versuchen die Husserl-Forscherinnen und Forscher, diese Konflikte systematisch zu verstehen und letztlich aufzulösen. Darunter liegt Melles Position darin, dass diese drei Phasen jeden eigentümlichen Grundzug aufzeigen, aber Husserl selbst versuche, diese Phasen in einer systematischen Weise darzustellen. Ebendeshalb sei jede Phase der Ethik Husserls nicht voneinander unterschieden. Und es biete sich an, Husserls Ausführungen der späteren Metaphysik und Theologie ans Licht zu bringen, weil er anhand ihrer

[4] Vgl. S. Rinofner-Kreidl, "Husserl's Concept of the Absolute Ought: Implications for Ethics and Value Theory", in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Hrsg. von Cavallaro, M. / Heffernan, G., Cham: Springer, 2022. S. 251-275. Sie fasst die sogennante "usual interpretation" von der Entwicklung von Husserls ethischem Denken so zusammen: „In the continuation of the critique of psychologism and skepticism in his *Logical Investigations* (1900/01) at the beginning of the twentieth century, Husserl, stimulated by Franz Brentano's theory of moral knowledge, works out an ethics of rational optimization ("Do the best of what is achievable"). This ethics defends the objectivity claim of a phenomenological value theory and ethics in the framework of a formal axiology and practice. From 1920 on, Husserl executes the transition to a merger of individual ethics and social ethics, which more strongly aims at spiritual and moral development (in the sense of a teleology of reason), and, in a further step in the 1930s, to an ethics of love. While the early ethics rests on a lucid and completely objectifiable valuation of options of choices and actions, the late ethics of love recognizes the local, "partial" ties of moral subjects, which set narrow(er) limits to the justifiability of moral norms and principles." (Rinofner-Kreidl 2022, S. 252)

die Konflikte seines ethischen Denkens beheben wollte.[5]

Aber der große Unterschied zwischen den drei Phasen von Husserls ethischem Denken und die Vagheit seines theologischen und metaphysischen Lösungsversuchs machen es schwierig, die drei Phasen von Husserls Ethik systematisch zu erfassen. Und dies führt dazu, dass bisherige Forschungen über dieses Thema das konkrete Verhältnis zwischen drei Phasen und die konkrete Rolle der Metaphysik und Theologie für das systematische Verständnis des gesamten ethischen Denkens Husserls nicht deutlich gezeigt haben. Daher gehe ich davon aus, dass es noch der einheitlichen Überschau über Husserls gesamten ethischen Entwurf bedarf. Und diese vorliegende Studie versucht, gerade diese Lücke zu ergänzen.

Dafür werde ich in erster Linie darauf hinarbeiten, das Grundmotiv zu enthüllen und zu verfolgen, welches die gesamte Entwicklung von Husserls Ethik geleitet hat. Aber was ist dann dieses Grundmotiv von Husserls praktischer Philosophie und Ethik? Die Antwort auf diese Frage kann man der Tatsache entnehmen, dass Husserl von seiner frühen Ethik bis zu der späteren unermüdlich bestrebt war, den ethischen Skeptizismus zu widerlegen und somit die ethische Normativität zu rechtfertigen.[6] Daher lässt sich sagen, dass es das Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität ist, welches Husserls gesamtes ethisches Denken bleibend geprägt hat. Und das Grundmotiv seines ethischen Denkens liegt darin, in den allerletzten Boden der ethischen Normativität einzudringen und deren Gültigkeit gegen alle Versuche des Skeptizismus zu verteidigen.

Aber dann, warum hat sein ethisches Denken eine solche drastische Veränderung erfahren, obwohl es von ein und demselben Motiv geleitet worden ist? Ich gehe hier davon aus, dass der Wandel von Husserls Ethik damit einhergeht, wie sich Husserls Grundauffassung des Normbegriffes entwickelt hat. Und Husserls Verständnis des Normbegriffes ist mit der Entwicklung von Husserls Philosophie überhaupt verknüpft, indem er nach der Entwicklung seines gesamten philosophischen Projektes den Normbegriff immer neu umformulieren sollte. Deshalb ist nach der Entwicklung seiner Philosophie eine neue Form des ethischen Skeptizismus immer neu aufgestellt worden und Husserl musste daher die ethische Normativität demgemäß neu rechtfertigen.

Aber trotz dieser Wichtigkeit ist auf Husserls Normbegriff tatsächlich bisher nur wenig Aufmerksamkeit der Forscherinnen und Forscher gelenkt. Es liegt m. E. hauptsächlich daran, dass Husserl selbst die Wichtigkeit des Normbegriffes nicht so leidenschaftlich unterstrichen hat. Dennoch werden wir sehen, dass die Entwicklung von Husserls Ethik

[5] Vgl. “Reason and love, Husserl seems to think, are one only if placed into their full context of a divine world-order. Only through faith in God can we overcome any apparent contradiction between the rule of reason and the rule of love.” (Melle 2002, S. 247)

[6] “The largest of these fragments is from a course on "Ethics and the philosophy of right" from the summer semester of 1897. In these few pages of manuscript, the central concern in the whole of Husserl's ethical thought is expressed: the refutation of ethical skepticism through a scientific ethics that addresses and settles questions of principle.” (Melle 2002, S. 230)

unvermeidlich auf die des Normbegriffes bezogen ist, während Husserls Normbegriff selbst eine drastische Verwandlung und Erweiterung erfahren hat. Wenn wir diese Verwandlung von Husserls Verständnis der „Norm“ nachvollziehen können, wird uns daher der Leitfaden gegeben, die Konflikte bzw. Widersprüche des gesamten ethischen Denkens Husserls aus einer einheitlichen Perspektive zu untersuchen.

Hinsichtlich der Entwicklung der Husserls Ethik vertrete ich folglich die Ansicht, dass diese Entwicklung nach einer konsequenten inneren Logik erfolgt ist. Und wie gesehen, ist diese innere Logik nichts anderes als die sein, die ethische Normativität nach der Entwicklung seiner Philosophie immer erneut zu verstehen und sie gegen jeglichen Skeptizismus zu verteidigen. Diese vorliegende Studie will in dieser Hinsicht diese grundlegende Motivation von Husserls praktischer Philosophie und Ethik verfolgen und auf die logische Notwendigkeit seines gesamten ethischen Denkens eingehen.

Dabei dürfen Husserls Praxeologie und Ethik neben seinen anderen Themen weder als *sekundäre* Themen noch als *Nebenprodukte* gesehen werden. Die Praxeologie und Ethik sind zwar von Husserl selbst immer im Zusammenhang mit seiner gesamten Philosophie behandelt worden, aber man kann dabei viele eigenständigen Probleme finden, die nur innerhalb des eigenen Rechtfertigungsmotivs der ethischen Normativität sinnvollerweise thematisiert werden können. Es ist zwar daher wahr, dass Husserls Ethik notwendigerweise in Korrelation zu seiner ganzen Philosophie verstanden werden sollte, aber ich bin dennoch der Meinung, dass der Entwicklung des ethischen Denkens Husserls in erster Linie nach seiner inneren Logik nachgegangen werden soll. Dabei sei darauf hingewiesen, dass die in der früheren Ethik Husserls nicht richtig gelösten Fragen wiederum in die neue Problematik der späteren Ethik einbezogen werden und mit den Einsichten der späteren Ethik tiefergehende Bedeutungen und Lösungen finden. In diesem Sinne erscheinen die verschiedenen Phasen von Husserls Ethik keineswegs durchgeschnitten, sondern lassen sich in eine einheitliche Bewegung einordnen.

2. Die erste Hauptaufgabe: Das Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität und die transzendentale Teleologie bei Husserl

1) Daher gehe ich davon aus, dass sich Husserl in der Ethik auf die Frage konzentriert, wie die Normativität der ethischen Praxis garantiert werden kann. Wir können hier aber bemerken, dass dieses Rechtfertigungsmotiv, das Husserls ethisches Denken bestimmt, tatsächlich in dem gesamten Projekt seiner Philosophie als Ganzes zu finden ist. Denn das Ziel seines gesamten philosophischen Entwurfes besteht darin, den allerletzten Boden aller wissenschaftlichen Erkenntnisse zu entdecken und somit die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse zu begründen. Und wir wissen, dass Husserl diese Rechtfertigung vor allem durch die transzendentale Phänomenologie durchgeführt hat: Die transzendentale Phänomenologie sucht nach dem absoluten Grund für die universelle Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, um den epistemologischen Relativismus und

Skeptizismus zurückzuweisen, die darauf abzielen, die objektive und universelle Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis in Frage zu stellen und zu dekonstruieren.

Daher sehe ich das Verhältnis zwischen Husserls Ethik und gesamtem Projekt der Philosophie besonders darin: (1) Husserls Ethik, die die objektive und universelle Gültigkeitsgrundlage der ethischen Normativität finden will, ist dadurch motiviert worden, den relativistischen und skeptischen Standpunkt zu widerlegen, der die Gültigkeit dieser Normativität leugnet. (2) Überdies ist zu betonen, dass diese Bemühungen um die Rechtfertigung der ethischen Normativität und die Rechtfertigung der wissenschaftlichen Erkenntnis letztlich durch die transzendentale Phänomenologie vollzogen worden sind.

2) Um das Grundmotiv und die Entwicklung von Husserls ethischem Denken richtig zu erfassen, müssen wir folglich verstehen, wie Husserl die transzendentale Phänomenologie konkret durchgeführt hat und sie zur Rechtfertigung der Philosophie, die zur absoluten und universalen Wahrheit gelangen will, dienen kann. Aus diesem Grund werden wir in dieser vorliegenden Studie auf Husserls transzendentale Teleologie eingehen, die durch die transzendentale Phänomenologie etabliert wird.[7] Denn für Husserl ist es genau die Rolle der transzendentalen Teleologie, die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse zu verteidigen, indem die transzendentale Teleologie die Philosophie als eine solche Methode begründet, die die Erreichung der absoluten und endgültigen Wahrheit garantiert.[8]

Und die Beziehung zwischen der Rechtfertigung der ethischen Normativität und der transzendentalen Teleologie ist nicht anders als bei der Rechtfertigung der Philosophie als die Methode für die absolute Wahrheit zu finden, da Husserl auch in der Ethik durch die transzendentale Teleologie versucht, die Erreichbarkeit der endgültigen praktischen Wahrheit zu rechtfertigen. Um Husserls Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität zu erklären, soll sich daher herausstellen, was die konkrete Aufgabe und der Sinn der Rechtfertigung der ethischen Normativität bei Husserl sind und wie diese Rechtfertigung im Hinblick auf die transzendentale Teleologie vollzogen wird. In diesem Sinne werde ich die folgenden Punkte erörtern, um zu begründen, dass sich Husserls ethisches Denken angesichts der ethischen Rechtfertigung durch die transzendentale Teleologie entwickelt hat:

(1) Zunächst muss die Frage gestellt werden, was das Grundmotiv der Rechtfertigung der

[7] Vgl. G. Hoyos Vásquez, „Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls“, in *Perspektiven transzendentalphänomenolgischer Forschung*, Hrsg. von U. Claesges / K. Held, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972. S. 61: „Gegenüber der Skepsis, auf die eine teleologische Auffassung der Philosophiegeschichte noch immer stößt, zeigen Husserls Ausführungen zu diesem Thema, daß ein „objektivistisch“ am Fortschritt orientierter Teleologiegedanke in jedem Fall einer kritischen Destruktion bedarf und daß damit der an der Struktur der Intentionalität orientierter Teleologiebegriff erst eigentlich ermöglicht wird[.]“

[8] Vgl. Ebd., S. 78, 82: „Der universale Horizont, der durch die transzendentale Reflexion freigelegt wird, […] begründet die Fortsetzung einer Geschichte, die durch Klärung der phänomenologischen Methode schrittweise zur apodiktischen Erfüllung der Urintention führen soll.“ (a.a.O., S. 82f.)

ethischen Normativität bei Husserl bedeutet, den ethischen Relativismus und Skeptizismus zu widerlegen. Dadurch können wir die konkrete Bedeutung der ethischen Normativität und der ethischen Rechtfertigung verstehen, die die gesamte Richtung seines ethischen Denkens von Anfang an bestimmt hat.

(2) Auf der Grundlage dieses Verständnisses müssen wir die Frage verfolgen, warum Husserls Versuch der Rechtfertigung der ethischen Normativität die transzendentale Phänomenologie erfordert und damit durch die transzendentale Teleologie vollzogen werden muss. Dies liegt insbesondere daran, dass der Versuch seiner frühen Ethik insofern auf Grenzen stößt, als das Verständnis der Praxis und der praktischen Normativität nach der Entwicklung seiner Philosophie erweitert wird. Deshalb muss Husserl für die Widerlegung des ethischen Skeptizismus die transzendentale Phänomenologie und die transzendentale Teleologie in sein ethisches Denken einbeziehen. Demnach müssen wir erfassen, was die Gründe waren, die Husserls Versuch der Rechtfertigung der ethischen Normativität zu der transzendentalen Phänomenologie und der transzendentalen Teleologie führen, um die ethische Normativität zu rechtfertigen.

(3) Mithilfe dieser Erörterungen müssen wir schließlich erklären, wie Husserl die ethische Normativität durch die transzendentale Teleologie gerechtfertigt hat.

4. Die zweite Hauptaufgabe: Husserls Liebesethik und die teleologische Rechtfertigung der ethischen Normativität der Liebe

1) Darüber hinaus thematisiert diese vorliegende Studie Husserls Rechtfertigung der ethischen Normativität durch die transzendentale Teleologie ebenfalls im Kontext seiner späteren Ethik. Durch diese Darlegung versuche ich, das einheitliche Grundmotiv von Husserls ethischem Denken auch in seiner späteren Ethik freizulegen. Aus dieser Perspektive werde ich Husserls spätere Ethik wiederum im Hinblick auf das Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität und die transzendentale Teleologie erläutern, wie dies als unsere erste Hauptaufgabe dargestellt wird. Wie wir jedoch gesehen haben, weist Husserls spätere Ethik ganz andere Merkmale auf als seine frühe und mittlere Ethik. Infolgedessen muss Husserls Rechtfertigungsmotiv in der späteren Ethik anders beleuchtet werden als in seiner frühen und mittleren Ethik, da seine spätere Liebesethik in manchen Punkten den Eindruck erweckt, als ob sie mit Husserls gesamtem Projekt der transzendentalen Phänomenologie nichts zu tun hätte.

2) Daher werden wir zunächst auf die eigentümlichen Grundzüge der Liebesethik eingehen, um zu verdeutlichen, worin der grundlegende Unterschied zwischen der Ethik der Liebe und seiner frühen und mittleren Ethik liegt und woher dieser Unterschied ursprünglich stammt.

(1) Dafür müssen wir zunächst aufklären, dass Husserls Liebesethik besonders mit der Erweiterung der Praxisbegriff verbunden ist, die durch die Entwicklung der genetischen Phänomenologie hervorgerufen wird. Demnach besteht eine weitere Aufgabe dieser vorliegenden Studie darin, zu enthüllen, wie sich Husserls Praxisbegriff nach der genetischen Phänomenologie verwandelt hat.

(2) Auf der Grundlage dieses Verständnisses müssen wir weiter Husserls Liebesethik im Zusammenhang mit der transzendentalen Phänomenologie und der transzendentalen Teleologie darlegen, da Husserl durch sie die ethische Normativität der Liebe zu rechtfertigen versucht hat. Aber um diesen Versuch Husserls auf eine systematische Weise darzustellen, müssen wir zudem zwei fundamentale Probleme der Liebesethik erörtern, die das klare Verständnis der Liebesethik schwer machen. Diese Probleme beziehen sich jeweils auf zwei unterschiedliche Doppeldeutigkeiten des Liebesbegriffes bei Husserl, die vom ihm selbst nicht deutlich beschrieben worden sind. Daher müssen diese Doppeldeutigkeiten der Liebe bei Husserl zuerst geklärt werden und dann soll jede Doppeldeutigkeit der Liebe angesichts der ethischen Rechtfertigung, die sich auf die transzendentale Teleologie bezieht, ausführlich klargestellt werden.

5. Der Aufbau der vorliegenden Studie

1) Teil I: Kapitel 1, Kapitel 2 und Kapitel 3

Diese vorliegende Studie teilt sich nach den dargestellten Hauptaufgaben hauptsächlich in zwei Teile ein. Die erste Hauptaufgabe, Husserls Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität und die Rolle der transzendentalen Teleologie für die ethische Rechtfertigung zu verstehen, wird vom Kapitel 1 bis Kapitel 3 erläutert. Dabei sollen die folgenden Probleme aufgeklärt werden, (1) wie Husserl die Rechtfertigung der ethischen Normativität konzipiert, (2) warum diese Aufgabe der Rechtfertigung der ethischen Normativität bei Husserl mit dem Projekt der transzendentalen Phänomenologie verbunden werden muss und (3) wie die transzendentale Teleologie, die durch die transzendentale Phänomenologie etabliert wird, die ethische Normativität endgültig rechtfertigen kann.

Diesem Zweck des ersten Teils gemäß werden im Kapitel 1 das gesamte Projekt von Husserls früherer Ethik und das Grundmotiv der ethischen Rechtfertigung aufgezeigt. Danach versuche ich, noch nicht genügend erklärte Fragen von Husserls früher Ethik in den Fokus zu stellen, weil diese Fragen den Übergang von seiner frühen Praxeologie und Ethik zur Thematik der mittleren Praxeologie und Ethik ermöglichen, indem sie Husserls Problematik der praktischen Motivation, der Person und der praktischen Welt verständlich machen, welche seiner mittleren Praxeologie und Ethik zugrunde liegen.

Dementsprechend wird im Kapitel 2 die neue Konzeption der Praxis bei Husserl dargelegt. Hier geht es insbesondere um den Begriff der Motivation, anhand dessen Husserl die korrelative Beziehung zwischen Person und Umwelt untersucht. Durch Motivation

werden wir also auf die neue Dimension der Praxeologie und des ethischen Normbegriffes eingehen, in der Husserl die ungelösten Fragen der frühen Praxeologie und des ethischen Normbegriffes hinsichtlich der aktiven Motivation und der passiven Motivation aufzulösen versucht, wobei die aktive Motivation als die ethische Normativität definiert wird.

Im Kapitel 3 werden wir erklären, wie Husserls Rechtfertigung der ethischen Normativität in dieser neuen Konzeption der Praxis wieder vollzogen worden ist. Demnach werden wir sehen, dass die ethische Normativität nach der Einführung der Problematik der praktischen Motivation noch tiefergehend als seine frühe Ethik gerechtfertigt werden sollte, weil Husserl durch die Erweiterung der Praxeologie mit der Unendlichkeit der ethischen Praxis konfrontiert werden muss. Hierbei werden die Bedeutung der Philosophie und die Rolle der transzendentalen Phänomenologie und der Teleologie für die Rechtfertigung der ethischen Normativität thematisiert. Denn die Unendlichkeit der ethischen Praxis führt Husserl dazu, die ethische Normativität jenseits aller empirischen Gültigkeit zu rechtfertigen, und diese Aufgabe kann nach Husserl allein durch die transzendentale Phänomenologie und die transzendentale Teleologie erfüllt werden.

2) Teil II: Kapitel 4, Kapitel 5 und Kapitel 6

Als darauffolgende Hauptaufgabe werden wir uns mit dem Rechtfertigungsversuch von Husserls späterer Ethik auseinandersetzen. Hierfür sind die eigentlichen Probleme und Themen der späten Ethik Husserls darzustellen, und auch einige Kernpunkte herauszuarbeiten, welche Husserls spätere Ethik im Allgemeinen kennzeichnen. Danach werden diese Probleme in Bezug auf die Rechtfertigung der ethischen Normativität durch die transzendentale Teleologie erläutert.

In dieser Hinsicht zielt das vierte Kapitel darauf ab, die neuen Themen der Liebesethik hervorzuheben, insbesondere die Grundzüge der Liebe als eine neue ethische Intention bei Husserl, welche von seiner frühen und mittleren Ethik nicht richtig behandelt worden sind. Diese Ausführungen können für die weiteren Diskussionen dieser vorliegenden Studie einen entscheidenden Anhaltspunkt schaffen. Denn dadurch können wir zwei Doppeldeutigkeiten der Liebe bei Husserl formulieren, die in den folgenden Kapiteln als leitende Fragen fungieren. Einerseits geht es um die Doppeldeutigkeit zwischen der Liebe als Trieb und der Liebe als Willensgesinnung, und andererseits handelt es sich um die Doppeldeutigkeit zwischen der individuellen Liebe und der universalen Liebe.

Im Kapitel 5 werden wir versuchen, die erste Doppeldeutigkeit zwischen der Liebe als Trieb und der Liebe als Willensgesinnung zu klären. Hierfür werden die Triebintentionalität und die Erweiterung des Praxisbegriffes durch die genetische Phänomenologie bei Husserl berücksichtigt. Somit wird sich herausstellen, dass die Triebintentionalität in Hinsicht auf die transzendentale Teleologie als urtümliche Motivation für die ethische Gesinnung dienen kann und dabei die Liebe als Triebintentionalität die neue Dimension der

ethischen Gesinnung bei Husserl eröffnet. Unter diesem Gesichtspunkt befasst sich das fünfte Kapitel mit dem Begriff der Triebintentionalität bei Husserl und der Erweiterung des Praxisbegriffes, die von der Konzeption der Triebintentionalität motiviert worden ist. Dabei sind zwei Probleme zu verstehen: Welche Charakteristik Liebesintentionalität als ethische Intentionalität anders als andere Triebintentionen aufweist und wie sich diese Liebesintention zur ethischen Liebesgesinnung entwickelt. Hierbei beabsichtige ich, Husserls Problematik der Liebe insbesondere aus der individual-ethischen Perspektive zu behandeln, was einen Anhaltspunkt für das Kapitel 6 liefert, bei dem es sich um die intersubjektive Perspektive der Liebesethik bei Husserl handelt.

Daran anknüpfend lässt sich im Kapitel 6 die Doppeldeutigkeit zwischen der individuellen Liebe und der universalen Liebe erörtern. Aber um diese Aufgabe zu erfüllen, wird außerdem die fundamentale Irrationalität der ethischen Praxis und der praktischen Welt behandelt. Diese fundamentale Irrationalität der ethischen Praxis eröffnet die neue Dimension von Husserls späterem ethischem Denken, indem sie den tiefergreifenden Skeptizismus, den Husserl in seiner späten Ethik widerlegen will, hervorruft. Um diesen Skeptizismus zurückzuweisen, beruft sich Husserl auf die transzendentale Teleologie, in der er die Problematik der universalen Liebe und Gotteslehre darstellt. Durch sie versucht er, die teleologische Weltanschauung als endgültige Rechtfertigung der ethischen Normativität der Liebe zu etablieren. Daher werden wir sehen, dass sich Husserls grundlegendes Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität auch in der Liebesethik auf die transzendentale Teleologie und die transzendentale Phänomenologie bezieht.

3) Die Parallelität zwischen Teil I und Teil II hinsichtlich der Struktur

Darüber hinaus möchte ich auf die strukturelle Bezogenheit von dem ersten und dem zweiten Teil der vorliegenden Studie und meine Absicht über diese Struktur aufmerksam machen. Die erste Hauptaufgabe dieser Studie befasst sich mit dem spezifischen Hintergrund, vor dem die teleologische Begründung der ethischen Normativität stattfindet, und damit, wie sich der Prozess der Rechtfertigung tatsächlich vollzieht. Zu diesem Zweck wird im Kapitel 1 Husserls Konzeption der ethischen Normativität und das Grundmotiv der Rechtfertigung der ethischen Normativität in seiner frühen Ethik und Praxeologie dargelegt. Und im Kapitel 2 wird Husserls vertieftes Verständnis des Praxisbegriffes und der ethischen Normativität hinsichtlich der aktiven Motivation dargestellt. Das Kapitel 3 handelt von der Rechtfertigung der ethischen Normativität durch die transzendentale Teleologie, was schließlich in Husserls Problematik der teleologischen Weltanschauung mündet.

In ähnlicher Weise stelle ich im Kapitel 4 dar, wie die neue Konzeption der ethischen Normativität der Liebe und das neue Rechtfertigungsmotiv der Liebe als ethischer Intentionalität bei Husserl aufgezeigt werden. Im Kapitel 5 werde ich verdeutlichen, wie die neue Konzeption von der Willenspraxis und der ethischen Normativität im Kontext der Triebintentionalität — insbesondere im Hinblick auf den „Liebestrieb“ — neu verstanden

wird. Das Kapitel 6 beschäftigt sich mit der Frage, wie die ethische Normativität der Liebeintentionalität durch die transzendentale Phänomenologie gerechtfertigt wird, wodurch die Rechtfertigung der ethischen Normativität der Liebe letztlich in die Problematik der teleologischen Weltanschauung eingebunden wird: Somit erstreckt der Schluss dieser vorliegenden Studie meine Interpretationen im Kapitel 3 auf Husserls Liebesethik, dass Husserls Rechtfertigung der ethischen Normativität letztlich durch die Begründung der teleologischen Weltanschauung zustande kommt. Auf diese Weise macht der Schluss dieser Studie ersichtlich, dass auch Husserls späte Ethik darum bemüht war, durch die transzendentale Teleologie und die transzendentale Phänomenologie die ethische Normativität zu rechtfertigen, und die Rechtfertigung der ethischen Normativität dementsprechend das Grundmotiv ist, das Husserls gesamtes ethisches Denken beherrscht.

Dennoch beabsichtigt dieser Aufbau der vorliegenden Studie keineswegs, Husserls ethisches Denken gemäß den Stadien der historischen Entwicklung darzustellen. Also deutet dieser Aufbau keinen linearen oder progressiven Entwicklungsprozess von Husserls ethischem Denken an, sondern zeigt lediglich, wie Husserls ursprüngliches Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität in verschiedenen Problemrahmen, aber in ähnlichen Strukturen zu finden ist. Deshalb versuche ich mit dieser Verfassung der Studie nur, die komplizierten Probleme systematisch und mit Rücksicht auf die traditionellen Lesarten von Husserls Ethik zu rekonstruieren.

6. Der Hintergrund dieser Studie

1) Darüber hinaus möchte ich sekundäre Literaturen erwähnen, an deren Hauptargumentationen sich diese vorliegende Studie anschließt. Diese Hauptargumentationen sind Folgendes:

(1) **Husserls gesamtes ethisches Denken kann auf der Grundlage seiner transzendentalen Teleologie synthetisiert werden:** Die transzendentale Teleologie vereinheitlicht dabei die unterschiedlichen Aspekte und die drastische Verwandlung von Husserls ethischem Denken auf eine systematische Weise. Hier sind die spezifischen Themen der Metaphysik und Theologie heranzuziehen, um diese Einheitlichkeit des gesamten ethischen Denkens im Rahmen der transzendentalen Teleologie zu verstehen. In dieser Hinsicht beruht diese vorliegende Studie auf den Studien von Hart (1992), Melle (2002; 2007), Loidolt (2009), Römer (2011), Hompanera (2017), Mintken (2020) etc. In ihren Forschungsarbeiten haben sie die Entwicklung der Husserls Ethik sowie die einzelnen Thematiken auf der Grundlage des umfassenden Verständnisses von Husserls späteren Philosophie erläutert.

(2) **Die Entwicklung von Husserls Ethik ist eng mit der gesamten Entwicklung seiner Philosophie als Ganzes verbunden:** Die Erweiterung von der statischen Phänomenologie zur genetischen Phänomenologie hat Husserl ermöglicht, die Grundauffassung der

Praxis und der praktischen Normativität zu vertiefen und sein ethisches Denken mit den Fragen des neuen ethischen Relativismus und Skeptizismus zu konfrontieren. Dieser Zusammenhang wurde von verschiedenen Studien berücksichtigt wie z.B. von Donohoe (2004), Peucker (2008; 2011; 2015), Borràs (2010), Ferrarello (2016) usw., die die Entwicklung von Husserls Ethik im Hinblick auf die Entwicklung von der statischen Phänomenologie zur genetischen beleuchtet haben.

2) Die vorliegende Studie stützt sich außerdem auf diejenigen Studien, die die Liebesethik Husserls thematisieren und viele Einsichten dafür liefern. Weil die umfassende Forschung über Husserls späte Ethik erst jüngst begonnen hat, waren für mich jene Studien sehr hilfreich, die grundlegende Richtung dieser vorliegenden Studie zu bestimmen. Ich möchte daher Hart (2006), Luft (2010), Loidolt (2011), Römer (2011), Staiti (2018), Steinbok (2017), Hompanera (2017), Mintken (2020) und den speziellen Sammelband *The Existential Husserl* (2022) etc., erwähnen, aus denen ich manche inspirierende Lesarten über Husserls spätere Ethik erfahren konnte. Diese Studien haben die verschiedenen Begriffe wie Instinkt, Irrationalität der Welt und Gott usw., die in gesamten Rahmen der Husserls späteren Philosophie zu betrachten sind, mit Husserls späterem ethischen Denken in den Zusammenhang gebracht. Auf dieser Grundlage werde ich meine eigenen Ansichten über dieses Thema erläutern.

3) Es sei auch darauf hingewiesen, dass Husserls gesamte Philosophie berücksichtigt werden muss, um sein eigenes Projekt der Rechtfertigung der ethischen Normativität richtig zu fassen. Denn der Ethik kommt für Husserl die ausgezeichnete und universale Rolle zu, dass sie als universale Normlehre allen anderen normativen Wissenschaften dienen sollte. So heißt es an einer Stelle: „Es ist dann zu sehen, dass die Ethik in der Tat die königliche unter den normativen Wissenschaften ist, weil sie alle anderen voraussetzt und schließlich in sich aufnimmt, wie sie schließlich allen Wissenschaften eine ethische Funktion verleiht; aber nicht minder aller Kunst, allen Geistigesgestaltungen überhaupt.“ (Hua XXXVII, 319)[9] Daher hat Husserl seine anderen philosophischen Themen auch in der Beziehung zur Ethik entwickelt. Seine Ethik kann folglich allein in dem Zusammenhang mit anderen philosophischen Auseinandersetzungen klargestellt werden. Es gilt in dieser Hinsicht, Husserls gesamtes Projekt der Philosophie und der transzendentalen Phänomenologie vor Augen zu haben und verschiedene Thematiken auf eine einheitliche Weise zu behandeln, um Husserls ethisches Denken vollständig darzulegen. Von diesem Standpunkt aus sind

[9] Vgl. „Das genügt, um als Konsequenz einzusehen, dass alle anderen Kunstlehren unter der Ethik stehen, so dass diese also gleichsam die königliche unter allen Kunstlehren ist.“ (Hua Mat IX, 143); „Die wissenschaftliche Vernunft, die künstlerische Vernunft und so jede Vernunft, sofern sie praktisch gedacht ist, erweist sich als Besonderung der ethischen Vernunft.“ (Hua Mat IX, 147). Vgl. auch Hua XXXVII, in der Einleitung, S. XLIII.

mehrere Studien über Husserls verschiedene Themen zu erwähnen, die Themen, die für meine Studie besonders relevant sind.

Zu den Studien gehören zunächst solche, die die „Personalität“ und die „Lebenswelt“ als Kernbegriffe von Husserls praktischer Philosophie systematisch erklären. In diesem Zusammenhang möchte ich die Studien von Spahn (1996), Mertens (1998; 2013), Goto (2004), Vargas Bejarano (2006), Merz (2015) und Caminada (2020) usw. erwähnen. Darüber hinaus sind die Studien von Schuhmann (1988), Steinbok (1995), Park (2001) usw. zu nennen, da sie mir in Bezug auf den Begriff „Person“, „Lebenswelt“ und „Sozialität“ usw. verschiedene Inspirationen über Husserls Problematik der praktischen Welt geben.

Weitere wichtige Studien sind solche, die sich mit den Themen „teleologische Geschichte der Philosophie“, „Monadologie“, „Krisis der Wissenschaft“ und „Erneuerung“ etc. befassen – Themen, die Husserls Kritik an der modernen szientistischen Zivilisation sowie Bestimmung der Philosophie etc. beinhalten. Diese Studien weisen darauf hin, dass Wissenschaft und Philosophie nicht nur als theoretische Leistungen, sondern auch als ethische Praxis in Husserls gesamtes ethisches Denken einzubeziehen sind. Und genau diese These setze ich auch voraus. Zu diesen Studien gehören Hoyos Vásquez (1976), Landgrebe (1982), Lembeck (1988), Buckley (1992), Kuster (1996), Sepp (1997), Drummond (2002; 2010) und Staiti (2010) usw.

Darüber hinaus müssen einzelne Themata wie z. B. Instinkt, Genesis, Generativität, Gott und Entelechie, Teleologie in den Fokus genommen werden, um Husserls Spätethik im Kernpunkt aufzufassen, da diese für die Entwicklung von Husserls später Ethik die entscheidende Grundlage verschaffen. Und dafür haben mir die Literaturen von Strasser (1958), Yamaguchi (1982), Lee (1993), Lo (2001), Held (2010), Hompanera (2017) und Schnell (2019) usw. das fundamentale Verständnis geliefert.

Teil I

Das Rechtfertigungsmotiv der ethischen Normativität und die transzendentale Teleologie bei Husserl

Kapitel 1: Husserls frühe Praxeologie und Problematik der ethischen Normativität

In dem ersten Kapitel setze ich mich mit Husserls frühem ethischem Denken auseinander. Mein Ziel ist es, folgende Fragen zu beantworten: (1) Was war das ursprüngliche Motiv für Husserls ethisches Denken? (2) Wie hat sich dieses Motiv in seinser frühen Phase entwickelt und wie hat Husserl es in seinen frühen Ethik-Vorlesungen dargelegt? (3) Welche ungeösten Fragen hat sein frühes ethisches Denken hinterlassen?

Aus dieser Perspektive werden wir zunächst den ursprünglichen Hintergrund von Husserls ethischem Denken verfolgen. Dafür gibt uns die Ausführung von Brentanos praktischer Philosophie den Anhaltspunkt, zu verstehen, was Husserls ethisches Denken dazu motiviert hat, die Ethik im Rahmen der Kritik der Vernunft, anders als die kantische Ethik zu etablieren. Dadurch wird deutlich sein, dass Husserl sich von der Idee der Kritik der axiologischen und praktischen Vernunft leiten lässt, um die objektive Gültigkeit der Axiologie und der Praxeologie – die vom frühen Husserl als „Pratik“ genannt worden ist – gegenüber dem Skeptizismus zu begründen. Somit ist hervorzuheben, dass dieses Motiv der Vernunftkritik in der Axiologie und der Praxeologie mit seinem anderen Projekt der Kritik der theoretischen Vernunft und der Widerleung des logischen Skeptizismus eng verbunden ist, das in *Logischen Untersuchungen* vollzogen worden ist. (1.)

Sonach werden wir Husserls Versuch einer Vernunftkritik in Bezug auf die Axiologie und Praxeologie nachgehen. Dieser Versuch ist hauptsächlich in seinen Ethik-Vorlesungen 1908/1914 (Hua XXVIII) dargestellt worden, weshalb wir diese Vorlesungen ausführlich analysieren werden. (2.)

Zum Schluss stellen wir einige kritische Anmerkungen zu Husserls früher Praxeologie und Ethik auf der Grundlage der vorherigen Analysen. Dabei werden wir uns auf folgende Punkte konzentrieren, warum Husserls Versuch in seiner frühen Ethik, die objektive Gültigkeit der ethischen Normativität zu begründen, an Grenzen stieß und dass Husserl als Lösung dafür die Konzeption der vernünftigen Motivation einführte. Diese Kommentare dienen als Übergang zur Untersuchung von Husserls Praxeologie und Ethik in seiner mittleren Phase, in der er die noch unklare Konzeption der praktischen Motivation näher ausführt. (3.)

1. Der Hintergrund von Husserls früher Ethik

1.1 Die Grundlage von Husserls frühem ethischem Denken: Brentano und Kant

1) Obwohl Husserl selbst kein Buch über Praxeologie und Ethik verfasst hat, wird das Interesse des frühen Husserl an diesen Themen dadurch sichtbar, dass er sich mit ihnen seit Beginn seiner philosophischen Laufbahn kontinuierlich in Form von verschiedenen Vorlesungen und Manuskripten beschäftigt hat. Dabei lässt sich sein Interesse an

Praxeologie und Ethik insbesondere darauf zurückführen, dass die Ethik für Husserl nicht nur eine Disziplin des praktischen Aspektes der Philosophie ist, sondern in seiner Kritik der Vernunft auch eine unentbehrliche Zentralstellung einnimmt, die die ganzen Bereiche der theoretischen, axiologischen und praktischen Vernunft beherrscht (Vgl. Hua III/1, S. 336f.; Hua XXIV, S. 445).[10] Daher liegt das Hauptziel der Praxeologie und Ethik des frühen Husserl vor allem darin, die allgemeine Vernunftlehre zu begründen, die all die Probleme der theoretischen, axiologischen und praktischen Vernunft umspannt.

Diese Erörterung der Vernunftfrage wird an einer Stelle in den *Ideen I* als „die allgemeine Aufklärung der die Idee des wahrhaft Seins mit den Ideen Wahrheit, Vernunft, Bewusstsein verbindenden Wesenskorrelationen“ (Hua III/1, 329) erfasst.[11] Hierbei wird ersichtlich, dass für Husserl die Aufklärung der Vernunftfrage im Grunde mit der Wahrheitsfrage zusammenhängt. In der Tat versteht er in diesem Sinne die Aufgabe der allgemeinen Vernunftkritik im Einzelnen darin, nicht nur in der theoretischen Sphäre, sondern auch in der Gemüts- und Willenssphäre die jeweiligen Vernunftsbeziehungen zu untersuchen, um so eine Vernuntflehre der „axiologischen und praktischen Wahrheit“ (Ebd., 323) aufstellen zu können, die ihrerseits eine eigene objektive Gültigkeit aufweist (Vgl. Hua XXVIII, 357).

In der Nachfolge des traditionellen Verständnisses der menschlichen Vermögen, besonders nach Brentano, unterscheidet Husserl in seinen Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908– 1914 (Hua XXVIII), die einen systematischen Entwurf der frühen Ethik Husserls darstellen, zwischen Erkennen, Werten und Willen. Dementsprechend lässt sich von drei unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen sprechen: „Erkenntnistheorie“, „Wertungstheorie“ (bzw. „Axiologie“) und „Willenstheorie“ (bzw. „Praktik“) (Hua XXVIII, 4).[12]

Wenn Husserl aber zwischen diesen drei Disziplinen unterscheidet, liegt das Hauptthema seiner Axiologie und Praktik als Vernunftlehre noch darin, die Frage zu lösen, ob in der Sphäre der Wertung und des Willens sowie in der theoretischen Sphäre die „Wahrheitsfrage“ im Ernst gestellt werden darf, d.h., ob in beiden Disziplinen auch ihre eigene Wahrheit, die ihrerseits objektive Gültigkeit aufweist, festzustellen ist.[13] Unter der

[10] Vgl. Hua VI, 275: „daß Vernunft keine Unterscheidung in ‘theoretische’, ‘praktische’, und ‘ästhetische’ und was immer zulässt“. Hinsichtlich Husserls Aufgabe der Kritik der Vernunft überhaupt siehe K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II; Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls „Ideen I“*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, bes. S. 6-35.; vgl. P. Merz, *Werterfahrung und Wahrheit. Phänomenologische Ethikbegründung nach Husserl*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2015. S. 103, 149.

[11] Vgl. U. Melle, „Zur Brentanos und Husserls Ethiksansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten“, in *Brentano Studien* I, 1988b. S. 117. S.109-120; Hua XXVIII, in der Einleitung des Herausgebers, S.XVI-XX.

[12] Aber die beiden zeigen auch Unterschiede. Hierzu siehe Melle 1988b, S. 109ff.

[13] Vgl. Melle 1988b, S. 111.

Beantwortung dieser Frage zielt Husserl in seiner Axiologie und Praktik letztlich darauf ab, dass die Unabhängigkeit der axiologischen und praktischen Wahrheit von allen subjektiven bzw. zufälligen Bedingungen aufgezeigt wird. Wie Melle erklärt, ist Husserls „Grundintention" der Ethik in diesem Rahmen nichts anderes als die „Widerlegung der ethischen Skepsis durch eine wissenschaftlich begründete Ethik" (Hua XXVIII, XV).

2) In diesem Sinne erweist sich Husserl als ein Nachfolger Kants, da Kants Ethik auch dafür bemüht ist, sich einem solchen Skeptizismus gegenüber der objektiven Gültigkeit der praktischen Vernunft entgegenzusetzen, dem zufolge die Gültigkeit der Moralgesetze bloß auf faktischen Tatsachen von Lust und Leid, also auf Gefühlen, beruht.[14] Aber dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Husserl in einigen Punkten gegen Kants Ethik wendet.

Einer davon lässt sich u. a. in der Diskussion Husserls über Gefühle verdeutlichen. Bekanntlich sollen gemäß der kantischen Ethik die Gefühle nicht den freien Willen beeinflussen, weil Gefühle uns keinen apriorischen Charakter garantieren können, den alle Moralgesetze im Sinne des kategorischen Imperativs aufweisen sollten, sondern sich nur als bloß hypothetischer Imperativ darstellen, weil sie nur dem Prinzip der Selbstliebe der empirischen Naturkausalität nachfolgen. Demgegenüber stellt sich der kategorische Imperativ der Moralgesetze als Forderung der reinen praktischen Vernunft dar, die unsere Praxis ohne Einwirkung von empirischer Naturkausalität a priori bestimmen soll, was die Idee der Freiheit für Kant kennzeichnet. Ebendeshalb ist der moralische Wille, der nur von der reinen praktischen Vernunft bestimmt werden soll, von allen Gefühlen als sinnliche und zufällige Naturtatsachen, in denen keine apriorische Gesetzlichkeit zu finden ist, absolut getrennt (Vgl. Hua XXXVII, 215).

Gerade in diesem Punkt aber wirft Husserl Kant vor, das Apriori der Gefühle und ihre wesentliche Struktur nicht genau zu berücksichtigen. Husserl zufolge liegt der Grund, warum Kant die Motivationen der Gefühle nur als Naturkausalität angesehen hat, darin, dass er Gefühle lediglich als Erlebnis bzw. Bewusstseinsakt betrachtet und somit nur auf Hedonismus bezogen hat. Insofern konnte Kant, so Husserl, weiter nicht bemerken, dass eine gefühlsmäßige Wertung nicht nur als reeller Bewusstseinsakt, sondern auch in der

[14] Bezüglich Husserls Verständnisses von Kants Ethik und Kritik daran siehe Hua XXXVII, bes. 203ff. und für detailliertere Kritiken von Husserl an der kantischen Ethik siehe H. Peucker, "Husserl's Critique of Kant's Ethics'", in *Journal of the History of Philosophy* 45, 2007, S. 309-319. Natürlich ist Husserls Position zur kantischen Ethik komplex und vielschichtig: Er schätzt Kants Ethik als Versuch einer apriorischen Ethik und betrachtet insbesondere Kants Konzeption der Achtung als Versuch, das Problem der Ethik und der emotionalen Motivation zu lösen (Hua XXXVII, 210), obwohl es unzureichend sei. Für eine detailliertere Untersuchung siehe B. Grünewald, „Das Theoretische, das Praktische und das Sittengesetz. Zu Husserls Kritik der Kantischen Moralphilosophie", in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie,* Hrsg. von F. Fabbianelli / S. Luft, 2014. S. 213–227. Und auch F. S. Trincia, "The ethical imperative in Edmund Husserl" in: *Husserl Studies* 23, 2007. S.169–186.

Bezogenheit auf intentionale Gegenstände, d.h. „Werte“, diskutiert werden kann. Für Husserl sind Werte, anders als Kant, nicht nur empirische Tatsachen der Naturkausalität, sondern sollten zur Thematik der Intentionalität gehören, die sich auf ihre eigene objektive Gültigkeit bezieht (Vgl. Hua XXVIII, 74). Das Problem Kants besteht nach dieser Perspektive Husserls darin, die Objektivität der Werte als Korrelat der Gefühlsakte zu vernachlässigen und das wesentliche Apriori, das jene Objektivität besitzt, nicht richtig in Betracht zu ziehen (Vgl. Hua XXVIII, 83; Hua XXXVII, 220f.), was für Husserl eben den Fehler der „Verkennung des Gefühls und der Gefühlsakte“ bedeutet, worauf Roth zutreffend hingewiesen hat (Vgl. Hua XXXVII, 222f.).[15] Wenn aber die Gefühle auf eine objektive Gültigkeit der Werte bezogen werden können, so kann das Gefühlsphänomen, für Husserl, im Hinblick auf das allgemeine und gesetzliche Apriori der Intentionalität erfasst werden (Vgl. Hua XXVIII, 204f.; Hua XXXVII, 221f.).

Husserls Ethik unterscheidet sich von Kants Ethik auch darin, dass Husserl vertritt, dass sich der praktische Wille, so allgemein ethisch er auch sein mag, notwendigerweise auf eine spezifische gefühlsmäßige Wertung stützen muss: Er ist davon überzeugt, dass es keinen praktischen Willen gibt, ohne eine gefühlsmäßige Wertung oder ein darauf basierendes evaluatives Urteil (positiv oder negativ): „Ich will, was ich will, weil ich darauf in der oder jener Hinsicht Wert lege“ (Hua XXXVII, 215). Husserl wirft daher Kant vor, ethisches Verhalten so zu behandeln, als ob es sich nur rein kategorisch vollziehen und es als völlig gefeit gegen alle emotionale Bewertung angesehen werden könnte (Vgl. Ebd., 220). Husserl hält eine solche These, dass ein praktischer Wille nur von der Form einer reinen Allgemeinheit ohne wertenden und motivierenden Willensgehalt bestimmt werden sollte, für bedeutungslos (Vgl. Ebd., 215, 253). Insofern hat Kants Ethik den Begriff der ethischen Norm, so Husserls Vorwurf, bloß „leer formalistisch“ (Ebd., 243) definiert.

3) Unter diesem Gesichtspunkt stellt Husserl Kant Brentano gegenüber und tritt dessen Nachfolge an. Wir haben zuvor bestätigt, dass Husserl Brentanos Position in dem Sinne folgt, dass er wie sein Lehrer zwischen den drei Gebieten der Vernunft unterscheidet. So zeigt Brentano auf, dass von der Dichotomie zwischen dem Evidenten und Nichtevidenten mit Blick auf Gemütsakte wie Urteilsakte die Rede sein kann und in diesem Sinne die „richtige" Bewertung zur Sprache kommen kann (Vgl. Hua XXVIII, 344).[16] Somit ist das Evidenzsprinzip als Wahrheitsfrage auch in dem Bereich der Gemütsakte festzustellen. Auf diese Weise kann man die neue Thematik der Vernunftfrage im Gebiet des Gemüts und der Wertung entdecken, die die Korrelation zwischen den Vorstellungsakten und Gemütsakten darstellt. Es war, so Husserl, deswegen Brentanos Verdienst, die Korrelation zwischen theoretischen und nicht-theoretischen Akten zutage zu bringen, und zu

[15] Vgl. A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960, S. 43.

[16] Vgl. Melle 1988b, S. 112.

argumentieren, dass das Problem der Richtigkeit und Falschheit – als Vernunftsproblem – im Bereich der Bewertung diskutiert werden muss. Diese Position übernimmt Husserl.

Husserl und Brentano bestehen so, anders als Kant, darauf, dass in Gemütsakten die Quelle der moralischen Gesetze zu finden ist, denn „sie sind apriorische Gesetze, die im begrifflichen Wesen der betreffenden Gemütsakte gründen," wie dies Melle prägnant zusammenfasst (Hua XXVIII, S. XIX). Somit stellt sich heraus, dass Husserls Grundmotiv schon in seiner frühen Ethik darauf angelegt ist, die apriorische Gesetzlichkeit bzw. das Prinzip der Vernunft auch in Gemütsakten aufzudecken (Vgl. Hua XXVIII, 405ff.), die die apriorische Normativität der Gefühle aufzeigen, die wiederum die neue Grundlage der Ethik Husserls darstellen sollte (Vgl. Hua XXXVII, 222f.). Daher muss das Gebiet der praktischen Vernunft, d.h. der praktischen Wahrheit, im Ausgangspunkt von dieser neuen Normativität der Gefühlsakte ebenfalls neu aufgefasst werden.

Aus dieser Perspektive ist auch die berühmte These des Parallelismus zwischen logischen und moralischen Gesetzen, die Husserls frühe Ethik charakterisiert, zu verstehen. Es ist hier naheliegend, dass Husserls Axiologie und Praktik als Wahrheitslehre der praktischen Vernunft unweigerlich im engen Zusammenhang mit seiner Wahrheitslehre der theoretischen Vernunft stehen. In den *Logischen Untersuchungen* argumentiert Husserl, dass die Wahrheit und Falschheit logischer Sätze und die logische Normativität, die solche Wahrheit/Falschheit bestimmt, ihre objektive Gültigkeit der a priori wesentlichen Gesetzlichkeit der Sache selbst als des intentionalen Gegenstandes verdanken. In dieser Hinsicht weicht die logische Normativität davon ab, eine Beschreibung unserer psychologischen und empirischen Tatsachen zu sein. So zeigt sich nun Husserls Aufgabe in der Wahrheitslehre von Wert und Praxis eben darin, zu beweisen, dass, „[w]ie im begrifflichen Wesen der Denkakte die rein logischen Gesetze gründen, so […] im begrifflichen Wesen der wertenden Gefühle apriorische Wertgesetze gründen", wie Melle formuliert.[17] Und wenn die objektive Gültigkeit des in den drei Bereichen der Vernunft existierenden apriorischen Gesetzes gewährleistet werden kann, können wir berechtigt sagen, dass die formal-objektive Gültigkeit der axiologischen und praktischen Gesetze gegen den Skeptizismus gewappnet ist, aber freilich auf eine andere Weise als bei Kant.

1.2 Husserls Widerlegung des logischen Psychologismus als Skeptizismus

1) Wenn wir verstehen, dass das Grundmotiv, die objektive Gültigkeit dieser axiologischen und praktischen Normativität gegen den Skeptizismus herauszustellen, der ganzen Entwicklung von Husserls früher Axiologie und Praktik zugrunde liegt, dann erweist es sich, dass Husserls Hauptinteresse bezüglich der Ethik gerade darin liegt, „skeptische und extrem relativistische Konsequenzen des Psychologismus" zu verhindern, wie er dies in

[17] Hua XXVIII, in Einleitung des Herausgebers, S. XIX.

den *Logischen Untersuchungen* vor seinen Ethik-Vorlesungen schon gezeigt hat.[18]

Um die Richtung von Husserls früher Ethik und ihre Entwicklung klarer zu verstehen, muss man daher wissen, wie die objektive Geltung logischer Normativität und Wesensgesetzlichkeit in den *Logischen Untersuchungen* begründet wird und wie der Relativismus und Skeptizismus in Hinsicht auf die logische Wahrheit widerlegt werden.

2) Für Husserl ist Logik vor allem „normative Wissenschaft" (Hua XVIII, 40f.). In diesem Fall soll die normative Wissenschaft „allgemeine Sätze" begründen, die sich weiter auf ein normierendes „Grundmaß" bzw. „eine Idee des Zwecks" beziehen, an denen man konkrete „Merkmale" (Ebd., 41) herausstellen kann, die solchem Grundmaß oder solcher Idee angemessen sind. Dieses Grundmaß liefert also die „notwendigen und hinreichenden Bedingungen" (Ebd., 55), mithilfe denen entschieden werden kann, ob gewisse Urteile und Aussagen über solche konkreten Merkmale angemessen (richtig) sind oder nicht (falsch), als „abstrakte normative Disziplinen" (Ebd.), die jenseits aller individuellen Existenz eine solche rein begriffliche Allgemeinheit und Gesetzlichkeit haben, dass sie alle Möglichkeiten der einzelnen Tatsachen im Prinzip einschließen sollten. Eben in diesem Sinne fungieren die logischen Gesetze als Normen, als ideale Möglichkeiten, die vorschreiben, wie alle individuellen Urteile und Aussagen „sein sollen", um richtig zu sein, und zwar unabhängig von jeder individuellen Existenz (Vgl. Ebd., 53, 167, 189).

Aus dieser Sicht konzentriert sich Husserl zur Feststellung der objektiven Gültigkeit dieser logischen Normen darauf, die Perspektive des Psychologismus in der Logik, die zu seiner Zeit die führende Position in der akademischen Welt war, zu kritisieren und zu überwinden, indem er die objektive Gültigkeit des logischen normativen Satzes verteidigt und begründet.

3) Der Psychologismus in der Logik versuchte laut Husserl, „das Verhältnis zwischen Psychologie und Logik" so zu bestimmen, dass „die wesentlichen theoretischen Fundamente" der logischen Gesetze „in der Psychologie" lägen und „die Logik sich zur Psychologie wie irgendein Zweig der chemischen Technologie zur Chemie, wie die Feldmeßkunst zur Geometrie u. dgl." (Ebd., 63) verhielte. Insofern zeigen analog zu den Naturgesetzen alle normativen Gedanken, so behauptet der Psychologismus, lediglich das eigentümliche Kausalgesetz unseres Denkens auf (Vgl. Ebd., 67f.). Logische Normsätze sollten nach dieser Sichtweise nur als ein Teil der psychologischen Tatsachen verstanden werden, die nur dank psychologischer Forschungen aufgedeckt werden können. In diesem Sinne vertrat der Psychologismus in der Logik die Ansicht, die logische Normativität und die psychologische Tatsachengesetzlichkeit „in gleicher Weise verständlich" (Hua XVIII, 68) machen zu können. Dadurch müsste die Gültigkeit normativer Urteile, die als quid juris

[18] Siehe Hua XXVIII, in Einleitung des Herausgebers, S. XXII.

verstanden werden kann, den Gesetzmäßigkeiten der Naturwissenschaft als quid facti untergeordnet werden, weil diese Gesetzlichkeiten vor allem durch die Psychologie als Tatsachenwissenschaft begründet werden können. Daher sieht der Psychologismus seinen letzten Zweck darin, die Gültigkeit logischer normativer Sätze ausschließlich in Anlehnung an die notwendige Kausalität der psychologischen Tatsachen zu begründen (Vgl. Ebd., 69).

4) Indessen bemängelt Husserl gerade an dieser Grundvoraussetzung des Psychologismus, dass empirische Wissenschaften als Tatsachenwissenschaft ihre Gesetzlichkeiten lediglich aus den „zufälligen" Erfahrungen induzieren (Vgl. Hua III/1, 12; Hua XVIII, 129, 181, 257) können. Und Psychologie als Tatsachenwissenschaft ist in diesem Sinne eine bloße „Erfahrungswissenschaft" (Hua XVIII., 72), die nur Gesetze in Form von vagen Verallgemeinerungen der Erfahrung aufstellen kann, deren Gültigkeit nicht mehr als eine präsumtive „Vermutung" ist (Vgl. Ebd., 82).[19] Daher können Naturgesetze wie psychologische Gesetze niemals a priori begründet werden. In Hinsicht auf sie kann gemäß Husserl nur eine durch „Induktion der Erfahrung" eines Betrachters herausgestellte „Wahrscheinlichkeit" (Ebd., 74, Vgl. 257) festgestellt werden. Demnach verdankt eine Tatsachenwissenschaft nur der Kontingenz der Tatsachen selbst ihre wissenschaftliche Geltung, obwohl sie eine Art empirische Gesetzlichkeit aufzeigt.

Es war daher naheliegend, dass die logische Gesetzlichkeit sich relativ zu den Tatsachen verhielte, weil gemäß der psychologistischen Perspektive alle Normativität der logischen Gesetze lediglich auf unseren tatsächlichen Erfahrungen beruhte. Der Psychologismus versuchte dabei, die logische Gesetzlichkeit auf die psychologische Gesetzlichkeit unserer realen Bewusstseinsakte zu gründen. Aufgrund dessen ging der Psychologismus tatsächlich von der Relativität und Subjektivität logischer Normsätze überhaupt aus: „Alle Wahrheit (und Erkenntnis) ist relativ - relativ zu dem zufällig urteilenden Subjekt." (Ebd., 122).

1.3 Husserls Idee der objektiven Gültigkeit der logischen Normativität

1.3.1 Husserls eigene Methode gegen Psychologismus: Wesen und Wesensanschauung

1) Die Überzeugungskraft des Psychologismus besteht unter anderem darin, dass es nicht leicht widerlegbar ist, dass alle einzelnen Erkenntnisse der logischen Normsätze ihre betreffenden psychologischen Sachverhalte als reale Bewusstseinsakte voraussetzen. Aber

[19] Vgl. Merz 2015, 108ff. Hier verknüpft er diese Idee mit der Grundmotiv der Husserls Ethik, zumal im Kontext der Kriktik an Gefühlsmoral, die insbesonere in Humes Werk kulminiert. Dabei beruft sich Merz vornehmlich auf die Kritik von Husserl an Hume in einer Vorlesung von 1902 (s. Hua XXVIII, 384), aber diese These verändert sich in ihrem Kern nicht erheblich bis hin zu seiner anderen Kritik an Hume in den Ethik-Vorlesungen von 1920/24 (s. Hua XXXVII, 172).

Husserl wirft dem logischen Psychologismus trotzdem vor, den fundamentalen Unterschied zwischen „rein logischen Normen“ und der bloß faktischen Beschreibung der anthropologischen natürlichen „Denkkunst“ (Hua XVIII, 163) zu ignorieren. Die aus solchen psychischen Tatsachen des Denkens induzierten Gesetze sind nicht mehr geeignet für eine solche reine Begrifflichkeit, dass sie für alle möglichen Erfahrungen im Allgemeinen gelten (Vgl. Ebd., 84).

Somit behauptet Husserl, dass man die Tatsachen der Bewusstseinsakte nicht mit ihrer objektiven Wahrheit verwechseln darf (Vgl. Ebd., 126). Es ist nach ihm ein Fehler, den Unterschied zwischen Akten des Urteilens und ihrem idealen Gehalt als Gegenstand jener Akte zu verkennen. Hierbei ist zu unterstreichen, dass man die psychische Tatsächlichkeit der Erkenntnisakte der normativen Gesetze nicht mit der Gültigkeit der Normgesetze selbst vermengen darf (Vgl. Ebd., 85f.).

Im Mittelpunkt der reinen Logik darf in dieser Hinsicht nicht mehr die empirische Gesetzlichkeit der psychischen Akte, sondern sollen nur die objektive Wahrheit und ihre reine Normativität stehen, die von jeder subjektiven und zufälligen Bedingung eines Bewusstseinsaktes und seiner raumzeitlichen Existenz völlig unabhängig sind (Vgl. Ebd., 87, 125, 166, 182). Also hat die logische Wahrheit ihre Gültigkeit als ideales Objekt vollständig von irgendeinem subjektiven Erfahrungsakt getrennt (Vgl. Ebd., 232). Hierbei können wir, so Husserl, „ein eigenes Reich der Wahrheit“ (Ebd., 71) bemerken, das weder in der Psychologie noch in den anderen Einzelwissenschaften zutage treten kann, sondern einer neuen Wissenschaft bedarf. Die Gültigkeit der logischen Normgesetze darf in diesem Sinne nicht auf der Wahrscheinlichkeit erfahrungsmäßiger Induktion gründen, sondern muss auf der von ihr unabhängigen, „apodiktischen Evidenz“ (Ebd., 74) beruhen. In diesem Zusammenhang führt Husserl weiter aus, dass Evidenz als „Erlebnis der Wahrheit“ (Ebd., 193) kein zufälliges und subjektives Gefühl als realer Bewusstseinszustand, sondern ein intentionales Korrelat der idealen Wahrheit ist.

2) Um den Relativismus und Psychologismus bezüglich der Normativität der logischen Gesetze zu widerlegen, sind zwei wichtige Thesen nach Husserl hervorzuheben: Erstens muss man zwischen intentionalen Akten, die auf Gegenstände ausgerichtet sind, und den Gegenständen der intentionalen Akte unterscheiden; und zweitens sollte die reine Logik, die die objektive Gültigkeit der Wahrheit gegenüber dem Psychologismus begründen will, die Aufgabe in den Mittelpunkt stellen, „die rein logischen Gesetze“ als „ideale Einheit“ „richtiger Aussagen derselben Form und Materie“ und „die idealen Bedingungen“ aufzudecken (Ebd., 190).

Diese apriorische ideale Gegenständlichkeit, die in den *Logischen Untersuchungen* als Objekte der reinen Logik aufgefasst werden, versteht Husserl als Wesen bzw. Eidos. Aber was bedeutet dann *Wesen* bei Husserl? In den *Ideen I* wird es insbesondere als „das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche“ (Hua III/1, 13) oder an

einer Stelle in *Erfahrung und Urteil* als „die notwendige allgemeine Form, ohne die ein derartiges wie dieses Ding, als Exempel seiner Art überhaupt undenkbar wäre“ (EU, 411), definiert. Ein Eidos in diesem Sinne zeigt, so in *Erfahrung und Urteil*, „Gesetze der Notwendigkeit“ auf, „die bestimmen, was einem Gegenstand notwendig zukommen muss, wenn er ein Gegenstand dieser Art soll sein können“ (EU, 426). Und diese Notwendigkeit stellt Husserl auch an anderer Stelle als „den Charakter der Wesensnotwendigkeit und damit Beziehung auf Wesensallgemeinheit“ (Hua III/1, 12) dar. Daher bedeuten die Begriffe von Wesen und Eidos vor allem ein solches Apriori, das eine allen empirischen Tatsachen vorausgehende und sie bestimmende, unbedingte Allgemeinheit aufweist (Vgl. Hua IX, 70). In diesem Sinne enthalten reine Wesenswahrheiten nicht „die mindeste Behauptung über Tatsachen“ (Hua III/1, 17). Insofern sich Husserls reine Logik auf die Wesensallgemeinheit der logischen Gesetze fokussiert, können wir Husserls reine Logik als Wesenswissenschaft bezeichnen.

Doch wie stellt sich uns ein solches Apriori dar, und zwar trotz dessen Unabhängigkeit von empirischer Tatsächlichkeit? Um diese Frage zu lösen, gilt es, den Begriff „Wesensanschauung“ bei Husserl aufzuklären, die für ihn die eigentümliche Methode der Wesenswissenschaft kennzeichnet. Husserl stellt die Wesensanschauung auch als „Ideation“ dar, aber sie unterscheidet sich eindeutig von der Methodik der Induktion und Verallgemeinerung.[20] Im Gegensatz zu ihnen geht es bei der Wesensanschauung nicht darum, etwas Gemeinsames unter verschiedenen empirischen Beispielen durch Beobachtung abzuleiten. Die Methodologie der Wesensanschauung ist eher dadurch zu charakterisieren, durch „eidetische Variation“ in der „Phantasie“ das Konstante, das bei *allen möglichen* Variationen eines Gegenstandes bzw. Sachverhaltes, und somit über die bloßen *real erfahrenen* Variationen hinaus, unveränderlich bleibt, zu entdecken (Vgl. Hua IX, 72). Dabei bedeutet Wesen den bei allen Variationen unveränderlich bleibenden – nämlich apodiktischen und apriorischen – Kern.

Für Husserl beruht die Verschiedenheit der Variationen auf den zufälligen und beliebigen Aspekten der Gegenstände und Sachverhalte. Der Kern bedeutet hingegen die Norm, die jenseits von der Zufälligkeit und dem Belieben aller Faktizität die konkreten Modi der Variation, ihre unüberschreitbare Grenze im Voraus vorzeichnet (Vgl. Ebd., 76, 86). Das Wissen um das Wesen als Vorzeichnung der unüberschreitbaren Grenze aller Möglichkeiten betrifft nur eine apriorische Form, für deren objektive Gültigkeit die Erfahrungen von einzelnen Gegenständen nur als Material für die eidetische Variation keine entscheidende Rolle spielen, da deren Gültigkeit aller Tatsächlichkeit schon vorausliegt (Vgl. Ebd., 522). Es stellt sich folglich heraus, dass die Wesenswissenschaft nach Husserl ihre Gültigkeit der Normsätze nicht den Verhältnissen der Tatsachen schuldet, sondern andersherum: die Gültigkeit aller Tatsachenwissenschaft ist auf das Wesen angewiesen (Vgl. Hua III/1, 21).

[20] Siehe hierzu H. Vetter (Hrsg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner, 2004. S. 618.

Aber diese eigentümliche Anschauung ist ganz unterschieden von der sinnlichen, indem die erstere sich nicht auf die reale „Existenz“ (Ebd., 16) der Tatsachen, sondern nur auf die ideale „Essenz“ (Ebd., 17) als ideale Möglichkeit überhaupt bezieht. Dennoch darf der Begriff vom Wesen für Husserl keineswegs im platonischen Sinne, d.h. als metaphysischer Gegenstand verstanden werden. Vielmehr sind Wesen und Eide für Husserl noch Objekte der eigentümlichen „Erfahrung“ (Hua IX, 73). Der Unterschied zwischen Wesensanschauung und sinnlicher Anschauung liegt hier einzig darin, dass beim ersten „das Erschaute […] dann das entsprechende reine Wesen oder Eidos“ als „Wesensmöglichkeit“ (Ebd., 13) ist. Wesensanschauung zeigt sich daher als eine „genuine Methode der Erfassung des Apriori“ (Hua IX, 72).

1.3.2 Husserls Entwurf der Wesenswissenschaft als Wissenschaft der objektiven Normativität

1) In Bezug auf Husserls Wesensbegriff trifft die reine Logik auf die Idee der Wesenswissenschaft zu. Wie schon zuvor erwähnt, wird die Logik von Husserl als eine solche „normative Wissenschaft“ angesehen, die anderen bestimmten Urteile das normierende Grundmaß verschafft, und zwar als „Grundnorm“ (Hua XVIII, 42).[21] Dabei lässt sich die Spezifizität solcher Grundnormen von der reinen Logik insbesondere darin erkennen, dass gegenüber allen sonstigen „materialen Erkenntnisgebieten“, wie z.B. der Chemie und der Physik, die „die spezifisch materialen Wahrheiten“ nur aufgrund spezifischet materialer Erfahrungen bestimmen können, die Grundnormen der reinen Logik die Wahrheit oder Falschheit einer Beurteilung „in Form analytischer Notwendigkeiten“, also aufgrund ihrer „bloß kategorialen Form“ (Hua XXVIII, 41) bestimmen können. Und in diesem Sinne bezeichnet Husserl die reine Logik auch als „formale oder analytische Logik“ (Hua XXVIII, 46), und ihre Gesetze auch als formal-logische. Diese formale Logik lässt sich demnach von sonstigen Tatsachenwissenschaften strikt unterscheiden (Vgl. Hua XVIII, 75ff.). Husserl will insofern die Gesetzlichkeit der formalen Logik, die die Wahrheit und Falschheit eines Urteils ohne Hilfe von irgendeiner materialen Bestimmung rein formal bestimmen kann, von der realen Gegenständlichkeit streng abgrenzen (Vgl. Ebd., 87).

2) Wir können demzufolge feststhalten, dass diese formal-logischen Gesetze der idealen Wesen das Forschungsthema der formalen Logik als formaler Normlehre sein müssen (Vgl. Ebd., 255), und nicht ein „reelles Stück des psychologischen Gehalts“ „als ein Hier und Jetzt mit dem Akte kommend und verschwindend“ (Ebd., 138). An einer Stelle verdeutlicht es Husserl so: „Die reine Logik ist das wissenschaftliche System der idealen Gesetze und Theorien, welche rein im Sinne der idealen Bedeutungskategorien gründen“ (Ebd., 262). Und diese Gesetzlichkeit ist keinesfalls ein „Denkzwang im

[21] Vgl. Hua XXXVII, 17f.; Hua XVIII, 41

psychologischen Sinn“, sondern eine „Norm“ „im idealen Sinn“ (Ebd., 147). So reguliert diese Normativität alle Möglichkeiten der einzelnen Existenz der realen Gegenstände und Sachverhalte als „Besonderung einer eidetischen Allgemeinheit“ (Hua III/1, 19; vgl. Hua XVIII, 258).

Nun können gemäß Husserl aus der Wesenswissenschaft, die als Lehre vom Wesen als „apriorische […] eidetische Wissenschaft“ (Hua III/1, 8) definiert worden ist, zugleich „eidetische“ und sozusagen „irreale“ „Wesenserkenntnisse“ (Ebd., 6) über alle Möglichkeiten eines Gegenstandes gewonnen werden (Vgl. Hua XXVIII, 331). Die Einsicht in die Wesensstruktur, d.h. die Struktur, die die allen zufälligen und beliebigen Sachlagen „zwingend geforderte“ „Natur der Sache“ (Hua III/1, 14, Vgl. Ebd. 21) aufweist, macht somit die Idee der Wesenswissenschaft aus.

Hier darf das aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass für Husserl nicht nur die spezifische Form der reinen Logik, sondern auch die Möglichkeit der „synthetische[n] Wesenswahrheiten“ (Hua III/1, 36) in den Vordergrund tritt, die nicht „bloße Besonderungen formal-ontologischer Wahrheiten“ sind. Ist es aber nicht widersprüchlich, dass Husserl die Formalität der Wesenswissenschaft postuliert, die keinesfalls auf der Gültigkeit der empirischen Erfahrungen beruht und in diesem Sinne als analytisch bezeichnet werden kann, und zugleich von der Synthesis der Wesenswahrheiten spricht? Hierbei ist zu beachten, dass Husserl in der Tat die formale Logik als Wesenswissenschaft auch von anderen sonstigen Wesenswissenschaften unterscheidet, die als materiale eidetische Wissenschaften „eine notwendige materiale Form“ (Hua III/1, 23f.) der realen Gegenstände untersuchen können. Demzufolge ist diese materiale Wesenswissenschaft „nicht bedeutungslos für die Erforschung der empirischen Fakta“, aber trotzdem verdankt sie als Wesenswissenschaft ihre wissenschaftliche Legitmität nicht der präsumtiven Gültigkeit der Naturgesetze. Stattdessen erforscht sie allein „das Wesen der Natur, und somit auch alle Wesensartungen von Naturgegenständlichen als solchen […] eidetisch“ (Ebd., 24). Diese Art der Wesenswissenschaft untersucht den Begründungszusammenhang gewisser Wesensnotwendigkeiten, die solche tatsächlichen natürlichen Gegenstände und Sachverhalte im Voraus bestimmen. Wegen dieser notwendigen Bezogenheit auf die materiale Gegenständlichkeit bezeichnet sich diese Wesenswissenschaft auch als materiale Ontologie, aber nicht als real-materiale, sondern noch im Sinn einer „eidetischen Ontologie“ (Ebd., 23), und in Bezug auf den Bereich individueller und realer Gegenstände, die unter den Regeln einer solchen Wesensnotwendigkeit stehen, verwendet Husserl auch den Begriff der *Region* oder *Kategorie*. Sie bezeichnen den „Umfang“ (Ebd.) der Möglichkeiten der einzelnen Wirklichkeiten, die von solchen Wesensregeln bestimmt werden (Vgl. Hua XXXV, 94; EU, 429). Alle realen Gegenstände folgen damit „einer notwendigen materialen Form aller regionalen Gegenstände“ (Hua III/1, 23f.), einer Form, die das „Eidos der Region“ (Ebd., 23) ausmacht. Daher wird diese materiale Ontologie als Wesenswissenschaft von den

gegenständlichen „Regionen“ von Husserl auch „regionale Ontologie“ genannt.[22]

2. Husserls frühe Praxeologie und ethischer Normbegriff und das Grundmotiv seines ethischen Denkens – Analyse zu Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908/1914)

Wir wenden uns nun dem Unternehmen Hussels zu, anhand des bisher Erarbeiteten über die apriorische Gültigkeit der in der Wesenswissenschaft behandelten Normsätze für die Wertlehre und die praktische Vernunft weiterzuentwickeln. Husserls frühe Ethik beabsichtigt in dieser Hinsicht analog zu der Psychologismus-Kritik in den *Logischen Untersuchungen*, dem Normbegriff des ethischen Psychologismus die formale Gesetzlichkeit der praktischen Wahrheit und Falschheit (vgl. Hua XXVIII, 45) entgegenzusetzen und damit den ethischen Relativismus und Skeptizismus zu widerlegen.

Diese Widerlegung wird daher wie in den *Logischen Untersuchungen* in der Art vollzogen, dass Husserl das formale Apriori der Axiologie und Praxeologie aufweist. Das heißt, er versucht sie als regionale Wesenswissenschaften, die unabhängig von den empirisch-existenzialen Erfahrungen gelten, zu begründen. Insofern zeigt sich die Hauptaufgabe der frühen Ethik Husserls besonders darin, die formal-apriorischen Normsätze allein aus den Wesensnotwendigkeiten der axiologischen und praktischen Vernunft abzuleiten. In dieser Hinsicht lässt sich seine Verteidigung der ethischen Normativität mit der Gründung einer formalen Axiologie und der formalen Pratik vollenden, die jeweils solche formalen Prinzipien herausstellen sollen, die keine vernünftige (also wahre bzw. richtige) Wertung oder Handlung verletzen (Vgl. Ebd., 46f.).[23]

2.1 Die Widerlegung des ethischen Psychologismus

1) Wie bereits erwähnt, bezieht sich der Entwurf von der formalen Axiologie und Praktik im Grunde auf die Widerlegung des ethischen Skeptizismus, der zu seiner Zeit auch als ethischer Psychologismus auftrat, ebenso wie im logischen Psychologismus. Der Kampf

[22] Husserl unterscheidet diese Ontologie in die formale Ontologie und die materiale Ontologie, und jede ist wichtig zu klären. Hier werden jedoch keine spezifischen Unterscheidungen und Diskussionen dazu durchgeführt. Hierzu siehe Gander (Hrsg.) 2010, S. 218f.

[23] Aus dieser Perspektive kann man die formale Axiologie und Praktik als solche nicht direkt mit Ethik überhaupt gleichsetzen. Siehe S. Ferrarello, *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*, Bloomsbury, 2016. S. 36: „Clearly, formal axiology is not ethics. Husserl considers formal axiology as the formal a priori of the ethical science since values, like judgements, are the categories by which we sort out the synthetic matter coming from practical experience”. Vgl. T. E. Mintken 2020, *Selbstbestimmt in Gottes Willen. Eine ethische Fundamentalreflexion nach Edmund Husserl*, Baden-Baden: Ergon, 2020. S. 114. Ich bin auch damit einverstanden, aber es ist auch bei Husserl unleugbar, dass er die Entdeckung der formalin Wahrheitgesetze zur Aufgabe der Ethik gehörig sieht.

gegen den Psychologismus prägt daher die gesamte Problematik von Husserls früher Ethik (Vgl. Ebd., 13, 31). Husserl formuliert die Grundidee des ethischen Psychologismus folgendermaßen: „Ebenso muß ich bei den Begriffen „gut“ und „schlecht“ zurückgehen auf gewisse Gemütsbetätigungen, auf gewisse Billigungen und Missbilligungen, die sich auf Wollungen oder Gesinnungen beziehen. Tugend und Laster sind offenbar Namen für psychische Dispositionen, kurzum, beiderseits werde ich auf Psychisches geführt. Die Psychologie ist also das Fundament für Logik und Ethik“ (Ebd., 18). Es ist unschwer zu bemerken, dass diese Position des ethischen Psychologismus eben derjenigen des logischen Psychologismus entspricht. Genau deswegen versteht Husserl auch den ethischen Psychologismus als Vermengung zwischen Akten und ihren idealen Inhalten und dementsprechend zwischen empirischer Psychologie und reiner Wesenswissenschaft. Husserl beabsichtigt diese Missverständnisse auszuräumen, indem er den „formalen Widersinn“ (Ebd., 24) des ethischen Psychologismus und des Relativismus enthüllt.

Der ethische Psychologismus sucht die „objektive und absolute Geltung“ (Ebd., 17) der „ethischen Normen“ (Ebd.) mithilfe der psychologisch (d.h. hier naturwissenschaftlich) verifizierten Vermutungen zu begründen. Er trägt insofern in sich ein solches Problem, dass er diese kontingenten Tatsachen direkt als Grundlage für normatives Verhalten festlegt (Vgl. Ebd., 13). Solange man solche Normsätze auf psychologische Tatsachengesetze zurückzuführen sucht, kann diesen normativen Sätzen nur eine relative Geltung zukommen.[24] Ein solcher Relativismus verhält sich ferner zum Skeptizismus der objektiven und absoluten Gültigkeit der ethischen Normativität, d.h. der praktischen Wahrheit, genauso wie der logische Psychologismus (Vgl. Ebd., 13, 33; Hua XXXVII, 173).

Aber diese Argumentation des ethischen Skeptizismus ist, laut Husserl, widersprüchlich, weil er im Grunde die widersprüchliche Position voraussetzt, dass er die Normativität der ethischen Normsätze auf wahrscheinliche Naturtatsachen gründet, die niemals über die Wahrscheinlichkeit hinaus eine allgemeine Gewissheit vertreten kann (Vgl. Hua XXVIII, 23ff.), aber immer an der *allgemeinen* Verleugnung der absoluten Gültigkeit der ethischen Normativität festhält, die für alle möglichen Sachlagen *absolut gelten sollte*, die These, die keineswegs durch empirisch-faktische Beobachtungen begründbar ist (Vgl. Ebd., 28f.). Demnach besteht der Widerspruch des ethischen Skeptizismus insbesondere darin, dass er sich selbst die ursprüngliche Grundlage für seine allgemeine These abspricht (Vgl. Ebd., 33f.). So stellt Husserl fest, dass eine Forderung nach allgemeiner Normativität, wie dies bei der allgemeinen Leugnung der universellen und objektiven Geltung aller ethischen Sätze der Fall ist, schon einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit enthält, was somit widersprüchlich ist (Vgl. Ebd., 34).[25] Um diesen Widerspruch zu vermeiden, muss man, so Husserl, zwischen psychischem Motiv als natürlicher Tatsache des „blinden

[24] Vgl. Merz 2015, S. 116.

[25] Aber Husserl selbst führt nicht konkrete Beispiele dieser Position an. In diesem Sinne kritisiert Merz, dass Husserl Schattenboxen betreibt, weil es fraglich ist, ob es Vertreter für diese Position in Wirklichkeit gab. Siehe Merz 2015, S. 120f.

Zwangs“, als Erfahrungsprinzip und „der echten rationalen Notwendigkeit“ (Ebd., 21), die über alle Erfahrungen hinaus Geltung beansprucht, deutlich unterscheiden.

2) Husserl sieht jedoch die Vollendung seiner Aufgabe nicht darin, den Psychologismus nur abzulehnen und zu kritisieren. Diese Aufgabe sollte, so Husserl, damit abgeschlossen werden, dass konkret nachgewiesen wird, ob die „formal geltenden ethischen Normen“ überhaupt in Wirklichkeit aufgestellt werden können, und zu zeigen, was sie genau sind (Ebd., 25). Insofern unternimmt Husserl den Versuch, die Wesensregionen von formaler Axiologie und Praktik darzustellen und Wesensnotwendigkeiten zu formulieren, die a priori für die gesamten Regionen von Werten und Praxis gelten sollten (Ebd., 388ff.). Diese Arbeit läuft analog zu dem, was Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* geleistet hat, darauf hinaus, die objektive Gültigkeit und Funktionsweise der axiologischen und praktischen Vernunft sichtbar zu machen und zu beweisen, dass die Frage der objektiven Wahrheit im axiologischen und praktischen Gebiet sinnvoll gestellt werden kann.[26]

Also lässt sich sagen, dass Husserls frühe Ethik von den Fragenstellungen geleitet wird, ob die rein formale Gültigkeit von „axiologischer Wahrheit und Falschheit“ bzw. „praktischer Wahrheit und Falschheit“ als Vernunftfrage überhaupt sinnvoll gestellt werden können; und was dann genau „axiologische Wahrheit und Falschheit“ bzw. „praktische Wahrheit und Falschheit“ (Ebd., 23, 44ff.) bedeuten sowie welche Wesensgesetze diese Unterscheidung zwischen einer solchen Wahrheit und Falschheit ermöglichen. Diesen Fragestellungen entsprechen jeweils die Hauptaufgaben der formalen Axiologie und formalen Praktik.

2.2 Parallelität und Begründungszusammenhang von Logik, Axiologie und Praxeologie

1) Insofern wendet sich Husserl der Aufgabe zu, jede regionale Ontologie als Wesenswissenschaft dadurch zu begründen, die rein formalen Regeln in jeder Region der axiologischen und praktischen Vernunft aufzudecken, die als formal gültige Normsätze den ethischen Skeptizismus falsifizieren können (Vgl. Ebd., 7). Es stellt sich mithin heraus, dass sich diese beiden Wissenschaften jeweils mit den eigenen Vernunftarten und eigenen Wesensgebieten befassen.[27]

2) Um jedoch die formal-objektive Gesetzmäßigkeit dieser axiologischen und praktischen

[26] Vgl. „daß Wort Vernunft hier nicht im Sinne eines menschlichen Seelenvermögen […], sondern als einen Titel für die wesensmäßig geschlossene Klasse von Akten und ihren zugehörigen Aktkorrelation befaßt [ist], die unter Ideen der Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit, korrelativ der Wahrheit und Falschheit, des Bestehens und Nichtbestehens usw. stehen[.]“ (Hua XXVIII, 68)

[27] Wie gesehen, wurde Husserl hierzu durch Berentanos Entwurf geprägt. Siehe Melle 1988b, S. 116.

Normsätze richtig zu verstehen, die Husserl als Grundlage der apriorischen Ethik zu begründen sucht, ist es nötig zu erklären, dass er analog zur traditionellen Vorstellung der drei menschlichen Vermögen drei Fakultäten unterscheidet, nämlich Erkenntnis, Wertung und Willensakt. Für Husserl sind diese Regionen der Erkenntnis, Wertung und des Willens wohl verschieden, aber nicht voneinander getrennt. Daher sind alle drei in einen Begründungszusammenhang zu bringen, und zwar einen Zusammenhang, der jeden dieser Bereiche in ein und dieselbe Diskussion über die allgemeine Vernunftfrage vereinheitlicht.

Diese Möglichkeit der Vereinheitlichung der drei Regionen ist primär darauf zurückzuführen, dass Husserl jedem Gebiet der Vernunft die Frage der Intentionalität zugrunde legt. Jede verschiedene Vernunft benötigt nach Husserl die Hilfe der theoretischen Vernunft, um die Gegenständlichkeit selbst, obwohl jede Gegenständlichkeit von den anderen verschiedenartig ist, zu intendieren. Aus dieser Perspektive konstatiert Husserl z.B., dass die Wertung lediglich dem seinssetzenden Erkenntnisakt ihre Intentionalität verdankt, ein Beispiel, das die bekannte These des Begründungszusammenhangs zwischen objektivierenden Akten und nicht-objektivierenden verdeutlicht: „All das [Gefallen, Begehren usw., JSA] sind Intentionen, echte Akte in unserem Sinn. Sie alle „verdanken" ihre intentionale Beziehung gewissen ihnen unterliegenden Vorstellungen." (Hua XIX/1, S. 404, vgl. Ebd. 514f., Hua XXVIII, 252f.).

In den *Logischen Untersuchungen* schreibt Husserl daber nur objektivierenden Akten, z.B. der Vorstellung und der Wahrnehmung, die auf der theoretischen Vernunft beruhen, die Rolle der Konstitution der Intentionalität, die sich auf Gegenstände richtet, zu. Nichtobjektivierende Akte, z.B. Wertungen, Wünsche, Willensakte usw., beteiligen sich hingegen nicht an der Konstitution der gegenständlichen Einheiten selbst, sondern fungieren erst darauf folgend, also nur nach der Synthetisierung der Objektivität durch objektivierende Akte.[28] Dies wird vor allem darin ersichtlich, dass die Gegenstände der Erkenntnisakte beispielsweise ohne Hilfe von Wertungsakten als schon „fertige und abgeschlossene Objektivität" (Hua XXVIII, 261) bestehen können, aber der umgekehrte Zusammenhang nicht denkbar ist. Und hierdurch lässt sich die „Allherrschaft der logischen Vernunft" (Ebd., 59, 68) behaupten, also jene These, die Husserl von den *Logischen Untersuchungen* bis zur Zeit der frühen Ethik-Vorlesungen konsequent vertreten hat.[29]

[28] Siehe U. Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Hrsg. von S. IJsseling, Dordrecht: Springer, 1990, S. 35-49., bes. S. 41: "Die nicht-objektivierenden Akte leisten, könnte man sagen, den Bestimmungen der LU entsprechend, keinen Beitrag zur Gegenstandskonstitution. Alle Wert- und praktischen Bestimmungen waren demnach als blosse Reflexionsbestimmungen aufzufassen. Von Vernunft im Husserlschen Sinn kann dann aber bei den nicht-objektivierenden Akten keine Rede mehr sein." Vgl. S. Loidolt, *Anspruch und Rechtfertigung: Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht: Springer, 2009. S. 149f.

[29] Vgl Merz 2015, S. 191.

3) Darüber hinaus bilden bloße Begierden, Gefühle und Willen, insofern sie psychische Tatsachen sind, überhaupt nicht die normativen Sätze, die Husserl als Gegenstände der wissenschaftlichen Beschreibung in der formalen Axiologie und Praktik begreift. Stattdessen können diesbezüglich nur Urteile Gegenstände der wissenschaftlichen Beschreibung sein (Vgl. Ebd., 285, 332, 392). Dabei ist es gerade die theoretische Vernunft, die die Wahrheitsfrage der Beurteilung betrifft. Obwohl die Forschungsgegenstände der formalen Axiologie Gefühle und Wertungen sind, besagt dies aber noch nicht, dass sie selbst die wissenschaftliche Wahrheitsgesetze betreffen: Denn „Gefühle widerlegen doch nichts“ (Ebd., 30). Also sollte die Wahrheitsfrage der Axiologie wiederum ausschließlich von der theoretischen Vernunft erfasst werden (Vgl. Ebd., 278).

In diesem Sinn unterstehen die „Werturteile“ der Axiologie den „Wahrheitsgesetzen, den Geltungsgesetzen für Urteile überhaupt, mit einem Wort, der formalen Logik“ (Ebd., 261). Denn es ist die Tragweite der Logik überhaupt, die alle Prädikate, Urteile und Gesetze im Allgemeinen betreffen sollte, wobei axiologische Prädikate und Urteile nur die begrenzte Region der Gefühle und Werte behandeln (Vgl. Ebd., 287f.; auch 340; Hua Mat IX, 156). Daraus folgt, dass die formale Axiologie auf Setzungen der theoretischen Vernunft gegründet ist, und dasselbe gilt auch für die formale Praktik (Vgl. Hua XXVIII, 63). Hierdurch erweist sich noch einmal die „Allgemeinheit“ (Ebd., 290) der theoretischen Vernunft. Vernunftfrage ist für Hussel als solche nichts anderes als die Wahrheitsfrage, insofern müssen alle Vernunftfragen, sei es axiologische oder praktische, durch die logische Vernunft, die alle Wahrheitsfragen in sich schließt, ergänzt werden (Vgl. Ebd., 68f.). „Diese Herrschaft der logischen Vernunft“ ist daher „universell“ (Ebd., 57).

2.3 Formale Axiologie

2.3.1 Formale Axiologie als regionale Ontologie der Werteregion

1) Gleichwohl unterscheiden sich die Eigenschaften der axiologischen Vernunft in einigen Punkten von denen der theoretischen Vernunft (Vgl. Ebd., 58). Zwar ist es unvermeidlich, dass auch ein axiologischer Satz als Urteil notwendigerweise in der theoretischen Vernunft gründet, aber die urtümliche Erfahrung, die eine solche axiologische Beurteilung überhaupt ermöglicht, ist keine doxische Erfahrung, sondern stammt vom „Gemüt“ (Ebd., 66ff.). Mit anderen Worten: Obwohl axiologische und praktische Akte grundsätzlich von logischen Akten als Vorstellungen abhängig sind, haben sie noch auf andere Weise ihre eigenen Rechtsquellen.[30] In diesem Sinne kann man angesichts des Gefallens, Wünschens und Willens usw. jeweils die eigene „Gewissheit“ (Ebd., 327) ansprechen. Also ist die Werteregion nicht völlig auf die logische Region zu reduzieren, sodass ihre eigene Wesensgesetze aufgezeigt werden können, [31] die von denen der logischen Vernunft

[30] Vgl. Loidolt 2009, S. 152f.

[31] Vgl. H. Peucker, „Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus“, in *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. von V. Mayer, C. Erhard und M. Scherini, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2011. S.

unterschieden sind. Dasselbe gilt auch für die formale Praktik. Somit kann es auch eigene praktische Widersprüche geben, die aus der Perspektive der theoretischen Vernunft gar nicht problematisch sind.[32]

Es ist daher naheliegend, dass die axiologische Vernunft und die praktische Vernunft gemäß ihren eigenen Instanzen auf andere Weisen als die theoretische Vernunft jeweils zwischen richtiger und falscher Wertung bzw. zwischen richtiger und falscher Handlung unterscheiden können (Vgl. Ebd., 63f., 280). Aber wie ist es möglich, dass sowohl die axiologische Vernunft als auch die praktische Vernunft unabhängig von der theoretischen Vernunft Geltung und Wahrheit (Richtigkeit) beanspruchen? Einen Hinweis auf diese Frage können wir in der These von Husserl finden, dass „Wertung" als Akte ihre eigene Intentionalität aufweist, die von derjenigen der theoretischen Vernunft als objektivierender Aktivität verschieden ist: nämlich die Intention auf „Werte, und näher positive und negative Werte" (Ebd., 72, 266f.). Es ist hier für unsere weitere Diskussion wichtig, dass Werte für Husserl als intentionale Gegenstände auftreten: „In gewisser Weise […] erscheint auch in den Wertakten etwas, es erscheinen darin eben Werteobjekte, und zwar nicht bloß die Objekte, die Werte haben, sondern die Werte als solche" (Ebd., 323).[33]

Wie wir bei der Widerlegung des logischen Psychologismus gesehen haben, ist es schon klargestellt, dass das Urteilen als psychologisches Faktum und die objektive Gültigkeit, die die Inhalte der Urteile in sich tragen, nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Und Husserl will dieselbe Widerlegung auch für die Etablierung seiner formalen Axiologie und Praktik wiederholen. Nach Husserl sind Werte als intentionale Objektivität und Wertungen als Erlebnisakte, die diese Objektivität erleben, streng zu unterscheiden (Vgl. Ebd., 249f.; Hua XXXVII, 72). Und man kann diese Betonung der strengen Unterscheidung zwischen Wert als Gegenstand und Wertungen als Akten auch als Husserls Konsequenz aus der Widerlegung des axiologischen und ethischen Psychologismus betrachten (Vgl. Ebd., 326). Infolgedessen besteht Husserl darauf, dass Werte und ihre objektive Gültigkeit niemals psychologisch beschreibbar sind (Vgl. Ebd., 284).

278-298. bes. S. 288-289; Mintken 2020, S. 113.

[32] Vgl. Hua XXVIII, in Einleitung des Herausgebers, S. XXXVIII.

[33] Vgl. „Werte sind Gegenstände, und Gegenstände einer völlig eigentümlichen Region" (Hua XXVIII, 283). Aber ebendeshalb stellt sich nach dieser grundlegenden Beziehung zwischen Logik, Werttheorie und Praxistheorie eine komplexe Frage. Bedeutet die Tatsache, dass die Werterfahrung einen eigenen Gegenstand hat, nicht, dass ihn die Werterfahrung selbst konstituiernen kann? Aber wie können wir diese eigentümliche Konstitution der wertenden Akte mit Blick auf die Allherrschaft der objektivierenden Akte bei Husserl verstehen? Die Tatsache, dass die wertenden Akte trotz eines grundsätzlichen Zusammenhangs mit den thoretischen ihr eigenes System der Gültigkeit haben, wirft also die Frage auf, wie wertende Akte ihre eigene, eigenständige konstitutive Funktion haben: „Also über die wertenden Akte, wäre dann so zu sagen, bauen sich neue Objektivationen, die die wertenden in einen höheren Objektivationszusammenhang hineinziehen und da konstituieren sich die Erscheinungen, die wir schon den wertenden Akten selbst zuschreiben. […] Wie können […] wertende Akte als konstituierende fungieren?" (Hua XXVIII, 324) Dies ist eine wichtige Frage, aber hier gehen wir nicht auf diese Frage ein, wie wertende Atke ihre eigene Intentionalität bilden können. Wir werden im fünften Kapitel auf diese Frage zurückkommen.

Aber hierbei ist auch nicht zu vergessen, dass Werte als intentionale Gegenstände für Husserl nicht wie physische Gegenstände erfahren werden können. Aber wie kann man sie dann erfahren? Husserl bringt hier den Begriff des „Wertnehmens" (Hua XXVIII, 366; vgl. Ebd. 276f., 365) ins Spiel, welches der bloß wahrnehmenden Anschauung fremd ist.[34] Werte können dann so bestimmt werden, dass sie durch Wertnehmen erfahrene intentionale Gegenstände sind (Vgl. Hua III/1, 76), wobei die Region dieser Gegenständlichkeit genau die ontologische Region der Werte als „Gefühlsgebiet" (Hua XXVIII, 410) bedeutet.[35] Diese eigene Region der Werte, in der die Wesensbestimmungen jener Gegenständlichkeit der Werte als intentionaler Gegenstände zu formulieren sind, ist nichts anderes als das Forschungsgebiet der formalen Axiologie, als „die formale Ontologie der Werte" (Ebd., 310), die Husserl als reine Wesenswissenschaft mit Blick auf die axiologische Vernunft festlegen will: „So wie die Objektivitäten der Natur, der physischen und psychischen Natur, eine geschlossene Einheit bilden (eine Region), so auch die Werte. Werte sind Gegenstände, und Gegenstände einer völlig eigentümlichen Region" (Ebd., 283).

2) Um die objektive Gültigkeit der axiologischen Vernunft und der normativen Wesensbestimmungen von Werten zu verteidigen, sucht Husserl die formalen Gesetze, die die gesamte ontologische Region der Wertgegenständlichkeit wesentlich, also normativ und allgemein, bestimmen sollen (Vgl. Hua XXVIII, 79). Dabei kann man vermöge dieser formalen Normgesetze feststellen, ob Gefühle, z.B. „Freude und Trauer", „vernünftig motivierte Akte" (Ebd., 73) sind, oder einen „Gefühlswidersinn" (Ebd., 73) hervorrufen.[36] In diesem Belang bestimmt Husserl die Herausforderung der formalen Axiologie so: „Wir finden hier also formale Gesetze, die im Wesen des Wertes gründen. Zumindest von den allgemeinsten Formeln, in denen nur allgemein ohne Heranziehung realer Dinglichkeit von Wert und Unwert […] die Rede ist, […] daß sie rein formale Gesetze sind, rein in der allgemeinsten Idee von Wert und Wertsachlichkeit gegründet" (Ebd., 79). Dabei erweisen sich die Wahrheit und Falschheit in Werten als „Wert- und Unwertsein zu oder Güte, Schlechtigkeit" (Ebd., 50).

Es ist also die Hauptaufgabe der formalen Axiologie, die Wesensgesetzlichkeit, die alle realen Sachverhalte der axiologischen Region im Voraus apriorisch und formal bestimmt, zu formulieren (Vgl. Ebd., 48). Die formale Axiologie ist in diesem Sinne für Husserl

[34] Aber an einer Stelle (Hua XXVIII, 281) bezeichnet Husserl Wertnehmen als Anschauung, wie Merz darauf hinweist. Siehe Merz 2015, S. 230.

[35] Vgl. „Gefühlssphäre" (Hua XXXVII, 224)

[36] Es wird sich nachher zeigen, dass Husserl behauptet, dass die vernünftige Motivation auch im Bereich der Praxis möglich ist, die ihre eigene intentionale Region hat: „Parallel heißt es in der praktischen Sphäre hinsichtlich der Zusammenhänge der Wollensakte: Das Wollen des Mittels ist praktisch motiviert durch das Wollen der Prämissen." (Hua XXVIII, 70f.); Vgl. S. Rinofner-Kreidl, „Motive, Gründe und Entscheidungen in Husserls intentionaler Handlungstheorie", in *Die Aktualität Husserls*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2011. S. 70.

„Wesenslehre vom Werte überhaupt als axiologischem Gegenstand“, wie es Roth (1960) zutreffend ausgedrückt hat.[37] In seiner Vorlesung über formale Axiologie hat Husserl in der Tat den Prozess gezeigt, wie diese formalen Gesetze im Einzelnen aufzusuchen sind.

2.3.2 Die Eigentümlichkeit der formalen Axiologie

1) Trotz der Parallelität zwischen der formalen Axiologie und der formalen Logik ist, so Husserl, die Parallelität im strengsten Sinne zwischen beiden unmöglich. Dies kann man z.B. daran bemerken, dass es „das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten“ der theoretischen Vernunft gibt, dieses Gesetz aber in Hinsicht auf die axiologische Vernunft nicht gültig ist, da in der Axiologie von der Möglichkeit der „Wertneutralität (bzw. des Adiaphoron)“ – über die Dichotomie zwischen positiv und negativ hinaus – gesprochen werden kann (Vgl. Hua XXVIII, 83). Deshalb kann in der Axiologie vielmehr vom „Gesetz vom ausgeschlossenen Vierten“ (Ebd., 88) die Rede sein.

Zudem kann man als Ausnahme vom Parallelismus zwischen der formalen Logik und der formalen Axiologie auch die Vergleichbarkeit zwischen verschiedenen Werten und die darauf folgende Bevorzugung der Werte nennen, die in der formalen Logik nicht zu finden ist, weil Wahrheit und Falschheit im eigentlichen Sinne niemals miteinander verglichen werden. Um die Vergleichung der Werte zu verdeutlichen, stellt Husserl einige Prinzipien des Wertvergleichs dar: z. B. das Prinzip von Wertganzem und Wertkomponenten, und dasjenige von Zeitdauer bzw. Intensität usw. (Vgl. Ebd., 90ff.). Dabei lässt sich eine Rangordnung zwischen mehreren Werten stiften, anhand derer man verschiedene Werte miteinander vergleichen und in diverse Stufen von z.B. *schlechter – schlecht - weniger schlecht – gleichgültig – weniger gut - gut – besser* usw. einstufen kann. Diese Prinzipien des Vergleichs und der Bevorzugung sind aber in der formalen Logik nicht zu finden, weshalb sich die strenge Parallelität zwischen der formalen Logik und der formalen Axiologie auch in dieser Hinsicht als unmöglich erweist.[38]

2) Darüber hinaus ist ein weiterer maßgeblicher Unterschied zu betonen, nämlich dass verschiedene Subjekte ein und dieselbe „Wertmaterie“ nach ihren jeweils verschiedenen „Motivationslagen“ unterschiedlich bewerten können. Diese eigentümliche Tatsache der Bewertung verweist jedoch auch auf das Gesetz des Widerspruches im Sinne der formalen Axiologie, das wiederum von der Parallelität zwischen Logik und Axiologie zeugt.

Also kann man in der formalen Axiologie ebenso das Gesetz des Widerspruches finden wie in der formalen Logik: „Ist A ein positiver Wert, so ist es nicht ein negativer Wert. Ist

[37] Roth 1960, S. 78.

[38] Vgl. Ch. Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie: Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzbug: Königshausen & Neumann, 1996. S. 79.

es ein negativer Wert, so ist es nicht ein positiver Wert: auf dieselbe Wertungsart (Wertqualität) bezogen.“ (Ebd., 81) Doch Husserl fügt hinzu, dass dieser Widerspruch nur in einer beschränkten Bedingung „der jeweilige[n] und beiderseits identisch festzuhaltende[n] Motivationslage“ (Ebd.) entstehen kann.[39] Diese Eigentümlichkeit der Bewertung geht auf die Vergleichbarkeit der Werte zurück, weil eine Sachlage, während sie von einer Person als gut, von einer anderen als schlecht oder weniger wert bewertet werden kann (Ebd., 80f.). Dieser Umstand ist auch für die verschiedenen Motivationslagen von ein und derselben Person möglich, wenn beispielsweise ein und dieselbe Speise von ein und derselben Person vor dem Essen für gut aber nach dem Essen für schlecht gehalten wird. Ein solches Phänomen, dass man je nach Motivationslage zwischen Negativem, „Adiaphoron“ und Positivem (als axiologische Wahrheit und Falschheit) schwanken kann, ist in der formalen Logik gar nicht denkbar. Mit dieser Ausnahme macht Husserl also darauf aufmerksam, dass man unumgänglich eine bestimmte Situiertheit der motivationalen Subjektivität ins Spiel bringen soll, um die formale Axiologie zu entwickeln (Vgl. Ebd., 89).

Daraus folgt für Husserl aber nicht, dass die Einführung dieser restriktiven Bedingung in die formale Axiologie eine subjektive „Relativität“ (Ebd., 88) ihrer Gesetzlichkeit zuläßt. Denn solange eine Motivationslage feststeht, gilt das Werturteil über einen bestimmten Wert immer noch als objektiv bestimmt, und zwar unabhängig davon, welche reale Subjektivität ein solches Urteil fällen mag (Vgl. Ebd., 89). Obwohl die formale Axiologie im Gegensatz zur formalen Logik wesentlich die Bedingung der „Motivationslage“ eines bewertenden Subjekts berücksichtigen muss, argumentiert Husserl jedoch, dass diese „Motivationslage“ noch ohne materielle oder inhaltliche Festlegung formal und objektiv bestimmt werden kann.

.

2.4 Phänomenologie des Willens

2.4.1 Willensakte als schöpferische Wirklichmachung

1) Nachdem Husserl die Analyse der formalen Wertlehre, wie oben dargelegt, abgeschlossen hat, beginnt er mit der Analyse des praktischen Willens und der formal-praktischen Gesetze, die als Wesensgesetze der gesamten Region der Willensakte zugrunde liegen. Bei der formalen Praktik handelt es sich darum, die formale Gesetzlichkeit der praktischen Vernunft abzuleiten, genauso wie es in der formalen Axiologie erfolgte. Ihre Herausforderung liegt mithin darin, die allgemeinen Prinzipien der praktischen Vernunft aufzuklären und somit die objektive Gültigkeit der praktischen Normgesetze gegen den ethischen Skeptizismus nachzuweisen.

Aber bevor Husserl auf die formale Praktik eingeht, widmet er unter dem Titel „Phänomenologie des Willens“ dem Thema des Willens ein besonderes Kapitel. Darin werden

[39] Vgl. Merz 2015, 286f.; Spahn 1996, S. 77.

die wesentlichen Eigenschaften von Willensakten überhaupt als eine regionale Ontologie der Willensregion behandelt.[40] Angenommen, dass die formale Praktik Willensakte überhaupt zu ihrem Forschungsthema macht, ist diese Arbeit nichts anderes als eine Feststellung der Grundbedingung der formalen Praktik überhaupt.

2) Im Ausgangspunkt dieser Untersuchung unterscheidet Husserl zuallererst zwischen dem Willen und dem Wunsch: „das bloße Wünschen ist, wie lebhaft es auch sein mag, noch kein Wollen“ (Ebd., 104). Husserl schreibt: „Das Wünschen vermeint ein „<Es>möge sein“, das Wollen en „Es soll sein“, wobei das „Es soll“ freilich in bestimmtem Sinn zu nehmen ist.“ (Ebd., 105) Dem ist zu entnehmen, dass ein Willensakt sich nur auf eine reale Verwirklichung bezieht,[41] während der Wunsch nicht so sein muss; deshalb kann ein nicht veränderbarer Sachverhalt der Vergangenheit, beispielsweise wenn ich mir wünsche, etwas nicht gesagt zu haben, gewünscht werden, aber darf man dies nicht wollen (Vgl. Ebd., 106). Freilich ist es auch wahr, dass ein Gegenstand eines Willens allerdings „wünschenswert“ sein sollte (Ebd., 105), allein beim Wollen zudem die Realisierbarkeit des Wunsches in Erwägung gezogen werden muss. Es ist deswegen, nach Husserl, „radikal und absolut unvernünftig“ (Ebd., 219), etwas Unrealisierbares zu wollen.

In diesem Sinne setzt ein Willensakt eine Erwartung des zukünftigen Sachverhaltes voraus (Vgl. Ebd., 158). Dies unterscheidet sich aber von demjenigen Glauben des zukünftigen Soseins, dass ein Sachverhalt notwendigerweise passieren muss, wobei man keinen Willen, sondern, eine Freude haben soll; weil, wenn man einen Sachverhalt als notwendig realisierbar ansieht, ihn nicht mehr realisieren wollen muss. Die beim Willen vorausgesetzte Zukunftserwartung ist daher keine bloße Erwartung dessen, was geschehen wird, sondern ein Glaube an die aktiven und schöpferischen Ergebnisse, die sich aus „meinem praktischen Handeln“ ergeben werden, was von Husserl als „Willensgewißheit“ – „Weil ich es will, wird es sein“ (Ebd., 107) – bezeichnet wird. Aus dieser Perspektive stellt Husserl die „Wirklichmachung“ der „Wirklichwerdung“ (Ebd.) gegenüber.

In diesem Zusammenhang beschreibt Husserl an einer Stelle der *Studien zur Struktur des Bewusstseins* von 1909/10, die zur gleichen Zeit wie die Ethik-Vorlesung verfasst worden ist, den Willen als praktische Intention, d.h. als „fiat“ („Es werde“) (Hua XLIII/3, 25, 284; vgl. Hua XXVIII, 107). Daher lässt sich das durch einen Willen realisierte „Jetzt-Reale“ als „geschaffen“ und „gemacht" (Ebd., 107) von einem solchen schöpferischen

[40] Diese Phänomenologie des Willens stammt nicht aus den Anfängen von Husserls Vorlesungen über Ethik, sondern wurde 1914 hinzugefügt. Man kann vermuten, dass dies durch die Veröffentlichung von Pfänders „Motive und Motivaton“ aus dem Jahr 1911 beeinflusst wurde. Vgl. U. Melle, „Husserls Phänomenologie des Willens“, in *Tijdschrift voor Filosofie* 54, 1992. S. 284f. Und bezüglich der Beziehung von Pfänders Willenslehre zu Husserl s. M. Ubiali, „Die Willensakte und der Umfang der Motivation – Eine Gegenüberstellung von Pfänder und Husserl“, in *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburgerbeiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg: Ergon, 2010.

[41] „Der Wille, sagt man, geht auf Verwirklichung.“ (Hua XXVIII, 105)

Subjekt charakterisieren.[42]

2.4.2 Der Vorgang eines Willensaktes und „fiat“ als Willensbejahung

Ein von einem Willen machbarer Sachverhalt der Zukunft kommt dann einem praktischen Subjekt als eine praktische Möglichkeit vor, wenn er durch seine tatsächliche Praxis realisiert werden kann (Vgl. Hua XXVIII, 217). Ein Willensakt erfolgt dabei in der Art, dass man sich zu einem bestimmten Zeitpunkt unter verschiedenen praktischen Möglichkeiten die eine zu realisieren entscheidet: weshalb „jeder Wille (und das natürlich nicht als der faktische psychische Akt, sondern ideell als Wesen betrachtet) als Entscheidung einer Wahl angesehen werden kann“ (Ebd., 218). Um diese Sachlage deutlicher zu verstehen, ist zunächst „das Willensgesetz der Wahl“ (Ebd., 130) zu betrachten, das Gesetz, das von Husserl als „das höchst wichtige“ hervorgehoben wird. Dieses Gesetz der Wahl geht von der faktischen Situation aus, dass ein praktisches Subjekt, solange es etwas in die Praxis umsetzen will, eine von mehreren praktischen Möglichkeiten wählen muss (Vgl. Ebd.).

Eine praktische Möglichkeit tritt dabei zunächst als „Willensanmutung“ (Hua XLIII/3, 402) auf, die nur eine bloße Vorstellung der zukünftigen Sachen bedeutet. Und solche Anmutungen als praktische Möglichkeiten zeichnen die mehreren noch unwillkürlichen, aber möglichen Handlungen der Zukunft vor. Wenn man darunter aber eine tatsächlich realisieren will, ist es nötig, diese praktische Möglichkeit zu bejahen. Dabei spricht Husserl eben von der „Willensbejahung“ (Ebd., 33, 36), die bei ihm auch „fiat“ (Ebd., 280, 374) bedeutet.

In diesem Fall bedeutet „fiat“, das zuvor als Schöpfungsmoment von Willensakten zum Ausdruck kam, das Verfahren, in dem das Gewollte umgesetzt wird, indem eine praktische Möglichkeit bejaht wird. Daher kann man sagen, dass erst nach dieser Willensbejahung und Nicht-Bejahung anderer Möglichkeiten ein Willensakt im echten Sinne vollzogen werden kann. Ein Wille rührt also von einem solchen „fiat“ her, also der Willensbejahung einer bestimmen praktischen Möglichkeit.

2.4.3 Handlungswille und Entschlusswille: Willentliche Vereinheitlichung durch Entschlusswillen

Darüber hinaus weist Husserl auch darauf hin, dass mit Blick auf den Umfang, des Zukunftshorizontes des Willens zwei Willensbegriffe differenziert werden können: Handlungswille und Entschlusswille. Handlungswille ist ein solcher, der nach Wirkung des „fiat“ etwas im unmittelbaren Jetztpunkt realisieren will. Entschlusswille ist

[42] Hinsichtlich der schöpferischen Funktion des Willensaktes siehe J. C. Vargas Bejarano, *Phänomenologie des Willens: Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. S. 126.

demgegenüber der Wille, der ständig nach der Verwirklichung eines Sachverhalts strebt, die über den unmittelbaren Jetztpunkt hinaus zu einem Zeitpunkt der relativ fernen Zukunft vollzogen werden sollte. Durch diesen Entschlusswillen wird ein weiteres wichtiges Merkmal von Willensakten offenbar: Dieser Entschlusswille, der auf ein in der fernen Zukunft zu verwirklichendes Ziel aus ist (Vgl. Hua XXVIII, 107), sollte den Horizont der Zukunft in Betracht ziehen, und in diesem Zukunftshorizont sollte der Wille kontinuierlich fortfahren, bis der gewollte zukünftige Sachverhalt verwirklicht wird. Der Wille spielt dabei die Rolle, die verschiedenen vermittelnden Willen und die dadurch motivierten vermittelnden Handlungen in dem Zukunftshorizont zur letzten Verwirklichung des eigentlich gewollten Sachverhaltes zu vereinheitlichen (Vgl. Ebd., 110). Aus dieser Sicht erfüllt der Wille die Funktion, unterschiedliche Willen und Handlungen kontinuierlich zu einer kohärenten Einheit zur Verwirklichung eines bestimmten Zwecks miteinander zu verflechten. Dabei bilden unsere Willen und Handlungen durch diesen letzten Entschlusswillen eine zeitliche Einheit (Vgl. Ebd., 108ff.).[43]

2.5 Formale Praktik

2.5.1 Die Problematik der formalen Praktik: Sollen als praktische Wahrheit

1) Im Ausgang von der erwähnten Phänomenologie des Willens will Husserl die apriorischen Sätze der praktischen Vernunft untersuchen, die alle einzelnen Willensakte a priori bestimmen sollen. Dabei besteht die Aufgabe der formalen Praktik als eine regionale Ontologie der Willensregion vornehmlich darin, „die formalen praktischen Gesetze“, die „die praktische Wahrheit und Falschheit“ formal bestimmen können, so zu enthüllen wie „die rein logischen Gesetze“ (Ebd., 45). Aber dabei stellen sich Fragen, auf die die formale Praktik antworten muss: Gibt es überhaupt ein solches objektives Vernunftprinzip, das die praktische Wahrheit und Falschheit für jeden Willen und jede Handlung bestimmen kann? Und wenn ja, was ist dann dieses Prinzip genau und wie wirkt es?

2) Die Antwort auf die erste Frage wird unter anderem dadurch bewiesen, dass es in Willensakten die Modi von Fragen, Zweifeln, vom Fürwahrhalten usw. geben kann, ebenso wie in Urteilsakten (Vgl. Ebd., 115). Diese Modi gehören dabei den praktischen Möglichkeiten an, die jeweils von einem praktischen Subjekt auf ihre Vernünftigkeit geprüft werden und dadurch gemäß ihren praktischen Gültigkeiten jeweils solche Modi annehmen. Z.B., wenn es zwei praktische Möglichkeiten zugleich gültig sind, dann können wir nun im Wollen zwischen beiden schwanken, was einen „Willenszweifel“ (Ebd.) hervorbringt. Eine „Willensfrage“ (Ebd., 119), d.h., „Soll ich das oder jenes?“, „Soll ich das?“ (Ebd.), stellt sich dann als eine normative Frage nach dem dar, was wir tun sollen. Die Tatsache,

[43] Vgl. Spahn 1996, S. 92; Mintken 2020, S. 54

dass solche Modi von Fragen und Zweifeln möglich sind, bedeutet gleichzeitig, dass ebenso im Willen wie im Urteil Evidenz, also eine „Willensantwort“ (Ebd.), die solche Fragen und Zweifel mit einer Rechtfertigung aufheben kann, möglich ist. Und dabei gibt die Antwort auf die praktische Frage – Was soll ich tun? – die praktische Wahrheit als das, was ich tun soll (Vgl. Hua Mat IX, 156; Hua XXVIII, 136) bekannt.

Hierbei ist es für Husserl gerade eine „praktischen Überlegung“ (Hua XXVIII, 119), die eine solche Willensfrage als „disjunktive praktische Frage“ (Ebd., 120) – „Soll ich das tun oder nicht“ – in Hinblick auf verschiedene praktische Möglichkeiten stellt und dann die Willensantwort darauf sucht, um unter den Möglichkeiten die „gesollte“ Möglichkeit für die willentliche Entscheidung zu finden.[44] Ebendeshalb lässt sich der Vorgang einer praktischen Überlegung als ein solcher betrachten, in dem die praktische Vernunft jede einzelne praktische Möglichkeit hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit bzw. Unvernünftigkeit beurteilt (Vgl. Ebd., 71) und entscheidet, welche praktische Möglichkeit die angemessene „Wahl“ (Ebd., 120) wäre und welche nicht.

In diesem Fall ist eine praktische Wahrheit darin zu sehen, dass man nach dem Ergebnis der praktischen Überlegung eine solche vernünftige (bzw. gute) praktische Möglichkeit wählt, für die man sich entscheiden soll, bzw. eine solche ablehnt, für die man sich nicht entscheiden soll. Aber wenn man für eine dem Ergebnis der praktischen Überlegung nicht angemessene Möglichkeit entscheidet, dann ist es unvernünftig (bzw. schlecht), also als eine praktische Falschheit anzusehen. Husserl verweist somit darauf, dass sich die praktische Wahrheit auf die Vernünftigkeit der praktischen Wahl beruft: „Die volunt<aristische> Wahrheit sozusagen findet normalerweise ihre Begründung in einer Wahl, die also zur Form solcher Begründung wesentlich gehört.“ (Ebd., 218)

3) Aber anhand welchen Maßstabes können wir dann die praktische Wahrheit von der Falschheit unterscheiden? Was ist unter der praktischen Überlegung genau zu verstehen und wie vollzieht sie sich als Grundlage der Unterscheidung zwischen vernünftigem und unvernünftigem Willen? Die praktische Vernunft überlegt dabei als erstes, was von uns realisierbar ist (Vgl. Hua Mat IX, 127). Wie wir bereits anhand der Phänomenologie des Willens bestätigt haben, bezieht sich ein Willensakt nur auf die Realisierbarkeit. Somit ist er nichts anderes als eine Handlung der tatsächlichen Verwirklichung einer realisierbaren praktischen Möglichkeit. Daher hängt die praktische Wahrheit in erster Linie vom Prinzip der Realisierbarkeit ab, als die grundlegendste Voraussetzung des Willens überhaupt. Denn es ist absurd, das Unmögliche als Norm aufzunehmen, da eine unerreichbare Norm niemals einen Willen vernünftig motivieren darf (Vgl. Hua XXVIII, 149, 218). Und dabei lässt es sich zuerst als praktische Falschheit bezeichnen, wenn man z.B. etwas Unrealisierbares tun will (Vgl. Ebd., 128).

[44] Vgl. Spahn 1996, S. 103.

4) Allerdings muss, wie Husserl selbst einräumt, die Antwort auf die Frage, was realisierbar ist und was nicht, für alle praktischen Subjekte jeweils unterschiedlich sein. Es kann sogar selbst für dasselbe Subjekt im Hinblick auf unterschiedliche Zeitpunkte nicht identisch sein. Um also die praktische Wahrheit – was man tun soll – zu bestimmen, muss man unweigerlich die aktuellen praktischen Möglichkeiten einer praktischen Subjektivität in Betracht ziehen (Vgl. Ebd., 149), und zwar „einen praktischen Gesamtbereich" bzw. eine „mögliche Wirkungssphäre" (Ebd.) eines praktischen Subjekts, die mit denen von anderen Subjekten prinzipiell nicht identisch sein können.

Daher scheint die Bestimmung der formal-praktischen Normgesetze insofern Relativität zuzulassen, als das Ergebnis der praktischen Überlegung zu jedem Subjekt relativ sein muss. Genau an diesem Punkt stellt Husserl die Lücke der Parallelität zwischen der formalen Logik und der formalen Praktik in den Vordergrund. Die aktuellen Vermögen eines Subjekts müssen in der formalen Logik nicht berücksichtigt werden, da sie keinen Unterschied zwischen der Wahrheit und der Falschheit der formal-logischen Normsätze bewirken, anders als in der formalen Praktik. Hierin erweist sich die strenge Parallelität zwischen formaler Logik und formaler Praktik als unmöglich, d.h., sie weisen „fundamentalen Unterschiede" (Ebd., 209) auf.[45]

2.5.2 Die Eigentümlichkeit der formalen Praktik: Der kategorische Imperativ des höchsten Gutes

1) Obwohl eine praktische Möglichkeit als realisierbar erscheint, besagt das nicht, dass sie dem Willen ohne weiteres als richtig, also als Sollen, erscheint (Vgl. Hua Mat IX, 127). Damit eine Handlung als richtige, praktisch wahre angesehen wird, muss sie „das höchste Gut" (Hua Mat XI, 157) sein, das von Husserl als das wichtigste Gesetz in der formalen Praktik angesehen wird. Aber was genau bedeutet dieses „höchste Gut" und wie könnte es bestimmt werden?

Um diese Frage zu beantworten, ist ins Auge zu fassen, dass die praktische Vernunft ebenso ihr eigenes Wahrheitsprinzip hat (Vgl. Hua Mat IX, 156), wie es bei der axiologischen Vernunft – im Gegensatz zur theoretischen Vernunft – der Fall ist.[46] Demnach macht Husserl deutlich, dass die formalen praktischen Normgesetze nicht anders als in diesem eigentümlichen Wahrheitsprinzip der praktischen Vernunft verwurzelt sind, das

[45] Es ist eine Position, auf die wir uns später näher einlassen, weil aus diesem Grund Husserl seine frühe Ethik in den 20er Jahren kritisiert: „Denn so wahr ihre Gesetze auch sein mögen und „so notwendig eine Herausstellung der formalen Gesetze der praktischen Konsequenz wäre, eine Ethik im eigentlichen Sinn ergäbe das nicht, und nicht einmal eine formale" (Hua XXXVII, 5). Siehe auch Merz 2015, S. 295.

[46] Vgl. T. Vongehr, "Husserls Studien über Gemüt und Wille", in *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. von V. Verna / Ch. Erhard / M. Scherini, Freiburg/München: Karl Alber, 2011, S. 344.

weder die logische noch axiologische Vernunft liefern könnte.[47] Und dieses eigentümliche Wahrheitsprinzip der praktischen Vernunft ist für Husserl nichts anderes als das Gesetz des höchsten Guten bzw. das „Gesetz der Absorption", aufgrund derer die praktische Vernunft auf ihre eigene Weise die praktische Wahrheit und Falschheit der Willensakte bestimmen kann.

Wie wir bereits gesehen haben, wird die Ausübung eines Willens von Husserl als eine Entscheidung verstanden, eine von mehreren, in der Zukunft zu erwartenden praktischen Möglichkeiten zu wählen. Die praktischen Möglichkeiten, die für ein praktisches Subjekt zu einem Zeitpunkt als Optionen der praktischen Wahl erscheinen, befinden sich jedoch vor allem in einem Wertsystem: „die Richtigkeit des Willens (bzw. des Vorsatzes) ist schon vorgezeichnet durch die Richtigkeit der in ihm vorausgesetzten Wertung" (Hua XXVIII, 127). Um dies genauer zu erklären, verweist Husserl darauf, dass unter mehreren möglichen Willen, wobei jedem eine praktische Möglichkeit entspricht, eine Rangordnung der axiologischen Werte herrscht, von der schon in der formalen Axiologie die Rede war.

Der Grund, warum die axiologische Hierarchie auch in diesem praktischen Willen zu finden ist, besteht darin, dass die Rangordnung des Wertsystems selbst in deren „Existenz" in der realen Welt erhalten bleibt (Vgl. Hua XXVIII, 130). Daher erhält ein Willensakt zur Verwirklichung eines bestimmten Ziels seinen eigenen Wert entsprechend dem Wert des Ziels, das zu verwirklichen ist. Also ein praktischer Wert, den ein Willensakt als Verwirklichung einer praktischen Möglichkeit besitzt, ist absolut abhängig von dem Wert der praktischen Möglichkeit, sodass der Wert der Verwirklichung nur den Wert des zu verwirklichenden Ziels selbst widerspiegelt. Dadurch stellt sich heraus, dass eine richtige Praxis als praktische Wahrheit eine richtige axiologische Rangordnung der Werte als axiologische Wahrheit voraussetzt (Vgl. Hua XLIII/3, 137ff.).

2) Dabei untersteht ein praktisches Subjekt aber unvermeidlich der faktischen Situation, nur eine einzige Möglichkeit unter mehreren auswählen zu dürfen. Nur so bedingt kann ein Willensakt vollzogen werden, sodass nicht alle guten Werte verwirklicht werden können. Insofern kann eine Person nicht umhin, diese faktische Bedingung der realen Praxis zu berücksichtigen, dass sich die Person nur für eine einzige Möglichkeit unter anderen als praktische Norm umsetzen muss.[48]

Wenn man daher einen weniger guten Wert statt eines schlechthin guten Wertes zur Realisierung wählt, ist es nicht nur so zu interpretieren, dass einfach ein weniger guter Wert erreicht wird, sondern das bedeutet nichts anderes als die Verhinderung der

[47] „Aber eine Wertelehre und Güterlehre ist noch nicht ohne weiteres eine Ethik, Fragen der bisher betrachteten Art noch keine Fragen nach Pflichten. Die Pflichtfrage kleidet sich in die Worte: Was soll ich tun? […] "(Hua XXXVII, 245)

[48] Vgl. „Überhaupt sind die Gesetze der praktischen Entwertung abhängig von den Gesetzen, die mit der Existenzabhängig von Gütern zusammenhängen." (Hua XXVIII, 132)

Realisierung des besseren Wertes als solchen. Dieser Punkt zeigt, nach Husserl, das eigentümliche Prinzip der formalen Praktik auf. Wenn die Realisierung einer guten praktischen Möglichkeit die Realisierung einer besseren Möglichkeit verhindert, dann sollte bei der ersteren sein praktischer Wert überhaupt entwertet werden, und zwar selbst sein eigentlich guter Wert (Vgl. Hua XXVIII, 132). Es ist somit schlechthin eine unwerte und falsche Handlung, eine weniger gute praktische Möglichkeit statt einer besseren zu realisieren (Vgl. Ebd., 130ff.). Diese spezifische Sachlage der praktischen Normativität geht davon aus, dass jede praktische Möglichkeit in einer aktuellen praktischen Lage, in der ein „Willenssubjekt" (Ebd., 130) unweigerlich nur die eine praktische Möglichkeit wählen muss, dementsprechend mit dem gesamten „praktischen Bereich" (Ebd., 214) der „Summationswirkung" (Ebd., 131) zusammen betrachtet werden soll, obwohl sie „an sich und für sich betrachtet" (Ebd.) als „positivwertig" (Ebd.) erscheint. Husserl bietet diese wesentliche Sachlage der Willensakte zudem als „Summationsgesetze" (Ebd., 221) dar und verdichtet sie zu einem berühmten Ausdruck: „Das Bessere ist der Feind des Guten". (Ebd., 140; 221)

Dies verdeutlicht das Wahrheitsprinzip der praktischen Vernunft, dass man unter mehreren praktischen Möglichkeiten nur die beste wählen sollte, da es für die praktische Vernunft nicht nur eine weniger werte, sondern durchaus schlechte, ja immer „falsche Wahl" (Ebd., 133) ist, irgendeine andere Möglichkeit als die einzige beste zu wählen (Vgl. Ebd., 133f.; Hua Mat IX, 129). Schließlich besteht die praktische Norm, also das „richtige Willenshandeln" für Husserl darin, die beste praktische Möglichkeit zu verwirklichen, ansonsten wäre das Handeln nur schlechthin falsch. Insofern definiert Husserl die beste Möglichkeit als „dasjenige, das den praktischen Wert aller Übrigen absorbiert und selbst nicht absorbiert ist" (Ebd., 220). Und er sagt in diesem Sinne auch: „In jeder Wahl absorbiert das Bessere das Gute und das Beste alles andere an und für sich als praktisch gut Zu-Schätzende" (Ebd., 136).[49] Dahingehend führt Husserl ferner das Begriffspaar von „Konvenienz" und „Inkonvenienz" ein, die Bestimmungen, die jeweils der Richtigkeit und Unrichtigkeit einer praktischen Handlung „im Willenssinn" (Ebd., 135) gleichkommen (Vgl. auch Ebd., 147ff.).[50] „Das praktische Beste, das höchste praktische Gut" (Ebd., 227) bestimmt hierbei den Begriff der praktischen Wahrheit, die den Grundboden für Husserls Entwurf der formalen Ethik bildet.

3) Husserl fragt sich jedoch, ob das Gesetz des höchsten Gutes das wahre ethische Gesetz ist, das allein formal und objektiv gefordert werden muss. Wie soeben diskutiert, hat das Gesetz des höchsten Gutes bei Husserl seinen Ursprung in der Form der praktischen

[49] Natürlich kann diese Möglichkeit des höchsten Gutes auch in Situationen der Wahl zwischen allen schlechten Dingen bestehen, wie bereits erwähnt. Zu diesem Zeitpunkt wäre es am besten, solche Werte nicht zu realisieren: „Sind im Rahmen einer Wahl nur Übel in Vergleichung gezogen, so ist die Unterlassung von jedem gut, also die kollektive Unterlassung aller gut." (Hua XXVIII, 216)

[50] Vgl. „Willenswahrheit/Evidenz" (Hua XXXVII, 247)

Überlegung, aber für Husserl darf dieses formale Gesetz noch nicht als der kategorische Imperativ im kantischen Sinne angesehen werden, sondern bleibt weiterhin „ein relatives Sollen“ (Ebd., 136).

Wie erwähnt, liegt die Rolle der praktischen Erwägung der praktischen Vernunft, die die Formalität des höchsten Gutes garantiert, darin, verschiedene praktische Möglichkeiten im praktischen Bereich des praktischen Subjekts zu bewerten und damit die beste und richtige von anderen unrichtigen auszuzeichnen. Aber Husserl deutet darauf hin, dass der kategorische Imperativ des höchsten Gutes nur insofern möglich ist, als „der praktische Willensbereich“ (Ebd., 138), in dem alle praktischen Möglichkeiten eine vollständige axiologische Rangordnung bilden müssten, genau zu dem Zeitpunkt der Wahl als ein einziger und „ideal vollständig[er]“ (Ebd., 137) definiert werden könnte. Deswegen kann irgendeine faktisch vollzogene praktische Überlegung nicht ohne weiteres die praktische Wahrheit garantieren. Denn nur bei einer ideal vollständigen Überlegung kann eine solche Möglichkeit ausgeschlossen werden, dass ein höchstes Gut seinen Primat als „Unfähigkeit, absorbiert zu werden“ (Ebd., 136), verlieren könnte, indem die Zusammenstellung der praktischen Möglichkeiten als solche gewechselt wird.

Hieraus geht hervor, dass der kategorische Imperativ des höchsten Gutes nur dann zu garantieren ist, wenn der praktische Bereich der praktischen Möglichkeiten idealerweise nicht mehr veränderlich ist, indem er von vornherein „sämtliche praktischen Möglichkeiten in sich fasst“ (Ebd., 222; vgl. auch Ebd., 146). Wenn der Wirkungsbereich praktischer Möglichkeiten so ideal vollständig wäre, also vollständig feststehen sollte, nur dann gewinnen wir „nicht bloß relativ Gesolltes, sondern schlechthin Gesolltes, immer objektiv verstanden“ (Ebd., 151; vgl. Ebd. 146) als „das Beste“, das „idealiter vorgezeichnet“ (Ebd., 138) ist, obwohl die inhaltliche Zusammenstellung der in dem Willensbereich bestehenden praktischen Möglichkeiten als solche freilich je nach Zeitpunkt und Subjekt unterschiedlich sein kann.

4) Natürlich begeht ein aktuelles Subjekt in seiner faktischen Praxis falsche Entscheidungen und Handlungen. Trotzdem bleibt die Wahl des höchsten Gutes der praktischen Überlegung, die diesen idealen Wirkungsbereich voraussetzen muss, eine „ideale Möglichkeit“" (Ebd., 146), gleichgültig, ob ein aktuelles Subjekt sie in der Tat vollzieht oder nicht. Demnach bleibt, so Husserl, die normative Gültigkeit der idealen Möglichkeit auch unbeschadet.

Das heißt, im Moment der Handlung eines praktischen Subjekts ist der praktische Bereich als Gesamtheit praktischer Möglichkeiten von vornherein objektiv bestimmt. In diesem Punkt wird die Entscheidung für das objektiv bestimmte, höchste Gut „nicht bloß hypothetisch gefordert“, sondern zeigt sich als „der Inhalt einer kategorischen Forderung“ (Ebd., 215), die „in objektiver Vollständigkeit“ „das einzig absolut Gute, das einzig objektiv Geforderte“ ist (Ebd., 220; vgl. Ebd. 135, 148).

Solange also ein vollständiger Bereich der praktischen Möglichkeit zu einem Zeitpunkt gedacht wird, kann dieser kategorische Imperativ des höchsten Gutes ungeachtet aller Relativität der Zeitpunkte und Subjekte nur formal bestimmt werden (Ebd., 137). In diesem Zusammenhang lässt sich der kategorische Imperativ jetzt in solcher Form erheben: „Tue das Beste unter dem Erreichbaren!", da "das Beste unter dem Erreichbaren in der gesamten praktischen Sphäre […] nicht nur komparativ das Beste, sondern das einzig praktisch Gute" (Ebd., 221) ist. Auf diese Weise insistiert Husserl darauf, dass das Vernunftprinzip normativen Handelns als richtiges Handeln nach der praktischen Vernunft in Form vom *höchsten Gut* formalistisch festgestellt werden kann, das Gut, das sich von jedem materialen Gehalt eines bestimmten Willens enthalten muss (Vgl. Ebd., 137). Damit behauptet Husserl ebenso in der Axiologie und der Praktik wie in der Logik, ein von allen materialen Bedingungen unabhängiges formales Gesetz aufgestellt zu haben, als „eine rein formale Bestimmung des jederzeit und für jedes Subjekt absolut Gesollten" (Ebd., 152).

2.5.3 Die Formalität der praktischen Subjektivität als Subjekt der formalen praktischen Überlegung

In der bisherigen Diskussion wurde die Idee der formalen Praktik untersucht, die Husserl dazu führt, den kategorischen Imperativ des höchsten Gutes in seiner rein formalen Gültigkeit zu konstatieren. Indes führt Husserls Feststellung der formal-praktischen Normativität zu der Frage, wie ein ethisches Subjekt definiert werden kann, das dieses formale Normgesetz tatsächlich verwirklichen soll. Das Subjekt, das Husserl in der formalen Praktik implizit voraussetzt, lässt sich gerade als *ein formalistisches bzw. unpersönliches* Subjekt der formalen Normgesetze kennzeichnen, indem es abgesehen von irgendeiner persönlichen Subjektivität nur so formal bestimmte Gesetze einhalten soll. Das Subjekt der rein praktischen Vernunft sollte folglich ungeachtet aller persönlichen Subjektivität nur eine ideale praktische Erwägung, die dem „ideal vollständigen praktischen Wirkungsbereich" (Ebd., 137) Rechnung trägt, anstellen und ausschließlich nach dem Ergebnis der Erwägung handeln wollen. Wenn wir als aktuelle praktische Subjekte also richtig handeln wollen, sollen wir uns in eine ideale und formale Lage einer solchen formalen und ethischen Subjektivität „hineinversetzen" (Ebd., 138).

Diese eigentümliche Formalität der ethischen Subjektivität stellt Husserl unter dem Begriff des „unbeteiligten Zuschauers" (Ebd.) dar,[51] als ein vernünftiges Subjekt, dem alle individuell-relativen Eigenschaften abzusprechen sind. Husserl formuliert in diesem Sinne: „Wir versetzen uns selbst in die Rolle des unbeteiligten Zuschauers, wenn wir unser eigenes Handeln nach Richtigkeit beurteilen." (Ebd.) Unter diesem Gesichtspunkt kann man auch ferner sagen, dass Husserls formale Praktik in der Tat nicht mehr als eine

[51] Das Thema des „unbeteiligten Zuschauers" in demselben Sinn ist auch in Hua XLII, S. 351 zu finden. Vgl. auch J. Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*, Amherst: Humanity Books, 2004. S. 126f.

Beschreibung der Denkgesetze ist, die für die eigene Denkart der formal-praktischen Subjektivität stehen. In diesem Sinne zeigt sich ein ethischer Willensakt in der Art, dass ein solches praktisches Subjekt völlig unabhängig von persönlichen Veranlagungen nur die Idee des formalistischen Subjekts verwirklichen will.[52]

3. Kritische Kommentare – Das Schwanken der Formalität von praktischer Normativität und Subjektivität

In der bisherigen Übersicht über Husserls frühe Ethik haben wir uns mit den Ethik-Vorlesungen befasst, in denen er die objektive Gültigkeit der ethischen Normgesetze zu begründen versuchte. Damit haben wir bestätigt, dass die objektive Geltung der ethischen Normativität auf die reine Formalität der praktischen Erwägung durch die praktische Vernunft zurückgeht, wobei insbesondere der kategorische Imperativ als das Gesetz des höchsten Gutes verstanden wird. Dennoch stellen sich bezüglich der Formalität des kategorischen Imperativs des höchsten Gutes zwei Fragen, die eine solche Formalität selbst untergraben können. Somit halte ich es für fraglich, ob die formale Praktik Husserls den Zweck erreicht, die objektive Gültigkeit der ethischen Normativität in ihrer Formalität endgültig festzulegen.

3.1 Die praktische Unmöglichkeit der formalistischen praktischen Überlegung in ihrem echten Sinne

1) Erstens kann man bezweifeln, ob die „praktische Überlegung", die Husserl zur Ableitung des Prinzips des formalen kategorischen Imperativs annimmt, und das Subjekt der praktischen Vernunft, also der sogenannte „unbeteiligte Zuschauer" (Ebd., 138), die Wirkung der praktischen Vernunft richtig erklären.

Wie oben diskutiert worden ist, sollte die praktische Überlegung, um das höchste Gut zu bestimmen, auch das praktische Vermögen *eines Subjekts* erwägen, die ethischen Normen tatsächlich zu verwirklichen: „Praktische Möglichkeiten sind wesentlich bezogen auf das willensfähige Subjekt." (Ebd., 149) Hieran können wir aber sehen, dass ein anderes „praktisches Subjekt" als der unbeteiligte Zuschauer implizit vorausgesetzt ist. Dieses Subjekt, dessen faktisches Vermögen in die praktische Überlegung des unbeteiligten Zuschauers zu ziehen ist, steht dem rein formalen Subjekt der praktischen Vernunft gegenüber, als demjenigen Subjekt, das die praktische Überlegung völlig getrennt von allen erfahrungsmäßigen Bedingungen anstellen und somit in allen relativen Situationen formalistisch dasselbe sein sollte. Im Gegenteil befindet sich das faktische Subjekt des

[52] Wie Loidolt auch aus guten Gründen formuliert, kann man dies „the vantage point of a third-person perspective" beschreiben: Siehe S. Loidolt, "Is Husserl's Later Ethics Existentialist? On the Primal Facticity of the Person and Husserl's "Existentialist Rationalism"", in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Hrsg. von M. Cavallaro / G. Heffernan, Cham: Springer, 2022. S. 148.

praktischen Vermögens in einer spezifischen praktischen Umgebung und kann daher nur als ein relatives Subjekt beschrieben werden. Das Problem hierbei ist m. E. darin zu sehen, dass Husserl das Subjekt der aktuellen Praxis, das die faktischen praktischen Vermögen besitzt, und den unbeteiligten Zuschauer, der über das höchste Gut nur formal nachdenken sollte, streng voneinander abzutrennen scheint. Aber dann kann dies die praktische Unmöglichkeit der praktischen Überlegung als Praxis zutage bringen.

Dieser Kritikpunkt wird besonders deutlich in Husserls Argument für die Formalität und ideale Objektivität der praktischen Überlegung und in der Thematik des ideal „abgeschlossenen praktischen Bereiches“ (Ebd., 146). Wie Husserl sich selbst fragt, ist es noch fragwürdig, ob eine solche praktische Überlegung des vollständig fixierten praktischen Bereiches der praktischen Möglichkeiten überhaupt *möglich* ist.

Denn solange wir einen abgeschlossenen Bereich aller praktischen Möglichkeiten berücksichtigen und dann darunter die beste Möglichkeit erkennen wollen, sollen wir ipso facto die unendlichen Vorgänge aller Möglichkeiten vorhersehen können, weil wir ansonsten immer dazu verurteilt wären, dass die in dem Moment scheinbar beste Möglichkeit im Nachhinein ein schlechtes Ergebnis mit sich bringen könnte, wie wir dies in unserem Alltag unschwer erfahren können. Aber es scheint in der Tat unmöglich, dass ein reales praktisches Subjekt, das die faktischen praktischen Vermögen besitzt, eine solche unendliche Erwägung ziehen kann.[53]

Infolgedessen können wir auch die weitere Frage aufwerfen, ob die formale praktische Überlegung, die Husserl als Grundlage der formalen Praktik annimmt, nicht eine andere ist als die reale praktische Überlegung, die eine reale praktische Subjektivität für ihre aktuellen Handlungen in Wirklichkeit vollziehen sollte. Wenn die beiden Überlegungen unterschiedlich sind, welche Rolle spielt die formale praktische Überlegung für unsere wirkliche Praxis? Ist sie in Wirklichkeit relevant für unsere Praxis? Wenn sie von einem realen praktischen Subjekt in Wirklichkeit unvollziehbar ist, muss sie den praktischen Sinn verlieren, wie dies schon in der Phänomenologie des Willens klar geworden war.

2) Es stellt sich auch die Frage, ob der kategorische Imperativ des höchsten Gutes, der durch eine praktische Überlegung gewonnen wird, tatsächlich eine von jeder empirischen Präsumtion befreite Formalität gewährleisten kann, wie Husserl es begründen wollte. Um diesen Punkt klarzustellen, muss ich weiter den Prozess der praktischen Überlegung genauer darlegen. Meiner Meinung nach scheint Husserl den Prozess der praktischen Überlegung nur als einen Vergleich mehrerer praktischer Möglichkeiten zu vereinfachen, aber

[53] In einer Stelle etwa zur gleichen Zeit der Ethik-Vorlesung fragt sich Husserl auch nach der Möglichkeit einer solchen absoluten praktischen Überlegung: „Ist so etwas wie eine Natur nicht schon Voraussetzung eines vollkommen geschlossenen praktischen Bereichs mit einem relativ zu dem Subjekt höchsten praktischen Gut? Wo ist die Grenze der formal-ethischen Erwägung?” (Hua XLIII/3, 449)(1914)

wie er an einigen Stellen andeutet, vollzieht sich diese praktische Überlegung nicht nur auf einmal, sondern in zwei Stadien (Vgl. Hua Mat IX, 127).

Das erste Stadium ist der Prozess der Erwägung bestimmter praktischer Möglichkeiten, die als Optionen für die praktische Erwägung des höchsten Gutes fungieren können. Anders gesagt: ich muss vor einer praktischen Überlegung zuerst die praktischen Möglichkeiten selbst erfassen, welche bestimmte Möglichkeit für mich tatsächlich vollziehbar, d.h. realisierbar ist, sodass diese Möglichkeit einen praktischen Sinn bekommen kann als praktische Möglichkeit.

Dieser Prozess kann aber insofern nicht ohne Vermittlung von materialen Gewissheiten rein formal erfolgen, als dafür die durch unsere praktische Erfahrung gebildete, empirische Gültigkeit berücksichtigt werden muss. Denn Urteile über praktische Vermögen eines faktischen Subjekts, z.B. Urteile wie „Ich kann nicht fliegen" und „Ich kann auf Deutsch sprechen" können nicht nach der Form der praktischen Überlegung selbst reinformal behandelt werden (Vgl. Hua Mat IX, 130f).[54] In diesem Sinne ist die praktische Überlegung des ersten Stadiums im Prinzip auf materiale Geltungen angewiesen.

3) Das zweite Stadium der praktischen Überlegung bedeutet, dass man jetzt mehrere praktische Möglichkeiten hinsichtlich ihrer praktischen Werte nach der totalen Rangordnung aller Werte bewerten und darunter die beste Möglichkeit als das höchste Gut wählen sollte. Aber wie kann man diese praktischen Werte der praktischen Möglichkeiten bewerten? Dabei wird ein Wert einer praktischen Möglichkeit nicht nur für sich selbst eingeschätzt, sondern muss mit Blick auf alle Ergebnisse, die die Realisierung einer solchen Möglichkeit in der Zukunft hervorrufen könnte, gerechnet werden (Vgl. Hua XXVIII, 223f.), weil für unsere Praxis mehrere praktische Möglichkeiten untereinander die Mittel-Zweck-Beziehungen aufbauen können, wie wir dies in der Phänomenologie des Willens bereits aufgegriffen haben.

Aber genau diese Rechnung der ganzen Folgen, die eine Realisierung einer praktischen Möglichkeit mit sich bringen kann, muss die kausalen Kenntnisse über die reale Natur voraussetzen, welche realen Ergebnisse die Realisierung einer praktischen Möglichkeit verursachen kann, die Kenntnisse, die nichts anderes als faktische Erfahrungen der empirischen Gültigkeit benötigen. Ebendeshalb scheint die praktische Überlegung des zweiten Stadiums auch das Wissen um den realen Werdegang der Praxis, das sich auf die empirische Gültigkeit beruft, zu erfordern.

3.2 Die Grenze der formalen Bestimmung der ethischen Normativität und die neue

[54] Vgl. Merz 2015, S. 347.

Problematik von Motivation

1) Außerdem können wir bestätigen, dass Husserl selbst die Frage erneut aufwirft, ob das praktische höchste Gut, das aus der formalen praktischen Überlegung stammt, für sich allein als formales festgestellt werden kann, und versucht, seine These in dieser Hinsicht zu ergänzen. Nachdem der kategorische Imperativ des höchsten Gutes der formalen Praktik festgestellt wurde, thematisiert Husserl fast am Ende seiner Ethikvorlesung die Möglichkeit einer entscheidenden „Antinomie“ (Hua XXVIII, 142) der formalen Praktik. Die Antinomie wird dann offenbar, wenn die Ethik aus der Perspektive der Noetik, also des subjektiven Aktes, untersucht wird (Vgl. Ebd.). Hier fragt Husserl: „Ist der Wille, der auf das absolute Richtige geht, darum schon der beste Wille?“ (Ebd.). Warum fügt Husserl aber diese Frage noch hinzu, obwohl der kategorische Imperativ des höchsten Gutes als Formel der formalen Praktik bereits festgehalten worden ist?

Indes ist Husserl der Ansicht, dass, obwohl der kategorische Imperativ des höchsten Gutes an dieser Stelle als objektives Gesetz definiert wird, eine solche noetische Sachlage in seiner Diskussion nicht zureichend erläutert wird, ob einem Subjekt, das den kategorischen Imperativ verwirklichen will, die Vernünftigkeit bzw. die Normativität des kategorischen Imperativs vollständig bewusst ist. In der Tat reicht nach Husserl das bloße Treffen der richtigen Wahl noch nicht aus, um dem höchsten Gut gleichzukommen, da eine solche Wahl rein zufällig oder durch unbewusste Gewohnheit getroffen werden kann (Vgl. Ebd.). Husserl argumentiert daher, dass eine richtige Handlung im echten Sinne über die bloß objektiv richtige Handlung hinausgehen soll und erst dann als das wahre höchste Gut und „das echte Sollen“ (Ebd., 152) vollzogen werden kann, wenn sie mit der klaren Einsicht des praktischen Subjektes in die Richtigkeit seiner Handlung vollzogen wird: „Das [richtige Wollen, JSA] erfordert natürlich Einsicht in die Richtigkeit und [ist, JSA] somit nicht blindes, sondern einsichtiges Wollen“ (Ebd., 143; Vgl. auch Hua Mat IX, 163.).

2) Mit dem Begriff der Einsichtigkeit scheint Husserl betonen zu wollen, dass eine Norm uns nur dann vernünftig motivieren kann, wenn sie aus „echten Gründen“ (Hua XXVIII, 152) wirklich gerechtfertigt wird. In den *Studien zur Struktur des Bewusstseins* aus dem Jahr 1914, also aus dem demselben Jahr wie Husserls Ethikvorlesungen, argumentiert er, dass das einsichtige Wollen als „[d]as echte Wollen“ „durch Vernunft im unterliegenden Denken“ bestimmt und „von Einsicht getragen ist“, „dass das Wollen richtig ist“ und „dass die den Willen bestimmenden Werte echte Werte sind” (Hua XLIII/3, 84).

Demzufolge kann man Husserls Ansicht so formulieren, dass nur der Wille, der im Wissen um die Richtigkeit des Willensziels wirkt, der ethische Wille im eigentlichen Sinne sein kann. Aber hierin wird schon erkennbar, dass Husserl jetzt eine zusätzliche Bedingung für das höchste Gut als ethische Norm ins Spiel bringen will: „Ich **muß** also nicht nur sonst fragen, was ich kann, und erwägen, was das Beste ist, und dabei von selbst Vernunfteinstellung nehmen, sondern ich **muß** absichtlich das Ziel möglichster Klarheit

und Vernünftigkeit anstreben, wodurch ich nicht nur das sonst und nur relativ Beste sichere, sondern in der Einsicht selbst einen neuen Wert hinzufüge.“ (Hua XXVIII, 144, Hervorhebung von JSA) Daraus ergibt sich schließlich der kategorische Imperativ: „Wolle und handle vernünftig! Ist dein Wollen richtig, ist es darum noch nicht wertvoll; nur vernünftiges Wollen ist wertvoll.“ (Ebd., 153) Dabei macht die Einsicht in die Vernünftigkeit der ethischen Normativität den Kern des höchsten Gutes selbst aus, als sein konstitutives Moment.

Und nun zeigen die formale Logik und die formale Praktik wieder einmal einen Bruch in ihrer strikten Parallelität. In der formalen Logik sieht Husserl natürlich, dass es auch wichtig ist, ob ein Subjekt, das tatsächlich ein logisches Urteil fällt, es einsichtig tut oder nicht. Aber dabei kommt die Einsichtigkeit selbst nicht in Frage, was die Richtigkeit und Falschheit des Urteils selbst betrifft, weil ein richtig gefälltes Urteil immer richtig ist, gleichgültig ob man es einsichtig oder nicht einsichtig fällt. In der formalen Praktik ist es hingegen nicht mehr richtig, sondern bloß falsch, wenn man uneinsichtig ethisch handeln will, da nach dem Absorptionsgesetz ein höherer Wert den niedereren Wert absorbieren muss, wobei „[d]as Beste des praktischen Bereichs […] nicht das Beste, sondern der einsichtige Wille darauf” (Ebd., 143) selbst ist. Als das höchste Gut müssen wir dabei nicht den höchsten Wert als Noema selbst im praktischen Bereich wollen, sondern „den einsichtigen Willen“ (Ebd., 145) selbst als Bewusstseinszustand. Daraus ist zu schließen, dass, wenn wir das Beste ohne klare Einsicht tun, es unethisch ist, weil wir damit das Minderwertige statt des Höherwertigen wählen.

3) In diesem Sinne behauptet Husserl, dass, wenn man sich nicht blind, sondern mit klarer Zielbewusstheit „von echten Vernunftmotiven bestimmen lässt“, man dabei den „originären Wert“ (Ebd., 153) hat. Wenn dem so ist, ist der Gegenstand der ethischen Willensakte ein Wille selbst als einsichtiger Wille. Somit sagt Husserl: „Sprechen wir ethische Forderungen aus, so muten wir dem handelnden Subjekt Wollungen zu, die es vollziehen soll“ (Ebd., 143), oder „die Wollungen selbst zum Willensbereich des Wollenden gehören“ (Ebd., 144).

Diese Wollungen, die als solche zum Ziel der ethischen Willen werden sollen, versteht Husserl eindeutig als „Vernunftmotivation“ (Ebd., 152), die schon den Unterschied „zwischen blindem Willen und Vernunftwillen“ voraussetzt: „Nur im einsichtigen Urteilen erlebt der Urteilende selbst **das echte Sollen**; und das heißt im Urteilsgebiet: Er erlebt eben die **Vernunftmotivation**, er vollzieht seine Thesis des „Es ist so“ nicht geradehin, sondern er orientiert sie nach echten Gründen“ (Ebd., Hervorhebungvon JSA).

Dieser Begriff der „Motivation“ bedeutet den bewussten Zustand eines praktischen Subjekts im noetischen Sinne, wie Husserl erklärt. Dann ist es einleuchtend, dass Husserl mit der Einführung der Motivation in die Bestimmung der ethischen Normativität die bestimmten Modi eines inneren originären Bewusstseinszustandes in die Bestimmung der

formal-praktischen Normgesetzlichkeit hineinziehen will, der von einem objektiven „äußeren Zuschauer“ (Ebd., 153) nicht objektiv vollzogen werden kann.

4) Aber hierbei bleibt noch unsicher, was Husserl mit dem Begriff der Motivation gemeint hat. Denn Husserl hätte näher erläutern müssen, in welchem Sinn er „Einsicht“ versteht, weil der Begriff der „Einsicht“ tatsächlich auf zwei unterschiedliche Weisen gefasst werden kann: Zum einen als ideale Einsicht, zum anderen als aktuelle Einsicht.

Die ideale Einsicht bedeutet dabei eine solche, die man bei einer idealen praktischen Überlegung hätte, die den ideal vollständigen Bereich der praktischen Möglichkeiten in Erwägung zöge, wodurch die vollkommen gerechtfertigte Gewissheit über das höchste Gut im echten Sinne gewonnen werden würde. Aber wenn Husserl die Einsicht, die er selbst erwähnt, in diesem Sinne deutet, ist dies in zweierlei Punkten problematisch: Erstens war es unnötig, dass Husserl dabei die Einsichtigkeit als eine andere zusätzliche Bedingung für die ethische Normativität hinzugefügt hat, weil in seiner Definition der idealen praktischen Überlegung schon die Idee der vollkommenen Einsicht im ganzen Bereich der praktischen Möglichkeiten enthalten sein sollte. Also bringt die Einführung der Einsichtigkeit als eines neuen konstitutiven Moments des höchsten Gutes gar keinen sinnvollen Unterschied für die Bestimmung des höchsten Gutes. Und zweitens, wenn diese Einsicht eine solche ideale Vollkommenheit erfordert, ist diese Einsicht auch gar nicht von einem realen praktischen Subjekt vollziehbar, was als Kritikpunkt schon bei der praktischen Unmöglichkeit der idealen praktischen Überlegung zum Vorschein kam.

Andererseits kann die Einsicht auch im aktuellen Sinne begriffen werden, wobei sich diese Einsicht auf die aktuellen Rechtfertigungen der praktischen Wahl stützt, die wir als reale praktische Menschen vollziehen können. Aber dann sei darauf hingewiesen, dass solche aktuellen Einsichten, die wir bei unserer Praxis tatsächlich erlangen können, nur relativ bleiben müssen, wobei diese Einsichten uns die objektive Gültigkeit der Normen als kategorische Imperative nicht garantieren können.

In diesem Fall zieht die Einführung der Motivation als neuer Bedingung des höchsten Gutes eine Ambiguität in Anbetracht der Bestimmung des höchsten Gutes nach sich, indem dadurch unsicher wird, ob die letzte Quelle der ethischen Gültigkeit auf der idealen Objektivität des höchsten Gutes beruht oder auf der aktuellen Rechtfertigung, die uns die Einsicht liefert, obwohl sie nur relativ bleibt. Zwischen dem Fall, dass man nur zufällig, ohne Einsicht das ideale höchste Gut vollzieht, und dem Fall, dass man mit der klaren Rechtfertigung der Vernünftigkeit seiner Wahl das scheinbar höchste Gut vollzieht, aber es sich nachher als falsche Wahl entpuppt, welcher ist der bessere Wert, den man wählen sollte? Auf diese Ambiguität kann man keine klare Antwort bei Husserl finden.

5) Selbst wenn Husserls Entwurf der formalen Praktik, die ethische Normativität rein

formal darzustellen, mit dieser Ambiguität seine Grenze zu zeigen scheint, ist zu beachten, dass diese Ambiguität vor allem auf die Konzeption der Motivation als Bedingung der ethischen Normativität zurückzuführen ist. Dabei eröffnet sie eine neue Dimension von Husserls Praxeologie, die in ihrer früheren Praxeologie als formaler Praktik, die sich hauptsächlich mit den formal-idealen Prinzipien der formal-idealen Subjektivität befasst hat und die aktuellen praktischen Modi der realen praktischen Subjektivität ausschließen wollte, nicht genügend ins Auge gefasst wurde. In dieser Hinsicht sehe ich das Schwanken von Husserls früherer Praktik als ein Zeugnis dafür, dass er selbst schon bemerkt hat, dass ohne Berücksichtigung der aktuellen Vermögen der realen praktischen Subjekte die Bestimmung der ethischen Normativität unzureichend bleiben muss, weil die ethische Normativität immer von einem realen praktischen Subjekt vollzogen werden können muss.

Wir können also schon in seinen Ethikvorlesungen (1908/1914) dasjenige Motiv finden, die Modi der aktuellen Praxis der realen praktischen Subjektivität zu untersuchen, über die ideale Prinzipien der idealen praktischen Subjektivität hinaus, aber noch im Rahmen der Wesenswissenschaft. Hiermit stellt sich bereits eine neue Frage nach dem neuen Thema, d.h. der „praktischen Motivation“, die für die aktuelle Praxis der realen praktischen Subjektivität steht. Obwohl Husserl dieses Motivationsproblem in seiner Ethikvorlesung also nicht näher erörtert hat, ist es naheliegend, dass die Problematik der passiven und aktiven Motivationen, die erst in den *Ideen II* (Hua IV) und anderen Ethikvorlesungen der 20er Jahre (Hua XXXVII) eingehender diskutiert werden, bereits hier angedeutet wurde.

Kapitel 2: Die Thematik der praktischen Motivation und ihre Modi der Aktivität und Passivität im Hinblick auf Husserls Begriffe von Personalität und Umwelt

1. Einführung in die Problematik

1) Im letzten Kapitel konnten wir sehen, dass die Idee der Ethik, die objektive Normativität der praktischen Vernunft rein formal zu begründen, Husserl dazu führt, die formale Axiologie und formale Praktik, die respektiv die eigenen formalen Wesensgesetze behandeln, zu entwickeln. Aber wie wir diskutiert haben, wollte Husserl mit der Einführung eines neuen konstitutiven Moments für das höchste Gut, also der „Vernunftmotivation", eine neue Dimension der Praxeologie in seine Ethik einbeziehen. So sollten die aktuellen Vollzugsmodi der ethischen Normativität durch ein reales praktisches Subjekt hinsichtlich der Bestimmung der ethischen Normativität in den Fokus gerückt werden.

Aber in der Tat konnte ich nicht feststellen, ob Husserl sich tatsächlich die Kritikpunkte, die von mir angemerkt worden sind, erkannt und behandelt hat. Ich will daher nicht behaupten, dass Husserl selbst mit den genannten Punkten seine Praxeologie und Ethik entwickeln wollte. Indessen ist es doch sehr bemerkenswert, dass die Problematik der formalen Axiologie und Praktik nach seiner frühen Ethikvorlesung nicht mehr in den Vordergrund seiner Praxeologie trat, obwohl Husserl den Entwurf einer phänomenologischen Praxeologie und Ethik bis seine letzten Jahre niemals aufgegeben hat.[55]

Indessen wandeln sich Husserls Praxeologie und Ethik im Laufe der Zeit in eine neue Gestalt: Dabei stehen im Mittelpunkt dieser neuen Praxeologie das „Motivationsproblem" und die es betreffenden Begriffe der „Person" und „Umwelt", die fundamentalen Themen, die nicht mehr lediglich die idealen Prinzipien der formalen praktischen Vernunft darstellen, sondern die konkreten Phänomene der aktuellen Praxis der realen Subjekte begrifflich machen, aber sie noch in ihren wesentlichen Strukturen zeigen.

2) Freilich liefert diese Transformation von Husserls Praxeologie keinen unmittelbaren Beweis dafür, dass er selbst die Grenze der formalen Axiologie und der formalen Praktik eingestanden und auf diesen Entwurf durchaus verzichtet hätte. Dennoch zeigt dies unmissverständlich, dass Husserls Praxeologie und Ethik darüber hinausgegangen sind, die formal-objektive Gültigkeit der formalen praktischen Vernunft aufzuweisen, so wie es in seiner Ethikvorlesung versucht wurde.

In dieser Hinsicht, obwohl Husserl selbst sich nicht darüber ausdrücklich geäußert hat,

[55] Husserl hat auch nicht aufgegeben die Unterscheidung zwischen den drei Bereichen der Vernunft, nämlich der theoretischen, der axiologischen und praktischen Vernunft, sogar bis zur Spätphilosophie: „Wir haben ein Vorsein in der „Urdoxa" (Vor-Doxa), wir haben ebenso ein Vor-Gefallen in der Weise des Urfühlens, des passiven, das kein eigentliches Schönwerten ist, und des Urstrebens und urtümlichen Tuns, das keine eigentliche Aktivität ist, kein eigentliches Wollen und Handeln." (Hua XLIII/3, 174)(1931)

sind die drei Punkte, die ich zuvor aufgeworfen hatte, in der Praxeologie und der Erklärung der ethischen Normen zu finden, die nach der Ethikvorlesung entwickelt wurden.

(1) Die praktische Überlegung sollte nicht nur in ihrem formal-idealen Sinne verstanden werden, sondern auch im aktuellen Sinne, als eine solche, die ein reales praktisches Subjekt anstellen kann und in Wirklichkeit anstellt.

(2) Die praktische Überlegung darf ihre Gültigkeit nicht nur auf der Formalität der praktischen Vernunft gründen, sondern muss sich auch empirischer Kenntnisse, sowohl über faktische praktische Vermögen eines realen praktischen Subjektes als auch über die realkausalen Beziehungen zwischen den praktischen Möglichkeiten, bedienen.

(3) Es kommt bei einer ethischen Praxis nicht nur darauf an, einfach das höchste Gut zu wählen, sondern man muss einen bestimmten Modus des Willensaktes annehmen, nämlich das einsichtige Wollen, wobei man, so Husserl, der „Vernunftmotivation" unterstellt.

3) Mit Rücksicht auf diese Punkte soll in diesem Kapitel herausgearbeitet werden, wie diese Punkte, die in Husserls früher Ethik nur fragmentarisch dargestellt wurden, in seiner neuen Praxeologie tiefergreifend und systematisch zur Sprache kommen. Es handelt sich in dieser Erörterung unter anderem darum, wie Husserl seine Problematik der „Vernunftmotivation" (Hua XXVIII, 152) entfaltet. Dies soll die Grundlage für die nächste Stufe der Praxeologie bilden, auf der sich Husserl näher mit der Bestimmung des ethischen Normbegriffes auseinandersetzt.

Von diesem Standpunkt ausgehend konzentrieren wir uns in diesem Kapitel auf die Frage nach der „Aktivität" und „Passivität", die als spezifische Modi des praktischen Willens bezeichnet werden können. Diese Begriffe spielen für Husserl eine entscheidende Rolle dafür, *das wahre Handeln nach ethischen Normen*, also *die vernünftige Praxis*, zu definieren. Es ist insbesondere von entscheidender Bedeutung, *das Konzept der aktiven Motivation* klarzumachen. Denn sie gilt in der Behandlung des Problems der vernünftigen Motivation als das Kernproblem der „Ethik", weil sie „das vernünftige Subjektverhalten zum Gegenstand hat" (Hua IV, 222).

Dazu werde ich das Problem der ethischen normativen Motivation als Vernunftmotivation im Rahmen der aktiven und passiven Motivation erläutern. Hierbei ist darauf zu achten, dass Husserls Praxeologie nicht nur davon geprägt ist, die ideale Überlegung der formal-praktischen Vernunft und die daraus resultierenden, formalen ethischen Normgesetze zu beschreiben. Stattdessen fällt hier in seiner neuen Praxeologie das neue Thema, also *das praktische Leben des praktischen Subjekts in der realen Welt* vielmehr ins Gewicht.

In diesem Leben wird der praktische Wille nicht mehr allein durch formale Normgesetze reguliert, die durch ideal-formale praktische Überlegungen bestimmt werden sollen. Es stellt sich nun die Frage, welche praktischen Normen den Willen eines praktischen

Subjekts in dieser realen praktischen Welt in concreto bestimmen. Diese Problematik des aktuellen praktischen Lebens artikuliert Husserl vor allem unter den Titeln von Person und Umwelt (oder Lebenswelt). Daher wende ich mich in diesem Kapitel meistens dazu, Husserls Praxisbegriff im Zusammenhang mit dem Personenbegriff als Subjekt der Praxis und der Umwelt als praktischer Welt einheitlich zu erhellen. Deshalb ist es zuvörderst nötig, die „personalistische Einstellung" zum Kernthema der Untersuchung zu machen, weil durch sie der diese Themen vereinheitlichende ontologische Hintergrund von Husserls neuer Praxeologie verdeutlicht werden kann. (2.)

4) Wenn Husserls Konzeption vom praktischen Leben expliziert wird, werden wir auf dem Boden dieses Verständnisses erklären, wie Husserl die ethische Normativität im Rahmen dieser vertieften Praxeologie definieren kann. Dabei sollte insbesondere die aktive Motivation als zentrale Komponente für ethische Normativität genannt werden.

Die aktive Motivation ist nach Husserl auf den Akt der Vernunft bezogen und steht im Zusammenhang mit dem Wahrheitsproblem. Die Bedeutung des aktiv motivierten Handelns besteht darin, dass man zwischen dem richtigen und falschen Handeln unterscheidet und dann gerade das richtige vollzieht (Vgl. Hua XXXVII, 110ff., bes. 112). In diesem Sinne bedeutet ein aktiv motiviertes Handeln ein vernünftiges, nämlich durch praktische Wahrheit motiviertes Handeln. Es ist daher nichts anderes als ein als angemessen betrachtetes Handeln, bei dem es auf die ethische Normativität, d.h. die rationale „Konvenienz" (Hua XXVIII, 135) einer Handlung ankommt.

Ein passives Verhalten hingegen wird von Husserl im Allgemeinen als diejenige Handlung konzipiert, die ihre Motive nur in Impulsen, Triebreizen oder habituellen Tendenzen hat, bei denen eine Handlung ohne Rücksicht auf das Wahrheitsproblem, d.h., ob die Handlung richtig oder falsch ist, vollzogen wird. Als eine zusätzliche Komponente der ethischen Normativität erklärt die „Motivation" so die konkreten Modi des praktischen Willens. Insbesondere soll die aktive Motivation als derjenige Modus angesehen werden, in dem die konkreten ethischen Normen den praktischen Willen real bestimmen.

Um nun klarer zu verstehen, dass diese aktive Motivation in dem ethischen *summum bonum* als strukturelles Moment eingeschlossen ist, gilt es zu analysieren, wie diese aktive Motivation in unserer Praxis im Detail funktioniert. Für Husserl zeigt sich die aktive Motivation in der expliziten Form der „Stellungnahme durch Stellungnahme" (Hua IV, 220). Diese Stellungnahme besagt die explizite Reflexion eines Subjekts auf die Gründe und Motive seiner Praxis, sodass diese eigentümliche Stellungnahme *aktiv* genannt wird. Das lässt schon vermuten, dass die passive Motivation als nicht vernünftige dieser klaren Stellungnahme als Reflexion auf praktische Gründe entbehrt. (3.)

5) Im folgenden Abschnitt 4. soll dann diese Problematik der aktiven und passiven

Motivation mit Blick auf die Thematik der *Intersubjektivität*, in der die Fragen von Persönlichkeit und Umwelt im erweiterten Sinne verstanden werden, noch einmal tiefergreifend erläutert werden. Dies muss insofern untersucht werden, als eine Person nicht nur allein in der Umwelt lebt, sondern immer mit Anderen intersubjektiv zusammenlebt. In diesem Sinne ist zu erforschen, was es bedeutet, dass ein persönliches praktisches Leben sich nicht anders als intersubjektiv vollzieht. Zur Lösung dieser Aufgabe trägt es bei, anhand der Analyse zum praktischen Leben einer Einzelperson das praktische Leben in einer Gemeinschaft aufzuklären, das im Hinblick auf eine intersubjektive gemeinsame Welt vor allem als intersubjektive Habitualität und als Bildung einer praktischen Gemeinschaft zu begreifen ist. (4.) Wenn dies alles abgeschlossen ist, kann auch die aktive und passive Motivation der intersubjektiven Praxis analog zu derjenigen der Einzelperson erhellt werden. (5.)

6) Und am Ende dieser Diskussion werden wir schließlich kritisch kommentieren, ob es Husserls Erklärung der aktiven Motivation im praktischen Leben als zusätzliche Bedingung des ethischen Normbegriffes gelungen ist, die Gültigkeit der ethischen Normativität gemäß seiner eigenen Idee vollständig zu rechtfertigen. (6.)

7) Husserl hat diese Themen natürlich nicht in einer systematischen Weise behandelt. Deswegen werde ich verschiedene Themen und Konzepte, die in seinen Werken verstreut sind, je nach Bedarf verflechtend beschreiben. Unterschiedliche Materialien aus verschiedenen Zeiten sollen ebenfalls zu diesem Zweck zusammengeschlossen werden. Dabei besteht unser Ziel darin, Husserls Ausführungen zur praktischen Persönlichkeit, zur Umwelt sowie zur intersubjektiven Gemeinschaft/Umwelt, die in verschiedenen Fragmenten auf unterschiedliche Weise entwickelt wurden, stets in Bezug auf die aktive und passive Motivation zu behandeln. Dafür müssen wir zunächst Husserls Begriffe der Person und der Umwelt erforschen, um die Grundlage für die weiteren Fragestellungen zu schaffen.

Obwohl Husserl seine verschiedenen Ausführungen nicht direkt und explizit als Ergänzung zu der oben erwähnten Fragen der Ethik geschrieben hat, gehe ich dennoch davon aus, dass sowohl diejenigen Analysen zur Personalität, die er in den *Ideen II* (Hua IV), den Manuskripten über die Intersubjektivität (Hua XIII-XV) bzw. über die Lebenswelt (Hua VI, IX, XXXV, XXXIX; EU usw.) vollzogen hat, als auch die anderen phänomenologischen Deskriptionen, die von der geistigen Welt und dem geistigen Leben in Bezug auf die Personalität handeln, versuchen, die in seiner frühen Praxeologie und Ethik noch ungelösten Probleme zu beheben.

2. Die Thematik der praktischen Motivation: Persönliche Habitualität und Umwelt

In der bisherigen Diskussion wird die Frage der Motivation, die das willentliche Leben des praktischen Subjekts charakterisiert, in den Mittelpunkt gestellt und dadurch erweist sich, dass die Motivation auf die Thematik von Persönlichkeit und Umwelt hinweist. Dann haben wir, um diesen Zusammenhang von Motivation mit dem praktischen Leben einer Person in der Umwelt richtig zu verstehen, die Problematik der Person und der Umwelt als praktischen Welt zu begreifen.

2.1 Die Vertiefung von Husserls Praxeologie: Personalistische Einstellung und Praxis

Wir rücken zunächst den Husserliana-Band IV, d.h. die *Ideen II*, in den Fokus, und zwar als diejenige Studie, in der Husserl sich überwiegend mit den oben artikulierten Problemen auseinandersetzt. Insbesondere in den als H-Blätter bekannten Manuskripten befasst sich Husserl mit dem Problem der Konstitution der geistigen Welt und geht auf die Frage ein, was die praktische Person als Subjekt eines solchen motivationalen Lebens ist (Vgl. Hua IV, 172ff.). An dieser Stelle wird die Frage der „Einstellung" im Allgemeinen betrachtet, weil Husserl selbst dessen gewahr wurde, dass, um seine Motivations- und Persönlichkeitsthematik genauer zu erklären, zunächst das Thema der „Einstellung" deutlich werden muss.[56] Dabei bezieht sich Einstellung darauf, auf welche Weise ein Subjekt die Welt wahrnimmt und mit ihr umgeht. Husserl sucht also durch die Explikation der Einstellung aufzuzeigen, dass ein Subjekt je nach den seinen „Einstellungen" unterschiedliche Verständnisweisen von Welt und Menschen haben kann.

2.1.1 Das Verständnis von Welt und Menschen in naturalistischer Einstellung

Von diesem Standpunkt aus ist zunächst die Einstellung der Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftler zu erklären. Für die naturwissenschaftlich eingestellten Subjekte erscheint die Natur vornehmlich als Gegenstand des naturwissenschaftlichen Interesses, d.h. als die Gesamtheit der raumzeitlichen Objekte, die nichts anderes als transzendente Gegenstände sind (Vgl. Hua IV, 1f.). Auf diese Weise kann diese Natur als eine von jeglichem subjektiven Bewusstsein völlig getrennte und geistesfremde objektive Realität (Vgl. Hua IV, 183f., 220) an sich angesprochen werden, die allein in einer eigenen geschlossenen Kausalität existiert (Vgl. Hua VI, 61).

Wie können „wir als Menschen" dann in dieser Einstellung von Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftlern verstanden werden? In der naturwissenschaftlichen Einstellung wird der Mensch primär als „Leib" verstanden, aber er darf nicht direkt ebenso wie ein rein physisches Ding betrachtet werden. Denn Leiblichkeit konstituiert sich mit

[56] In *Ideen II* hat Husserl nicht näher definiert, was Einstellung ist, aber an einer Stelle in der *Krisis-Schrift* hat er sie formuliert als „einen habituell festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen oder Interessen" (Hua VI, 326)

der Auffassung der „seelischen“ „Lokalisierung“ (Hua IV, 177) und „Temporalisierung“ (Hua IV, 178) der empfundenen Sinnlichkeit, die sich nicht bloß als “Extension aller materiellen Dingbestimmung” (Hua IV, 149) erklären lassen (Vgl. Hua IV, 143ff., 177ff.).[57] Damit bildet ein Leib eine psychophysische Oberschicht, die sich nicht einfach auf physische Objektivität der bloßen Natur reduzieren lässt. Diese Schicht nennt Husserl „Seele“.

Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftler dennoch auf die "Naturrealität" (Hua IV, 143) des Menschen, nämlich die Seite der „Mensch[en] als Natur“ (Hua IV, 143, 181) ihren Schwerpunkt legen. In diesem Sinne sind Menschen nicht mehr als eine solche „Objektivität“, die nur bestimmte „physische Eigenschaften“ (Hua IV, 181) in der geschlossenen Kausalität der Natur aufweist, folglich nur der objektiven Natur untergeordnet ist. So wäre ein Mensch nur als ein naturwissenschaftlicher Gegenstand der „Zoologie, Physik“ (Hua IV, 183) oder „Anthropologie“ (Hua IV, 143), die die psychophysischen Charakteristika der kausalen Wirkungen erforschen sollte, zu betrachten. Hierbei zeigt sich ein Mensch nur als „bloße[r] Annex von Naturobjekten als puren Sachen und somit selbst als Sachliches.“ (Hua IV, 190)

2.1.2 Das Verständnis von Welt und Menschen in personalistischer Einstellung: die Motivationsbeziehung zwischen Welt und Person

1) Die Thematik der Motivation aber tritt bei Husserl in einer ganz anderen Einstellung als der naturalistischen Einstellung in den Vordergrund (Vgl. Hua IV, 183ff.). Dies wird bei Husserl als personalistische Einstellung konzipiert. Diese geht der naturwissenschaftlichen Einstellung voraus und wird natürlicherweise von den Menschen eingenommen, und ist insofern keine „künstliche Einstellung“ (Hua IV, 183). In diesem Sinne lässt sich sagen, dass die oben erwähnte naturalistische Einstellung eine künstliche Einstellung ist, die der persönlichen Einstellung nachfolgen muss (Vgl. Hua IV, 184).

Wie wir bereits gesehen haben, ist die personalistische Einstellung eine Einstellung, die wir ohne besondere Anstrengung oder Operation in unserem Leben von Natur aus einnehmen. Dies bedeutet, dass wir in unserem alltäglichen und ursprünglichen Leben die Natur und die Dinge nicht so wie in der naturalistischen Einstellung betrachten. Husserl beschreibt das Leben eines Menschen in dieser alltäglichen Einstellung wie folgt: „Die Person ist eben vorstellende, fühlende, bewertende, strebende, handelnde Person und steht in jedem solchen personalen Akt in Beziehung zu etwas, zu Gegenständen ihrer Umwelt.“ (Hua IV, 185f.) Bemerkenswert ist hier, dass ein solches Alltagsleben einer Person vor allem als Kette der persönlichen Akte verstanden wird, die in Bezug auf Gegenstände der Umwelt durchgeführt werden.

[57] Husserl bestimmt diese lokalisierte Sinnlichkeit vor allem als „Empfidnis“ (Hua IV, 144)

2) In diesem Punkt zeigt sich der entscheidende Unterschied der persönlichen Einstellung zu der naturalistischen, nämlich dass ein Mensch in der persönlichen Einstellung sich selbst primär als ein praktisches Subjekt versteht, welches mit seiner Umwelt auf eine praktische Weise umgeht. In dieser Einstellung sieht sich der Mensch also nicht mehr als ein materielles Objekt an, das mit der Welt als bloßer Natur nur in der naturwissenschaftlichen Beziehung stehen sollte, die sich als „reale Beziehung" (Hua IV, 215), d.h. „real-kausale Beziehung" (Hua IV, 215) enthüllt, die letztlich auf das „Nervensystem" (Hua IV, 189) aus psychophysikalischer Sicht rekurrieren muss (bes. Hua IV, 191).

In einer personalistischen Einstellung ist die Welt im Gegenteil nicht mehr nur eine physikalistische Natur, in der ein Mensch selbst als kausal bestimmtes Objekt von anderen Gegenständen losgelöst existieren könnte, sondern ein Ort, deren Gegenstände stets in Bezug auf den Menschen erfahren, erfasst und gedacht werden (Vgl. Hua IV, 185f.). Diese eigentümliche Bezogenheit einer Person auf ihre Umwelt wird grundsätzlich als „intentionale Beziehung" (Hua IV, 215) bezeichnet, die die Beziehung zwischen den Menschen und der Umwelt in „einem fundamental neuen Sinn" (Hua IV, 189) begreift.[58] Daraus kann man schließen, dass sich die so erscheinende Umwelt für Personen ständig mit „personal-relativen Sinnesmomenten" als „auf Subjekte zurückweisend" (Hua XXXIX, 319) darstellt. Die persönliche Einstellung besteht also darin, dass ein Mensch sich bezogen auf die Umwelt weiß (Vgl. Hua IV, 185).

3) Dieses Leben lässt sich von Husserl auch als geistiges Leben darstellen, und in diesem geistigen Leben erkennen wir die Gegenstände der Welt in der intentionalen Korrelation auf die Umwelt, die sich so erkannt auf das Verhalten einer Person auswirken kann. Husserl versteht solchen Zusammenhang so, dass wir die Gegenstände der Welt intentional erkennen und sie uns umgekehrt in Form der „Motivationsbeziehung" (Hua IV, 189) beeinflusst.[59] Solange eine Umwelt für ein praktisches Subjekt so als eine motivationale Welt erscheint, kann man feststellen, dass ein ganzes Leben einer Person mit ihrer Umwelt unter einer „Motivationskausalität" (Hua IV, 216) steht. Und in diesem Sinne bestimmt Husserl die „Motivation als Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens" (Hua IV, 220).

4) Wie gesagt, wird Motivation bei Husserl insbesondere als intentionale Beziehung zwischen der Person und der Welt in einer personalistischen Einstellung zum Thema gemacht. In diesem Rahmen der Motivationsbeziehung zwischen der Person und der Welt ist die

[58] In diesem Sinne kann ein illusionärer Gegenstand eine motivationale Kraft besitzen, der keine real kausale Kraft ausüben könnte: „Aber wirken auf mich die illusionären Objekte als solche[,]" (Hua IV, 217)

[59] Vgl. „Personen, die sich innerlich durch ihre Bewusstseinsumwelt motivieren lassen." (Hua XXXV, 16)

Thematik der persönlichen Praxis überhaupt zu verankern. Um Husserls Begriff der Motivation deutlicher darzustellen, haben wir daher aufzuklären, wie Husserl die „Person“ und die „Welt“ bestimmt. Diese Arbeit ist im Grunde die Voraussetzung für die Darstellung der „Lebensformen“ (Hua XXVII, 23) der ethischen Menschen, die sich aus dem wesentlichen Verständnis vom praktischen Leben als motivationalem ergeben und die „sich in der Idee des ethischen Menschen vollenden“ (Ebd.).

2.2 Person und Motivation: die Problematik der Kinästhese

Für die obige Aufgabe werden wir zuerst den Persönlichkeitsbegriff Husserls erörtern. Diese Untersuchung der Persönlichkeit hat dabei genau „das Wesen der persönlichen Subjektivität“ (Hua IV, 185), d.h. der „Phänomene der Persönlichkeit“ (Hua IV, 185) in den Fokus zu nehmen, weshalb der gesamte Entwurf der Beschreibung der Persönlichkeit für Husserl noch im Rahmen der Wesenswissenschaft zu finden ist. Mit dem Fokus auf Husserls Erklärungen des Wesens der persönlichen Subjektivität werden wir aber nur einige Kernpunkte herausarbeiten, die dazu beitragen, insbesondere Husserls Darstellung der Praxis im Hinblick auf die Motivation zu verdeutlichen, da es in der Tat in diesem Kapitel nicht möglich ist, den von Husserl sehr häufig verwendeten und für ihn sehr wichtigen Persönlichkeitsbegriffes vollständig zu erfassen.[60]

2.2.1 Die Bedeutung der Motivationsbeziehung zwischen Welt und Person bei Husserl

1) Obwohl in der Diskussion über das Problem der personalistischen Einstellung bereits vieles geklärt wurde, ist nochmals zu betonen, dass der Begriff der Persönlichkeit weder eine „künstliche Terminologie“ noch ein Ausdruck für einen ungewöhnlichen Aspekt des Menschen ist, sondern die natürlichste und ursprünglichste Dimension unseres alltäglichen Lebens aufzeigt. Daher lässt sich die Person als „vorstellende, fühlende, bewertende, strebende, handelnde“ (Hua IV, 186) kennzeichnen, die „in jedem solchen personalen Akt in Beziehung zu etwas, zu Gegenständen ihrer Umwelt“ (Hua IV, 186) steht. So kann die Persönlichkeit für Husserl vor allem in Korrelation zur Umwelt ans Licht gebracht werden (Vgl. Hua IV, 209), weshalb die Motivation für Husserl in erster Linie durch den Einfluss der Umwelt auf die persönliche Subjektivität zu verstehen ist.

2) Diese Welt erscheint im erkennenden Akt des Subjekts zunächst als „vorhanden charakterisierte Welt“ (Hua IV, 186). Eine Person bezieht sich aber darüber hinaus durch ihre

60 Bezüglich Husserls Personbegriffes überhaupt siehe H. Goto, *Der Begriff der Person und der Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

gefühlsmäßigen und praktischen Akte auf die Welt (Vgl. Hua XXXVII, 291), wobei jede Person die Welt primär gemäß ihren eigenen Bedürfnissen, Wünschen und Willen strukturiert. Von diesem Standpunkt aus konstatiert Husserl, dass die Welt und ihre Objekte mit bestimmten geistigen Bedeutungen erscheinen, nämlich bezogen auf die Person (Vgl. Hua IX, 111). Es wird hier offenbar, dass Objekte in dieser Umwelt in Beziehung zu persönlichen Bedürfnissen und Wünschen zu verstehen sind, also in dem Sinne, dass sie „zur Befriedigung solcher Bedürfnisse" „dienlich" (Hua IV, 187) sein können. Soweit Gegenstände den Wünschen und Bedürfnissen einer Person dienen, gelten sie als „Nützliches" (Hua IV, 188) für sie. Dem Wert der Nützlichkeit gemäß konstituiert sich für eine Person eine Hierarchie der Werte der Nützlichkeit, sodass einige Gegenstände als „mehr oder minder gut", und andere als „mehr oder minder schlecht, zweckentsprechend oder zweckwidrig" (Hua IV, 189) usw. erscheinen. Darüber hinaus können diese Werte untereinander Mittel-Zweck-Zusammenhänge herstellen (Vgl. Hua IV, 187), in denen ein Zweckwert mit weiteren Zweckmitteln, die zur Erreichung des Endzweckes dienen können, ein einheitliches Wertesystem bildet.

3) Von Bedeutung ist es auch, dass dieses System nicht nur auf die aktuellen Werte der gegenwärtigen Gegenstände beschränkt ist, sondern alle Gegenstände in dieser Welt im Allgemeinen als mögliche Werte oder mögliche Zweckmittel-Werte umfasst. Also ist dieses Gefüge der Gegenstände von gegenwärtigen und möglichen „Wertungen und Zwecksetzungen" für Husserl nichts anderes als die Umwelt (Vgl. Hua IV, 219, 330). In diesem Sinne erscheint die Welt für eine Person als „Lebenswelt", also „zwecktätige Umwelt" (Hua Mat VIII, 211), ein Gebilde, das mit Zwecken, Mitteln, Wünschen, und Werten etc. ausgestattet ist. Nun lässt sich die Motivation als Einfluss der Welt auf die praktische Subjektivität eben in dem Sinne interpretieren, dass die Objekte der Umwelt als zu subjektiven Zwecken dienlich auf uns „wirken" (Hua IV, 217), sodass wir sie erreichen, bewahren oder vermeiden wollen.

2.2.2 Praktische Möglichkeit und praktisches Vermögen: Kinästhese

Aber hierbei ist auch nicht außer Acht zu lassen, dass die praktische Motivationsbeziehung zwischen praktischer Subjektivität und praktischer Umwelt nicht alle Werte und Zwecke der Welt betrifft. Denn jeder Wert oder Zweck darf nicht sofort als praktischer Wert und Zweck gefasst werden. Es muss zwischen praktischen Werten, und anderen Werten, z. B. ästhetische Werten (Schönheit) und dem nicht-praktischen Guten,[61] unterschieden werden, wobei nur die „realisierbaren" (Hua Mat IX, 125-128; Hua XXVIII, 105) Werte und Zwecke als richtige Gegenstände der Willensakte die praktische Motivation

61 Z. B., die Möglichkeit der Vergangenheit, dass ein Krieg nicht ausgebrochen wäre, ist gut, aber nicht ein praktisches Gut, weil es nicht realisierbar ist.

auslösen können, wie es bereits im letzten Kapitel bestätigt wurde.

Aus dieser Sicht muss ein praktischer Zweck eine solche „praktische Möglichkeit“ haben, dass er in der Praxis verwirklicht werden *kann* und nicht bloß in der Sphäre des Wünschenswerten verbleibt (Vgl. Hua Mat IX, 127). Diese praktische Möglichkeit kann seitens der Subjektivität somit als praktisches Vermögen („Ich-kann“) verstanden werden. Husserl schreibt hierhingehend: „Was ich kann, vermag, wozu ich mich fähig weiß, was als das bewußtseinsmäßig vor mir steht, das ist eine praktische Möglichkeit.“ (Hua IV, 258)

Dieses praktische Vermögen bedeutet in erster Linie die Fähigkeit, unseren Leib nach dem eigenen Willen frei zu bewegen. Leib stellt sich folglich als ein „Willensorgan“ (Hua IV, 151, 213) heraus. Dies zeichnet den Leib vor allen anderen Dingen aus. Daher ist der Leib als das primäre Werkzeug zu bezeichnen, das den Menschen dazu verhilft, ihren geistigen Willen zustande zu bringen und auf andere äußerliche Objekte gemäß dem eigenen Willen tatsächlich einzuwirken. Hieraus folgt, dass der Leib als das „Substrat“ (Hua IV, 250) der praktischen Vermögen angesehen werden kann, mit welchem eine Person die Absichten des Willens in die Wirklichkeit umzusetzen *vermag*. Dabei bleibt dieses Vermögen im Besitz eines Subjektes: „Ich im ausgebildeten Vermögenshorizont, zu dem ein „Ich kann immer wieder“ gehört mit Beziehung auf eine normale Situation“ (Hua XLII, 110). Auf dem Boden dieser Leiblichkeit konstituiert sich dementsprechend ein System der einem persönlichen Willen zur Verfügung stehenden Vermögen und genau dieses vorgeformte System des praktischen „Ich-Kann“ wird von Husserl als „Kinästhese“ (Hua XI, 14) bezeichnet.

2.2.3 Praktische Möglichkeit als Erwartung: Wenn-so-Struktur

Um hier die "praktische Möglichkeit" bei Husserl klarer zu verstehen, ist es weiter notwendig, die konkrete Gestalt der praktischen Möglichkeit zu fassen. Die praktische Möglichkeit bezieht sich, wie schon der Ausdruck von Möglichkeit impliziert, auf eine Art Erwartung auf künftige, noch nicht geschehene Ereignisse als „positive Potentialität, die jeweils zur Aktualisierung kommt, immerfort in Bereitschaft ist in Tätigkeit überzugehen“ (Hua IV, 255). Was wir dabei als praktische Möglichkeiten erwarten, sind in erster Linie unsere leiblichen Bewegungen, die durch mein praktisches Vermögen als „Ich-kann“ vollzogen werden können. Dann aber betrifft diese Erwartung ferner die aktuelle Entstehung einer bestimmten *Erscheinung* in der objektiven Welt, die als „Ergebnis“ (Hua Mat VIII, 222) unserer leiblichen Handlung verursacht werden kann. Hierbei kann man sagen, dass jede praktische Möglichkeit eo ipso aus den zwei Seiten besteht, dass es hierbei zum einen um die Erwartung auf das eigene Vermögen, also dessen, was ich kann, geht, und zum anderen auf das daraus resultierende, mögliche Ergebnis bzw. die jeweilige Erscheinung, die dadurch entsteht.

Deshalb lässt sich dieses System der praktischen Möglichkeiten auch so ausdrücken: „[W]enn ich die Augen so wende, […] so muß ich das und das sehen“ (Hua IV, 226). Dieser „Wenn-so-Zusammenhang“ (Hua IV, 57, 256; Hua VI, 164; vgl. auch Hua IV, 57, 226: „Weil-So“) weist, laut Husserl, eine Art hypothetische „Konditionalität“ (Hua IV, 226) auf, die als Motiv-Zweck-System strukturiert ist. Hieraus ist unschwer zu erkennen, dass in der persönlichen Einstellung die Gegenstände der Welt immer mit solchen impliziten Erwartungen auf praktische Möglichkeiten erfahren werden, die gegenüber ihren gegenwärtigen Anschauungen als „Mitgegebensein“ (Hua IV, 226) bzw. „Protention“ (Hua IV, 256) der Möglichkeiten zur Sprache kommen. Diese Sachlage ist daran zu erkennen, dass uns die Rückseite eines Objektes, obgleich sie uns nicht gegenwärtig gegeben ist, als mögliche Wahrnehmung, also als *erfahrbar* bewusst ist. Aber hierbei ist auch nicht zu vergessen, dass diese Erfahrungsmöglichkeit beständig mit der Möglichkeit unserer eigenen Vermögen einhergeht, dass wir die Rückseite des Objektes erfahren *können*, indem wir z. B. uns bewegen oder das Objekt umdrehen (Vgl. Hua XXXV, 182). In diesem Sinne verbinden sich die Reihe der leiblichen Handlungen und die dementsprechend stattfindenden Erscheinungen der Welt miteinander wie folgt: „Wenn ich den Blick so wenden würde, würde ich die Erscheinungen haben“ (Hua XXXV, 106).

Genau deshalb bemerkt Husserl das Folgende: „So finde ich den Wahrnehmungsgegenstand […] immerfort in Bezug zu mir und meiner Leiblichkeit“ (Hua XXXV, 181), oder: „[d]er gegenständliche Horizont in seinen Möglichkeiten ist nichts ohne seinen korrelativen Könnenshorizont im wohlausgebildeten und als fungierend bewussten Vermögen.” (Hua XXXIX, 4 Anm. 1.)

In dieser Hinsicht wird es einleuchtend, dass das System der leiblichen Vermögen als Kinästhese mit den hierbei zu erwartenden Ergebnissen der Welt verbunden ist, die jeweils den möglichen praktischen Bewegungen entsprechen (Vgl. Hua XI, 13). Solcherart wird ein Objekt in der konsequenten Einheit unseres leiblichen Könnens erfahren. Solange unsere leiblichen Vermögen in dieser Weise ein einheitliches System bilden, zeigt sich die Gesamtheit der dem entsprechenden Erfahrungsmöglichkeiten eines Objekts als ein eigenes einheitliches System (Vgl. Hua XI, 13f; XVI, 182ff.: Hua XXXIX, 469).

2.2.4 Habitualität als System der praktischen Geltungen

1) Hervorzuheben ist hier aber noch, dass sich diese praktischen Möglichkeiten von logischen Möglichkeiten als Vorstellungsmöglichkeiten unterscheiden sollte (Vgl. Hua IV, 261ff.).[62] Eine vorstellige Möglichkeit bedeutet nur das logische Seinkönnen eines Sachverhaltes: Z. B. „es könnte Regen eintreten“ (Hua XXXVII, 231). Aber das Seinkönnen eines Sachverhalts hat einen ganz anderen Sinn als eine praktische Möglichkeit – z.B. „ich könnte dahin gehen“ (Hua XXXVII, 231). Dabei hat eine praktische Möglichkeit ihre

62 Siehe auch Vargas Bejarano 2006, S. 215.

ganz eigene Weise der Gewissheit als logische Möglichkeit, nämlich als Möglichkeit, die auch praktische Gültigkeit heißt.

Für diesen Gegensatz ist die Fragestellung von Bedeutung, wie uns eine praktische Gültigkeit zur Gegebenheit kommt, und zwar als Gewissheit, dass wir etwas praktisch tun können. Für die Antwort ist darauf zurückzugreifen, dass eine praktische Möglichkeit bei Husserl nicht nur eine Erwartung des subjektiven Vermögens, sondern auch eine Erwartung von objektiven Erscheinungen bedeutet. Diese können durch jene praktischen Akte eines Subjekts verursacht werden, wie es in der Wenn-so-Struktur impliziert ist. Dann ist daraus zu folgern, dass diese praktischen Möglichkeiten ein gewisses Wissen um einen faktisch-kausalen Werdegang der realen Welt erfordern. Dieses Wissen um die reale Welt, welches praktische Möglichkeiten voraussetzen müssen, ist jedoch nicht a priori bekannt, sondern beruht notwendigerweise auf „Erfahrungserkenntnis“ (Hua IV, 266). Was hier also praktische Möglichkeiten von logischen Vorstellungsmöglichkeiten unterscheidet, liegt darin, dass die Überzeugung davon, welches wir tun können, im Grunde durch unsere *praktischen Erfahrungen* dieser Vermögen als „begangene Wege“ (Hua XLIII/3, 103) gewährleistet werden muss. In diesem Punkt enthält eine praktische Möglichkeit daher nicht nur eine bloße Vorstellungsmöglichkeit (bzw. „bloße Phantasie“) eines kommenden Zustands, sei es über leibliche Handlungen oder über sachliche Ergebnisse, sondern auch die praktische Gültigkeit, ob jene Bewegungen oder sachlichen Ergebnisse in der faktischen Welt tatsächlich realisierbar sind. Aber diese Gewissheit über die praktische Gültigkeit kann nur aus unseren faktischen Erfahrungen stammen (Vgl. Hua Mat VIII, 227). „Die praktische Möglichkeit enthält in sich praktische Beziehung zu meiner aktuellen Gegenwart, als äußere Handlung zu meinem Leib und meiner leiblichen Nahwelt, so wie sie für mich gegeben ist“ (Hua Mat VIII, 220).

2) Aus dieser Perspektive kann bei Husserl eine praktische Möglichkeit nur insofern ihre praktische Gültigkeit bekommen, als ein bestimmter möglicher Sachverhalt durch die reale Willensausübung eines praktischen Vermögens – in ihrem Wenn-so-Zusammenhang – tatsächlich verwirklicht wird. Aus dieser Perspektive konzipiert Husserl diese erste Verwirklichung des praktischen Willens als „Urstiftung“ (Hua IV, 311; Hua XXXIX, 3; Hua Mat VIII, 222), in der für uns erstmals die empirische Geltung einer praktischen Möglichkeit als erster Erfolg des Willens entsteht. Und die Tatsache der so gestifteten urtümlichen Geltung, nämlich unserer empirischen Überzeugung vom faktischen Lauf der realen Welt, mag freilich „vergessen“ (EU, 137) werden. Aber damit ist diese Gültigkeit selbst „keineswegs spurlos verschwunden, sondern bloß latent geworden“ (Ebd.). Sie bleibt danach noch „ein habitueller Besitz, jederzeit bereit zu erneuter aktueller assoziativer Weckung“ (Ebd.). Insofern erzeugt diese Überzeugung in uns eine intrinsische Neigung, den vergangenen Erfahrungen Ähnliches zu erwarten, da wir in jenen Erfahrungen den ersten Erfolg des Willens erzielen konnten, die deswegen die weiteren Erfolge des Willens nahelegen. Somit verschwinden diese Gewissheiten, die durch unsere früheren Erfahrungen

gestiftet wurden, nicht einfach „vorübergehend“ (Ebd.), da sie weiterhin als grundlegende Erwartungen für kommende Sachverhalte fungieren. Gerade auf diesen grundlegenden Erwartungen der kommenden Sachverhalte beruhend kann eine Person in der Tat überlegen, welche praktische Möglichkeit zu seinem Zweck beitragen könnte.

In diesem Punkt stellt es sich heraus, dass diese empirischen Überzeugungen der Vergangenheit die Grenzen der für weitere zukünftige Entscheidungen geltenden praktischen Möglichkeiten setzen. Denn solange solche grundlegenden Erwartungen die Wege der Erfolge des Willens vorschreiben, ist es gültig, dass wir auch um weiterer Erfolge willen nur jenen schon in der Vergangenheit bestätigten Wegen weiter nachfolgen sollten. In diesem Sinne sagt Husserl: „Ich kann nichts wollen, was ich nicht bewußtseinsmäßig vor Augen habe, was nicht in meiner Macht, in meiner Fähigkeit liegt“ (Hua IV, 258). Vor diesem Hintergrund ist eine Person im Grunde dazu geneigt, frühere Verhaltensweisen oder Stellungnahmen später zu wiederholen, nämlich als Gewohnheiten. Diese verharrende empirische Überzeugung und die darauf basierende gewohnheitsmäßige Verhaltensweise werden von Husserl als „Habitualität“ bezeichnet: „Ich bin aber nicht <nur> aktuelles, sondern auch habituelles Ich, und die Habitualität bezeichnet eine gewisse ichliche Möglichkeit, ein „ich kann“, „ich könnte“, und das Können wieder sich verwirklichend weist hin auf Ichaktualitäten, auf aktuelle Icherlebnisse, eben als Verwirklichungen des Könnens“ (Hua XIV, 378).[63] Ein Ich stellt sich in diesem Sinne als Einheit der praktischen Vermögen dar, die „in einem normalen typischen Stile" (Hua IV, 254; vgl. auch Hua XLII, 110) einheitlich bleibt.

3) Dies sollte man aber nicht so auslegen, als ob diese Habitualität im Wesentlichen unverändert bleiben könnte. Natürlich sind diese praktischen Gültigkeiten (Habitualität) gemäß den späteren Bekräftigungen bzw. Widerlegungen der Erfahrungen stets veränderlich (Vgl. Hua IV, 330). So kann man sich auch neue praktische Geltungen zu eigen machen (Vgl. Hua IV, 253).

2.2.5 Die Tendenz der Selbsterhaltung in willentlicher Praxis und die Einheitlichkeit eines persönlichen Lebens

1) Auf diese Weise fungieren die habituellen Gültigkeiten als Fundament für die zukünftige Praxis. Daraus ist zu ersehen, dass diese Habitualität als „ein latente[r] Willenshorizont“ (Hua XV, 378) einerseits die Rolle der Grundlage für Willensakte spielt, aber andererseits den Willensakten die Grenze zieht, als diejenige Instanz, die im Vorfeld definiert, was man tun sollte und was nicht, wenn man für seine Zwecke gültige Handlungen vollziehen will.

63 Vgl. auch Hua I, 101.

2) Wenn die habituellen Überzeugungen für uns als Normen gelten, die uns die zweckgerechten Handlungen im Vorfeld vorzeichnen, kann man wie Husserl formulieren: „Die praktische Intention ist Verwirklichung einer bleibenden praktischen „Überzeugung“" (Ms. A VII 13, 18).[64]

Solange also die habituellen Gewissheiten der Vergangenheit als normative Grundlage die Handlungen einer Person regulieren, stellt sich es so dar, dass man als ein praktisches Subjekt diejenigen praktischen Intentionen haben soll, die die schon etablierten habituellen Gewissheiten weiter erfüllen (Vgl. Hua XIV, 196; Hua XLIII/3, 528). Diese Normen sind in nichts anderem als in der Erwartung fundiert, mit der eine praktische Möglichkeit einstimmig sein soll, wobei diese Erwartung uns so motiviert, ihr gerecht zu sein, also keine Enttäuschung der Erwartung hervorzurufen.

In diesem Sinne sagt Husserl: „Jede Vergangenheit zeichnet der Zukunft den Stil vor“ (Hua XLII, 110). Auf diese Weise bildet sich die Habitualität als eine zeitliche Einheit, in der eine Person in der Vergangenheit gestiftete Normen auch in der Zukunft zu verwirklichen sucht. Und demnach bleibt eine Person immer identisch, wenn sie aufgrund ihrer bleibenden Überzeugungen der Vergangenheit sich von denselben Wertungen und Absichten leiten lässt (Vgl. Hua XV, 196). Dies bedeutet „die Tendenz, daß ein neu auftretender Zusammenhang, der einem Stück des früheren ähnlich ist, sich im Sinne der Ähnlichkeit fortsetzt, sich zu einem Gesamtzusammenhang zu ergänzen strebt, der ähnlich ist dem früheren Gesamtzusammenhang“ (Hua IV, 223). Diese Tendenz des bleibenden Willens kommt daher bei Husserl besonders in Form des Begriffes des Selbsterhaltungsstrebens zum Ausdruck: „zu einer Einheit und zu Einhelligkeit in der Mannigfaltigkeit seiner Überzeugungen zu kommen, derart, dass das Ich zu einem solchen werden will, das ich selbst treu bleibt“ (Hua IX, 214). Auf diese Weise stellt sich ein Selbsterhaltungsstreben als eine wesentliche Tendenz aller praktischen Intentionen ein. Daher ist jede willentliche Motivation als Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens nicht „beliebig“, sondern richtet sich immer nach der „Selbsterhaltung“ (Hua IV, 253) der Habitualität. Husserl erklärt deswegen die Selbsterhaltung sogar zum Kernprinzip des persönlichen Lebens überhaupt: „Das Selbsterhaltungsstreben ist der bloße Ausdruck für die Wesenseigenheit alles geistigen Lebens“ (Hua XLIII/3, 473). Insofern steht ein praktisches Subjekt „unter dem Gesetz der Selbsterhaltung“ (Hua XLII, 367) als eine fundamentale Tendenz jeder Person zur Einstimmigkeit.

2.3 Umwelt als System praktischer Möglichkeiten: die Thematik der Normalität

2.3.1 Umwelt als Korrelat des Habitus

64 Zitiert in N-I, Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer, 1993. S. 90.

Insofern Husserl die Persönlichkeit als einen Begriff erklärt, der immer nur in Bezug auf die Umwelt als ihr Korrelat existiert (Vgl. Hua IV, 195), muss das Problem der persönlichen Motivation immer in Beziehung zur Umwelt verstanden werden. Im Rückgriff auf das System der habituellen Überzeugungen über die Welt als Wenn-so-Struktur können wir zwei unterschiedliche Seiten dieses Systems voneinander differenzieren: zum einen das kinästhetische System des subjektiven Ich-kann als leiblichen Handlugen, zum anderen die dem entsprechende Reihe der Erscheinungen der Welt (Vgl. Hua VI, 164).

Hierbei stellt dieses System der Erscheinungsmöglichkeiten als sachliche Seite der praktischen Möglichkeiten genau das Erwartungssystem darauf dar, wie die reale Welt uns nach unseren leiblichen Handlungen erscheinen kann (Vgl. Hua XXXV, 106). Insofern dabei die kinästhetischen Möglichkeiten, also die praktischen Möglichkeiten, nach dem Ablauf der leiblichen Bewegungen miteinander als eine systematische Einheit verbunden sind (Hua VI, 108), bildet die dem entsprechende Reihe der Erscheinungsmöglichkeiten der Objektwelt auch eine systematische Einheit. Denn wenn ein Objekt mit meinen praktischen Möglichkeiten immer einstimmig erfahren wird, kann sich also eine Erwartung bilden, dass dieses Objekt mit den bisher erfahrenen Aspekten immer weiter einstimmig erfahren wird. Hierbei stellt sich die Entstehung der Erwartung auf weitere Einstimmigkeiten als Urstiftung einer gegenständlichen Einheit, in der ein Gegenstand nicht mehr nur als eine bloß vorübergehende Erscheinung angesehen wird, sondern eine bleibende objektive Gültigkeit gewinnt, die im Vorfeld bestimmt, wie er über diesen Moment hinaus weiter erfahren wird bzw. werden sollte. Lässt sich diese Erklärung der bleibenden objektiven Gültigkeit eines Gegenstandes auf die objektive Welt überhaupt erstrecken, wird es nachvollziehbar, dass auch die Welt mit ihrer eigenen objektiven Gültigkeit als eine systematische Einheit der Erfahrungsmöglichkeiten bestehen bleibt, die mit den schon erfahrenen einstimmig sein soll. Auf diese Weise bildet sich die Welt als „Korrelat“ des subjektiven „Vermögenssystem[s]“ (Hua XLII, 102) als bleibende Habitualität.

2.3.2 Der Horizont als Grundvoraussetzung der intentionalen Erfahrungen

1) Genau in diesem Sinne ist uns die Umwelt mit ihren eigenen Geltungen vorgegeben, die als eine Seite der Wenn-so-Struktur den Rahmen der praktischen Möglichkeiten ausmacht. Dabei zeigen sich uns die Objekte der Welt mit ihren weiteren Erfahrungsmöglichkeiten als mitgegeben, die in den vergangenen Erfahrungen ihre Quellen haben und die weiteren Erfahrungen im Voraus antizipieren. Husserl bezeichnet diese eigentümliche Objektivität der Gegenstände der Umwelt als „Typik“ (Hua XLII, 110; EU, 32f.).

Mit dem Begriff der Typik versucht Husserl zu beleuchten, dass die Objekte der Umwelt in gewisser Weise im Voraus *typisch* bekannt und vertraut sind und somit in einer antizipatorische Struktur erfahren werden, einer Struktur, die jeder Erfahrung der

umweltlichen Objektivität zugrunde liegen sollte.[65] Bekanntlich ist diese als „Horizont“ (EU, 26f.) zu konzipieren. Husserl will durch den Horizontbegriff eine solche wesentliche Struktur jeder umweltlichen Erfahrung zur Sprache bringen, gemäß der ein Objekt immer im Horizont aller seiner möglichen Erfahrungen erfahren wird, d.h., dass mit der objektiven Einheit des Objektes immer auch die Erfahrungen der Vergangenheit und die in der Zukunft zu erwartenden Erfahrungen mitbewusst sind, wie natürlich auch die gegenwärtige anschauliche Erfahrung (Vgl. EU, 136f.). Dieses Mitbewusstsein des Horizonts versteht Husserl in Form der „Appräsentation“: „Jede transzendente Wahrnehmung kann ihren transzendenten Gegenstand nur präsentieren durch das Mittel der Appräsentation. Man könnte die transzendenten Wahrnehmungen auch „appräsentative Wahrnehmungen“ nennen.” (Hua XXXIX, 142) Dabei erscheint uns die objektive Einheit eines Dinges immer als Träger der Gesamtheit aller unendlichen Möglichkeiten des Horizontes, die jenseits der präsenten Anschauung besteht (Hua VI, 161).

2) Hier ist noch einmal deutlich zu unterstreichen, dass der Horizont selbst als appräsentierter gar nicht anschaulich bewusst ist bzw. nicht vollständig bewusst ist. Denn der Horizont ist als Potentialitätsstruktur möglicher Erfahrungen „nie vollkommen leer“, aber zugleich noch „inhaltlich unbestimmt“ (EU, 27). In diesem Sinne ist dieser Horizont „ein völlig leerer“, „aber doch schon dem allerallgemeinsten Stil nach vorgezeichnet“ (Hua XV, 429). Man kann demzufolge sagen, dass die jeweilige Umwelt in einem unbestimmten, unendlich offenen Horizont erfahren wird (Vgl. Hua IV, 195).

Hier wird es dementsprechend sichtbar, dass dieser Horizont der Antizipation, obwohl sie gewissermaßen schon bestimmt ist, noch die Möglichkeit offen lässt, dass nicht einstimmige Erfahrungen erscheinen können. Diese neue Erscheinung untergräbt wohl die habituelle Gültigkeit einer Erfahrung, aber dabei lässt sich eine neue Urstiftung vollziehen, die eine andere neue Erwartung als neue gültige Norm ermöglicht. In diesem Sinne bleibt der Horizont der Umwelt nicht unveränderlich, „immerfort im Werden, in stetem Sichererzeugen durch Sinneswandlungen und immer neue Sinnesgestaltungen mit zugehörigen Setzungen und Durchstreichungen“ (Hua IV, 186). Insofern wird diese horizontale Welt von Husserl an einer Stelle als „strömende Horizonthaftigkeit“ (Hua VI, 152) verstanden.

3) Und diese Ambiguität der Horizontalität jeder Erfahrung stellt in der Tat einen Grundzug der Intentionalität, die sich auf die umweltliche Objektivität überhaupt richtet, dar, sodass diese Gegenstände in erster Linie in ihrer präsenten Anschaulichkeit erfahren werden, aber immer die noch nicht vollkommen bestimmten Seiten der offenen Horizonthaftigkeit in sich tragen. Dabei erweist sich die Intention auf diese Gegenstände in gewisser

65 Vgl. I-C, Park, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt: Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie*, Amsterdam: Elementa, 2001. S. 143.

Hinsicht als die Antizipation der noch nicht bestimmten Seiten der Gegenstände (Vgl. Hua XI, 86).[66] Hieraus folgt, dass die weiteren Erfahrungen eines Objekts immer unter der Leitung einer solchen Antizipation vollzogen werden, nämlich als Grundlage jeder Erfahrung (Vgl. Hua XXXV, 104f.). Und wie wir schon bemerkt haben, fungiert diese Grundlage der Erwartungen als Geltungsmaßstab, anhand dessen die Gültigkeit der kommenden Erfahrungen beurteilt werden sollen. Dabei ist der Maßstab freilich nichts anderes als die Vertrautheit, inwiefern die weiteren Erfahrungen eines Objekts den schon etablierten Gültigkeiten des Objekts gemäß sind.

Für Husserl hängt dieses Problem eng mit dem Problem der Praxis zusammen. Bilden diese Erwartungen den Horizont solcher Normen für jede zukünftige Erfahrung, dann ist es offensichtlich, dass sie jedem praktischen Subjekt vorschreiben, was es tun soll, um seiner intentionalen Antizipation gerecht zu werden. Die Umwelt als praktische Welt wird aus diesem Grund von einer Person immer in dieser normativen Struktur der Erwartung erfahren, die mit der im Voraus erfahrenen Vertrautheit vorstrukturiert ist (Vgl. Hua XV, 210).

2.3.3 Die Normalität der Umwelt

1) Diese Vertrautheit, die vor jeder Erfahrung eines Objekts ständig vorausgesetzt wird, erfasst Husserl unter dem Titel der „Normalität“. Es wird dieser Begriff bei Husserl hauptsächlich in zweierlei Hinsicht verwendet. Erstens lässt sich Normalität als die vertraute Regelmäßigkeit der Welt deuten. Hierbei steht die Normalität für „Durchschnittlichkeit“ (Hua XV, 231; Hua XXXIX, 658). Auf der anderen Seite bedeutet Normalität ein ideales Optimum (Vgl. Hua XXXIX, 658).[67] Insbesondere bei der letzteren Bedeutung wird die Normalität in Husserls Erklärung als praktisches Movens der Erkenntnisakte angesehen, indem z.B. die „Normalität“ primär als eine Frage der optimalen Erkenntnis der Welt als Wahrheit auftaucht (Vgl. Hua XV, 35). Wir sind uns bei der Beobachtung eines Objekts, wie Husserl oft veranschaulicht, in der Tat im Voraus bewusst, ob eine gegenwärtige Erscheinung des Objekts uns seine „optimale“ Gestalt aufzeigt oder nicht, d.h. ob wir sogar vor der eigentlichen Erfahrung ihrer optimalen Gestalt ihre vollstände Erscheinung antizipieren. Diese Sachlage ist vor allem dadurch nachzuweisen, dass z.B., wenn wir ein Objekt beobachten, wir eine Erscheinung nicht nur akzeptieren, wie sie uns gerade erscheint, sondern immer versuchen, uns dem Objekt anzunähern oder von ihm Abstand zu nehmen, um die Weite zwischen uns und dem Objekt zu kontrollieren. Dieser Versuch geht freilich davon aus, dass wir nicht nur eine gegebene Erscheinung aufnehmen, sondern immer noch weitere Erscheinungen suchen, um die unserer eigentlichen Intention der

66 Vgl. Vargas Bejarano 2006, S. 204f.

67 Vgl. A. J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995. S. 138ff.

Beobachtung gemäße bzw. optimale Erscheinung zu finden.

2) Dem Ausgang der bisherigen Diskussion ist zu entnehmen, dass „Normalität“ im engen Zusammenhang mit „Habitualität“ zu behandeln ist. Die habituelle Gültigkeit bildet, wie wir bereits gesehen haben, eine zeitliche Einheit, die uns praktische Möglichkeiten der Zukunft vorwegnehmen lässt, und die uns als Maßstab gilt, zu unterscheiden, ob kommende Ereignisse unseren Erwartungen entsprechen oder nicht (Vgl. Hua XXXIX, 656f.). Hierdurch zeigt sich, dass Normalität Anomalität, die den habituellen Geltungen nicht entspricht, als Gegenteil voraussetzt. Also ist es *normal*, wenn eine bestimmte Erfahrung den habituellen Erwartungen einstimmig erscheint, sodass diese antizipatorische Intention erfüllt wird. Abnormal ist es hingegen, wenn die Erscheinung unseren Erwartungen widerspricht oder sie enttäuscht.

Demzufolge lässt sich festhalten, dass die Normalität der Umwelt als die jeder aktuellen Erfahrung im Voraus bestehende Voraussetzung zu bezeichnen ist, wobei die Normalität als eine solche Voraussetzung in Hinsicht auf ihre Gültigkeit schon als „selbstverständlich“ vorgegeben gilt (Vgl. Hua XXVII, 232). In Bezug auf die Normalität lässt sich die Lebenswelt als „das einzige Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“ (Hua VI, 183) erfassen.

3. Die Modi der praktischen Motivation: Aktivität und Passivität

Bisher haben wir uns kurz mit Husserls Fragen der Motivation und Praxis befasst und damit einige Anhaltspunkte zum Verständnis der Fragen der Aktivität und Passivität als motivationale Modi gefunden. Wie bereits erwähnt, spielt diese Problematik der aktiven und passiven Motivation für Husserl eine entscheidende Rolle für das Verständnis vom „praktisch wahren Handeln“ nach ethischen Normen, also der „vernünftigen Praxis“. Es ist hierfür von entscheidender Bedeutung, das Konzept der aktiven Motivation wie auch den Grund, warum sie auch als "Vernunftmotivation" (Hua IV, 279; 220) bezeichnet werden kann, zu verstehen.

Demnach besteht die Aufgabe der Ethik genau darin, diese Praxis der Vernunftmotivation aufzuklären. Husserl formuliert dies folgendermaßen: „Ethik [hat, JSA] das vernünftige Subjektverhalten zum Gegenstand[.]“ (Hua IV, 222) Diese Aufgabe weist aber zugleich darauf hin, dass eine Person nicht nur aktiv, also nicht nur vernünftig, sondern auch nicht vernünftig motiviert handeln kann (Vgl. Hua IV, 258). Und genau bei dieser Vernünftigkeit der Praxis unterscheidet Husserl zwischen den beiden Modi der Willensakte.

Um einige Missverständnisse auszuräumen, ist vorab aber zu erwähnen, dass bei Husserl die Begriffe von Aktivität und Passivität sehr vieldeutig verwendet werden. Daher wäre es eine sehr interessante und wichtige Aufgabe, diese Konzepte von Aktivität und

Passivität klar zu unterscheiden und zusammenzufassen. Doch kann die vorliegende Arbeit selbst nicht auf diese umfangreiche Aufgabe eingehen. Wir werden uns hier nur darauf fokussieren, Husserls Konzeption von Aktivität und Passivität im Hinblick auf den motivationalen Aspekt der Willenspraxis zu diskutieren.

3.1 Die Thematik der aktiven Motivation

3.1.1 Aktive Motivation als Vernunftmotivation

Husserl verbindet den Begriff der aktiven Motivation, wie erwähnt, vor allem mit der vernünftigen Motivation. Aber was bedeutet die Vernünftigkeit der Motivation? An einer Stelle der *Ideen I* führt Husserl die „Schlussfolgerung" (Hua III/1, 316; Hua XXVIII, 70) als ein Exempel für einen vernünftig motivierten Akt an. Die Vernünftigkeit der Motivation zeigt sich hier unter anderem darin, dass wir unser Handeln durch den Prozess des Begründens und der Rechtfertigung motivieren lassen (Vgl. Hua XLIII/3, 464). So wie wir also bei jedem logischen Denken durch die *Notwendigkeit* der theoretischen Vernunft motiviert sind, so können wir hinsichtlich unserer Praxis durch „Vernunftmotive" (Hua IV, 339) als *Notwendigkeit* der praktischen Vernunft motiviert werden.

Insofern muss diese Notwendigkeit der praktischen Vernunft die Disjunktion von Richtigkeit und Falschheit jeder Praxis voraussetzen. Wenn man vernünftig motiviert wird, bedeutet das, dass man eine Handlung „als richtig, als gesollt", d.h. als „Normgesetz" (Hua XXVIII, 71) und als „Willens***wahrheit***" (Hua XXXVII, 252, Hervorhebung von JSA) ansieht.[68] Wie wir im letzten Kapitel kurz behandelt haben, bezieht Husserl die Wahrhaftigkeit der Praxis im Grunde auf ihren Sollenscharakter. In diesem Sinne kann man sagen, dass, wenn man zugunsten der Richtigkeit einer Handlung motiviert ist, es sich um eine normative Motivation handelt (Vgl. auch Hua XXVIII, 48ff.). Insofern wird vernünftig motiviertes Handeln bei Husserl als ein Verhalten definiert, welches den uns aufgegebenen Normen zu folgen sucht. Ein Wille kann somit in der Befolgung der Normativität der „Vernunftziele" (Hua XXXVII, 240) seine Wahrhaftigkeit und Vernünftigkeit gewinnen.

3.1.2 Die Ichbeteiligung an der Praxis als praktische Überlegung: Autonomie und Freiheit

1) Husserl unterscheidet zwischen Aktivität und Passivität der Motivation. Daran anschließend behandelt Husserl die Frage, ob eine Person an der Ausführung einer Handlung teilnimmt oder nicht, die er als die Frage nach der „Ichbeteiligung" (Hua XXXVII, 110; 331) versteht. Wie kann aber dann das Befolgen der vernünftigen Motivation mit der Frage nach der aktiven Beteiligung eines Egos an seiner Handlung identifiziert werden

[68] Vgl. „ein richtiger Wille" (Hua Mat IX, 127)

und was bedeutet dabei die Ichbeteiligung eines Ich an seiner Handlung überhaupt? Gibt es auch solche Handlungen, an der ein praktisches Ich nicht teilnimmt?

Für die Antwort muss man zuerst die Tatsache in den Fokus rücken, dass Husserl unter der aktiven Motivation auch „Stellungsnahmen durch Stellungsnahmen“ (Hua IV, 222) versteht. Dabei lässt sich „Stellungsnahmen durch Stellungsnahmen“ als eine sekundäre Reflexion deuten, die vor dem Befolgen eines bestimmten aktuellen Motivs dessen „Rechtmäßigkeit“ (Hua XXXVII, 112), d.h. dessen praktische Wahrhaftigkeit überprüft, anstatt einem solchem Motiv einfach so zu folgen, wie es eben gegeben ist. Die vernünftige Handlung als Akt der aktiven Stellungnahme entspringt aus dem eigentümlichen Vermögen des „Ich-Zentrums“ (Hua XXVII, 24), das unter dieser praktischen Überlegung andere passive Motivationskräfte in „Erwägungen“ (Ebd.) ziehen oder „in Frage stellen“ und „hemmen“ (Ebd.) kann.

Daraus wird ersichtlich, wieso Husserl die Vernünftigkeit der Praxis mit der Frage der Ichbeteiligung des Ich an der Handlung gleichsetzt. Denn er geht davon aus, dass die Vernünftigkeit, also die Wahrhaftigkeit oder Falschheit einer Praxis allein vermittels der bewussten praktischen Überlegung einer Person zur Gegebenheit kommen kann.

2) Der Akt der bewussten praktischen Überlegung, die eine vernünftige Grundlage für unsere Praxis zu finden sucht, bedeutet in dieser Hinsicht die aktive Wahl und den aktiven Vollzug des Subjekts. In diesem Sinne darf man von dem Vollzug der aktiven Motivation nicht so sprechen, dass eine solche aktive Handlung und ihre Folgen bloß „kommen, geschehen“ (Hua IV, 257), sondern muss so beschrieben werden, dass „ich [die Handlung, JSA] tue“ (Hua IV, 257). Insofern kennzeichnet Husserl die aktive Motivation zugleich durch „Freiheit“ (Hua IV, 269). Wenn wir also nach der aktiven Motivation handeln, bedeutet dies nichts anderes, als dass wir uns dabei von den uns fremden Motivationskräften *befreien*. Daher handeln wir nur insofern frei und aus einem aktiven Motiv, als wir nach der bewussten praktischen Überlegung „Vernunftmotiven" (Hua IV, 339) Folge leisten.

Wir können den Begriff der Freiheit weiter als „Autonomie“ aufgreifen. Wie wir bisher gesehen haben, bedeutet eine aktive Stellungnahme einen Prozess der aktiven *Rechtfertigung*, verschiedene Motivationskräfte zuerst dem Akt der praktischen Überlegung zu unterwerfen und damit die Vernünftigkeit jedes Motivs zutage zu bringen. Dieser Prozess lässt sich demnach auch so auslegen, dass man anhand der bewussten Aktivität einer praktischen Rechtfertigung sich selbst seine praktischen Normen gegenüber allen anderen „passiv fremden Einflüssen“ (Hua IV, 269) aufstellt. Hier erweist sich also das Einhalten von Normen sodann als „Autonomie“ (Hua IV, 269).

3.1.3 Praxis als Verwirklichung von habituellen Normen

Solange sich das Handeln als ein Handeln nach einer aktiven Motivation erweist, das die Normen zu verwirklichen versucht, die durch aktive praktische Überlegung vorgegeben sind, ist der Grundzug der aktiv motivierten Praxis letztlich nicht im „Dasein", sondern im „Anderssein" bzw. der „Veränderung" (Hua XLII, 68), zu sehen. Denn dabei ist sie nicht daran orientiert, den schon realen gegebenen Sachverhalte einfach zu übernehmen, sondern daran, das normativ Verlangte in der realen Welt umzusetzen und damit die real vorgegebenen Sachverhalte anders als jetzt zu gestalten.

Insofern offenbart sich einer so aktiv motivierten Person die Welt nicht nur so, wie sie als so-seiende ist, sondern als „sein-sollende – aus unserem Seinkönnen" (Hua XLII, 68; Hua XXXIX, 328). In diesem Sinne stellt Husserl an einer Stellt fest: „Das praktische Interesse mit allen ihm zugehörigen Modis von Willensakten (Akten des „Interesses" im ausgezeichneten Sinn) geht von dem für mich (bzw. für uns) schon Seienden, schon Wirklichen auf das „Seinsollende"" (Hua XXXIX, 324). In diesem Zusammenhang ist es einsichtig, dass eine Umwelt, die in der Korrelation zu einer normativ motivierten personalen Praxis steht, für eine solche Person immer im Licht der Zwecke erscheint, die ein solches Subjekt verwirklichen will, und der Normen, die als geeignete Mittel zur Verwirklichung dieses Zwecks vorgestellt werden. Auf diese Weise sollte die vorgegebene Welt, so Husserl, als „universale Materie" (Hua XXXIX, 327) für die Verwirklichung der Welt, so wie sie sein sollte, dienen, also als „der allgemeine Boden menschlichen Daseins" (Hua XXXIX, 327).

3.1.4 Die habituelle Fortsetzung der aktiven Motivation

Angenommen, die aktive Motivation stütze sich auf eine vernünftige Normativität, so wäre daraus zu entnehmen, dass nur insofern eine bestimmte Motivation noch als vernünftig, d.h. aktiv bezeichnet werden kann, als die uns regulierende Norm stets gültig bleibt. Wenn diese Norm ihre Gültigkeit zeigt, sollte eine Person immer wieder dieselben vernünftigen Entscheidungen treffen. In dieser Hinsicht ist das Bemühen, die Normen zu verwirklichen, nicht auf einen bestimmten Moment der Handlung beschränkt, sondern lässt sich fortsetzen, insofern die Gültigkeit der Norm unbeschadet bleibt. Dabei ist der Willensakt nicht „ein zufälliger", sondern lässt sich „innerhalb einer umfassenden Gesetzlichkeit" (Ms. B I 4, 8) vollziehen.[69] Auf diese Weise kann auch die aktive Motivation, also der Modus des freien und autonomen Verhaltens, zum „Habitus" (Hua IV, 255) werden, als eine gewohnheitsmäßige Verhaltensweise. Trotz dieser Möglichkeit der aktiven Motivation als Habitualität darf dies nicht einen solchen Eindruck erwecken, als ob diese Habitualität des Verhaltens im Endeffekt unveränderlich bleiben könnte. Denn man kann die Relativität und Variabilität selbst in der vernünftigen Normativität der Praxis finden. M. a. W. ist es für Husserl nicht unleugbar, dass die Normen selbst als vorausgesetztes

[69] Zitiert in L-C., Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008. S. 138f.

Kriterium für die Unterscheidung zwischen praktischer Wahrheit und Falschheit nicht absolut, sondern relativ und präsumtiv sein können. In diesem Sinne ist die Normativität der aktiven Motivation einfach darin zu sehen, dass sich einem praktischen Subjekt die Normativität einer Handlung nur bis auf weiteres als richtig und gültig darstellt, weil selbst das, was wir jetzt als praktische Wahrheit annehmen, sich schließlich als falsch herausstellen kann.[70]

3.2 Aktive Motivation und passive Motivation

3.2.1 Der Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität der Motivation

Betrachten wir nun den Begriff der passiven Motivation in ihrem Gegensatz zu der aktiven Motivation. Wie oben kurz angedeutet, wird dieses Begriffspaar von Aktivität und Passivität bei Husserl in verschiedenen Kontexten verwendet, die nicht leicht einseitig zusammenzudenken sind. Aus diesem Grund werden wir uns vornehmlich auf ihren Gebrauch in seiner Praxeologie fokussieren. Hier hat die „passive Motivation" im Prinzip zwei Bedeutungen. Die erste Bedeutung wird im Sinne von *Affektion bzw. Rezeption* (Vgl. Hua IV, 213) verwendet, die zweite im Sinne eines bloßen Nachgebens gegenüber einer Tendenz.

Was diese passive Motivation hierbei für Husserl bedeutet, wird deutlicher besonders im Vergleich zu den erwähnten Bedeutungen der aktiven Motivation. Husserl beschreibt insbesondere den Unterschied zwischen aktiver und passiver Motivation als Unterschied zwischen „rationaler und irrationaler Motivation" (Hua XXXVII, 107ff.). Die irrationale Motivation, also die passive Motivation, kann als „willenlos" (Hua XXVII, 24) beschrieben werden, da ein Bezug zum aktiven Willen als die Eigenschaft der Ichbeteiligung bei passiver Motivation in erster Linie zu fehlen scheint (Vgl. Hua XXXVII, 111).[71] Zudem findet die Praxis der passiven Motivation ohne klare Reflexion über den Zweck und die Grundlage einer Handlung statt (Vgl. Hua IV, 222f.), die zuvor als das Moment der Ichbeteiligung in Form der praktischen Überlegung dargelegt wurde. Ebendeswegen handelt es sich bei der Praxis der passiven Motivation um eine Handlung, die sich ohne vernünftiges Urteil über die (Nicht-)Angemessenheit einer Handlung vollzieht (Vgl. Hua XXXVII, 111).

Daher ist ein passives Leben ein Leben, das auf „die gewohnheitsmäßige

[70] In diesem Sinne kann man sagen, dass nicht nur eine vollständig korrekte Schlussfolgerung vernünftig motiviert. Falsche Schlussfolgerungen sind auch vernünftig motiviert ist: „Auch Fehlschlüsse unterstehen dem Titel Vernunftmotivation" (Hua IV, 221)

[71] Aber der Ausdruck „willenlos" muss vorsichtig verstanden werden. Selbst wenn es sich um eine Handlung aufgrund passiver Motivation handelt, kann sie noch als willentliche Handlung angesehen werden, die aber nicht durch vernünftige Überlegungen motiviert ist und daher nicht gerechtfertigt ist, anstatt sie vollständig als Motivation ohne Willen zu betrachten. Siehe hierzu Hua XXVIII, 112f.

Neigung“ (Hua IV, 339) angewiesen ist, ohne eine solche freie und autonome „Erwägung“ anzustellen und ohne eine „Willensentscheidung“ (Hua XXVII, 24) zu treffen. Zu dieser unreflektierten Neigung gehören für Husserl „Assoziationen“ und „Triebe“, die schlicht und „mechanisch“ auf natürliche „Affektionen“ (Hua IV, 338ff.) reagieren. Und genau in diesem Sinne steht die Praxis passiver Motivation gegenüber derjenigen aktiven Motivation, bei der man durch praktische Überlegungen über die praktische Normativität der Handlungsmotive ihre motivationalen Gründe erschließt und dadurch motiviert wird (Vgl. Hua XV, 422). Insofern wird dieses passive Leben von Husserl als „das geradlinige Leben“ „ohne Fähigkeit zur reflexiv-kritischen Stellungnahme“ (Hua IV, 280) beschrieben.

Im Anschluss daran bestimmt Husserl die Lebensweise der Passivität und die der Aktivität auch jeweils als „Triebleben“ und „eigentliches Willensleben“ (Hua XXXVII, 248). Während von Husserl dementsprechend die von einer aktiven Motivation angeleitete Praxis als freie und autonome bezeichnet wird, lässt sich eine Praxis, die von einer passiven Motivation geprägt ist, hingegen nicht als eine von einer Person selbst vollzogenen Praxis ansehen, sondern als ein *Einem-Reiz-blind-Folgen* charakterisieren (Hua XIV, 196).[72]

In diesem Sinne basiert ein passiv motiviertes Verhalten lediglich auf vorübergehenden und periodischen Trieben und Instinkten.[73] Instinkte und Triebe werden bei Husserl insbesondere durch ihre „Periodizität“ (Hua XXXIX, 585; Hua XLII, 95) gekennzeichnet,[74] wie z.B. Tiere gemäß dem „Ansteigen und dann erst Absteigen“ (Hua XV, 405) der Kräfte der Bedürfnisse um der Erfüllung der Bedürfnisse willen leben. Also weist ihr Lebensstreben „die Periodizität des Hungers (im erweiterten Sinn)“ (Ebd.) auf, weil solche Triebe bloß „in einer endlichen Umwelt in einer beschränkten Zeitlichkeit“ (Ebd.) auf uns ihre motivationale Kraft ausüben können.

3.2.2 Die Sedimentierung der aktiven Motivation und die habituelle Fortsetzung der passiven Motivation

1) Um den Problembereich von aktiver und passiver Motivation für Husserl zu klären,

[72] „Ich kann nicht Mensch sein, ich kann nicht Person sein, wenn ich jedem Reiz blind folge, wenn ich bloss instinktiv in Gleichen Linien reagiere, wenn ich bloss Subjekt psychophysischer Dispositionen bin, die mich passiv in gleichen Reaktionstypen dirigieren.“ (Hua XIV, 196)

[73] Husserl betrachtet dennoch die nicht-normativen Handlungen nicht direkt als *unverständliche* wie die naturkausalen Gesetze: „Aber passive Motivation ist [...], wie alle geistige Kausalität [...] eine Sphäre der Verständlichkeit und unter reinen Wesensgesetzen stehend und somit total anderen Sinnes als Naturkausalität und Naturgesetzmäßigkeit“ (Hua XXXVII, 333). Irrational motivierte Handlungen sind auch in diesem Sinne noch intentional und bewusstseinsbezogen, die in „verstehnbare Kausalität“ (Hua XXXVII, 110) einbezogen sind, weshalb Husserl passive Motivation noch als Motivation ansieht. Vgl. A. S. Staiti, *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Würzburg: Ergon, 2010. S.124-125. Aus dieser Perspektive vertritt Husserl eine andere Postion in Bezug auf den Umfang der Motivation gegenüber Pfänder. Siehe hierzu Ubiali 2010.

[74] In demselben Sinne verwendet Husserl „Tempo“. Siehe hierzu Hua XLII, 106.

haben wir bisher die Beziehung zwischen den beiden Modi der praktischen Motivation hauptsächlich in Hinblick auf ihre Unterschiede verdeutlicht. Husserl vertritt jedoch die Ansicht, dass es beinahe unmöglich ist, dass die Praxis unseres Lebens in jedem Moment so strikt entweder als vollkommen aktiv oder als vollkommen passiv bestimmt wird (Vgl. Hua IV, 256). Um diesen Punkt ans Licht zu bringen, ist die folgende These Husserls von Bedeutung: „Alle Aktivität verwandelt sich, in das Dunkel versinkend, in habituelle Passivität, und das Ich der Akte selbst bleibt nach dem Aktvollzug bei seiner Stellungnahme, bei seiner Sinngebung, aber in Form des habituellen Verbleibens.“ (Hua XXXVII, 334)

Wie Husserl hier anspricht, kann sich die Praxis aktiver Motivation in die der passiven Motivation verwandeln, die bei Husserl an einer anderen Stelle auch als „sekundäre Passivität“ (Hua XXXVII, 111) oder "Willenspassivität" (Hua XLII, 96) zur Sprache kommt: Bei ihnen handelt es sich im Grunde um solche praktischen Akte, die in vergangener Zeit anhand der Spontaneität der praktischen Überlegung aus normativen Gründen durchgeführt wurden, im Lauf der Zeit ohne solche Aktivität nur gewohnheitsmäßig vollzogen werden. In diesem Sinne lassen sich die gewohnheitsmäßigen Wiederholungen solcher Akte nur als passiv motiviert ansehen. Aber hierbei ist nicht zu vergessen, dass diese Art der praktischen Passivität der Motivation nicht mit der Passivität der Triebe verwechselt werden darf, die bei Husserl als erste Passivität zum Ausdruck kommt, die mit der Aktivität der praktischen Überlegung überhaupt nichts zu tun hat, wie dies schon erwähnt wurde.

2) Willenspassivität bezieht sich hierbei auf den Motivationsmodus des Verhaltens, das bereits als unsere vergangene Erfahrung ihre praktische Gültigkeit erlangt hat, aber sich im Nachhinein ohne Hilfe von weiteren bewussten Willensentscheidungen oder Reflexionen nur gewohnheitsmäßig wiederholt (Vgl. Hua XLII, 96). Wie wir bereits die grundlegende Tendenz der Selbsterhaltung der Willensentscheidungen betrachtet haben, liegt die empirische Gültigkeit der Habitualität, die sich durch Erfahrungen ausbildet, in ähnlichen Kontexten der Erfahrungen stets als Vorgabe zu dienen, die die Gültigkeit der weiteren praktischen Möglichkeiten im Voraus regulieren sollte. Dies hat freilich zur Folge, dass die früheren Verhaltensweisen ohne Hilfe von weiteren praktischen Überlegungen immer noch implizit als gültig angenommen bleiben, sodass man nicht mehr eine zusätzliche bewusste praktische Überlegung anzustellen braucht.

Aus dieser Sichtweise lassen sich von Husserl selbst diese Wiederholungen der Willenspassivität als „dem ganzen Reich der Assoziationen und Gewohnheiten“ (Hua IV, 222) zugehörig darstellen,[75]weil man dabei nicht mehr den bewussten praktischen Überlegungen zu folgen sucht, sondern der „assoziativen Verflechtung“ (Hua XIV, 202, Hua

[75] In Bezug auf diesen Punkt stellt Mintken eine andere Position als ich dar, indem er dies so sieht, dass dabei noch keine Willensbejahung vollzogen wird: „Dieses Nachgeben einer undurchsichtig motivierten Neigung stellt indes noch keinen expliziten Willensakt dar, da hier kein *fiat* gesprochen wird, also keine Entscheidung getroffen oder ein Entschluss gefasst wird.“ (Mintken 2020, S. 52)

XXXVII, 180; vgl. Hua XVII, 320) der Gewohnheiten nachgibt. In dieser Verflechtung wird eine Person ohne irgendeine Spontaneität der praktischen Überlegung lediglich „durch die Kraft der Affektion“ (Hua XXXVII, 332) dazu motiviert, nach einer bereits konstituierten Wenn-so-Struktur eine bestimmte praktische Möglichkeit als selbstverständliche „gewohnheitsmäßig“ (Hua XXXVII, 180), also nur assoziativ, hervorzurufen. In diesem Zusammenhang vollzieht sich die Motivation der Willenspassivität nicht mehr vernünftig, sondern „sinnlich“, „bewußt in Form des passiven Nachbewußtseins“ (Hua IV, 333). Diese Art der Motivation unterscheidet sich dabei *ipso facto* nicht so streng von der ersten Passivität, die Husserl vornehmlich triebhaften Handlungen zuschreibt. Aus dieser Sicht sagt Husserl: „[J]eder spontane Akt geht nach seinem Vollzug notwendig in eine verworrene Zuständlichkeit über, die Spontaneität, oder, wenn man will, die eigentlich so zu nennende Aktivität, in Passivität“ (Hua IV, 12).

3) Diese Tatsache deutet darauf hin, dass bei der Praxis der sekundären Passivität die praktische Gültigkeit, aufgrund derer eine solche Handlungen vollzogen werden soll, nicht mehr als solche in den Fokus der spontanen praktischen Überlegungen tritt, sondern lediglich als selbstverständliche nur im Hintergrund weiterer bewusster Überlegungen steht: „Passivität ist das an sich Erste, weil alle Aktivität wesensmäßig einen Untergrund von Passivität“ (Ebd.) hat.

Solange die Ergebnisse aktiver Geltungsbildung in der Vergangenheit, die schon von der Spontaneität der praktischen Überlegung vollzogen worden sind, nun zum impliziten Fundament für weitere andere Handlungen werden, beschreibt Husserl diesen Prozess der Passivierung bildlich ausgedrückt folgendermaßen: „[J]ede Spontaneität versinkt in Passivität“ (Hua IV, 333; Hua XXXI, 3; Hua XXXVII, 334). Demnach können die sich als gültig erwiesenen sogenannten *versunkenen* Handlungsnormen als „Niederschläge aus früheren Vernunftakten, Vernunftleistungen“ (Hua IV, 222; Hua XXVII, 334) bezeichnet werden. In diesem Sinne leben und handeln wir immer in diesem „dunklen und affektiven Horizont“ der „lebendig wirksamen Vergangenheit“ (Hua XXXIX, 552).

4. Die Thematik der intersubjektiven Motivation: gemeinschaftliche Habitualität und Umwelt

Bislang haben wir versucht, Husserls Motivationsbegriff in Bezug auf den Begriff der Persönlichkeit und den der Umwelt sowie die Gestalt des motivationalen Lebens in Hinblick auf die Modi der Aktivität und Passivität darzulegen. In dieser Erklärung wurde die Persönlichkeit als Subjekt des Motivationslebens in der Tat hauptsächlich als Individuum behandelt. Aber in Anbetracht der Tatsache, dass die persönliche Einstellung für Husserl die natürliche Einstellung jeder praktischen Einzelperson ist, ist ebenso der Umstand zu beachten, dass jede individuelle Person mit anderen Personen zusammen in ein und

derselben praktischen Umwelt lebt. Ebendeshalb stellt sich die alleinige Beschreibung der praktischen Motivation der individuellen Persönlichkeit für das Verständnis von Husserls Persönlichkeits- und Umweltbegriff als unzureichend heraus.

Diese Diskussion über die Intersubjektivität und die intersubjektive Welt ergänzt dabei Husserls Ontologie der Persönlichkeit. Denn er argumentiert, dass auch eine persönliche Welt, in der jeder von uns lebt, keine individuelle Welt im eigentlichen Sinne, sondern eine gemeinsame Welt sein muss (Vgl. Hua IV, 327). Eine Person im eigentlichen Sinne kann kein von allen Anderen abgetrenntes Individuum sein, sondern ist als Teil einer Gemeinschaft zu verstehen (Vgl. Hua IV, 185; Hua XIV, 175; Hua Mat VIII, 345). Aus dieser Perspektive unterscheidet Husserl zwischen der intersubjektiven und der individuellen praktischen Motivation. Darunter betrachtet er die neue Dimension der Praxis und der praktischen Motivation im Hinblick auf die Subjektivität von „Wir“ (Hua IV, 242), in der verschiedene praktische Subjekte „aufeinander bezogen sind“ und „im aktuellen Bewusstsein“ „aufeinander als Strebenssubjekte wechselseitig“ „wirken“ (Hua XIV, 171).

Daher wenden wir uns von nun an der Aufgabe zu, die oben erläuterten Probleme der Umwelt und des praktischen Subjekts mit dem Fokus auf den Begriff der „Intersubjektivität“ erneut zu untersuchen. Die neue Betrachtung der Intersubjektivität ähnelt der Diskussion über die individuelle Persönlichkeit und Umwelt, wobei insbesondere der Konzeption von Motivation und Habitualität nachgegangen war. Laut Husserl manifestiert sich die Intersubjektivität also dadurch, dass die Subjekte gemeinsame Verhaltensgewohnheiten haben und eine gemeinsame, einheitliche Welt als intentionales Korrelat ihrer intersubjektiven Habitualität annehmen.

4.1 Gemeinschaft und Gemeinwelt – die Thematik der intersubjektiven Habitualität

4.1.1 Gemeinschaftliche Persönlichkeit und Habitualität

1) Unter diesem Gesichtspunkt ist in der husserlschen Gemeinschaftslehre zunächst zu berücksichtigen, dass die intersubjektive Gemeinschaft für Husserl eine selbstständige wesentliche Eigenart aufweist, die auf die individuellen Persönlichkeiten nicht zu reduzieren ist, weshalb diese Intersubjektivität nicht einfach als die bloße Summe der Einzelpersonen zu verstehen ist. Demnach übersteigt die Gemeinschaft bei Husserl das Bewusstsein eines einzelnen Individuums. Sie wird in diesem Sinne als „Wir-Bewusstsein“ oder als „"personale Einheit höherer Stufe“ (Hua IV, 196; Hua XXXIX, 391) beschrieben. Diese eigentliche Identität einer intersubjektiven Gemeinschaft besteht daher darin, dass das Gemeinschaftsleben nicht lediglich durch die Persönlichkeiten seiner Einzelmitglieder definiert wird, sondern über eine eigene Einheitlichkeit verfügt.

Berücksichtigt man, dass die persönliche Identität eines Individuums durch die einheitliche Beziehung zur Welt bestimmt wird, wird deutlich, dass auch die personalisierte Einheit einer Gemeinschaft eine eigene, einzigartige Beziehung zu einer einheitlichen Welt

hat, die Welt, in der die Subjekte verschiedener Persönlichkeiten eine gemeinsame Welt jenseits ihrer eigenen einzigartigen Welten bilden. In diesem Zusammenhang sollte die Diskussion über das Gemeinschaftssubjekt, als jene einheitliche Subjektivität höherer Stufe stets zusammen mit der Erklärung der gemeinschaftlichen Welt als ihrem Korrelat ausgeführt werden.

2) Betrachten wir jedoch die folgenden Punkte, nämlich dass die personale Einheit eines einzelnen Subjekts auf die Einheit der Persönlichkeit, auf die Habitualität praktischer Möglichkeiten und die einheitliche Normalität des Horizontes zurückzuführen ist, dann können wir auch bemerken, dass das Problem der einheitlichen Persönlichkeit der intersubjektiven Gemeinschaft in ähnlicher Weise für Husserl im wesentlichen Zusammenhang mit der „intersubjektiven, sozialen Habitualität" bzw. „Gemeinschaftshabitualität" (Hua XIV, 230) behandelt werden kann.

Es ist auch wichtig zu betonen, dass die Vorstellung von intersubjektiver Habitualität eng mit der Konstitution der intersubjektiven Gemeinwelt als einer motivationsbezogenen Objektwelt verbunden ist. Dies gilt besonders, wenn man die intersubjektive Habitualität im Kontext der persönlichen Einstellung erörtert, bei der die motivationalen Beziehungen zwischen dem Subjekt und der Welt im Vordergrund stehen. Diese intersubjektive Welt kann dabei als eine Welt von denjenigen Objekten angesehen werden, die für alle intersubjektiven Subjekte dieselbe objektive Gültigkeit und Bedeutung als Korrelate ihrer intersubjektiven Habitualität haben (Vgl. Hua XV, 134).

In diesem Sinne darf diese gemeinsame Welt zwischen verschiedenen Subjekten nicht als irgendeine reelle Einheit verstanden werden, sondern sie bedeutet lediglich die intentionale Einheit zwischen ihnen. Wie Staiti zutreffend sagt,[76] ist das „Sich-Durchdringen" von einem Anderen und mir in der intersubjektiven Einheit nicht die Durchdringung reeller Elemente, sondern die Vereinheitlichung intentionaler Elemente. Anders gesagt, bedeutet es eine Einstimmigkeit des Verständnisses von intentionalen Objekten und der Welt als des universalen Horizontes der Objekte. Verschiedene Subjekte haben in jener „intersubjektiven Einstimmigkeit" (Hua XV, 230) eine gemeinsame Welterfahrung, die für sie eine ständige und gleiche Gültigkeit aufweist.[77] Aus diesem Grund thematisiert Husserl diese intersubjektive Gemeinschaft als „intentionale Gemeinschaft" (Hua I, 157), in der die Mitglieder der Gemeinschaft auf dieselben intentionalen Objekte bezogen leben. In dieser intentionalen Gemeinschaft konstituieren sie eine „Welt als intentionale Einheit" (Hua XIV, 355), in der ein bestimmtes intentionales Objekt für alle in seiner Gültigkeit und Bedeutung als ein und dasselbe erscheint (Vgl. Hua IV, 195). In diesem Kontext kann diese Intersubjektivität von gemeinsamen Habitualitäten und Intentionalitäten nach Husserl nicht mit einer „Herde" (Hua Mat VIII, 213) identifiziert werden, die sich durch

[76] Vgl, Staiti 2010, S. 183.
[77] Vgl. Park 2001, S. 139.

die biologische Ähnlichkeit und die biologische „Instinktivität und Geselligkeit“ (Hua XXXIX, 391) kennzeichnet.

4.1.2 Die Problematik der intersubjektiven Gemeinwelt

1) Heimwelt und Normalität

Diese Gemeinschaftlichkeit einer intentionalen Gemeinschaft, die genauso wie die Individualwelt für eine Person als Gültigkeitssystem auftritt, ist vorerst darin fundiert, dass mehrere verschiedene Subjekte ein gemeinsames Geltungssystem als „eine gemeinsame Welt“ (Hua IV, 185) bilden. Diese Gemeinschaftlichkeit bedeutet also nichts anderes, als dass die Subjekte ein gemeinsames Verständnis von Welt haben können, bei dem die Bedeutung der Welt tatsächlich von allen Mitgliedern als „dieselbe gleichbestimmte“ (Hua XV, 157) erfahren wird, obwohl jedes Subjekt sie nur aufgrund seiner einzigartigen Erfahrungsweise erleben kann.

Wenn unterschiedliche Subjekte daher ein gleiches Verständnis der Welt teilen, kann eine Person in der Lage sein, die praktischen Motivationen Anderer zu verstehen, da sie auf der gemeinsamen Grundlage des Weltverständnisses aufgebaut sind. Infolgedessen kann die intersubjektive Gemeinwelt vor allem als *vertraut* und *verständlich* gekennzeichnet werden, wobei sich diese Verständlichkeit der Welt zwischen verschiedenen Subjekten als „All-Zugänglichkeit“ (Hua XV, 629; vgl. Ebd., 229) definieren lässt. Husserl konzipiert diese Eigenschaften der „Gemeinwelt“ (Hua XXXIX, 338) hauptsächlich in seiner Diskussion über die „Heimwelt“, die als das Korrelat der gemeinsamen Habitualität der verschiedenen Subjekte beschrieben werden kann.[78]

Da die Problematik von Habitualität und Umwelt bei Husserl im Grunde mit dem Begriff der Normalität als Maßstab für das, was normal und gültig ist, und das, was anormal und nicht gültig ist, verknüpft ist, versteht sich das Problem der intersubjektiven Gemeinschaft und Umwelt als Problem der gemeinschaftlichen Habitualität im Hinblick auf die horizontalen Erwartungen als Normalität in der Welt. Und genau in diesem Sinne können wir Husserls Diskussion zur „intersubjektiven Normalität" (Hua XXXIX, 649) auslegen, bei der es sich vor allem um die habituelle Gültigkeit des Gemeinschaftslebens handelt. Hier lässt sich die normale gemeinsame Welt als „Welt, in der ich schon heimisch bin aus eigener Erfahrung, als ursprünglich durch diese von mir erworbene wohlbekannte, altvertraute Umwelt“ (Hua XV, 221; vgl. Hua XXXIX, 175) ansehen. Es handelt sich dabei auch um den gemeinsamen *Geltungsboden* für zukünftige Erfahrungen und Handlungen.

Es ist aber nicht aus den Augen zu verlieren, dass „Normalität“ in erster Linie auf der Grundlage der unmittelbaren leiblichen Erfahrungen als „solitär“ (Hua XXXIX, 649) definiert wird und daher immer das Individuum als ersten Bezugspunkt der Normalität hat

[78] „Die Erfahrungswelt ist praktische Welt im Sinn der Heimwelt“ (Hua XV, 233)

(Vgl. Hua XV, 156). Dabei dient die Normalität als Referenzmaßstab, um zu bestimmen, ob die vorliegenden Phänomene der Welt mit den habituellen Erwartungen übereinstimmen oder nicht. In Bezug darauf lässt sich die Normalität der intersubjektiven Welt derart deuten, dass man die Verhaltensweisen oder Denkweisen Anderer dahingehend vergleicht, ob sie mit den eigenen habituellen Erwartungen übereinstimmen. Bei Übereinstimmung mit den bestehenden Erwartungen werden sie als normale Verhaltensweisen und Denkweisen und die Anderen als normale Personen anerkannt, indem sie meine normalen Erwartungen erfüllen (Vgl. Hua XV, 136, 166). Husserl bezeichnet Menschen, die dasselbe Verständnis der intentionalen Welt teilen und als normal oder berechtigt erfahren werden, als „Genosse, Heimgenosse" (Hua IV, 194; Hua XXXIX, 163) oder „Nebenmensch" (Hua XXXIX, 489). In ein und derselben Heimwelt werden diese Menschen von einem als verständliche Menschen erfahren, indem sie als „mein Ebenbild" (Hua XV, 136) apperzipiert werden, da sie meistens in gleicher Weise wie ich denken und handeln.

2) „Nähe und Ferne" im Hinblick auf das Verständnis von Welt und Fremdwelt

Husserl weist jedoch darauf hin, dass ich mit jedem Anderen jeweils eine von den Anderen unterschiedene Gemeinwelt bilden sollte. Diese verschiedenen Welten bilden ein Radialsystem, das sich im Hinblick auf das Maß ihrer Übereinstimmung mit meiner praktischen Welt gestaltet. Hierbei kann von Nähe und Ferne der verschiedenen Gemeinwelten im Verhältnis zu meiner individuellen Welt die Rede sein (Vgl. Hua XV, 136ff.; Hua XXXIX, 329). Das Zentrum dieser Beziehung ist vor allem das „Ich" als primäres praktisches Subjekt, und das ist mein eigener Leib und „das Hier und Dort" (Hua XXXIX, 181) als zeitlicher und räumlicher Ort des Leibes, der sozusagen als Strahlzentrum der Orientierung der Nähe und Ferne fungiert (Vgl. Hua XV, 220).

Jeder einzelne Mensch verkehrt Husserl zufolge mit jedem Anderen in dieser Struktur von Nähe und Ferne. Um dieses Zentrum der unmittelbaren Erfahrung herum bilden sich Beziehungen zwischen nahen und fernen Nachbarn, nämlich je nachdem, inwiefern ich sie verstehe und ich mit ihnen vertraut bin. Unter ihnen habe ich die nächste Beziehung zu der Person, die mir am nächsten steht, und eben in diesem Sinne können diese Personen mir als die „Nächsten" (Hua XV, 428f.; Hua XXXIX, 331) erscheinen. So konstituiert sich die mit ihnen erfahrene Heimwelt als die „unmitttelbarste Nahwelt" (Hua XV, 428), zu der ich gehöre. Die Nahwelt bezieht sich hier auf die Welt der Vertrautheit, die als verständlich empfunden wird, da sie als von mir vorab erfahrene Welt eine objektive Gültigkeit aufweist.

Hierbei ist es aber von entscheidender Bedeutung, dass die Nächsten auch mit ihren eigenen leiblichen Vermögen und praktischen Möglichkeiten ausgestattet sind, solange ich sie als mir ähnliche Ebenbilder ansehe. In dieser Hinsicht stellt sich mir eine andere Person als diejenige dar, die mit ihrer eigenen Orientierung und ihren eigenen leiblichen Vermögen die praktischen Möglichkeiten, die von meinen leiblichen Vermögen nicht

unmittelbar verwirklicht werden kann, anstatt meiner realisieren könnte, z.B. wenn ich nur durch eine andere Person meinen juckenden Rücken kratzen kann (Vgl. Hua XIV, 197). Wenn die leiblichen praktischen Vermögen so in Hinsicht auf die Gemeinschaft mit Anderen zu betrachten sind, dann lässt sich eine „kollektive Leiblichkeit“ (Hua XXXIX, 181) zur Sprache bringen, die ihrerseits wieder die „Wir-Orientierung“ (Hua XXXIX, 181) der Nähe und Ferne hat.

2) Wie gesagt, unterscheidet sich diese Wir-Subjektivität je nach dem, wie nah meine Welt der Welt des anderen Mitmenschen erscheint und inwiefern ich ihn als normal und verständlich ansehe. Daher ist es naheliegend, dass wir nicht nur eine Nahwelt, sondern auch eine Fernwelt erfahren und auf uns fern erscheinenden Menschen treffen, wenn ich von ihnen nur wenig verstehe und mir wenig bei ihnen normal erscheint (Vgl. Hua XV, 225). Aus dieser Sicht können diese Fernwelt und die fernen Menschen uns als nicht normal erscheinen, weil wir ihre Verhaltens- und Denkweisen nicht verstehen können oder als nicht gültig bzw. unvernünftig erscheinen. In diesem Sinne heißen die Subjekte, die mir so fern liegen, „Fremde“, im Gegensatz zu den Nächsten in der Heimwelt. Und deren Welt heißt demgemäß Fremdwelt, die mir und meinen Nächsten in Hinblick auf ihre Gültigkeit primär „unzugänglich“ (Hua XVII, 246) und „unverständlich“ (Hua XV, 233, 432) erscheint.

Diese Ausdrücke sind jedoch irreführend. Weil Menschen der Fremdwelt auch als in einem Motivationszusammenhang lebende Persönlichkeiten angesehen werden, kann ich sie zumindest in der Hinsicht verstehen, dass auch sie Menschen sind (Vgl. Hua I, 161; Hua XV, 433), die ihre jeweilige Habitualität besitzen. Obwohl Husserl sie durch Unverständlichkeit kennzeichnt, bedeutet dies deswegen nicht, dass wir Fremde wie naturale Dinge ansehen, sondern nur nicht wie unsere Nachbarn, die wir aufgrund des Kontextes der Heimwelt besser verstehen.

Hierbei wird ein fremder Mensch nur in seiner „Leiblichkeit“ als derjenige verstanden, der mit mir die „raumzeitliche Natur" (Hua XV, 433) als „allgemeinsame bzw. allmenschliche Geltungswelt“ (Hua XXXIX, 327) teilt, aber in dessen Motivationsstruktur nicht als mir normal erscheindes Subjekt wahrgenommen wird. In diesem Sinne kann diese Unverständlichkeit der Motivationsstruktur eines fremden Subjektes im Gegensatz zu meinem normalen Weltverständnis als *irrational* erscheinen (Vgl. Hua XXXVII, 110), was natürlich zu Widersprüchen und Konflikten zwischen mir (bzw. meinem Nächsten) und dem Fremden führen kann.[79]

4.1.3 Tradition und Gemeinschaft als generationsübergreifende Einheit

[79] Vgl. Park 2001, S. 256.

1) Es gilt weiter zu beachten, dass für Husserl die gemeinsame Habitualität zwischen mehreren Subjekten sehr oft auch unter den Titeln der „Tradition bzw. Konvention“ (Hua XIV, 225ff.) behandelt wird. Die „Tradition“ nimmt für Husserl eine einzigartige Bedeutung an, sodass sie weder eine bloße Wiederholung eines gemeinsamen Verhaltens von Vorfahren noch allein ein Kulturerbe darstellt, sondern vielmehr auf den Prozess der Bildung des intersubjektiven Habitus, durch den sich die objektive Gültigkeit des gemeinsamen Verständnisses der Welt zwischen mehreren Generationen sowie sich eine zeitliche Einheit in dem zeitlichen Horizont der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zwischen den individuellen Welten bildet.

Es ist dabei in der Tat unbestritten, dass wir nicht selten das Weltverständnis, den Habitus der gültigen Überzeugungen unserer Vorfahren „als fortgeltende“ (Hua Mat VIII, 439) übernehmen. Durch diese Übernahme der gemeinsamen Geltungssysteme unserer Vorfahren als intersubjektive Habitualität bildet sich dann eine generationenübergreifende Intersubjektivität, die jenseits der Grenzen von Generationen die Welt in gleicher Weise versteht. In diesem Sinne verweist Husserls Erörterung der Tradition als intersubjektiven Habitualität darauf, dass eine intersubjektive Gemeinschaft als eine zeitliche Einheit intersubjektiver Habitualität nicht auf unmittelbare persönliche Beziehungen begrenzt ist. Stattdessen ist es nach Husserl auch möglich, eine intentionale Gemeinschaft mit jenen zu bilden, die bereits verstorben sind, und mit jenen, die noch nicht geboren sind. Diese Gemeinschaft bezeichnet Husserl auch als eine generative Gemeinschaft von Menschen, die „in einer generativen Lebensgemeinschaft leben, in der Einheit einer dauernden Traditionalität eine gemeinschaftlich vertraute Welt haben und dabei in einer vergemeinschafteten Habitualität“ (Hua XXXIX, 58) haben.

Diese zeitliche Bildung der generationsübergreifenden Gemeinschaft bezeichnet Husserl an einer Stelle auch als „Historie“ (Hua XXXIX, 543; vgl. Hua XV, 138), wobei Husserl diese einheitliche Zeitlichkeit der Konstitution dieser intersubjektiven Welt über die Generationen hinweg als „historische Zeitlichkeit“ (Hua VI, 310) und diese Gemeinschaft selbst auch als „historische Gemeinschaft“ (Hua VI, 299) charakterisiert.

2) Jeder Mensch wird dabei in die Tradition einer historischen Gemeinschaft hineingeboren und wächst in ihrem jeweiligen Horizont auf, sodass die jeweilige Person nicht umhinkann, ihr Weltverständnis zunächst von den Vorfahren zu übernehmen (Vgl. Hua XXXIX, 391). Die Übernahme der Tradition und die Eingliederung in die traditionelle Habitualität erfolgen hierbei durch das Lernen, welche Überzeugungen und Handlungen in sozialen Beziehungen als normal und welche als unnormal angesehen werden, beispielsweise durch den Umgang mit Eltern, Schule oder Freundinnen und Freunden (Vgl. Hua XV, 511). Demzufolge kann das Verständnis der Welt, welches von den Vorfahren etabliert wurde und als Tradition bezeichnet wird, als die „übernommene Geltung“ (Hua XXXIV, 442) betrachtet werden. Es fungiert somit als Geltungsboden der Welterfahrung

für kommende Generationen (Vgl. Hua IV, 268-269; Hua Mat VIII, 439). In dieser Weise ist ein Ich zuerst „auf dem Untergrund der Tradition“ „fundiert“, die es als „Erbe“ (Hua XIV, 223) übernommen hat.

3) Dadurch wird ersichtlich, dass die „Tradition“, die wir von unseren Vorfahren übernommen haben, als Geltungsboden der normativen Antizipationen dient. Abweichungen von diesen „Erwartungsregel[n]“ sind hierbei als „anomal" und „fehlerhaft“ (Hua VII, 295) zu verhüten. Wir erwarten von Anderen, dass sie nur Handlungen und Äußerungen vollziehen, die hinsichtlich der intersubjektiven Normalität als einstimmig oder normal anerkannt werden können. Dies kann in einer intersubjektiven Gemeinschaft als ein „Appell an gemeinsame Erfahrung" (Hua VII, 294f.) betrachtet werden.

In dieser Hinsicht können wir auch Husserls Diskussion über die „Sitte“ (Hua XIV, 225; Hua XV, 511) verstehen, die in einer Tradition als kulturelle Überzeugung vorgegeben ist. Husserl schreibt dazu: „Kulturhandlungen sind jedenfalls alle konventionellen Handlungen“ (Hua XIV, 225). Dieser kulturelle Hintergrund und die jeweiligen Normen formen „einen gewissen traditionellen Stil“ (Ebd.) und das „gesellschaftliche Benehmen“ (Ebd.) von Menschen, die sich in der gleichen Tradition befinden. Daher trägt diese Tradition der intersubjektiven Habitualität dazu bei, die „gesellschaftliche Norm“ (Hua XIV, 226) zu bestimmen, die zwischen „Billigung und Missbilligung“ (Hua XIV, 225), „Bestrafung und der Anerkennung“ (Hua XIV, 226) der Handlungen und Äußerungen von Individuen in einer Gemeinschaft unterscheidet.

4.2 Die Stiftung der intersubjektiven Habitualität

Bisher haben wir untersucht, dass sich die Konstitution der Normalität auf die intersubjektive Habitualität, insbesondere auf die Tradition als einheitliche Zeitlichkeit zwischen den Generationen bezieht, die über den Horizont dessen hinausreichen, die ich selbst unmittelbar als meine Mitmenschen erfahren kann. Knüpfen wir nun an das Problem an, wie sich diese bisher diskutierte gemeinschaftliche Habitualität ausbilden kann.

Die Lösung dieses Problems ist sehr wichtig für das Verständnis von der Intersubjektivität praktischer Normen. Man kann sich fragen, wie die Gültigkeit der intersubjektiven Normen entsteht und in welchem Punkt diese sich von den Normen der individuellen Habitualität unterscheiden, obwohl für Husserl die Normalität als Geltungshorizont eines bestimmten praktischen Subjekts im Prinzip durch anschauliche Erfahrungen des Individuums entstehen und ihre Gültigkeit von der Geltung der Anschauungen abhängt. Darüber hinaus bleibt noch ungelöst, wie die normative Gültigkeit der intersubjektiven Habitualität eine Person beeinflussen kann, obgleich sie eine andere Eigenart als die der individuellen Habitualität aufweist. Es ist auch von Interesse, wie sich die normative Gültigkeit der intersubjektiven Habitualität und die normative Gültigkeit der individuellen Habitualität

miteinander vereinbaren lassen.

4.2.1 Einfühlung als Fremderfahrung und ihre Grenze

Eine der bekanntesten und grundlegendsten Thesen Husserls lautet, dass wir den inneren Erscheinungsfluss eines Anderen nicht so direkt erfahren können wie unser eigenes reelles Bewusstsein.[80] Aber Husserl macht darauf aufmerksam, dass wir zumindest den Leibkörper des Anderen unmittelbar, also gegenwärtig, wahrnehmen können. In diesem Sinne ist es möglich, den körperlichen Ausdruck des Anderen wahrzunehmen: Obwohl es nicht möglich ist, die Erlebnisse des Anderen dadurch unmittelbar zu erfahren, können sie indirekt dem Ausdruck des Anderen entnommen werden (Vgl. Hua III/1, 11). Dann ist es jedoch notwendig zu klären, was die Erfahrung des Anderen durch den leiblichen Ausdruck bedeutet und wie sich diese Verbindung zwischen dem physisch-leiblichen Ausdruck und dem innerlichen Erlebnis des Anderen offenbart. Wir können dadurch aufzeigen, wie es möglich ist, dass verschiedene Subjekte, obwohl sie das innere Bewusstsein von Anderen nicht erfahren können, ein Verständnis der „gleichen" Welt erlangen können, und zwar durch die Vermittlung der Fremderfahrung, die im Wesentlichen anhand der Leiber von Individuen erlebt wird.

1) Einfühlung als Fremderfahrung

Die berühmteste Formulierung dieser Problematik der Fremderfahrung stellt Husserl in seiner *Fünften Cartesianischen Meditation* dar. Er vollzieht hier die „primordiale Reduktion", die als methodologisches Mittel dient, um eine phänomenologische Strenge in der Erfahrung von Anderen zu gewährleisten, indem alle Elemente der Anderen ausgeklammert werden. Dies führt dazu, dass alle Elemente, die auf Andere bezogen sind, wie z.B. kulturelle Prädikate, grundsätzlich von der phänomenologischen Betrachtung ausgeschlossen werden. Stattdessen soll nur die „eigenheitliche, bloße Natur" (Hua I, 127f.) bzw. „primordinale Natur" (Hua I, 140) in Betracht gezogen werden.[81] Diese Natur ist der unmittelbare „Wahrnehmungsbereich" (Hua 1, 140), der auch als „primordialer Bereich" bezeichnet werden kann.

Aber auch in diesem primordialen Bereich entdeckt man seinen Leib als „das einzige

[80] „Wäre das der Fall, wäre das Eigenwensentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenswesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei" (Hua 1, 139) und „[z]war sind sie reell von der meinen getrennt, sofern keine reelle Verbindung von ihren Eigenwesentlichen zu dem meinen überführt." (Hua 1, 157) Vgl. auch Hua IV, 169.

[81] Iso Kern behauptet in seiner Einleitung des Herausgebers in Hua XV, dass Husserl normalerweise die lateinische Form „primordinal" und die französiche Form „primordial" synonym verwendet hat, aber nicht zur selben Zeit, also ab 1930er Jahren überwiegend nur „primordial", davor „primordinal". Siehe hierzu Hua XV, S. XVIII.

Objekt“ (Hua I, 128): Das Besondere an diesem Körper besteht darin, dass er ein „fungierendes Organ“ (Hua I, 128, 140) ist, das ich mit meinen habituellen Vermögen willentlich bewegen kann. Zudem zeigt sich nun mein Ego mit einem solchen Leib als Substrat verschiedener Erfahrungen und insbesondere einer Habitualität als bereits ausgebildetem „Ich-kann“ (Hua 1, 128). In diesem Sinne bin ich nicht nur ein physisches Wesen, sondern, wie sich bereits in der Phänomenologie der persönlichen Einstellung gezeigt hat, das Subjekt meines eigenen geistigen Lebens, das sich durch den Leib ausdrückt.

Darüber hinaus entdecken wir auch den „Leib“ eines Anderen, der sich von den sonstigen physischen Objekten in diesem primordialen Wahrnehmungsfeld abhebt. Gemäß der „Ähnlichkeit, die jenen Körper dort mit meinem Körper verbindet“ (Hua I, 140), kann die „Auffassung“, die ich früher von meinem Körper hatte, auch analog auf den Körper eines Anderen angewendet werden, als „analogisierende Auffassung“ (Hua I, 140). Der Körper des Anderen kann in diesem Punkt für Husserl, wie ein praktischer Mensch als „eine Einheit von Leib und Geist“ erkannt wurde, so auch als eine „komprehensive Einheit von Leib und Geist“ (Hua IV, 242; vgl. 228f.) erfahren werden, in der Leib und Geist aufeinander bezogen sind. Dieser Prozess der Fremderfahrung wird von Husserl als „Einfühlung“ (Hua I, 149) bezeichnet.

Aber was bedeutet es *in concreto*, dass der Andere nun als die Einheit seines Geistes und Leibes erfahren wird? An einer Stelle in *Intersubjektivität III* (Hua XV) erklärt Husserl, dass durch Einfühlung speziell drei bestimmte Schritte ausgeführt werden (Hua XV, 435ff.).

(1) Das fremde Ich wird von mir primär als ein Leib erkannt, wo es aus einem einfühlenden Blickwinkel – „wie wenn ich dort wäre“ (Hua XV, 435) – aufgefasst wird.[82]

(2) In dem zweiten Schritt wird das andere Ich im Hinblick auf „das in die rein körperliche Natur als solche hineinwirkende Handeln“ (Ebd.) aufgefasst, nämlich als ein Subjekt der Praxis, das sich mit seinem leiblichen Organ selbstbestimmt bewegen kann.

(3) Im dritten Schritt wird es in Bezug auf die Zwecke seiner Handlungen und seine bestimmte Motivationsstruktur verstanden, sodass das andere Ich nun angesichts seiner konkreten motivationalen Gründe, warum es so und so handelt bzw. redet usw., verständlich wird (Ebd.).

2) Die erste Stufe der Fremderfahrung: der Blickwinkel, „wie wenn ich dort wäre“

Solange wir einen Anderen als eine leibliche Persönlichkeit wie die unsere ansehen und so annehmen, dass der Geist des Anderen lediglich durch seinen physischen Leib ausgedrückt werden kann, fassen wir den Anderen zunächst als ein solches Wesen auf, das

[82] Vgl. auch „Als-ob-ich-dort-wäre“ (Hua XV, 250)

ebenfalls seinerseits seine eigenen „Erscheinungsverläufe“ (Hua XV, 435) bzw. seine eigene „subjektive Erscheinungsweise“ (Hua IV, 209) von derselben natürlichen Zeit und demselben Raum hat wie wir, was seinerseits „zur raumkörperlichen Konstitution“ (Hua XV, 435) der Natur führt. Mit dieser Auffassung können wir anerkennen, dass der Andere genauso „eine Außenwelt“ (Hua IV, 168) erfährt wie wir und dass diese Welt für uns und die anderen Menschen als dieselbe erscheint, aber allein innerhalb des „System[s] von Erscheinungen“ (Hua IV, 169) jeden Subjektes, das von jedem Standpunkt aus unterschiedlich wahrgenommen wird. Jedes Subjekt selbst wäre dabei das „Zentrum einer ihm erscheinenden, ihm erinnerungsmäßig gegenwärtigen, gedachten etc. Umwelt und darunter einer körperlichen Umwelt“ (Hua IV, 347).

Hierbei wird der Verlauf unserer Erscheinungen dadurch gekennzeichnet, dass sie eben das „Hier“ dieser Welt offenbart, während sich durch Erscheinungen eines Anderen das „Dort“ (Hua IV, 168) derselben Welt offenbart. Deshalb kann man feststellen, dass ein und dieselbe Welt in diesem Fall nur je nach der „Orientierung“ und dem „Zentrum“ (Hua IV, 203) eines Subjekts unterschiedlich erfahren wird. In diesem Sinne lässt sich der Andere als ein „Träger“ (Hua IV, 209) einer subjektiven Welt auffassen, die nur auf ihn bezogen erscheinen kann.[83]

Insofern ist es wahr, dass ich die Welt, die von einem Anderen in seiner eigenen Erscheinungsweise erfahren wird, nicht präsent wahrnehmen kann, aber doch kann diese Welt mir derart mitbewusst werden, dass es seitens des Anderen eine eigene Gegenwart gäbe, die nur seinerseits unmittelbar erfahren werden kann. Dieses „Als-mitgegenwärtig-bewußt-machen“ (Hua I, 139) wird von Husserl nicht selten auch als „Appräsentation“ bezeichnet, was bedeutet, dass die geistige Welt eines Anderen, obwohl sie uns nicht präsent, sondern nur der Leib des Anderen präsent gegeben ist, dennoch „in Verflechtung mit einer Gegenwärtigung, einer eigentlichen Selbstgebung“ (Ebd.) des Leibes eines Anderen lediglich mitbewusst – also vergegenwärtigt, appräsentiert – ist (Vgl. Hua I, 153).[84]

Einen Anderen als einen eigenen, „Leib dort“ (Hua XV, 634) zu betrachten, deutet aber bereits darauf hin, dass ich auch meinen eigenen Standpunkt durch die Blickwinkel von fremden Personen „selbstentfremden" (Ebd.) und *objektivieren* kann. In dieser Hinsicht kann ich mich jenseits „meiner direkt erfassenden Introjektion" (Hua IV, 242), als Teil einer höheren Stufe der einheitlichen Subjektivität betrachten, die sowohl meinen Standpunkt selbst als auch die Standpunkte von Anderen umfasst (Vgl. Hua 1, 158). Die Voraussetzung des Blickes eines Anderen liefert uns daher den Anstoß dazu, den Begriff der intersubjektiven Objektivität für „Jedermann“ (Hua XVII, 245) als objektive dritte

[83] Vgl. D. Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Kluwer, 1996. S. 30.

[84] In diesem Belang können bei Husserl die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Erinnerung und Fremderfahrung als Vergegenwärtigung diskutiert werden. Er selbst versucht mehrmals, die Eigenschaften der Fremderfahrung als Vergegenwärtigung in Bezug auf die Ähnlichkeit mit der Erinnerung zu erklären. Siehe J. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer, 1992. S. 179.

Persönlichkeit herzustellen, der gegenüber sich sogar mein eigener Blick relativiert werden kann (Vgl. Hua XIII, 243f.).[85] Nach Husserl unterscheidet sich daher die intersubjektive Welt von der individuellen Welt dadurch, dass eine gemeinsame Welt in ihrer objektiven Form von den Subjekten nur appräsentiert, während jede individuelle Welt hingegen durch die anschaulichen primordialen Erfahrungen eines einzelnen Subjekts konstituiert wird (Vgl. Hua IV, 199f.). Aus diesem Grund kann eine durch Einfühlung erscheinende Gemeinwelt so formuliert werden, dass die appräsentierten primordialen Sphären der Fremden „in synthetischer Deckung" (Hua XV, 634) mit meiner eigenen Primordialsphäre mitbewusst sind.

3) Die zweite und dritte Stufe der Fremderfahrung: Praktische Subjektivität eines motivationalen Systems

Solange ein Anderer in seiner Geistigkeit erfahren wird, lässt sich der Andere auch als eine auf die Umwelt bezogene praktische Person auffassen, wie es sich schon in der Erörterung des geistigen Lebens in der persönlichen Einstellung herausstellte. Und diese Lebensweise einer praktischen Person haben wir auch schon als Motivationsbeziehung zwischen Umwelt und Person erfasst (Vgl. Hua IV, 229). Aus dieser Sicht lassen sich die Bewegungen eines Anderen nicht mehr nur als physische Phänomene, als „res extensa", sondern als willentliche *Handlungen* ansehen, die in die Welt eingreifen (Vgl. Hua XV, 471). So auch kann die Welt eines Anderen ebenso wie meine Welt als eine solche verstanden werden, die durch praktische Möglichkeiten und Normen des Anderen strukturiert ist. Dies legt nahe, dass mir die Welt des Anderen als ein Horizont seiner eigenen praktischen Möglichkeiten erscheint (Vgl. Hua XV, 244). Auf diese Weise wird uns auch bewusst, dass der Andere, so wie ich mein eigenes Motivationssystem habe, auch in seinem eigenen Motivationszusammenhang mit seiner eigenen Umwelt lebt. So stellt sich das Leben einer anderen Person jetzt als ein „zielhaft, absehendes, absichtliches, erkennendes" (Hua XV, 470; vgl. Ebd., 503f.) dar. Aus dieser Sicht liegt die Bedeutung der Fremderfahrung eines Anderen nun darin, sich in seine zwecktätige Welt, mithin in die Wenn-so-Struktur der motivationalen Antizipationen einzufühlen. Hierbei können wir gegenwärtig beobachten: „d[a]s Ich dort […] bewegt die Hand, […] greift nach dem und jenem, […] stößt, […] denkt nach, wird durch das und jenes motiviert", und zwar in seinen „Zusammenhängen der Motivation" (Hua IV, 347). Und in diesem Sinne kann man sagen: „[S]ie [die fremden Menschen: JSA] unterstehen der Gesetzlichkeit der Motivation." (Hua IV, 229)

4.2.2 Kommunikation und die Bildung der intersubjektiven Habitualität

1) Die Grenze der Einfühlung und die Bildung der intentionalen Einheit zwischen

[85] Vgl. Zahavi 1996, S. 42.

verschiedenen Subjekten

Bislang haben wir uns damit auseinandergesetzt, wie man durch Einfühlung einen Anderen als Mitmenschen erfahren kann, auch wenn man sich der anschaulichen Welterfahrung des Anderen nicht unmittelbar bewusst sein kann. Aber dieser Diskurs kann den Eindruck hervorrufen, als ob die von Husserl thematisierte intersubjektive Gemeinschaft nur eine leere und inhaltslose Form der Appräsentation zeigte, sodass wir den Bewusstseinshorizont und die Motivationsstruktur eines Anderen in ihrer Form appräsentiert ahnen, aber ipso facto nichts von ihren konkreten Sinngehalten erkennen könnten.

Was in der Einfühlung von einem Anderen erahnt werden kann, ist lediglich die Tatsache, dass der Andere eine geistige Person ist, die genauso wie ich in einer primordialen Sphäre ihr eigenes motivationales Leben führt. Hierbei wird den Fragen noch nicht Rechnung getragen, wie uns die konkreten Sinngehalte des geistigen Lebens eines Anderen bewusst werden können und wie wir und die Anderen auf diese Weise die gleichen Weltverständnisse als intersubjektive Habitualität teilen können. Folglich muss die Konstitution der gemeinschaftlichen Habitualität weiter untersucht werden, nämlich wie ein Ich das primordiale Leben eines Anderen in seinen konkreten Motivationszusammenhängen verstehen kann. Im Rahmen des Prozesses des Verstehens der konkreten Motivationen der Anderen ist es indessen nur ein „Anfang“ (Hua IV, 166), durch den Leib eines Anderen sein geistiges Leben zu appräsentieren. Dafür sollte man, so sagt Husserl, nicht nur „einen Anderen leiblich sehen“, sondern „ein Stück seines Innenlebens nachverstehen“ (Hua XIV, 211).

Aber wie ist der Nachvollzug des Innenlebens zwischen verschiedenen Personen überhaupt möglich? Dafür bedarf man, so Husserl, in erster Linie der „Bekundung“ (Hua XIV, 354; Hua XV, 17, 472), bei der man seine Gedanken und Ansichten offen *ausdrückt*. Hierbei lassen sich die Überzeugungen eines Subjektes durch seine eigene „Vermittlung bzw. Mitteilung“ (Hua XV, 220) auch von einem anderen Subjekt nachvollziehen, das die primordiale Sphäre des Mitteilenden nicht unmittelbar erleben, aber mindestens „mittelbar“ auffassen kann. In diesem Sinne ist es genau die Funktion der Mitteilung, die es möglich macht, dass die konkreten Motivationszusammenhänge eines Subjekts, die von einem Anderen nicht *präsent* erfahren werden können, als „sekundäre Erfahrung“ (Hua XV, 222) von einem anderen Subjekt zumindest mittelbar erfahren werden kann, was infolgedessen eine „gemeinschaftliche Erfahrung“ (Hua XV, 220) zwischen verschiedenen Subjekten entstehen lässt.

2) Kommunikation und kommunikative Gemeinwelt

Um das konkrete Verfahren dieser Entstehung der gemeinschaftlichen Erfahrung durch Mitteilungen ans Licht zu bringen, gilt es, Husserls Begriffe von „Verständigung“ und „Kommunikation“ (Hua IV, 193f.; Hua XV, 164, 472) in den Mittelpunkt zu rücken. Laut

Husserl ermöglicht Kommunikation zwischen verschiedenen Subjekten ein „Wechselverständnis“ und „Einverständnis“ über die Umwelt (Hua IV, 193).

Kommunikation vollzieht sich in ihrer ersten Stufe durch Bekundung, bei der wir versuchen, unsere Absichten und Intentionen vorerst durch unsere physischen Leiber *ausdzurücken* und die leiblichen Bewegungen eines Anderen ebenfalls als *Ausdrucksweisen* seiner Absichten bzw. Intentionen zu verstehen. Insofern spielt der *Leib* die entscheidende Rolle des „Durchgangs (im Ausdruck, in der Anzeige) für Verstehen des Ich dort“ (Hua IV, 347). Die Geistigkeit eines Anderen ist in diesem Sinne nichts anderes als die „Innerlichkeit“ des Anderen, die sich durch seinen Leib „ausdrückt“ (Hua XIV, 491).[86] Von diesem Standpunkt aus sieht Husserl „leibliche Bewegung“ als „Anzeichen“ und „Ausdruck“ (Hua IV, 166), also einen „unmittelbaren Sinnesträger für das Bewußtsein des Anderen“ (Hua IV, 235) an. Dabei können wir nur „im Ausdruck seiner Leiblichkeit ein Stück seines Innenlebens nachverstehen“ (Hua XIV, 211), als „das geistige Leben, das wir durch den leiblichen Ausdruck hindurch erfassen und in seinen Motivzusammenhängen verstehen“ (Hua IV, 247).

Es ist dabei hinzuzufügen, dass sich dieses Ausdrücken der Motivationszusammenhänge durch den Leib in einer gewissen „Regelmäßigkeit“ (Hua IV, 166) vollzieht. Zum Beispiel, wenn jemand auf einen Gegenstand hinweisen möchte, wird dies immer durch eine Erhöhung des Zeigefingers getan. Diese regelmäßigen Verhaltensweisen machen dabei „ein System von Anzeichen“ (Ebd.) bzw. ein „Zeichensystem“ (Ebd.) aus, sodass eine bestimmte leibliche Bewegung als „Ausdruck eines seelischen Vorkommnisses“ (Ebd.) sich auf eine bestimme geistige Bedeutung des so sich Bewegenden bezieht. Ich kann dabei solche Zeichen als offensichtliche Ausdrücke des geistigen Lebens eines anderen Subjekts erleben. Wenn sich die Beziehungen zwischen körperlichen Zeichen und bestimmten geistigen Bedeutungen durch mehrere Erfahrungen wie eine „Grammatik“ (Ebd.) in meinem Bewusstsein konstruieren, kann ich die Motivationszusammenhänge des inneren „Seelenlebens“ eines anderen Subjekts anhand dieses Zeichensystems erahnen.

Darüber hinaus lässt sich dieses Ausdrücken eines Seelenlebens Husserl zufolge auch durch die Sprache vollziehen (Vgl. Hua XV, 224f.). Diese sprachliche Verständigung zwischen mehreren Subjekten spielt für Husserl eine entscheidende Rolle für die Ausbildung einer menschlichen Gemeinschaft. Denn laut Husserl wird die menschliche Kommunikation im Gegensatz zur tierischen nicht nur durch die „Anzeige“, die für Husserl keine „Bedeutungsfunktion“, sondern nur die Funktion des Anzeigens hat, vollzogen. Vielmehr wird sie hauptsächlich durch den „Ausdruck“ als „die Mitteilung durch Sprache“ (Hua XV, 224) vollzogen, der die Bedeutungen eines Bewusstseins übermitteln könnte (Vgl. auch Hua XIX/1, 30).[87] Um die konkreten geistigen Leben von Anderen zu verstehen,

[86] Vgl. Spahn 1996, S. 127

[87] Husserl beginnt seine berühmte Diskussion über Sprache in den *Logischen Untersuchungen*, indem er zwischen Zeichen mit und ohne Bedeutung unterscheidet, wobei jene mit Bedeutung als Ausdrucke und diese ohne Bedeutung als Anzeichen definiert werden (Vgl. Hua XIX/1, 30). Hierbei drück ein reines

sollte man daher in der Lage sein, nicht nur „Mienenspiele“ (Hua IV, 235) als rein leibliche Ausdrücke, sondern auch sprachliche Ausdrücke von Anderen verstehen. Demnach verweist Husserl darauf, dass die Heimwelt als Feld des „gemeinschaftlichen Erfahrungslebens“ (Hua XV, 222) vor allem durch „sprachliche Mitteilung“ (Hua XV, 220) zwischen verschiedenen Subjekten konstituiert wird, weshalb die Heimwelt selbst von Husserl als „Sprachgebilde“ (Hua XV, 225) bezeichnet wird.

Dieses Verfahren der sprachlichen Mitteilung und die Konstitution der Gemeinwelt kann man, nach Husserl, so beschreiben: Zunächst sollte ich meine inneren Gedanken einem Anderen im Rahmen meines Systems zwischen Zeichen und Bedeutung mitteilen. Danach kann ein anderes Subjekt auch im Rahmen seines Systems zwischen Zeichen und Bedeutung auf diese Mitteilung entweder „in gleichstimmigen Akten“ oder „in gegenstimmigen" (Hua IV, 194) Akten reagieren, wobei ich und das andere Subjekt jeweils „Einstimmigkeit“ oder „Unstimmigkeit“ (Hua IV, 206) zwischen uns beiden konstatieren können. Und diese Konstatierung ist hier nichts anderes als ein „Wechselverständnis“ und „Einverständnis“ (Hua IV, 193) über die Umwelt. Hierdurch eröffnet sich die Möglichkeit „eine[r] höhere[n] Bewußtseinseinheit” (Hua IV, 194) von den beiden, die sich auf ein „wechselseitiges Verständnis“ (Hua XIX/1, 41) von der Welt berufen können. Und genau dieses Verfahren thematisiert Husserl als Kommunikation bzw. Verständigung.

Kommunikation darf aber nicht so verstanden werden, als ob die Gedanken von Anderen direkt in mein Bewusstsein einfließen könnten, weil keine inneren Gedanken von Anderen, wie bereits erklärt worden ist, von mir erlebt werden können. In diesem Sinne

---

Anzeichen, dem die Bedeutung fehlt, nichts aus, sofern es keine Bedeutungsfunktion erfüllt. Die Funktion von Anzeichen besteht stattdessen darin, die Existenz oder den Bestand eines bestimmten Objektes und Sachverhaltes anzuzeigen. Die Funktion von Anzeige besteht hierbei darin, bestimmte Merkmale eines Objektes und Sachverhaltes als „charakteristische Beschaffenheit“ darzustellen und sie somit „kenntlich“ zu machen. Hierzu gehören „Stigma des Sklaven, Flagge der Nation“ usw. (Hua XIX/1, 31)

Darüber hinaus zeigt sich die Rolle des Anzeichens darin, dass das Wissen um die Existenz oder den Bestand eines Objektes und Bestandes dazu dient, ein anderes Wissen um die die Existenz oder den Bestand eines Objektes und Bestandes zu erhalten (Vgl. Hua XIX/1, 32). Hierbei fungiert Anzeichen als „weil“, zu zeigen, dass ein bestimmtes Objekt oder ein bestimmter Sachverhalt, die mit dem Anzeichen zusammenhängt, existieren „dürfen“ oder „müssen“ (Hua XIX/1, 32). „Marskanäle“, „fossile Knochen“ fungieren z. B. als solches Anzeichen, da sie jeweils die „Existenz“ von „intelligente[m] Marsbewohner“ und “vorsintflutliche[n] Tiere[n]“ „anzeigen“ (Hua XIX/1, 31).

In diesem Sinne: „Von den anzeigenden Zeichen unterscheiden wir die bedeutsamen, die Ausdrücke.“ (Hua XIX/1, 37) Aber was bedeutet dabei genau die „Bedeutung“? Nach Husserl erhalten Zeichen und Wortlaut dann die Bedeutung, wenn sie „die Intention, irgendwelche „Gedanken in ausdrücklicher Weise herzustellen“ (Hua XIX/1, 38) gewinnen. In diesem Belang ist es berechtigt, dass Derrida Bedeutung als „vouloir-dire“ bestimmt. Aufgrund Bedeutungsintention unterscheidet sich Ausdruck von leeren Lauten, die keine solche Intention der Mitteilung beinhalten, und von „unwillkürlich[em] „Mienenspiel“ und unwillkürlicher „Geste“ (Hua XIX/1, 37), durch die noch kein „Seelenzustand einer Person“, nämlich „mitteilende Absicht“ (Hua XIX/1, 37) vermittelt wird.

beruht das Verständnis von den Gedanken der Anderen noch auf meinem eigenen Erwartungssystem. D.h., die Einstimmigkeiten und Unstimmigkeiten hierbei sind nicht diejenigen, die sich direkt auf die inneren Gedanken von Anderen beziehen, sondern diejenigen, die in Bezug auf meine eigenen bestehenden Erwartungen von inneren Gedanken des Anderen entstehen. Wenn ich z. B. bei einer Mitteilung nur die Bestätigung von jemand anderem erwarte, aber diese Person durch die Verneinung meiner Mitteilung, meine Erwartung enttäuscht, kann ich nicht wissen, was sie in diesem Moment in ihrem eigenen Bewusstsein erlebt. Diese Enttäuschung meiner Erwartung kann indessen nur den Anlass zur Korrektur meiner eigenen Erwartungen geben. Insofern liegt es hier an mir, meine Überzeugungen nach dieser Erfahrung der Unstimmigkeit zu korrigieren, obwohl es ein anderes Ich ist, das meine Erwartungen untergräbt.

Wenn die beiden Personen durch die Erfahrungen der Unstimmigkeit ihre eigenen Erwartungssysteme aber stets zu korrigieren suchen, können sich durch dieses beständige wechselseitige Korrigieren die Gültigkeitssysteme beider Personen allmählich zur Einstimmigkeit zwischen beiden entwickeln. Durch Kommunikation können die beiden Menschen auf diese Weise ein gemeinsames Verständnis der Welt erlangen, in dem sie die Welt „in gleicher Weise“ (Hua IV, 206) verstehen und erfassen können. Dies wird von Husserl als „Wechselverständnis“ (Hua IV, 193, 206) bezeichnet, das auch auf eine intersubjektive Habitualität verweist.

Dahingehend schreibt Husserl: „In diesen Beziehungen des Einverständnisses ist eine bewußtseinsmäßige Wechselbeziehung der Personen und zugleich eine einheitliche Beziehung derselben zur gemeinsamen Umwelt hergestellt.“ (Hua IV, 193) Die miteinander kommunizierenden Subjekte können auf diese Weise „eine einzige Welt“ (Hua IV, 195) konstituieren und diese Welt ist nichts anderes als eine „kommunikative Welt“ (Hua IV, 193). Eben in diesem Sinne können wir Husserls folgende Aussage verstehen: „Ich sehe, ich höre, ich erfahre nicht nur mit meinem Sinnen, sondern auch mit denen des Anderen, und der Andere erfährt nicht nur mit seinen, sondern auch mit meinen Sinnen; das geschieht durch Übermittlung der Kenntnisnahmen.“ (Hua XIV, 197; vgl. Hua XV, 494f.)[88]

4.2.3 Die Bildung einer Gemeinschaft jenseits unmittelbarer Kommunikation: Geometrie und Schrift

1) Wie wir jedoch bereits gesehen haben, kann die Bildung des gemeinsamen Weltverständnisses nicht nur durch die unmittelbare Kommunikation erfolgen, mithilfe derer sich Menschen von Angesicht zu Angesicht begegnen, sondern auch als eine generationenübergreifende verstanden werden, bei der ein Mensch mit z. B. schon Verstorbenen, mit denen er nie von Angesicht zu Angesicht kommunizieren könnte, in Verbindung tritt. Daher hebt Husserl hervor, dass sich die Kommunikation als Bildung der intersubjektiven

[88] Vgl. E. Caminada, „Husserls intentionale Soziologie“, in *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. von V. Mayer / Ch. Erhard / M. Scherini, Freiburg/München: Karl Alber, 2011. S. 69.

Habitualität grundsätzlich nicht nur mit denjenigen Anderen, die mir in meiner Primordialsphäre persönlich begegnen, sondern auch mit denen vollziehen kann, die ich nicht direkt treffen kann. Hier eröffnet sich die Möglichkeit, dass das Verständnis von anderen Personen nicht auf die Persönlichkeit, die ich unmittelbar treffen kann, sondern auf eine anonyme Subjektivität, also „[M]an“, bezieht, wie z. B. „so macht man es“, „so soll man es machen“, „so soll man sich benehmen‘ usw.“ (Hua XIV, 225) Hierbei will Husserl vor allem die Rolle der „Schrift“ für die Bildung einer generationsübergreifenden Gemeinschaft hinsichtlich dieser erweiterten Dimension der Kommunikation in den Vordergrund stellen.

Die Rolle von „Zeichen“ (Symbolen) oder der Schrift in Bezug auf die intersubjektive Habitualität ist von Husserl mehrfach in fragmentarischen Studien behandelt worden. Deutlich und systematisch wird diese Thematik insbesondere in dem Artikel *Der Ursprung der Geometrie*" (Hua VI, 365ff.) dargestellt. Hier versucht Husserl zu erklären, wie eine Wissenschaft wie beispielsweise die Geometrie als ein System objektiv wahrer Sätze funktionieren kann, dessen Gültigkeit von der Gesamtheit aller möglichen Subjekte anerkannt werden muss. Hierbei ermöglicht diese von allen möglichen Subjekten bestätigte Gültigkeit der Geometrie die Bildung der generationsübergreifenden Gemeinschaft der Mathematikerinnen und Mathematiker, die ohne Rückgang auf die jeweilige unmittelbare Kommunikation zwischen den verschiedenen Mathematikerinnen und Mathematikern besteht.

2) Das geometrische „ideale Gebilde“ (Hua VI, 385), welches die Geometrie zu untersuchen sucht, ist Husserl zufolge selbst überzeitlich und überräumlich und hat eine objektive Idealität, die von allen Menschen, auch denen der Zukunft, „nachverstehbar“ und „nacherzeugbar“ (Ebd.) ist. Abgesehen von der objektiven Idealität der geometrischen Gegenständlichkeit ist die Geometrie als Wissenschaft aber offensichtlich durch die geistigen Bearbeitungen von realen Menschen betrieben worden, die in der faktischen Welt existiert haben. Die Geometrie kann in dieser Hinsicht auch als die Gesamtheit der von verschiedenen Forscherinnen und Forschern fortgesetzten geistigen Leistungen und der aus ihrer Praxis gewonnenen Erwerbe betrachtet werden (Vgl. Hua VI, 366f.), nämlich als „eine lebendige, produktiv fortschreitende Sinnbildung“ (Hua VI, 375). Aus diesem Grund kann die Geometrie als eine generationsübergreifende Leistung und als „eine Tradition“ „in lebendiger Fortarbeit“ (Hua VI, 366) der Generationen genannt werden.

Daraus können wir jedoch ersehen, dass es eine Lücke zwischen der idealen Objektivität der geometrischen Gegenstände, die von jeder geometrischen Leistung erstrebt wird, und der realen Fortarbeit der geistigen Leistungen aller Forscherinnen und Forscher, die die Wesensgesetze jener idealen Gegenständlichkeit tatsächlich zu forschen bemüht sind, gibt.

In der Tat lässt sich diese Lücke zwischen der Idealität der geometrischen Objektivität

und der Realität der geistigen Leistungen einer Forscherin und eines Forschers, so argumentiert Husserl, durch die „Vermöglichkeit beliebiger Wiederholung“ bzw. „die mögliche Aktivität einer Wiedererinnerung“ (Hua VI, 370) der geistigen Leistung jeder Forscherin und jedes Forschers überwinden. Zum Beispiel, obwohl ein „Erfinder“ (Hua VI, 367), der erstmalig irgendeine geometrische Wahrheit aufgedeckt hat, seine „lebendige Evidenz" (Hua IV, 370) als den geistigen Zustand bei seiner Entdeckung nicht immer so präsent halten kann, muss die geistige Erzeugung der ursprünglichen Evidenz jedoch nicht bloß flüchtig sein, solange jedenfalls der Forscher diese geistige Leistung in Bezug auf solche ideale geometrische Wahrheit immer aufs Neue wiederholen *kann*. Hierdurch „entspringt in ursprünglicher „Deckung“ die Evidenz der Identität“ (Ebd.) zwischen geistigen Leistungen, die einzeln betrachtet nur vorübergehend sind. Diese Logik Husserls kann man mithin so verdeutlichen: Jene „Vermöglichkeit beliebiger Wiederholung“ (Hua IV, 370) einer geistigen Leistung kann, der idealen Identität der geometrischen Wahrheit entsprechend, die fortbestehende Identität der geistigen Leistungen einer Forscherin und eines Forschers garantieren, obgleich jede einzelne geistige Leistung jeder Forscherin und jedes Forschers dennoch nur vorübergehend ist.

Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese geistige Leistung kein eigenes „objektives Dasein“ der geistigen Leistungen gewährleisten kann, also deren „Objektivität“ (Ebd.) der geistigen Leistung, weil diese Identität der geistigen Leistung das subjektive Vermögen der beliebigen Wiederholung eines individuellen Subjekts, z.B. des Erfinders, nicht überschreiten kann. Aus diesem Grund kann diese fortbestehende Identität der geistigen Leistung bei dem Verlust der subjektiven Vermögen des Erfinders nicht mehr garantiert werden, beispielsweise wenn er stirbt oder wahnsinnig wird usw.

Husserl argumentiert freilich, dass diese fortbestehende Identität der geistigen Leistung später immer wieder „durch aktuelle Übermittlungen“ (Hua VI, 371) in einer „Mitteilungsgemeinschaft“ über das subjektive Vermögen des Erfinders hinaus gewährleistet werden kann, wobei sich dieselbe geistige Leistung in dem Bewusstsein anderer Menschen wiederholen kann. Genau „in der Verständnisverkettung dieser Wiederholungen“ lässt sich die erste Erzeugung der geistigen Leistung „von Personen auf Mitpersonen fortpflanzen“, also im Bewusstsein von Anderen „reaktivieren“. Hierdurch kann die geistige Leistung einer Person die Grenze des eingeschränkten subjektiven Vermögens der Wiederholung überschreiten. Aber diese Möglichkeit der Mitteilung und des „Mitvollzug[s]“ kann „das verharrende Dasein der idealen Gegenstände“ oder das „Immerfort-Sein“ noch nicht erlangen. Dieses „Immerfort-Sein“ muss bei Husserl solche Objektivität aufweisen, die es garantieren kann, dass sich dieselbe geistige Leistung, der idealen Seinsart der geometrischen Wesensgegenstände gemäß, *immerfort* wiederholen könnte, obwohl „der Erfinder und seine Genossen nicht in solchem Konnex wach oder überhaupt nicht mehr am Leben sein” (Hua VI, 371) können.

Bei Husserl ist dieses „verharrende Dasein“, das das beständige Vermögen der Wiederholung einer wissenschaftlichen Leistung garantieren kann, die die Grenze der

unmittelbaren Kommunikation mit denen, die ich in meiner Primordialsphäre persönlich treffen kann, überschreiten muss, vor allem auf „die wichtige Funktion des schriftlichen, des dokumentierenden sprachlichen Ausdrucks“ (Hua VI, 371) zurückzuführen. Denn durch eine solche schriftliche Dokumentierung kann sich die vom geometrischen Erfinder in der lebendigen Evidenz konzipierte geometrische Idee als geistiges Ereignis somit in das „zur Aussprache kommende geometrische Gebilde“ verwandeln. Mit Hilfe davon wird die geometrische Idee jetzt, unabhängig von der direkten und persönlichen Kommunikation, in ihrer „körperlich[en] und sinnlich[en]“ Form im Nachhinein von allen möglichen Subjekten „erfahrbar“. Insofern führt die „Schrift“ die bestehende Möglichkeit (oder „Vermöglichkeit“) der Wiedererinnerung der objektiven Geltung der Wissenschaft „auf eine neue Stufe“ (Hua VI, 371). Denn die Identität einer bestimmten geistigen Leistung muss sich nicht mehr auf die unmittelbaren Mitteilungen in persönlichen Beziehungen von Angesicht zu Angesicht gründen, sondern kann sich auf die „beliebigen Anderen“ (Hua VI, 372) überhaupt erstrecken, die mit dem ersten Erfinder der geometrischen Idee im Prinzip nicht persönlich kommunizieren können.

4.3 Soziale Welt und praktische Gemeinschaft: Wechselseitige Motivationen zwischen Personen

4.3.1 Die Problematik der gemeinschaftlichen Praxis und Willensgemeinschaft

1) Bisher wurde die Ausbildungsweise der intersubjektiven Habitualität untersucht. Aber eine intersubjektive Gemeinschaft, in der verschiedene Subjekte ein und dieselbe Habitualität teilen, kann sich nicht ohne weiteres als eine praktische Gemeinschaft verstehen, in der die konkreten Modi der praktischen Motivation, insbesondere in der intersubjektiven Dimension, diskutiert werden können. Für Husserl kann diese Thematik der praktischen Motivation in der intersubjektiven Dimension nicht nur in der Diskussion über die habituelle Intersubjektivität, die z.B. in einer Sprachgemeinschaft zu finden ist, sondern auch in der Konzeption der „praktische[n] Willensgemeinschaft" (Hua XIV, 169) thematisiert werden. Denn für Husserl steht die Willensgemeinschaft als eine praktische Gemeinschaft für eine Gemeinschaft, in der die verschiedenen Subjekte nicht nur das gleiche Weltverständnis teilen, sondern auch den gleichen praktischen Willen haben.

2) Aber wie ist es möglich, dass verschiedene Subjekte in einer Willensgemeinschaft eine gleiche Willenseinheit bilden können? Eine grundlegende Voraussetzung dafür ist, dass sie den gleichen habituellen Geltungsboden besitzen, der im Kontext der Umwelt allen Subjekten als gemeinsamer Maßstab hinsichtlich der Normalität und Abnormalität dient. Aufgrund dieses gemeinsamen Geltungssystems können verschiedene Subjekte zudem ein gleiches Wertesystem für Umweltgegenstände und demnach ein gleiches Zweck-Mittel-System zwischen solchen Gegenständen bilden. Wenn die Subjekte sich auf diese

Weise dasselbe Ziel setzen können, können sie nicht nur ihre Verhaltensweisen wechselseitig verstehen (Vgl. Hua IV, 191f.), sondern für die gleichen Gemeinzwecke mit einem „verbunden-einheitliche[n] Verhalten“ zusammenarbeiten, und zwar als „Glieder eines verbundenen Ganzen“ (Hua IV, 192; vgl. Hua XXXIX, 326).

Eben diese Gemeinschaftlichkeit einer Willensgemeinschaft formuliert Husserl als „Miteinander-Leben“ (Hua XXXIX, 320),[89] in dem die Mitglieder „miteinander und gegeneinander handeln, miteinander und gegeneinander Zwecke entwerfen, eventuell als vereinbarte Gemeinschaftszwecke, miteinander wollen“ (Hua XXXIX, 320). Hierbei sehen sie sich als „Mitsubjekte, die an meiner Zielsetzung Anteil haben oder haben können“ (Hua XXXIX, 387). Demzufolge lässt sich eine Willensgemeinschaft vor allem dadurch charakterisieren, dass die Mitglieder durch dieselbe Zielsetzung, die alle Mitglieder betrifft, „eine verbundene Einheit“ (Hua XXXIX, 386) im „praktischem Konnex“ (Hua XV, 232) bilden. Und ebendeshalb wird die Willensgemeinschaft von Husserl auch als „Gemeingeist" (Hua IV, 205f.; Hua XIV, 200) oder als „personale Einheit höherer Stufe“ (Hua IV, 196; Hua XIV, 182, 194) bzw. als „eine höhere Bewusstseinseinheit" (Hua IV, 194) usw. bezeichnet.

3) Husserl verweist in diesem Zusammenhang auf die Dimension der „Sozialität“ (Hua XIV, 166ff; Hua XXXIX, 320), die im Rahmen der bisherigen Diskussion über die Heimwelt nicht verdeutlicht worden ist. Für Husserl lässt sich die Sozialität im Wesentlichen im Hinblick auf die „Verbundenheit“ von unterschiedlichen Personen und in Bezug auf die Bildung von „Willenseinheiten höherer Stufe“ (Hua XXXIX, 320) zur Sprache bringen. In diesem Zusammenhang denke ich, dass Sozialität für Husserl die konkrete Form der Verbundenheit der Mitglieder einer Willensgemeinschaft darstellt.

Jedes Mitglied einer Willensgemeinschaft sollte das gemeinsame Ziel als sein eigenes ansehen und so weiter „Anteil“ an dem gesamten Willen nehmen, um „von seiner Stelle aus“ (Hua XXXIX, 387) das gemeinsame Ziel zu verwirklichen. Diese Beteiligung am gemeinsamen Ziel lässt sich auch so deuten, dass eine Person durch ihre Teilhabe am Gemeinziel zugleich am Willensakt einer anderen Person teilnimmt und anders herum (Vgl. Hua XIV, 269). Genau in diesem Sinne stellt Husserl fest, dass gerade in diesem Bildungsprozess der Willensintention auf das gemeinsame Ziel „die innigste Deckung“ (Hua XV, 477) zwischen unterschiedlichen Personen stattfindet, weil sie sich hierbei einig sind, um

[89] Siehe K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München: Karl-Alber, 1988. S. 54, 60, 79. Schuhmann unterscheidet dabei zwischen „Nebeneinander“ (a. a. O, S. 54) und „Miteinander“ (a. a. O, S. 60), die konkreten Modi, in denen man mit seinen Mitmenschen verkehrt. Aber Husserl benutzt des Öfteren auch „ineinander“ statt miteinander: „Vielmehr stehen wir in Kommunikation durch soziale Akte. Wir leben nicht nur nebeneinander, sondern ineinander.“ (Hua XLII, 312). Bei Husserl bezieht sich Ineinander auf Liebesbeziehung: „Liebende Leben nicht nebeneinander und miteinander, sondern ineinander.“ (Hua XIV, 174) Vgl. Schuhmann 1988, S. 79; Caminada 2011, S. 72.

wechselseitig den jeweiligen Willen einer Person zu erfüllen, wodurch jede Person jede andere wechselseitig motiviert (Vgl. Hua XIV, 171).

Hinsichtlich dieser wechselseitigen Bezogenheit lässt sich eine Sozialität einer Willensgemeinschaft nicht als „ein blosses Zusammensein von Menschen in der Welt“ (Hua XV, 472) beschreiben, sondern durch ihre Teilhabe an dem Entwicklungsprozess des Willens sollten sich die Mitglieder so verhalten, als wären sie „ein aus Zellen gebauter Organismus“ (Hua XIV, 203), der sich auf „eine personal verbundene Gemeinschaft bzw. eine personale Vereinigung“ (Hua XV, 472) bezieht.

4.3.2 Wechselseitige Motivation und Festlegung eines gemeinsamen Ziels

1) Wie bildet sich dann die Willensgemeinschaft als persönliche Einheit höherer Stufe aus? Um diese Frage zu beleuchten, ist es nötig, zunächst zu verstehen, dass für Husserl ein praktisches Subjekt als ein solches bestimmt wird, das nach seinem Willen und zu seinem eigenen Zweck aktiv auf die Welt einzuwirken und sie damit zu verändern sucht (Vgl. Hua XXXIX, 386). Als ein solches Subjekt finden wir auch den Anderen als ein weiteres praktisches Subjekt vor, das mit uns in derselben Welt zusammenlebt. Insofern können wir ferner davon ausgehen, dass wir, um die Welt unserem Willen gemäß zu verändern, nicht nur auf unsere eigenen leiblichen Vermögen zurückgreifen, sondern auch die Praxis des Anderen ins Spiel bringen können. Von diesem Standpunkt aus kann einerseits ich auf den Willen der anderen Person einwirken wollen, aber andererseits kann er auch auf mich einwirken wollen (Vgl. Hua XIV, 194f.). Diese gegenseitige Willensbezogenheit macht die Grundlage der wechselseitigen Motivationen zwischen unterschiedlichen Personen aus, bei denen ich als eine Person andere Personen zu meiner Willenshandlung zu motivieren suche, während die Anderen mich ihrerseits zu ihren Willenshandlungen motivieren wollen. Übrigens kann dieser Versuch der Motivation nicht immer gelingen, da ich mich z.B. gegen eine solche Motivation von Anderen „in meinem Gegenwillen“ (Hua IV, 235) wenden kann. Aber wenn diese Motivation tatsächlich meine „Einwilligung“ (Hua XIV, 177) erhält, sollte ich auch nach der Motivation von Anderen handeln und mich beteiligen. Wenn der Wille von Anderen auf diese Weise von einem praktischen Subjekt „übernommen“ (Hua XV, 463) wird, kann sich in „den Akten der sozialen Wechselbeziehung“ (Hua IV, 194) „eine Einheit der Willensgesinnung“ (Hua XLIII/3, 141) bilden. In diesem Sinne sagt Husserl interessanterweise Folgendes: „Komme ich aber mit einem Anderen in eine Gemeinschaft des Strebens, so lebe ich als Ich in ihm und er in mir.“ (Hua XIV, 172)

So zeichnet sich eine soziale Gemeinschaft als praktische Gemeinschaft dadurch aus, dass sie einen konkreten, von ihren Mitgliedern zu verwirklichenden „Gemeinzweck“ (Hua XV, 511) hat und deren Mitglieder sich einander um des Gemeinzwecks willen motivieren wollen. In dieser Hinsicht gilt dieser Gemeinzweck als eine „Norm“, die alle Handlungen der verschiedenen Mitglieder in einer organisierten Weise vereinigen

soll (Hua XV, 423). Genau in diesem Sinne fragt Husserl sich zunächst: „Einheit einer praktischen Gemeinschaft – was macht sie aus?“. Seine Antwort darauf lautet, wie folgt: „die Personen einer praktischen Gemeinschaft haben nicht nur einzeln eine solche, sondern sie haben eine ihre einzelnen Zwecke, Zweckordnungen, ihre entsprechenden Absichten und ausführenden Handlungen verbindende Einheit.“ (Hua XXXIX, 389)

2) Es ist aber unschwer zu vermuten, dass diese gemeinsame Norm, die die Einheit der praktischen Willensgemeinschaft ermöglicht, als die Grundlage dafür dient, dass jede Person eine solche *normative Erwartung* an andere Personen hat, dass die Personen als Mitglieder der Willensgemeinschaft in Übereinstimmung mit der gemeinsamen Norm handeln sollten. Diese normative Erwartung in einer sozialen Gemeinschaft lässt sich für Husserl vor allem als „Zumutung“ fassen: Durch die Mitteilung meines Willens „mute“ ich also z.B. einem Anderen meinen eigenen Willen als zu übernehmende Norm „zu“ (Hua IV, 269). Husserl beschreibt dies auch als einen „Anruf“ (Hua XIV, 167). Wenn man hierbei zum Gemeinzweck beitragen will, sollte man als Teilhaber an der Wir-Gemeinschaft auch den Willen der Anderen übernehmen und sich dafür mitverantwortlich fühlen.

Dabei sollte man die Erwartungen von Anderen als den eigenen Willen bestimmende Normen übernehmen, sofern man die Erwartungen erfüllen will. Husserl versteht diese Übernahme als „Antwort“ (Hua XV, 476) einer Person auf die normativen Erwartungen. Bei dieser Antwort können wir den Willen des Anderen natürlich verneinen, aber wenn wir ihn bejahen, könnte eine Art „Ichdeckung wie Doppel-ich“ (Ebd.) stattfinden, die im Ansatz auf der Wechselbeziehung von Anruf-Antwort zwischen unterschiedlichen Personen beruht. Diese gegenseitige Motivationslage formuliert Husserl des Öfteren als „Ich-Du-Beziehung“ (Hua XIV, 170ff.; Hua XLIII/3, 141) bzw. „Berührung“ (Hua XIV, 168), in der ich z.B. am willentlichen Streben von einer anderen Person als „mein Du“ (Hua XV, 476), beteiligt bin und sie auch an meinem Willensstreben beteiligt ist.

3) Wie wir jedoch gesehen haben, wird ein gemeinsamer praktischer Wille nicht nur unter den Personen gebildet, die miteinander durch unmittelbare Beziehungen direkt kommunizieren können, sondern auch unter den Menschen, die sich in der Tat gar nicht persönlich treffen können. In diesem Zusammenhang ist bereits erwähnt worden, dass für Husserl insbesondere schriftliche Ausdrücke eine wichtige Rolle für diese Art der Kommunikation spielen, die die „potentielle Kommunikation“ (Hua IV, 197) zwischen sich nicht erfahrbaren Personen garantieren soll.

Wenn wir bedenken, dass eine Schrift allein für die öffentlichen Leser und Leserinnen, die dem bzw. der Verfasser/in sogar unbekannt bleiben können, verfasst werden kann (Vgl. Hua XXXIX, 390), ist es auch nachvollziehbar, dass eine Kommunikation auch in einer

„mittelbaren“ (Hua XLIII/3, 142) Form wie in einer Beziehung von Angesicht zu Angesicht möglich ist. Wenn also eine Kommunikation in einer solchen potentiellen Beziehung zu möglichen Anderen, die mir nur „auf mittelbaren Wegen“ bewusst sein können, stattfinden sollte, so kann darauf basierend eine erweiterte Willensgemeinschaft, z.B. „Staat“, gebildet werden, „obschon da nicht jeder jeden kennt“ (Hua XIV, 182).

Wenn dem so ist, können wir von „gemeinschaftlichem Denken, Werten und Handeln“ (Hua XLIII/3, 142) sprechen, die die „soziale Habitualitäten“ (Hua XV, 208) ausmachen, die ich mit mir nicht persönlich bekannten Personen teilen könnte. Die Normen, die ich hier erfüllen sollte, sind in diesem Sinne nicht so einfach auf nur eine Person oder Gruppe, die mir bekannt ist bzw. sind, reduzierbar, wie wir dies bei dem Fall der „Sitte“ sehen können.

Diese allgemeinen Erwartungen beinhalten z.B. solche Forderungen, „der Klasse standesgemäßer“ zu leben oder etwas als der „Sitte“ als „gesellschaftlicher Pflicht“ (Hua XLII, 295) gemäß zu tun o.Ä. Wer mir hier ein sittsames Verhalten gebietet, drückt hier damit keinen einzelnen Willen aus, sondern hier als „Gemeinwille“ (Hua XLII, 296) „ein allgemeiner Wille“ (Hua XLII, 295). Die dadurch entstehende Willenseinheit kann daher auch als „eine allgemeine Willensbindung“ (Hua XLII, 296) bezeichnet werden, in der jedes Mitglied mit seinen unbekannten, aber potentiellen Anderen allgemeine Normen für das „[M]an“ (Hua XIV, 225) teilt. Diese allgemeinen Normen fungieren hierbei als Kriterium zur Beurteilung der Handlungen anderer Personen, da sie die Erwartung des allgemeinen Willens der sozialen Gemeinschaft darstellt, die jedes Mitglied erfüllen sollte. Wenn diese allgemeine Erwartung von einem Subjekt nicht richtig erfüllt wird, kann das zu „Kritik“ (Hua XIV, 180), „Tadeln“ (Hua XIV, 181) oder „Missbilligung“ (Hua XIV, 229) von anderen Mitgliedern führen. Denn die Verletzung dieser Normen kann hierbei von anderen Mitgliedern als „Störung der Willenseinstimmigkeit“ (Hua XIV, 181) verstanden werden, die die Verwirklichung der Gemeinzwecke der Gemeinschaft gefährdet. Genau auf diese Weise gewinnen diese allgemeinen sozialen Normen ihren „Zwang“ und ihre „Macht“ (Hua XLII, 295).

4.3.3 Die Parallelität zwischen sozialer Rollenerfüllung und dem Streben nach Selbsterhaltung

1) Diese Normen stellen sich jedem Mitglied der Gemeinschaft als einzelne „Pflicht“ (Hua XIV, 180; Hua XLII, 289ff.) oder „Aufgabe“ (Hua XXIX, 364ff.) dar. Angesichts dessen, dass für Husserl diese sozialen Normen grundsätzlich auf der habituellen Willenseinstimmigkeit zwischen verschiedenen Subjekten beruhen, wird es verständlich, warum Husserl diese sozialen Pflichten auch als „bleibendes habituelles Ich-soll“ (Hua XIV, 180) bezeichnet. Husserl erfasst aus dieser Perspektive dieses habituelle soziale „Sollen“ für jede einzelne Person unter dem Terminus der „Funktion“ (Hua XIV, 181). Dies liegt daran, dass, wie bereits erwähnt, jedes Subjekt in einer Willensgemeinschaft dazu beitragen

sollte, ein gemeinschaftliches Ziel zu erreichen, indem es seine zugewiesenen Rollen und Aufgaben „von seiner Stelle aus“ (Hua XXXIX, 387) erfüllt. So kann jede Person in diesem Zusammenhang als „socius bzw. Funktionär“ verstanden werden, wobei die Person als ein Funktionär „im Dienst“ (Hua XV, 512) für ihre sozialen Pflichten leben sollte. Es wird daher naheliegend, dass ein Individuum im Wesentlichen innerhalb dieses so organisierten sozialen Normensystems leben muss, das jeweils seine Rolle und Funktion in der Gemeinschaft bestimmt.

Husserl verdeutlicht diese Sachlage vor allem mithilfe des Beispiels einer Familie. Natürlich kann die Familiengemeinschaft nicht als richtige Willensgemeinschaft betrachtet werden, wie Husserl einräumt, weil die Familiengemeinschaft nicht wie ein Unternehmen nach einer künstlichen und willentlichen Zwecksetzung geformt ist.[90] Dennoch verfolgt sie in gewissem Sinne ihren eigenen „Familienzweck“ (Hua XIV, 181), wie z.B. Familienharmonie oder Wohlstand. In diesem Zusammenhang hat jedes Familienmitglied seine eigenen Funktionen und Pflichten zu erfüllen, die ihm als *Verantwortung* für andere Mitglieder überantwortet wird (Vgl. Hua XIV, 180). Aus dieser Perspektive versteht Husserl „Funktion“ als konstitutives Moment für den „Zweck, der für einen umfassenden Zweck des gesamten sozialen Verbandes […] dienend“ (Hua XIV, 181) ist. Indem man hierbei die zugetragende Verantwortung erfüllt, kann man zur Verwirklichung des Gemeinwohls der Gemeinschaft beitragen.

2) Wenn ein Individuum in eine soziale Welt hineingeboren wird, ist sein Wille von vornherein durch soziale Normen geprägt (Vgl. Hua XIII, 106). Hierbei kann eine „geistige Bedeutung“ (Hua XXXIX, 428) eines Individuums von anderen Mitgliedern der sozialen Gemeinschaft entsprechend ihrer eigenen „Funktionscharaktere“ für die sozialen Zwecke erfasst werden, wie z.B. als „Architekt, als Arbeiter, als Werkmeister, als Beamter, als Soldat“ (Hua XXXIX, 428) usw. Dies bedeutet, dass die eigene „Persönlichkeit“ eines Menschen selbst nur in den sozialen Verhältnissen bestimmt werden kann (Vgl. Hua IV, 326f.). Die Funktion steht in diesem Sinne für „die praktische Bestimmung des Subjekts“ (Hua XIV, 181), wie Husserl sagt.

Husserl erklärt diese Personalitäten, die man im Rahmen der sozialen Habitualität einbringen soll, als „personale Zuständlichkeit“ (Hua XXXIX, 321), die für solche habituellen sozialen Funktionen einen „verharrenden, bleibenden Charakter“ (Hua XXXIX, 321) aufweist, weshalb sie sich nicht nur als vorübergehend, sondern als habituell erweist. Diese habituelle Personalität in der Gesellschaft wird bei Husserl insbesondere mit dem Begriff des „Berufes“ (Hua XXIX, 364ff.; Hua XXXIX, 326ff., 392ff.) verbunden und in diesem Kontext thematisiert. In diesem Sinne kann ein praktisch tätig seiendes Individuum einen solchen „Berufszweck“ (Hua XXXIX, 326) als seine Selbstidentität verstehen.

[90] An einer Stelle zieht Husserl Tönnies‘ Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ in Betracht. Siehe Hua XIV, 182.

Wenn ich als „Person in der Personengemeinschaft“ (Hua XV, 421) meinen habituellen Normen auch innerhalb der sozialen Verhältnisse treu bleiben will, sollte ich im besten Falle meine „Berufsaufgabe“ auch als meine „Lebensaufgabe“ (Hua XXXIX, 392) durchführen (vgl. auch Hua XXXIX, 392ff). Hieraus folgt, dass die Bedeutung der Selbsterhaltung, die zuvor als Grundtendenz des habituellen Strebens dargestellt wurde, jetzt im Hinblick auf die soziale Habitualität erweitert werden muss. Denn in dieser Dimension können Verantwortlichkeiten für andere Personen auch als Verantwortung für mich selbst, d.h. als „Selbstverantwortung“ (Hua XV, 421ff.) verstanden werden. Dann kann sich die Selbsterhaltung eines Subjektes letztendlich in der Selbstverantwortung für die Gemeinschaft selbst vollziehen (Vgl. Hua XIV, 176; Hua XV, 421ff.).

3) Es hat sich bislang gezeigt, dass sich diese Einheit der gemeinschaftlichen Praxis dem Bestehen eines „einheitlichen Normwillens" (Hua XV, 423) verdankt, der bestrebt ist, jedes Mitglied der Gemeinschaft einheitlich zu regulieren. Aufgrund dieser intersubjektiven Normativität können sich die Individuen nicht als völlig voneinander getrennt betrachten, sondern erscheinen durch die gemeinschaftliche Verantwortlichkeit für die intersubjektive Normativität als miteinander verbunden (Vgl. Hua XIV, 226).

Hieraus kann man auch entnehmen, dass die vereinheitlichte Identität der Gemeinschaft trotz des Wechsels individueller Mitglieder im Laufe der Zeit aufrechterhalten werden kann, da es noch *Funktionen* gibt, die allen potentiellen Mitgliedern zugewiesen werden können und die jedes Mal als Pflicht eingehalten werden sollen. Obwohl Husserl selbst dies m.W. nicht so deutlich thematisiert hat, denke ich, dass die Willenseinstimmigkeit einer intersubjektiven Gemeinschaft nicht allein auf die bloße Summe oder Gemeinsamkeit der individuellen Mitglieder reduziert werden kann, da die selbstständigen sozialen Normen in gewisser Hinsicht die Willensrichtungen aller Individuen vorzeichnen (Vgl. Hua XIV, 229). Demnach ist festzuhalten, dass die Einheitlichkeit einer gemeinschaftlichen Habitualität eben von dem Bestehen einer gemeinsamen Norm herrührt, die den Willen der Mitglieder einheitlich bestimmen soll. In diesem Sinne beschreibt Husserl die Handlungen jedes Mitgliedes, das die sozialen Normen zu erfüllen sucht, als „Erscheinungsweisen desselben sozialen Ganzen" (Hua XIV, 214), „[d]a Subjektivität wesentlich Gemeinschaftssubjektivität oder in Gemeinschaftsform lebende ist, da das einzelne Leben nur ein Faden im Gewebe eines universalen allumspannenden Gemeinschaftslebens ist“ (Hua XXXV, 45).

4.4 Die Entstehung der kulturellen Werkzeugwelt: Die Externalität des Ausdrucks und das vorherrschende System des passiven Verstehens

4.4.1 Kulturobjekte als äußere Ausdrücke der geistigen Bedeutungen

1) Kultur ist ein weiterer bedeutender Terminus, der in Bezug auf die gemeinschaftliche

Habitualität heranzuziehen ist. Hierbei lässt sich Kultur für Husserl vor allem als eine Objektivierung der gemeinschaftlichen Leistungen begreifen (Vgl. Hua IX, 113; Hua XIV, 207; Hua XV, 230 Hua XXVII, 21). Es ist in diesem Zusammenhang einleuchtend, dass Husserl Kultur in der engen Verbindung mit der Problematik der intersubjektiven Kommunikation anspricht, da eine Kommunikation zwischen verschiedenen Subjekten äußerliche Ausdrucksformen erfordert, die geistige Bedeutungen zwischen den Subjekten vermitteln. Für Husserl können Kulturgebilde in dieser Weise als äußerliche „Verleiblichung" der geistigen Ideen angesehen werden, die diese Ideen „objektiv" „jedermann zugänglich" (Hua VIII, 207) machen können.

Dieses Ausdrücken findet in erster Linie durch einen physischen Leib statt. In diesem Fall erscheint uns der Leib eines Anderen, wenn auch „in einer leeren Unbestimmtheit [seiner] Personalität", als „Ausdrucksgebilde" (Hua XXXIX, 348), das die inneren Gedanken des Anderen wiedergibt. Die konkrete Erfahrung des leiblichen Verhaltens eines Anderen dient hierbei als Ausdruck seiner inneren Welt, durch den sich die inneren konkreten Motivationszusammenhänge des Anderen kundgeben. Es gibt aber auch eine höhere Form „des höherstufigen leiblichen Ausdrucks der Rede" (Hua XXXIX, 347), nämlich die „Mitteilung" (Hua XV, 220). In diesem Fall werden Wörter als eine Einheit von Leib und Geist wahrgenommen, und nicht mehr nur als bloße physische Laute oder Zeichen. Das heißt, sprachliche Wörter sollen eine bestimmte Geistigkeit materialisieren. Husserl vertritt hierhingehend, dass die Sprache „beseelt von einer Meinung" (Hua IV, 238) zur „Bedeutung" wird und „in ihren sonstigen sinnlichen Zügen" „sich ein geistiger Sinn" (Hua IX, 111) ausdrückt.

Für Husserl sind die Kulturobjekte unserer Umwelt auch in diesem Sinne zu verstehen. Sie sind somit „geistige Objekte" (Hua IV, 243) oder „objektivierte Geistigkeit" (Hua IX, 114), in denen „sich ausdrückende, sich wörtlich bzw. bildlich aussprechende Geistigkeit" (Hua IX, 112) enthalten ist. Ein Kulturgegenstand sollte nun nicht einfach als ein materielles Ding aufgefasst werden, sondern als ein Gegenstand, durch den sich eine geistige Bedeutung, die ursprünglich „aus subjektiver Leistung" entsprungen ist, „objektiviert" und „verkörpert" (Ebd.). Insofern lässt sich ein Kulturgegenstand als „versachlichte Geistigkeit" (Hua XXXIX, 347) verstehen. In diesem Sinne weist das Objekt eine „zweiseitige körperlich-geistige Gegenständlichkeit" auf, so wie ein Leib als „eine leib-seelische Einheit" (Hua IX, 111) erfahren werden kann. In diesem Fall verschmilzt die geistige Bedeutung geradezu mit ihrer versachlichten Ausdrucksform (Vgl. Hua IV, 238), sodass ein Kulturobjekt als „Einheit von Leib und Sinn" (Hua IV, 243; vgl. Hua IX, 112) wahrgenommen werden kann.

Hierhingehend muss betont werden, dass die physischen Gegenstände, die wir in der Umwelt wahrnehmen, nicht nur in Hinsicht auf ihre sinnlichen Eigenschaften, sondern auch auf ihre geistigen Bedeutungen betrachtet werden, nämlich als Ausdrucksweisen einer bestimmten Subjektivität. So erscheint die Umwelt als „die Welt intersubjektiv konstituierter Gegenständlichkeiten, Geister, geistiger Gemeinschaften, begeisteter

Sachlichkeiten“ (Hua IV, 198). Sofern eine Lebenswelt solcherart durch „Ausdrücke“ konstruiert ist, wird die Umwelt „erfahren als menschliches Dasein ausdrückend“ (Hua XXXIX, 345). In dieser Hinsicht formuliert Husserl, dass die Lebenswelt *ipso facto* eine „Ausdrucksumwelt“ (Hua XXXIX, 348) ist.

4.4.2 Normativität im Verstehen der Kulturobjekte

1) Aber wie ist es überhaupt möglich, dass die Geistigkeit einer Person so versachlicht werden kann? Geistige Bedeutungen materieller Objekte lassen sich nach Husserl auf „Aktivitäten einer schöpferischen Subjektivität“ (Hua IX, 112) zurückführen, die sie hergestellt hat. Eine praktisch tätige Subjektivität kann einen Gegenstand gemäß einer für ihren spezifischen Zweck geeigneten Form gestalten. Durch diese Bearbeitung kann ein materielles Ding nach seiner „Zweckbestimmung“ (Hua IX, 113) eine „Zweckgestalt“ (Hua IX, 112) oder „Zweckform“ (Hua IX, 115; Hua XXXIX, 325) annehmen, um als ein Werkzeug nützlichzu zu sein. Soweit also die geistige Absicht des tätigen Subjektes aus der Gestalt des erzeugten Gegenstandes dem „Zwecksinn“ (Hua IX, 114) gemäß entnommen werden kann, kann man sagen, dass das Objekt die Geistigkeit des Herstellers widerspiegelt. In diesem Zusammenhang kann man diese Sachlage auch so schildern, dass in bestimmten Kulturobjekten, Werkzeugen oder Werken die Absichten der Subjekte, die solche Sachen ihren Zwecken gemäß gestaltet haben, „verharren“, obwohl diese Hersteller selbst nicht mehr da sind, sofern „jede neue Generation noch verstehen kann und verstehen muss als Ausdruck für das Dasein vergangener Generationen” (Hua XXXIX, 348).

2) Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch, dass ein bestimmter *Ausdruck als eine normative Forderung* in sich tragend erscheint, sodass er gemäß der Absicht der geistigen Leistung, die ihn geschaffen hat, verstanden werden muss. Dieser Punkt wird insbesondere in Husserls *H-Manuskripten* behandelt, wo er sich tiefergehender mit dem Problem der Kommunikation und der Konstitution der sozialen Welt auseinandergesetzt und er in dieser Hinsicht eine tiefere Einsicht in die Rolle der Sprache für die Konstitution der sozialen Welt gewonnen hat.[91] Die Ergebnisse dieser Untersuchung spielten auch eine entscheidende Rolle, insofern Husserl sie in die umfassende Umarbeitung der *6. Untersuchung der Logischen Untersuchungen* einzubeziehen versuchte (Vgl. Hua XX/2).[92]

Bei der Umarbeitung der *Logischen Untersuchungen* ist besonders darauf aufmerksam zu machen, dass Husserls frühe Theorie der Bedeutung und des Zeichens mehrere Veränderungen erfahren hat.[93] Mit dieser Umarbeitung wandelte sich das Verständnis von

[91] Diese Manuskripte sind die Grundlage für den Abschnitt *Die Konstitution der geistigen Welt* in *Ideen II*. Siehe hierzu Hua IV, 398f.

[92] Vgl. U. Melle, „Signitive und Signifikate Intention“, in *Husserl Studies* 15, 1998. S. 170.

[93] Bezüglich dieses Themas siehe Melle 1998 (a. a. O.) sowie R. Bernet, „Husserl´s Theory of Signs

„Ausdruck“ beträchtlich. Die Ausführung all dieser Veränderungen kann hier nicht geleistet werden, aber nach der von Bernet (1988) verfassten, hervorragenden Zusammenfassung betrifft diese Umwandlung besonders den folgenden Punkt, dass Husserl in seinen frühen *Logischen Untersuchungen* zwischen dem *Anzeichen*, das nur „anzeigendes Zeichen“ heißt, und dem *Ausdruck* unterschieden hat, der als bedeutsames Zeichen eine „Bedeutung“, also eine „Intention, irgendwelche Gedanken in ausdrücklicher Weise hinzustellen“ (Hua XIX/1, 37), in sich trägt.[94] Dabei sollte das Anzeichen, wie die Flagge einer Nation (Vgl. Hua XIX/1, 31), normalerweise als nicht sprachlich verfasstes vom Ausdruck abgegrenzt werden, zumal es einer Bedeutung im eigentlichen Sinne, also einer mitteilenden Intention generell entbehrt (Vgl. Hua XIX/1, 37f.). Deshalb wird das Anzeichen nicht als Zeichen „im prägnanten Sinn sprachlicher Zeichen“ (Hua XIX/1, 38) verstanden.

Aber genau in diesem Punkt hat Husserl eine andere Ansicht bei seiner Umarbeitung der *Logischen Untersuchungen* vertreten. An einer Stelle in seinen Forschungsmanuskripten zur Umarbeitung schreibt Husserl den nicht sprachlichen Anzeichen eine „Bedeutsamkeit“ – im Sinne von *will to say* bzw. *vouloir-dire*, also Mitteilungswillen – zu.[95] So wird jedes Anzeichen, das in der 1. Auflage der *Logischen Untersuchungen* als nicht bedeutsam angesehen wurden, jetzt als „echte[s] Zeichen“ (Hua XX/2, 52) verstanden, das „ausdrückende Bedeutung“ (Hua XX/2, 52) hat.[96]

3) In dieser Hinsicht schließt jedes Zeichen den Willen der Mitteilung dessen ein, der das Zeichen hergestellt hat. Die Körperlichkeit jedes Zeichens *weist* „als Mittel und Brücke für Bedeutung“ (Hua XX/2, 87) auf das Bewusstsein der geistigen Meinung dessen *hin*,[97]

Revisited“, in *Edmund Husserl and the phenomenological tradition : essays in phenomenology*, Hrsg. von R. Sokolowski, Washington: Catholic University of America Press, 1988.

[94] Vgl. Bernet 1988.

[95] Vgl. Bernet 1988, S. 11ff.

[96] Vgl. Bernet 1988, S. 11f. Wie bereits in der vorherigen Fußnote 87 kurz erwähnt, unterscheidet Husserl zwischen Anzeichen und Ausdruck, wobei die Unterscheidung je nachdem erfolgt, ob ihre Zeichen die Bedeutungsintention enthalten. Die Bedeutungsintention fungiert dabei als Mittel zur Bedeutungsgebung an ein solches Zeichen und dank dieser Funktion der Bedeutungsgebung kann ein Zeichen nicht nur als einfaches physisches Objekt verstanden werden, sondern als Ausdruck des geistigen Lebens des Schöpfers einges Schriftstücks. Infolgedessen werden in der ersten Auflage der Logischen Untersuchungen nicht-sprachliche Zeichen wie Flaggen als einfache Anzeichen verstanden, d.h. sie drücken nicht das geistige Leben ihres Schöpfers aus und nur sprachliche Zeichen werden als solche Ausdrücke akzeptiert. In seinen Forschungsmanuskripten von 1914 jedoch werden solche Flaggen und Stigmata nun als „echte Zeichen“ (Hua XX/2, 52) anerkannt.

Die Tatsache, dass diese nicht-sprachlichen Zeichen, die in der ersten Auflage der Logischen Untersuchungen nur als einfache „Anzeichen“ verstanden wurden, 1914 nun als echte Zeichen akzeptiert werden, bedeutet, dass Husserl nun explizit die Art von „Bedeutung“ (Bedeutsamkeit) anerkennt, die in solchen nicht-sprachlichen Zeichen, also „Anzeichen“ enthalten ist. Für Husserl enthalten auch solche „Zeichen“ wie „Ausdrücke“ den „Mitteilungwillen“ ihres Schöpfers und in dieser Hinsicht unterscheiden sich nicht-sprachliche und sprachliche Zeichen nun nicht mehr darin, ob sie „Bedeutung“ implizieren oder nicht, sondern nur noch darin, ob sie kategorial sind oder nicht: „Der sprachliche Ausdruck soll sich von anderen echten Zeichen durch seine Kategorialität unterscheiden.“ (Hua XX/2, 180)

[97] Vgl. Melle 1998, S. 177; Bernet 1988, S. 9f.

der das Zeichen zuvor erzeugt hat. Hierbei kann der Wille der Mitteilung dessen, der das Zeichen eigentlich hervorgebracht hat, einer das Zeichen empfangenden Person als die Bedeutung des physischen Zeichens, als Einheit von Leib und Bedeutung mitgegenwärtig werden (Vgl. Hua XX/2, 91, 172). Und der das Zeichen Empfangende sollte folglich auf die Bedeutung, die der das Zeichen Erzeugende eigentlich mitteilen wollte, *hingewiesen* sein (Vgl. Hua XX/2, 165ff, 172).

In diesem Sinne kann die Intentionalität eines jeden Zeichens nunmehr „Hinweisintention“ (Hua XX/2, 93) genannt werden. Sie wird aber nicht beim Erfahren der sinnlichen Eigenschaften des Zeichens erfüllt, das nur als Ausdrucksmittel einer Bedeutung dienen kann, sondern nur dann, wenn der das Zeichen Empfangende die beabsichtigte Bedeutung versteht, auf die vermittels des Zeichens *hingewiesen* wird. Dies bedeutet, dass der Mitteilungswille, der in jedem äußerlichen Zeichen appräsentiert ist, von dem Empfänger als „eine Zumutung bzw. ein Sollen" (Hua XX/2, 89f., 97) akzeptiert werden kann, die uns im Prinzip vorschreibt, wie wir das Zeichen zu verstehen haben.[98] Das heißt, dass das Verstehen eines Zeichens, dabei sich nicht vom Ausdruck unterscheidend, im Wesentlichen durch die bestimmte Intention des Zeichen-Gebers normativ bedingt ist (Vgl. Hua XX/2, 89f.). Denn „[d]er Empfänger fasst z.B. den Geber als einen nicht präsenten, aber in der Gegenwart lebenden Menschen, der ihm diese Mitteilung damals zukommen lassen wollte und noch will, dass er sie empfängt.“ (Hua XIV, 168f.)

Und wenn wir die Beispiele der Zeichen wie Flaggen usw. im Rahmen der Analyse zur Struktur der Hinweisintention der Zeichenerfahrungen betrachten, scheint es mir plausibel, diese Struktur der Hinweisintention auf alle Erfahrungen von Kulturobjekten anzuwenden. Demnach würde allen Erfahrungen von Kulturobjekten überhaupt eine solche Normativität der Zumutung zugrunde liegen, sodass sie im Prinzip nach der Absicht ihrer Erzeugerinnen und Erzeuger verstanden werden müssen.

4.4.3 Die Notwendigkeit des passiven Verständniskontextes für das Ausdrücken

1) Es ist jedoch wichtig anzumerken, dass diejenige Subjektivität, die solche Kulturobjekte mit ihren geistigen Bedeutungen „beseelt“ (Hua IX, 114) und uns somit bestimmte Verstehensweisen von Kulturobjekten zumutet, nicht ausschließlich auf Personen beschränkt ist, die die Kulturobjekte tatsächlich hergestellt haben. Dies liegt daran, dass die herstellenden Personen vor der Herstellung eines Kulturobjektes von vornherein auch eine andere Subjektivität voraussetzen müssen, nämlich eine, die in der Lage ist, das Objekt nach der Herstellung zu benutzen und dessen Funktionsweise bzw. Bedeutung zu verstehen (Vgl. Hua IX, 117).

[98] “To the “will” (Wollen) to express a meaning in a sensuous sign corresponds the obligation that this sensuous sign should (Sollen) point to its meaning.” (Bernet 1988, S. 10f.) “This happens in those forms of lingual communication in which one person actually addresses another person with the practical demand to pay attention to what one wants to say.” (Bernet 1988, S. 17); vgl. auch Melle 1998, S. 176.

Hierfür muss der Hersteller in Hinblick auf die „Weise des interpretierenden Nachverstehens“ (Hua IX, 117) „ein allgemein geltendes Zwecksystem“ (Hua IX, 118) beachten, das für andere potentielle Nutzerinnen und Nutzer gelten können muss, z. B.: „ein Pfeil sollte so und so beschaffen sein“ (Vgl. Hua IX, 114). Dieses System können die herstellenden Personen selbst nicht schaffen, sondern müssen nur schon als gültig voraussetzen.

Deshalb deutet Husserl damit in der Tat auf eine „Verständigungsgemeinschaft“ (Hua IX, 115) hin, die bestimmt, wie ein Kulturobjekt interpretiert und genutzt werden sollte, und die den herstellenden Personen demgemäß ermöglicht, die Eignung eines Gegenstandes für seinen Zwecksinn zu beurteilen (Vgl. Hua IX, 114; Hua XLII, 70). Wenn ein Objekt ohne Rücksicht auf den Kontext des Nachverstehens hervorgebracht werden würde, wäre es wahrscheinlich einfach unverständlich oder nutzlos. Somit kann mit einem Kulturobjekt nur in Verbindung mit der Verständigungsgemeinschaft sinnvoll umgegangen werden, insofern sie es als Ausdruck einer Geistigkeit „verstehen kann und verstehen muss**“** (Hua XXXIX, 348).

Dafür müssen die Mitglieder der Verständigungsgemeinschaft denselben Verständniskontext haben, der es ermöglicht, die Bedeutungen von Kulturobjekten in derselben Weise zu interpretieren. Und für Husserl ist der Verständniskontext ipso facto nichts anderes als die habituelle Tradition, vor deren Hintergrund man bestimmen kann, was als normal und unnormal sowie was als verständlich oder unverständlich gilt.

2) Dasselbe gilt natürlich auch für sprachliche Ausdrücke. Das sprachliche Ausdrücken muss für Husserl bereits einen bestimmten Verständniskontext voraussetzen, dem zufolge Worte oder eine Schrift zu verstehen sind (Vgl. Hua XIV, 229; Hua XV, 396). Dies zeigt sich darin, dass eine Person, die etwas mitteilen will, immer berücksichtigen muss, in welchem Sinne andere Empfänger ihre Ausdrücke verstehen werden. Diesen Zusammenhang nennt Husserl dann das *Zeichen-Bedeutungs-System* von Empfängern, das bestimmt, welche Absicht mit welchem sprachlihchen Ausdruck oder Rede verbunden werden soll (Vgl. Hua XV, 474f.).[99] Ohne Rücksicht auf diesen Kontext des Verstehens würden sich weder der Ausdruck noch die Mitteilung als sinnvoll erweisen.

In dieser Hinsicht ist ein weiterer wichtiger Punkt bei der Umarbeitung der *Logischen Untersuchungen* zu berücksichtigen, nämlich dass Husserl die Dimension des passiven Verstehens von Zeichen als grundlegende Voraussetzung für sprachliches Ausdrücken selbst betrachtet. Hierhingehend stellt Husserl selbst an einer Stelle die Frage, welchem der beiden Prozesse – dem aktiven Sagen oder dem passiven Verstehen – Priorität zukommt (Vgl. Hua XX/2, 90). Husserls Antwort auf diese Frage lautet, dass in einer

[99] Vgl „To speak meaningfully one must understand what one says, one must correctly use a pre-given language instead of arbitrarily shaping a new, private one. To speak (sprechen) is always to repeat another’s words (nach-sprechen) for one’s own shake[.]” (Bernet 1988, S. 16)

Kommunikation der Ausdruck einer Person zeitlich und genetisch dem Verstehen eines Empfängers vorangeht. Aber Husserl betont weiter, dass „aktiv sagendes Bewusstsein" „passiv verstehendes Bewusstsein" (Hua XX/2, 91), also „ein reproduktives Bewusstsein von einer Bezeichnung" (Hua XX/2, 91) als Grundlage voraussetzt. Dies liegt für Husserl daran, dass bei dem Ausdrücken einer Aussage, die von einem Anderen verstanden werden soll, der Kontext des Verstehens vor dem Sprechen unvermeidlich berücksichtigt werden muss. Dieser Kontext kann hier nichts anderes als das Normsystem des Sprachgebrauchs einer Sprachgemeinschaft bedeuten.

Der Sprachgebrauch bestimmt im Prinzip normativ, welche Redewendung in welcher Situation als richtig oder falsch empfunden wird: „[W]o Menschen anders sprechen als „man" spricht, als es üblich ist, da reagieren wir mit Missbiligung" (Hua XIV, 229). Daher ist ein angemessener Sprachgebrauch eine notwendige Bedingung für die Kommunikation, und bestimmt als Norm, welche Zeichen oder Laute man gebrauchen soll, um die Meinung verständlich auszudrücken (Vgl. Hua XIV, 228f.). Solcherart hat man ein „übliches Zeichen" (Hua XIV, 228) in einer „Sprachgemeinschaft" zu verwenden, da eine solche Gemeinschaft auf „der Norm des in diesem Kreis üblichen Systems von Mitteln der Wechselverständigung und Wechselbeeinflussung" (Hua XIV, 229) aufgebaut ist, sodass dieser und jener Gedanke nur durch ganz bestimmte Laute und Zeichen ausgedrückt werden kann.

In diesem Sinne kann der Verständniskontext des Sprachgebrauchs als Maßstab für die normative Beurteilung eines Ausdrucks fungieren. Wenn ein Ausdruck nicht den sprachlichen Normen entspricht, kann dies bei den Empfängern zu „Missbilligung" (Hua XIV, 229) führen. Wenn ein Ausdruck jedoch die bereits etablierten normativen Regeln des Sprachgebrauchs erfüllt – also die Erwartungen an ein bestimmtes Zeichensystem konsistent erfüllt – kann er zu „Anerkennung" (Ebd.) führen.

Hierbei kann die Subjektivität weder beim passiven Verstehen noch bei der normativen Beurteilung, die im Vorfeld des Sprechens zu betrachten ist, auf bestimmte Personen beschränkt werden, mit denen man unmittelbar kommunizieren kann. Vielmehr handelt es sich um eine offene Gemeinschaft, deren Mitglieder als anonymes „[M]an" (Hua XIV, 228) bezeichnet werden können, so wie dies in der Diskussion über den kulturellen Verständniskontext erläutert wurde.[100]

5. Die Modi der intersubjektiven Motivation: Die Aktivität und Passivität des

[100] Vgl. auch: „Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbestimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauchs, der Tradition, des geistigen Milieus: „man" urteilt so, „man" hält so die Gabel u.dgl., die Forderungen der sozialen Gruppe, des Standes usw. Auch ihnen kann man passiv Folge leisten oder aktiv dazu Stellung nehmen, sich frei dafür entscheiden." (Hua IV, 269)

Gemeinschaftslebens

Bisher haben wir mehrere wesentliche Aspekte des praktischen Lebens in einer intersubjektiven Gemeinschaft bei Husserl untersucht. Dies hat zur Aufdeckung vieler Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem praktischen Leben auf individueller Ebene und dem praktischen Leben in einer intersubjektiven Gemeinschaft geführt.

Wir befassen uns nunmehr mit der Frage, wie eine Person in einer intersubjektiven Gemeinschaft entweder passiv oder aktiv motiviert leben kann, ähnlich wie es bereits bei der Beschreibung der motivationalen Lebensweise des Individuums ausgeführt wurde. Natürlich hängt die Frage der aktiven und passiven Motivation in der intersubjektiven Gemeinschaft auch mit der Diskussion zusammen, ob Handlungen auf der Grundlage vernünftiger Motivationen durchgeführt werden, die im Wesentlichen auf der Spontaneität der vernünftigen Überlegungen über die normative Angemessenheit der Praxis beruhen. Da soziale Normen, kulturelle Objekte und Sprache wesentliche Beiträge zur Bildung einer gemeinschaftlichen Habitualität leisten, die bei der Bildung einer individuellen Habitualität nicht berücksichtigt wurden, ist die Problematik von aktiver und passiver Motivation in der Praxis einer intersubjektiven Gemeinschaft komplexer als im praktischen Leben auf individueller Ebene.

5.1 Husserls Thematik von eigentlicher und uneigentlicher Gemeinschaft

5.1.1 Eigentliche und uneigentliche Gemeinschaft

1) Zu diesem Zweck müssen in erster Linie die konkreten Modi berücksichtigt werden, wie bestimmte soziale Normen die Mitglieder einer Gemeinschaft motivieren. Dabei geht es auch um Husserls Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Gemeinschaft.

Die Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und uneigentlichen Gemeinschaft besteht darin, wie sich unter den Mitgliedern die intersubjektive Habitualität ausbildet, d.h. wie und ob die verschiedenen Subjekte eine gemeinsame Überzeugung teilen. In einer eigentlichen Gemeinschaft strebt jedes Mitglied danach, die gemeinsame Habitualität als vernünftiges Motivationssystem zu entwickeln, in dem jedes Subjekt durch aktive „Einverständnisse“ (Hua IV, 192) mit anderen Mitgliedern eine von allen geteilte Weltauffassung vertritt.[101] So können in einer eigentlichen Gemeinschaft die unterschiedlichen intentionalen Motivationszusammenhänge zwischen verschiedenen Subjekten nur dann miteinander übereinstimmen, wenn ein Subjekt die Überzeugungen eines anderen Subjekts anhand eigener aktiver Überlegungen als gültig anerkennt (Vgl. Ebd.). In einer uneigentlichen Gemeinschaft lässt sich eine solche Übereinstimmung zwischen den

[101] Vgl. J. Drummond, "The Spritual World: The Personal, the Social, and the Communal", in *Issue in Husserl's Ideas II*, Hrsg. Von T. Nelson, T. & L. Embree, Dortrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996. S. 248.

verschiedenen Subjekten nicht auf ein vernünftig anerkanntes Einverständnis zwischen den Mitgliedern zurückführen, obwohl auch hier ein gewisses einheitliches System von Habitualität besteht.

2) Diesen Unterschied der Gemeinschaftlichkeit illustriert Husserl insbesondere anhand der Gegenüberstellung von „autonomer Gemeinschaft und hierarchischer Gemeinschaft“ (Hua XXVII, 67). Als exemplarischen Repräsentanten einer eigentlichen Gemeinschaft zieht er die Gemeinschaft der Mathematikerinnen und Mathematiker heran. Diese Gemeinschaft bildet eine Willensgemeinschaft im wahrsten Sinne des Wortes, indem all ihre Mitglieder aus ihrem aktiv motivierten Willen eine sich gleichstellende „universale Willensverbindung“ (Hua XXVII, 53) stiften, sodass jeder Willensakt auf dasselbe autonom gerechtfertigte Ziel ausgerichtet ist.

Als Exempel für eine hierarchische Gemeinschaft ist dagegen die „imperialistische Willensorganisation“ (Hua XXVII, 53) zu nennen, die Husserl der Gemeinschaft der Mathematikerinnen und Mathematiker gegenüberstellt. Dazu gehört auch das „Herren-Sklaven-Verhältnis“ (Hua XIV, 182), das Husserl manchmal erwähnt.[102] In einer solchen Gemeinschaft ist der Wille des Sklaven dem Willen des Herrn durch dessen Belohnung und Bestrafung untergeordnet (Vgl. Hua XLII, 289; Hua XV, 510). In diesem Sinne kann man sagen, dass die Mitglieder einer hierarchischen Gemeinschaft zwar eine willentliche Einheit aufweisen mögen, aber keineswegs von derselben Sinnstiftung der Gültigkeit motiviert sind, die sich auf dieselben Überzeugungen von der Welt stützt wie in einer eigentlichen Gemeinschaft. Stattdessen beruht die Willenseinstimmigkeit einer uneigentlichen Gemeinschaft nur auf einer „Zwangsregelung“ (Hua XXIX, 270) und einem rigiden „Machtverhältnis“ (Mintken 2020, S. 243) unter den Mitgliedern der Gemeinschaft.

3) Aber es ist unbestritten, dass auch in einer uneigentlichen Gemeinschaft die vernünftige Überlegung über soziale Beziehungen zwischen Subjekten am Werk sein kann (Vgl. Hua XLII, 291), wenn wir z. B. einen gemeinsamen Willen nach der rationalen Berechnung der sozialen Mächte zwischen Subjekten bilden, wie Husserl dies direkt auf Hobbes' Staatslehre (Hua XXXVII, 57ff.) bezieht.[103] Nach Husserl beschränkt Hobbes' Versuch aber die Motivation des praktischen Menschen als soziales Wesen lediglich auf berechnend-egoistische Motive, als der Versuch, „in der mathematischen Mechanik“ (Hua XXXVII, 58) eine „Mathematik der Sozialität“ (Ebd., 59) zu etablieren. Husserl kritisiert aber eine solche Gemeinschaft als „rein konstruktive“ Gemeinschaft, die nach berechnenden Handlungsmotiven fungiert und sieht daher diese Gemeinschaftslehre als künstlich

[102] Vgl. „Verhältnis zwischen Herrn und Diener“ (Hua XIV, 196); „Herren-Sklaven-Verhältnis“ (Hua XIV, 182). Siehe auch Hua XLIII/3, 488f.

[103] Vgl. Roth 1960, S. 16ff.

und abstrakt an, da es Hobbes an Einsicht in den wirklichen Prozess der Motivation des „aktuellen Menschen“ mangelt, wenn er in seiner politischen Philosophie im Prinzip nur die „rein ideal gedachten Subjekte“ (Hua XXXVII, 57) voraussetzt. Das zuvor erwähnte Herr-Sklaven-Verhältnis oder das Verhältnis vom „Kaufmann und Kundenkreis" (Hua XIV, 183f.), die nur durch die Gesetzmäßigkeit mechanischer und quantitativer Gewinne und Verluste aufrechterhalten werden, können in diesem Sinne auch als künstliche und abstrakte Gemeinschaften beschrieben werden.

5.1.2 Eigentliche und uneigentliche Bildung intersubjektiver Habitualität

1) Husserl formuliert den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Gemeinschaftlichkeit anhand der Unterscheidung zwischen den eigentlichen und uneigentlichen Formen gemeinschaftlicher Habitualität, also den Formen, die sich für Husserl aus der Unterscheidung zwischen dem aktiven und dem passiven Modus der intersubjektiven Normen ergeben. Dies geht darauf zurück, dass die Mitteilung und die Kommunikation, die bereits als grundlegende Prozesse der Bildung intersubjektiver Gemeinschaft genannt wurden, zwei unterschiedliche Modi aufzeigen können, je nach dem, ob sie sich selbst in eigentlicher oder uneigentlicher Weise vollziehen (Vgl. Hua VI, 307). Und aufgrund der unterschiedlichen Weisen der Verständigung zwischen mehreren Subjekten kann die Stiftung der intersubjektiven Habitualität ebenfalls zwei Modi haben, da eine intersubjektive Habitualität durch zwei unterschiedliche Verständigungen zwischen mehreren Subjekten gebildet werden kann (Vgl. Hua IX, 213f.).

Daneben besteht die Eigentlichkeit der intersubjektiven Habitualität bei Husserl darin, dass die habituellen Überzeugungen eines Subjekts durch die vernünftigen Überlegungen anderer Subjekte auf ihre Gültigkeit hin überprüft, bestätigt und ggf. übernommen werden, je nach dem, ob sie mit seinen eigentlichen gültigen Überzeugungen übereinstimmen oder nicht. Eine auf diese Weise übernommene Habitualität, auch wenn sie ursprünglich von einem anderen Subjekt her stammt, „wird zu meinem Eigentum“ (Hua IV, 269; vgl. Hua IX, 213), als ob es meine eigene Habitualität wäre (Vgl. Hua IV, 268f.).[104]

Die intersubjektive Habitualität der uneigentlichen Weise bildet sich hingegen so aus, dass das Geltungssystem eines Subjekts von anderen Subjekten nicht in vernünftiger Weise überprüft oder hinterfragt, aber dennoch von ihnen übernommen wird. Hierbei wird die Habitualität einer Person insbesondere durch die „Nachahmung“ (Hua XIV, 165; Hua XXXVII, 358) auf eine andere übertragen, so wie z.B. eine von den Eltern verwendete Redewendung ohne Vorbehalt von ihrem Kind wiederholt und ihr Verhalten von ihm nachgeahmt werden kann, ohne das Motivationssystem der Eltern und dessen praktische

[104] In diesem Sinne hat diese eigentliche Gemeinschaft mit der Rechtfertigung der Gemeinsamkeit zu tun. Vgl. “An inauthentic culture was one “which has lost its possible justifications or which, in the laminations and adjustments of traditions, represents the kind of structural formation that is simply not possible to justify” (Ms. B I 21/1, 39, zitiert in Hart 1992, S. 408).

Gültigkeit zu ergründen. Diese sogenannte uneigentliche Übertragung der Habitualität vollzieht sich also „im leeren Verstehen der Anderen und ihrer Erfahrungssituation“ (Hua VI, 307), wie Husserl erklärt. Diese uneigentliche Übertragung findet oftmals im Namen der Tradition statt. Hierbei lässt sich sagen, dass in einer uneigentlichen Gemeinschaft die Übereinstimmung der habituellen Systeme zwischen Subjekten nicht auf ihrem gemeinsamen intuitiven Geltungssystem beruht, sondern es bloß wegen den Wiederholungen ähnlicher Verhaltensweisen von verschiedenen Subjekten eine willentliche Einheit zu geben scheint.

5.2 Die praktische Motivation sozialer Normen in einer uneigentlichen Gemeinschaft

5.2.1 Die Problematik der uneigentlichen Sozialgemeinschaft

1) Tatsächlich scheint jedoch die uneigentliche Bildung der intersubjektiven Habitualität, z.B. bei der bloßen Nachahmung, nicht eine soziale Habitualität zu betreffen, da eine soziale Gemeinschaft als offene Gemeinschaft des anonymen „Man“ nicht nur auf die einzelnen Beziehungen reduziert werden kann, in denen man lediglich mit primordial erfahrbaren Menschen kommuniziert. Dies liegt vor allem daran, dass für die Bildung einer sozialen Habitualität eine Konstruktion von Ausdrucksformen, wie zuvor beleuchtet, notwendig ist, die vermöge ihrer eigenen physischen Existenz die Möglichkeit der mittelbaren Kommunikationen zwischen Menschen garantieren können muss, die nicht direkt aufeinander treffen können. In diesem Zusammenhang gilt es, durch die Problematik von Sprache und Ausdruck die Diskussion über die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einer Gemeinschaft zu vervollständigen.

2) In dieser Beziehung ist zunächst die Frage zu behandeln, was die Modi eigentlicher und uneigentlicher Gemeinschaftlichkeit in Bezug auf eine Gemeinschaft des anonymen „Man“ bedeutet. Es ist aber von vornherein offensichtlich, dass diese Thematik sich auf ein System sozialer Normen beziehen muss, da eine soziale Habitualität auf einem sozialen Normsystem aufgebaut ist. Die Modi der eigentlichen und uneigentlichen Gemeinschaft können im Rahmen der Gemeinschaft zusammen mit den Modi der Auswirkung der sozialen Normen erläutert werden, und zwar je nach dem, in welchem Modus die sozialen Normen die Mitglieder einer Gemeinschaft motivieren und damit vereinheitlichen.

Husserl selbst hat diese Thematik m. W. nicht in systematischer Weise behandelt, deswegen ist es nicht leicht, klar zu bestimmen, was Husserls eigene Position diesbezüglich ist. Dennoch stellt es ein zentrales Thema für Husserls Philosophie dar, weil er sich im Laufe seines ganzen Lebens immer wieder damit auseinandergesetzt hat, von seiner frühesten philosophischen Schrift, *Die Philosophie der Arithmetik* (Hua XII, S. 340–373),[105]

[105] Vgl. R. P. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht:

bis zu seinem letzten Werk, der *Krisis-Schrift* (Hua VI). Es ist zwar unmöglich, alle Kommentare Husserls zu diesem Thema hier zu berücksichtigen, aber es ist dennoch notwendig, die Bildung sozialer Habitualität mit dem Fokus auf dem „Zeichen" als Schlüsselkonzept, das sich durch die gesamte husserlsche Auseinandersetzung mit dieser Problematik hindurchzieht, zu betrachten. Auf dieser Diskussion über die Zeichenerfahrung und ihre spezifische Intentionalität aufbauend, erörtert Husserl die Passivität der sozialen Normen und der sozialen Verhaltensweisen der praktischen Subjekte.

5.2.2 Die Rolle des Verständniskontextes des Zeichensystems für die intersubjektive Habitualität und ihre Passivität

1) Um dieses Problem zu erklären, müssen wir uns zunächst daran erinnern, dass, selbst wenn die Geistigkeit einer Person durch sprachliche Ausdrücke einen beständigen physischen Körper annehmen kann, die Lebendigkeit der geistigen Bedeutung eines solchen Zeichens in der Tat nur insofern garantiert werden kann, als andere Subjekte diesem Zeichen immer dieselbe geistige Bedeutung des ursprünglichen Verfassers zuschreiben und diese sozusagen „wiederholen" und „nacherzeugen" (Hua VI, 371) können. Ebendeshalb dürfen wir eine weitere wesentliche Bedingung für das Bestehenbleiben der geistigen Bedeutung durch äußerliche Schriftzeichen, nicht aus den Augen verlieren, dass zusammen mit äußerlichen Schriftzeichen selbst die ständige Nacherzeugung einer vorübergehenden geistigen Leistung das Bestehen einer geistigen Bedeutung garantieren kann. Diese zusätzliche Bedingung ist die Tradition eines bestimmten gemeinsamen Verständniskontextes zwischen mehreren Generationen: Die Fortsetzung einer geistigen Leistung, dass sich z. B. eine geistige Leistung eines Verfassers durch einen Leser wiederholen lässt, ist im Prinzip nur möglich, wenn der Leser die Schriftzeichen im Text mit einer bestimmten geistigen Bedeutung verbinden kann, die der Verfasser mitteilen will. Daraus kann man ersehen, dass eine Geistigkeit, die in Kulturobjekten, Schriften und Symbolen appräsentiert ist, nur dann einstimmig nacherzeugt werden kann, wenn ein Verfasser und dessen Leserinnen und Leser denselben Verständniskontext für die jeweiligen Ausdrücke teilen. Nur dann kann eine geistige Bedeutung, die durch solche sinnlichen Symbole hervorgerufen werden soll, kontinuierlich an spätere Generationen *eindeutig* weitergegeben werden (Vgl. Hua VI, 372).

Für die vollständige Wiederholung einer ursprünglichen Bedeutung benötigt man also nicht nur die Existenz von materiellen Ausdrücken, sondern auch das Weiterbestehen des Verständniskontextes für solche Ausdrücke, indem ein Zeichen oder ein Sprachlaut auf eine bestimmte geistige Bedeutung hinweist, im Sinne einer „Hinweisintention" (Hua XX/2, 85).[106] In dieser Hinsicht erfordert die ständige Fortsetzung eines geistigen

Kluwer, 1992. 56ff.; Hart 1992, S. 408ff.

[106] „[A]ls Sprachzeichen wecken sie ebenso wie Sprachlaute ihre vertrauten Bedeutungen[.]" (Hua VI, 371)

Gedankens sowohl einen Text als auch das „Vermögen zu[r] Reaktivierung“ (Hua VI, 372, 375) von dessen Bedeutung, d.h. der hinweisenden Zumutung des Verfassers oder der Verfasserin zu folgen.

2) Im Anschluss daran unterscheidet Husserl zwischen dem „passiven Verstehen des Ausdrucks“ und dem Verstehen, in dem eine bestimmte ursprüngliche Evidenz, die der Verfasser oder die Verfasserin durch seinen Ausdruck mitteilen wollte, im aktiven Bewusstsein von anderen Subjekten reaktiviert wird (Vgl. Hua VI, 372). Aber hier bleiben die Fragen noch ungelöst, wie ein solches passives Verstehen überhaupt möglich ist. Und was ein Verstehen überhaupt bedeuten kann, wenn es die eigentliche Bedeutung eines Textes selbst nicht zu verstehen vermag? Für diese Fragestellungen ist der Assoziationsbegriff bei Husserl in die Untersuchung miteinzubeziehen.

Husserls Klärung dieser Fragen lautet so: Wenn wir ein bestimmtes Sprachzeichen oder einen Sprachlaut wiederholt gebrauchen, um eine bestimmte geistige Idee auszudrücken, dann können die jeweiligen Ausdrucksformen eine assoziative Bindung mit einem bestimmten geistigen Gehalt bilden: „Jedes einfache Zeichen indiziert eine Bedeutung, und zwar eine Setzung irgendeines zugehörigen Sinngehaltes, und diese Indikation ist eine assoziative." (Hua XVII, 324) Durch eine assoziative Bindung zwischen bestimmten Ausdrucksformen und bestimmten Sinngehalten müssen wir nicht jedes Mal die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks nachvollziehen, wenn wir solche Gehalte ausdrücken wollen. Wenn dem so ist, können wir „aus Gebilden der typisch vertrauten Form“ (Hua XVII, 324) die „altbekannten Sätze“ (Hua XVII, 323) sogar als „leer verstanden“ (Hua XV, 223) verwenden, ohne die Bedeutungen jedes Mal neu intuitiv erfassen zu müssen.

Diese assoziative Verbindung spielt auch eine wichtige Rolle beim Verstehen (Vgl. Hua XVII, 61ff.). Wenn eine Person etwas ausdrückt, dann kann eine andere Person von ihrem eigenen vertrauten Ausdruckssystem her den Ausdruck assoziativ verstehen (Vgl. Hua VI, 372). Dies bedeutet, dass „in leerer Weise“ (Hua XVII, 62), also ohne explizite Reflexion über die Bedeutung eines bestimmten physischen Sprachlautes oder -zeichens, eine „Einheit der assoziativen Abgeschlossenheit“ (Ebd.) zwischen Ausdrucksformen und Bedeutungen zustande kommen kann, als eine Einheit, in der eine sinnliche Rede oder Schrift eine bestimmte Bedeutung assoziativ indiziert (Ebd.).[107] Insofern ist dieses Verstehen nichts anderes als „ein rein von Assoziationen beherrschtes Reden und Lesen“ (Hua VI, 372). Husserl formuliert diese Sachlage als „uneigentlich“ (Hua XVII, 324; vgl. Hua XLII, 268). Dieser Sachverhalt des assoziativen Verstehens wird sodann als „assoziative Passivität aus assoziativen Motivationen“ (Hua XVII, 324) definiert.

[107] Vgl. auch Hua XIX/1, 35; Hua XIX/2, 592. Siehe E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972. S. 29.

In dem Artikel *Der Ursprung der Geometrie* blickt Husserl auf die Entwicklungsgeschichte der Geometrie zurück und konstatiert, dass dieses passive Verstehen zur Etablierung „einer gewohnheitsmäßig geübten Methode“ (Hua VI, 377) für die Leistungen von Geometerinnen und Gemetern beigetragen hat, die ohne Rücksicht auf die „ursprüngliche Evidenz“ (Ebd.) solcher Leistungen „sinnentleert“ (Ebd.) überliefert und wiederholt werden.

5.2.3 Die Voraussetzung für eine uneigentliche Kommunikation: Das Verstehen des symbolischen Regelsystems

1) Husserl insistiert aus diesem Grund darauf, dass das assoziative Ausdrücken und Verstehen trotz des Mangels an einem Verständnis für die Bedeutungen noch die kommunikative Funktionalität erhalten kann, wenn es im Gegensatz zu dem „Geplapper des Papageien oder Schnattern der Gänse“ (Hua XIX/1, 72) in uneigentlichen Kommunikationen zwischen Subjekten in Wirklichkeit fungiert, indem sich die Subjekte auf der Grundlage des assoziativen Ausdrückens und Verstehens miteinander kommunizieren können, anders als mit Papageien und Gänsen. Aber wie ist es überhaupt möglich, dass ein solches bedeutungsloses Ausdrücken und Verstehen in wirklichen Kommunikationszusammenhängen fungiert? Und worauf ist diese Funktionalität zurückzuführen?

2) Hierfür muss man zunächst auf die eigentümliche Intentionalität des assoziativen passiven Verstehens achten. Bekanntermaßen kennzeichnet Husserl diese dem assoziativen Zeichensystem entspringende Verstehensweise als „symbolisch“ (Hua XXVII, 110). Diese Zuschreibung deutet auf seine Unterscheidung zwischen der signitiven und der intuitiven Intentionalität hin. Bei der Erklärung der Intentionalität in den *Logischen Untersuchungen* differenziert Husserl zwischen „eigentlicher Intentionalität“ und „uneigentlicher Intentionalität“ (Hua XIX/1, 137, 146).

Er will hierdurch weiter unterscheiden zwischen dem sinngebenden Akt, der nur einen bestimmten Auffassungsinhalt trägt, und dem Akt, dessen Sinngebung anschaulich erfüllt werden kann. Letztere stellt in diesem Zusammenhang eine eigentliche Intentionalität dar. Denn in einer eigentlichen Intention findet eine anschauliche Erfüllung statt, indem etwas, das von der Intention gemeint ist, wirklich „gegenwärtig“ wird, und damit das, was gemeint ist, und das, was gegenwärtig ist, miteinander übereinstimmen (Vgl. Hua XIX/1, 145; Hua XIX/2, 545); beispielsweise bei einer Wahrnehmungsintention, in der die Evidenz des Sich-selbst-Gegeben stattfindet (Vgl. Hua XVIII, 193f.).

In einer uneigentlichen Intentionalität erfolgt hingegen keine anschauliche Erfüllung (Vgl. Hua XIX/1, 145; XIX/2, 605): Z. B. wenn wir bestimmte geschriebene Schriftzeichen lesen, deren Bedeutung aber durch das Lesen selbst nicht unmittelbar gegeben wird. In diesem Sinne lässt sich eine solche Intention auch als „blind“ (Hua XIX/1, 146) und

„leer“ (Hua XIX/2, 607) bezeichnen. Husserl begreift an einer anderen Stelle die eigentliche Intention als „intuitive“ (Hua XIX/1, 146) und die uneigentliche als „signitive“ (Hua XIX/2, 586), wobei die letztere bemerkenswerterweise auch „symbolisch“ (Hua XIX/1, 75, 137, 146, 324) genannt wird.

3) Husserl behauptet weiter, dass symbolische Intentionen in einer Kommunikation zwischen verschiedenen Menschen eine Rolle spielen können. Beispiele dafür finden wir im „symbolisch-arithmetischen Denken“ und im Schachspiel. Beim Zusammenarbeiten mit anderen Menschen bei einer komplexen Rechnung oder beim gemeinsamen Schachspielen sind anschauliche Gegebenheiten für solche Interaktionen nicht wesentlich. Diese Art der Kommunikation wird nur ermöglicht, indem die beteiligten Personen eine gemeinsame Verständigung über die „Spielregeln“ (Hua XIX/1, 74) und die „Operations- oder Spielbedeutung“ (Hua XIX/1, 75) haben, die den Zahlen, Zeichen oder Schachfiguren nach solchen „Spielregeln“ symbolisch zugeordnet werden. Daraus ist zu schließen, dass die Grundlage dieser Art der Kommunikation in diesem Sinne nicht auf gemeinsamen anschaulichen Erfahrungen, sondern auf gemeinsamen symbolischen Denkweisen beruht, die sich auf solche symbolischen Regelsysteme bezieht.

5.2.4 Die praktische Normativität des assoziativ tradierten Verständniskontextes

1) Hieran anschließend ist im Rahmen unserer Diskussion zu betonen, dass diese symbolischen Regelsysteme auch ihre eigene Normativität gewinnen können, die als „eine praktische Zumutung“ (Hua XX/2, 86) für Mitglieder einer Verständigungsgemeinschaft wirkt, die sowohl das Ausdrücken als auch das Verstehen von Sprache im Voraus regelt. Aber wie wir schon gesehen haben, stammt diese Zumutung nicht aus Willensintentionen bestimmter Personen, die etwas tatsächlich ausdrücken, sondern aus dem Verständniskontext, der vor dem Ausdrücken von allen Ausdrückenden selbst als gültig angenommen werden muss (Vgl. Hua XX/2, 85).

Aber wer mutet uns dabei auf diese Weise etwas zu? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Normativität der Symbolsysteme nochmals auf ihre assoziative Grundlage zurückführen. Die Symbolsysteme beruhen auf assoziativen Verflechtungen, die in uns assoziative Erwartungen hervorrufen können. Es ist genau diese assoziative Erwartung, die den Unterschied zwischen normalen und unnormalen Gebrauchsweisen der Symbole ausmacht und somit als Norm in (un)eigentlichen Kommunikationen fungiert.

Wer uns so zumutet, erscheint in dieser Hinsicht als eine blinde Tendenz des assoziativen Denkens selbst, die unabhängig von individuellen Willensintentionen am Werke ist. In diesem Sinne sagt Husserl: „Das habituelle Zeichen ist von sich aus Träger einer praktischen Zumutung, und zwar einer unpersonalen, bewusstseinsmässig nicht mehr einen vorgängigen Willen realisierenden. Statt dass ich mir zumute oder jemand sonst mir

zumutet, mutet von sich aus das Zeichen mir zu, und es mutet mir rein von sich aus zu und nicht nur als Korrelat einer personalen Zumutung." (Hua XX/2, 86)[108] Deswegen lässt sich dieses assoziative Denksystem als „bestimmten Personen entfremdetes anonymes System von Zeichen" auffassen, wie dies Kuster (1996) zutreffend formuliert.[109] Wenn man so nach den Regeln solcher Systeme sprechen und handeln sollte, geht es dabei nicht mehr um ein eigenes spontanes Sprechen, sondern nur noch um ein assoziativ gebildetes „Nach-sprechen".[110] So wird die Funktion eines assoziativen Zeichenverständnisses in der Kommunikation für Husserl sogar als eine „assoziativ entsprungene Verfälschung" (Hua VI, 377) der ursprünglichen Gültigkeit angesehen, wegen der die eigentliche Quelle der Gültigkeit nicht mehr berücksichtigt wird.

2) Obwohl sich Husserl im Artikel *Der Ursprung der Geometrie* in Hinblick auf die Normativität der assoziativen Denksysteme insbesondere nur an der Funktionalität von Zeichen und Schrift orientiert, kann sich diese Problematik tatsächlich auf die Normativität kultureller Systeme überhaupt erstrecken, wie z.B. Werkzeuge, Sitte usw. (Vgl. Hua XIV, 167). Diesbezüglich thematisiert Husserl gerade das Phänomen der „Sinnentleerung des Konventionellen im gewohnheitsmäßigen Tun" (Hua XXVII, 110). Es handelt sich hier um die Tradition, deren normative Gültigkeit in uneigentlicher Weise durch „bloßes Nachverstehen" (Hua XXVII, 110) von Nachfahren übernommen wird.

In einem uneigentlichen Kultursystem ist die Normativität der kulturellen Normen nicht auf der Übereinstimmung aufgebaut, die durch eigentliche Kommunikation ermöglicht wird, sondern auf einem assoziativ fungierenden symbolischen Regelsystem, wobei ein inneres Verständnis der anschaulichen Geltungssysteme von Anderen außer Betracht bleibt, sondern die Übereinstimmung mit der Erwartung des assoziativen Denkens im Mittelpunkt steht. In diesem Zusammenhang gelten nur die oberflächliche und äußerliche Wiederholung und Nachahmung eines traditionellen Verhaltens als Symbol für die gemeinschaftliche Einstimmigkeit (Vgl. Hua XXXVII, 358).

Hierbei können traditionelle Verhaltensweisen als Kriterien für die intersubjektive Normalität fungieren, ohne ihre eigentliche vernünftige Gültigkeit aufzuweisen. Eine so vorherrschende Tradition wird von Husserl als „die Tradition, [die] vergessenen Untergrund, in Unklarheit versunkene Motive hat", beschrieben, deren Normen „alt-traditionale[] Aufgaben" (Hua XXIX, 374) widerspiegeln, die ihre eigentliche vernünftige Evidenz schon

[108] Siehe Melle 1998, S. 177.

[109] Vgl. F. Kuster, *Wege der Verantwortung als Gang durch die Faktizität*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1996. S. 78; siehe auch Mintken 2020, S. 98.

[110] „To speak (sprechen) is always to repeat another's words (nach-sprechen) for one's own shake" (Bernet 1988, S. 16) „In a way, Husserl thus shows himself to be prepared to accept Heidegger's statement that it is language itself which speaks (Die Sprache spricht). This is the case when, as Husserl says, it is not a person but the sensuous lingual sign which demands of itself that one turn to its meaning (das Zeichen mutet mir rein von sich aus zu)." (a. a. O, S. 17)

verloren haben. Auf diese Weise können diese sozialen Aufgaben trotz ihres Mangels an anschaulicher Gültigkeit den Menschen als assoziative Erwartungen dienen. Aus diesem Grund schreibt Husserl: „Ohne Reflexion reagiert das Gefühl gegen den Bruch der traditionellen Form, des Stils, und das Traditionelle erhält den Charakter des Gesollten, des Normalen, das Abweichende den Charakter des Verkehrten, Tadelhaften.“ (Hua XIV, 229) Und genau deshalb wird diese assoziative Erwartung aus der Tradition heraus zum Maßstab für „Bestrafung und Anerkennung“ (Ebd., 226) und „Loben und Tadeln“ (Ebd., 225).

3) In diesem Zusammenhang macht Husserl deutlich, dass diese Normativität nicht in der selbstverantwortlichen Autonomie und Freiheit jedes Subjekts fundiert ist, sondern eine „fremde starre Macht“ (Hua XLII, 266) ist. Diese Normativität der Tradition entbehrt zweifellos des „intuitiv-inneren Verständnisses” (Ebd., 266f.), und in diesem Sinne erscheint sie im Gegensatz zu einer freien Selbsttätigkeit nur als „tote formale, mechanisch angelernte Regel” (Ebd., 267).

Dennoch muss die Entfremdung in traditionalistischen Kontexten von der Entfremdung durch Zwang wie im Herr-Sklave-Verhältnis klar unterschieden werden, da man bei der Normativität der Tradition keinen expliziten Willenskonflikt zwischen seinem Willen und dem Willen von Anderen finden kann. Die Normativität der Tradition wird nur deswegen als fremde Macht bezeichnet, weil sie sich „als vom fremden Subjekt ausgehend“ (Hua IV, 269) enthüllt. Aber diese fremde Subjektivität bezieht sich, wie gesagt, nicht auf bestimmte Personen, sondern auf „das symbolische Gesetzesgefüge“ (Hua XLII, 267) selbst, das bloß ein assoziatives Regelsystem des anonymen „Man“ bedeutet. So lässt sich feststellen, dass der Wille eines Individuums, der sich nur auf diese traditionellen Normen des unpersonalen Regelsystems als „in Unklarheit versunkene Motive" (Hua XXIX, 374) beruft, nicht mehr als „der mechanisierte Intellekt“ und „mechanisierte Wille“ (Hua XLII, 267) ist, der nur passiv motiviert wird.

6. Resümee – Die Unvollkommenheit der aktiven Motivation als ethischer Normbegriff

Bislang wurde Husserls Diskussion über den Begriff der Persönlichkeit als praktischen Subjektivität und das motivationale Leben zusammengefasst, mit der er sich von seinen frühen Forschungsmanuskripten bis hin zu seiner späteren Erörterung der Lebenswelt immer wieder befasst hat.

Hieran anschließend kann man aber wiederum die leitende Frage dieses Kapitels stellen, nämlich ob Husserls Erörterung der Motivation ihren eigentlichen Zweck tatsächlich erfüllt, d.h. die aktive Motivation als ein weiteres konstitutives Moment für die ethische Normativität zu etablieren. Mir scheint, dass zunächst die Antwort auf diese Frage negativ ausfallen muss. Ich denke, dass es Husserl durch den Begriff der aktiven Motivation

gelingt, ein durch die aktuellen Vermögen von realen Menschen tatsächlich vollziehbares Kriterium für die ethische Praxis zu gewinnen, während das Kriterium der idealen praktischen Überlegung sich als in der Realität nicht mögliches erwiesen hatte. Dennoch erscheint es so, dass die Normativität der aktiven Motivation noch unzureichend ist, um als ethische Normativität gelten zu können.

6.1 Habituelle Normen als Grenzen der aktiven Motivation

1) Aus Husserls Diskussion über Habitualität, Umwelt und praktische Motivation kann die Konsequenz gezogen werden, dass wir uns nur auf die Grenze der heimweltlichen Normalität begrenzen müssen, wenn wir der aktiven Motivation gemäß vernünftig handeln wollen.

Für das Verständnis für diese Konsequenz gilt es zunächst, den Punkt zu berücksichtigen, dass das Wesen der Praxis als Willensakt für Husserl darin besteht, ein normatives Gut zu verwirklichen (Vgl. Hua XXXVII, 343f.). In diesem Sinne schreibt Husserl: „Das Sollen ist Korrelat des Wollens, und zwar eines vernünftigen Wollens, das Gesollte ist die Willenswahrheit." (Hua XXXVII, 252) Husserl hält in diesem Zusammenhang daran fest, dass die Funktion des *fiat* gerade darin zu sehen ist, praktische Normen nur zu realisieren (Vgl. Hua XV, 441; Hua XXXVII, 240): „Der menschliche Wille ist dadurch ausgezeichnet, dass er Vernunftwille sein kann, dass er nicht nur überhaupt als Wille jederzeit auf Ziele gerichtet ist, sondern gerichtet sein kann auf Vernunftziele, die ihm als solche in ihrer Normgerechtigkeit bewusst sind, bewusst als gesollte." (Hua XXXVII, 240)

Angesichts dieser Sachlage ist es bei einem Willensakt aus einer aktiven Motivation heraus unumgänglich, dass man nach seiner spontanen praktischen Überlegung nur Vernunftmotive, also Normen, zu realisieren sucht. Hieraus folgt, dass, solange ein Mensch nach der aktiven Motivation handeln will, all seine aktiven Willensakte die Grenze der praktischen Gültigkeit nicht überschreiten sollen, weil es unvernünftig wäre, wenn man außerhalb des praktisch Möglichen wie auch außerhalb des praktisch Gültigen handeln will. Bei Husserl bedeutet diese Grenze nichts anderes als den Geltungsboden der habituellen Normalität, die zwischen dem Bereich des Verständlichen und Gültigen und dem Bereich des Unverständlichen und Ungültigen jeweils als Heim- und Fremdwelt unterscheidet. Wenn jemand also nach seiner spontanen praktischen Überlegung nur gültige und normale Handlungen vollziehen will, kann er daher niemals die Grenze der Heimwelt überschreiten, die für ihn als selbstverständlich und normativ gilt, wie Park (2001) zutreffend erläutert.[111]

[111] „Dies zeigt, dass die Anomalität für die Normalität immer als eine nie zu überschreitende und aufzuhebende Grenze fungiert." (Park 2001, S. 145): „Die transzendentale Subjektivität befindet sich, genetisch gesehen, immer in ständiger Entwicklung zur Normalität. Aber darin ist impliziert, dass die Normalität dem Sein der transzendentalen Subjektivität – logisch gedacht – vorausgeht, weil die transzendentale Subjektivität die Normalität als ihr Ziel voraussetzt, nicht aber umgekehrt." (a. a. O., S. 238f.)

Diese Unüberschreitbarkeit der heimweltlichen Normalität durch eine aktive Motivation wurde schon in der Diskussion über die „Selbsterhaltung“ als Grundtendenz der geistigen Motivation angedeutet. All unsere praktischen Intentionen sind im Wesentlichen davon geprägt, die bereits etablierten habituellen Erwartungssysteme immerfort zu erfüllen. Und solange solche Erwartungen als Kriterien für weitere zukünftige Erfahrungen dienen, kann nur die Übereinstimmung mit solchen Erwartungen als vernünftig und richtig betrachtet werden. In diesem Sinne spricht Husserl sogar davon, dass die „Normalität“ „zur Konstitution der Menschheit mitgehört“ (Hua XV, 423f.).

6.2 Die notwendige Relativität der habituellen Normen

Aber wir müssen hier weiter darüber nachdenken, wie sich diese praktische Normalität der Heimwelt ausbildet, die die Handlungslinien der aktiven Motivation vorzeichnet. Wie wir bereits gesehen haben, beruht diese Normalität als Grenze der aktiven Motivation auf den praktischen Möglichkeiten und den praktischen Geltungen. Und diese hängen mit solchen empirischen Überzeugungen über das zusammen, was wir in der realen Welt wirklich tun können und was durch unsere Handlung in der realen Welt tatsächlich bewirkt werden kann. Aus diesem Grund hängt die habituelle Normalität von den jeweiligen empirischen Überzeugungen ab, die nur innerhalb eines Umfangs der wirklichen praktischen Sphäre jedes Subjekt bestimmt werden kann.

Dies zeigt uns das „subjektiv-relative Apriori der Lebenswelt“ (Hua VI, 143), was heißt, dass die habituellen Geltungen eines praktischen Subjekts notwendigerweise auf seine eigene praktische Sphäre, nämlich seine eigene „Situation“ (Hua XXVII, 233) bezogen sind, weshalb diese Geltungen aufgrund dieser Situiertheit endlich, relativ und kontingent sein müssen. Dies führt zu der Erkenntnis, dass die habituellen Geltungen immer modifizierbar und korrigierbar bleiben (Vgl. Hua XV, 222; Hua XXXIX, 190f.). Also können unsere praktischen Normen als Grundlage der Willensakte niemals absolut gültig sein. Sie weisen dementsprechend grundsätzlich nur eine präsumtive Gültigkeit auf (Vgl. Hua XXXV, 204), die immerfort korrigierbar und „in ständiger Relativität“ (Hua XXIX, 330) verbleibt. Insofern kann selbst die aktive Motivation die Möglichkeit nicht ausschließen, dass unsere Praxis sich im Nachhinein als falsch und unethisch entpuppt, wie dies Inga Römer in Anlehnung an Husserls Rede als „peinliche Differenz“ (Hua XLII, 201) zum Ausdruck bringt.[112] Dies bedeutet, dass der praktische Horizont, in dem wir unsere spontanen praktischen Überlegungen vollziehen, ständig solchen relativen und kontingenten Bedingungen unterliegt. Dabei ist es fragwürdig, ob die aktive Motivation, die sich auf solche relativen praktischen Überlegungen berufen soll, die ethische Normativität garantieren kann. Diese ethische Unvollkommenheit der aktiven Motivation paraphrasiert

[112] Vgl. I. Römer, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kant Ethik in phänomenologischer Sicht*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018. S. 229.

Husserl in Anspielung auf Goethes berühmten Satz im *Faust*: „„Es irrt der Mensch, solang er strebt“, also solang er Mensch ist.“ (Hua XXVII, 34)[113]

6.3 Die Verhüllung der notwendigen Passivität der habituellen Normen

1) Es stellt sich noch ein weiteres Problem, das die Normativität der aktiven Motivation hervorzurufen scheint. Dieses Problem besteht darin, dass die aktive Motivation notwendig den Horizont der praktischen Normalität benötigt, um die spontane praktische Überlegung anzustellen, und hierbei die Normalität als Voraussetzung bzw. Grundlage dafür dient, zu unterscheiden, was eine gültige Praxis ist und was nicht. Hieran kann man aber unschwer bemerken, dass für eine solche praktische Überlegung habituelle Überzeugungen selbst schon als gültig angenommen werden müssen, da sie für die weiteren Beurteilungen auf diese Weise als vorausgesetzter Maßstab fungieren müssen. Die habituellen Gewissheiten bleiben dabei außerhalb des Blickfelds der praktischen Überlegungen selbst.

2) Aber wir haben in der vorangegangenen Diskussion festgehalten, dass sich habituelle Überzeugungen im Lauf der Zeit in passive motivationale Zustände verwandeln können, die Husserl als assoziative Niederschläge anspricht. Dies gilt sowohl für die individuelle Habitualität als auch die intersubjektive Habitualität.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass das versunkene Geltungssystem der passiven Habitualität von Husserl auch als assoziatives Denkgefüge, als der „vergessene[] Untergrund“ oder als „in Unklarheit versunkende[] Motive“ (Hua XXIX, 374) angesehen wird und dabei als normativer Hintergrund aller Willensakte wirkt.[114] Eine Person muss dieses assoziative Regelsystem als Grundlage für weitere praktische Überlegungen aufnehmen, weil jede Person in eine bereits etablierte Tradition und ein soziales Normsystem hineingeboren wird. Auf diese Weise kann das assoziative Denkgebilde ein praktisches Subjekt in normativer Weise motivieren, indem es den praktischen Horizont der Normalität vorzeichnet.

Dieses assoziative Fundament einer aktiven praktischen Überlegung als sedimentierte Tradition muss an sich selbst nicht zum Gegenstand einer solchen Überlegung werden, und in diesem Sinne kann es als Voraussetzung aller Willensakte von praktischen Menschen auch vermeintlich als „selbstverständlich“ (Hua XXXIX, 542) angenommen werden. Natürlich sind diese traditionellen Normsysteme nur relativ und präsumtiv gültig. Doch wegen dieser vermeintlichen Selbstverständlichkeit des assoziativen Regelsystems kann dessen Relativität für ein praktisches Subjekt verborgen bleiben, wobei es die in der

[113] Vgl. aus dem „Prolog im Himmel“, im ersten Teil von Goethes *Faust*

[114] Held spricht in diesem Zusammenhang davon, dass diese „passive Habitualisierung“ die „Vergessenheit“ des „schöpferischen Aktes der Urstiftung“ ist. Siehe K. Held, „Einleitung“, in *Edmund Husserl. Die Phänomenologie der Lebenswelt: Ausgewählte Texte II*, Stuttgart: Reclam, 1986, S. 39.

assoziativen Verflechtung „versunkene“ habituelle Gültigkeit „unbewusst“ (Hua XXIX, 197) voraussetzt.

3) Diese Problematik kann man als Verhüllung der passiven Grundlage der aktiven Motivation bezeichnen, wodurch die Maßstäbe für die praktische Überlegung in verhüllter Form als unhinterfragbare Voraussetzungen bestehen bleiben. Diese Maßstäbe sind, wie erläutert, nichts anderes als die habituelle Normalität. Demzufolge kann man weiter behaupten, dass durch die Verhüllung der passiven Grundlage der aktiven Motivation ihre notwendige Relativität auch verhüllt wird.

Soweit die Passivität der habituellen Geltungen, mit ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit verborgen und unhinterfragbar bleibt, soweit ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit nicht eingesehen wird, können all die daraus folgenden Willensentscheidungen der praktischen Überlegung als „verständnislos" (Hua XLII, 268) bezeichnet werden. Mit anderen Worten: Wenn einer aktiven Motivation so ein sedimentiertes assoziatives Geltungssystem zugrunde liegt, kann es dazu führen, dass man nur passiven Motiven folgt, obwohl man seinerseits vor seinem Verhalten immer eine äußerst ernsthafte spontane praktische Überlegung anstellt.

Und hier können wir auch einen weiteren Aspekt der Unvollkommenheit der aktiven Motivation als ethische Normativität finden. Diese aktiven Willenshandlungen scheinen trotz ihrer vermeintlichen Spontaneität dennoch „Spontaneität“ wie auch „Vernunft“ im eigentlichen Sinne zu entbehren (Ebd.). Daher bezeichnet Husserl selbst diese Handlungen als „sklavisch” (Hua XLII, 268) und „wertlos“ (Ebd., 436) und betrachtet die Möglichkeit solcher Handlungen als „eine ständige Gefahr“ (Hua VI, 372) für ein freies und autonomes Leben.

Kapitel 3: Die Idee der absoluten Rechtfertigung als teleologisch-ethische Normativität und ihre Praxis in Form der transzendentalen Phänomenologie

1. Einführung in die Problematik

1) In der vorangegangenen Diskussion haben wir gesehen, wie Husserl die ethische Normativität in seinen frühen ethischen Vorlesungen und mit der Diskussion über die aktive Motivation formuliert hat. Aber diese Formulierung stößt, wie gezeigt, in ihrer inneren Logik an Grenzen. Hieraus kann man folgern, dass diese Konsequenzen auf eine grundlegende Einschränkung in der Rechtfertigung der absoluten Gültigkeit der ethischen Normativität hindeuten, die Husserls Ethik von Anfang an anstrebt. Da es prinzipiell unbestreitbar ist, dass unser praktisches Leben selbst auf relative und variable Horizonte beschränkt ist und dass jede unserer rationalen Handlungen bereits unter dem Einfluss einer passiven und assoziativen Motivation steht, kann es hoffnungslos erscheinen, für die absolute Gültigkeit der ethischen Normativität, nämlich der praktischen Wahrheit, einzutreten.[115]

In den *Kaizo-Artikeln*, in denen Husserl seine mittlere Ethik systematisch entwickelt hat, weist er auf die Tendenz zum Relativismus und Skeptizismus hin, die von jenem Einblick in die notwendige Relativität der praktischen Normativität ausgeht, und charakterisiert sie weiter als Krise der modernen Gesellschaft: Dies ist, so Husserl, die Situation des Verlustes des Zwecks, wo uns das normative Ziel fehlt, welches unser menschliches Leben überhaupt vereinigen und regulieren könnte; und sogar seine Möglichkeit überhaupt in Frage gestellt und bezweifelt wird. Husserl äußert in dieser Hinsicht zu Beginn seiner *Kaizo-Artikel* sein Interesse daran, wie wir gegen denjenigen Menschen argumentieren können, die bezweifeln, dass es ein endgültiges Ziel für die Menschen geben würde: „Indessen, was würden wir zu einem Menschen sagen, der um der Unerreichbarkeit des ethischen Ideals willen das ethische Ziel preisgeben und den ethischen Kampf nicht aufnehmen würde?“ (Hua XXVII, 4) Also sieht Husserl die Aufgabe der Ethik nach wie vor darin, die absolute Gültigkeit der ethischen Normativität zu rechtfertigen und dafür einen endgültigen Zweck zu finden, der seine *praktische* Gültigkeit in keiner möglichen praktischen Situationen verlieren kann (Vgl. Hua Mat IX, 148), obwohl wir unsere relativen Lebenshorizonte nicht verlassen können.

Soweit Husserls mittlere Ethik bei dieser Problematik ansetzt, kann sie als ein Versuch gesehen werden, eben jenen ethischen Skeptizismus und Pessimismus zu widerlegen, gegen den schon seine frühere Ethik gerichtet war. Insofern dieser Skeptizismus in der notwendigen Relativität der praktischen Horizonthaftigkeit fundiert ist, muss Husserl, um diesen Skeptizismus oder Relativismus zu widerlegen, nun den Verdacht gegenüber der

[115] Vgl. Peucker 2011, S. 289f. Peucker denkt auch, dass Husserls Untersuchung der Lebenswelt und Ontologie der Person einen Riss in seiner formalistischen Ethik hervorbringt und betrachtet somit Husserls mittlere Ethik so, dass er in sein ethisches Denken subjektivistische Elemente einfügt.

Relativität der ethischen Normativität zurückweisen und im Gegenzug darstellen, was das endgültige Ziel aller möglichen praktischen Intentionen ist.

Hieraus kann man auch entnehmen, dass die Aufgabe der „Rechtfertigung“ der ethischen Normativität in seiner mittleren Ethik noch tiefergehend verstanden wird. In seiner früheren Ethik versucht er die absolute Gültigkeit der ethischen Normativität anhand der Formalität der praktischen Überlegung der praktischen Vernunft zu rechtfertigen. Aber dieser Versuch scheint nach meiner Meinung zu scheitern, weil die sogenannte praktische Überlegung, die die objektive Formalität ethischer Normativität garantieren sollte, auch von präsumtiven empirischen Geltungen abhängte. Deswegen soll diese tiefergehende Rechtfertigung der ethischen Normativität zum Beweis gelangen, dass wir als praktische Subjekte ungeachtet der notwendigen Präsumtivität der aktuellen praktischen Überlegungen noch einen anderen absoluten Geltungsboden der praktischen Normen entdecken können. In diesem Sinne lässt sich Husserls mittlere Ethik auf den neuen Problembereich der universalen Normativität ein, die jene relativen Horizonte der aktuellen praktischen Leben verlässt oder insgesamt vereinheitlicht.

2) In dieser Beziehung können wir bemerken, dass eine weitere wichtige Problematik von Husserl im engen Zusammenhang mit seiner mittleren Ethik in den Vordergrund gerückt werden muss: Die Etablierung der Philosophie als universaler Wissenschaft, ein Entwurf, infolge dessen eine universale und endgültige Wissenschaft gegründet wird, jenseits des Umstandes, dass Erkenntnisse von der Welt allein auf die relative Horizonthaftigkeit beschränkt scheinen.

Für Husserl hat die Philosophie „die gesamte Welt“ (Hua VII 293) zum Untersuchungsgegenstand, und in diesem Sinne will sie „universale Wissenschaft vom Weltall sein“ (Hua VIII, 321), deren letztendliches Ziel die „endgültige[] Wahrheit" (Hua VII, 295) der Welt als ganzer ist. Diese Wissenschaft lässt sich daher als „endgültige Wissenschaft“ bezeichnen, die auf „die Idee der Endgültigkeit“ (Hua VIII, 227) hinauslaufen sollte und sonach den „Relativismus“ gegen die absolute Wahrheit zu „überwinden“ (Ebd., 228) bestimmt ist. Aber was ist diese endgültige Wissenschaft als Universalwissenschaft und wie ist sie überhaupt möglich? Husserl verweist auf den Begriff der *Norm*, um diesen Charakter der Philosophie als universale Wissenschaft zu erklären.

Husserls Versuch, Philosophie als Universalwissenschaft zu etablieren, kann man vor allem darin finden, dass er die Erste Philosophie begründen will, die für ihn nichts anderes als die universale Wissenschaft bedeutet. Der Grund, warum die Erste Philosophie als Universalwissenschaft angesehen werden kann, liegt für Husserl darin, dass sie allein fähig ist, *die allgemeine Form und die allgemeinen Wesensbedingungen* aller Normen der Vernunft als praktischer Wahrheiten aufzuzeigen, und somit „universale Normlehre“ „für alle möglichen Wissenschaften“ (Hua XXXV, 337) gelten kann. So nimmt nach Husserl die Universalwissenschaft die Rolle einer Wissenschaft ein, „die besinnlich die Normen

herausstellt“ (Hua VIII, 211), denen alle anderen Sonderwissenschaften unterstellt sind. Daher darf aber auch nicht außer Acht gelassen werden, dass sich auch die Philosophie ihre eigenen Normen, die aber eben aus einer Selbstbesinnung herrühren, im Sinne der „Selbstverantworung“ (Hua VIII, 196) einhalten muss.

Husserl versteht demzufolge das Ziel der Philosophie darin, sich selbst auf ihre eigenen Normen zu besinnen und damit die Normen für andere Wissenschaften herauszustellen. Dieses Ziel lässt sich auch als die Idee der „sich absolut rechtfertigenden Wissenschaft“ (Hua VIII, 3; Hua XXXV, 48; vgl. Hua XXXV, 53 Hua I, 52, Hua VII, 13) begreifen, die ihre Gültigkeit nicht länger in anderen Instanzen findet, sondern für sich selbst verantworten muss.[116] Der Anhaltspunkt für die Universalität und Endgültigkeit der Philosophie besteht demnach darin, dass sie sich selbst begründen und in diesem Sinne von sich aus alle anderen Wissenschaften rechtfertigen kann, um all die Relativitäten der konkreten Wissenschaft zu überwinden (Vgl. Hua VIII, 228). Aus dieser Perspektive ist Philosophie nur dann möglich, wenn sie sich statt auf „bloß empirische Erkenntnis“ als „relative, bloße Situationswahrheiten (Hua XXVII, 166) lediglich auf „absolute, endgültige, alle Relativitäten übersteigende Wahrheiten“ (Ebd.) bezieht.

3) In diesem Punkt können wir erkennen, dass der Entwurf von Husserls mittlerer Ethik mit der Idee der Philosophie als Universalwissenschaft einhergeht, da sie beide von demselben Ziel der Rechtfertigung geprägt sind, die Relativitäten der Situationswahrheiten zu überwinden und dafür einen endgültigen Geltungsboden für alle Wahrheiten zu sichern. In diesem Zusammenhang hebt Husserl an einer Stelle der *Kaizo-Artikel* hervor, dass die „Philosophie“ das „Verständnis in den „Sinn“ der Welt und dadurch die Möglichkeit eines Lebens“ schafft, „das den Charakter eines seiner selbst bewußten absoluten Lebens hat, das lebend den absoluten Sinn der Welt verwirklicht“ (Hua XXVII, 57). Hier ist es bemerkenswert, dass Husserl die Aufgabe der Philosophie nicht nur mit dem absoluten Sinn der Welt, sondern auch mit dem absoluten Sinn des Lebens verbindet, der grundsätzlich als ein Problem der Ethik aufgestellt werden soll. Aus diesem Grund ist es in der Tat unleugbar, dass Husserl diese beiden Problemfelder aus einer umfassenden Perspektive vereinen wollte. So sagt Husserl: „Eine universale Wissenschaftslehre umspannt diese universale Ethik“ (Hua XXXV, 47).

Wir können folglich davon ausgehen, dass Husserl durch die Auseinandersetzung mit dem Problem der Universalwissenschaft, also Philosophie, auch die Frage der ethischen

[116] Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970. S. 187f.: „Ist nun Philosophie die höchste und strenste Wissenschaft, dann ist sie dadurch definiert, daß sie die Idee, welche in allen Wissenschaften […] die standing leitende ist, die Idee einer Wissenschaft und schließlich einer Universalwissenschaft aus absoluter Begründung und Rechtfertigung[.]“ (Siehe Hua I, 52); K. Mertens, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis: Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg/München: Verlagn Karl Aber, 1996. S. 148f.

Normativität ans Licht bringen wollte. Aber wie? Hierfür ist es wichtig zu beachten, dass der Anhaltspunkt, an dem Husserl die beiden Problemfelder miteinander zu verknüpfen sucht, vornehmlich darin liegt, dass Philosophie und Ethik gemeinsam darauf abzielen, eine endgültige, also absolut gerechtfertigte vernünftige Wahrheit auszumachen. Die Philosophie konzentriert sich dabei auf die theoretische Vernunft, während die Ethik sich auf die praktische Vernunft bezieht.

In diesem Rahmen werden wir auf die Frage eingehen, wie die Endgültigkeit einer vernünftigen Norm garantiert werden kann. Wie bereits erwähnt, lässt sich die Endgültigkeit für Husserl durch nichts anderes als die sich selbst absolut rechtfertigende Wissenschaft gewährleisten. Ihre Gültigkeit darf sie nicht anderen Instanzen verdanken, sondern muss – wörtlich gefasst – eine nicht veränderliche, vollkommene Selbständigkeit aufweisen. Demnach ist das Ziel der absoluten Rechtfertigung, auf das Philosophie und Ethik ausgerichtet sind, wiederum als die Idee der Selbstrechtfertigung auszulegen.

Anhand dieses Punktes können wir erkennen, dass Husserls Grundmotiv der Ethik, die endgültige ethische Normativität festzustellen, mit dem Entwicklungsmotiv seiner Wissenschaftslehre übereinstimmt, die versucht, das absolut gerechtfertigte Fundament jeglicher wissenschaftlichen Gültigkeit zu entdecken. Dieser Gedankengang „führt“ Husserl selbst „in die Phänomenologie” (Hua XXVII, 234), noch konkreter: in die transzendentale Phänomenologie. Denn nur die Phänomenologie ist, so Husserl, die „Wesenslehre der Vernunft“. Sie birgt „für alle möglichen Wissenschaften die Prinzipien ihrer absoluten Rechtfertigung in sich“ und macht „alle Wissenschaften als echte, als absolut zu rechtfertigende möglich“ (Hua XXXV, 337). Hierhingehend muss noch konkreter gezeigt werden, dass die transzendentale Phänomenologie von Husserl als Selbstrechtfertigung der Vernunft verstanden wird, wodurch auch die Endgültigkeit der ethischen Normativität von sich aus gerechtfertigt werden kann.

4) Aber es darf hierbei auch nicht vergessen werden, dass die Idee der absoluten Rechtfertigung trotz ihrer idealen Endgültigkeit noch in der Problematik der ethischen Normativität vollziehbar oder anders gesagt durch Willensakte realisierbar sein muss. Diese Realisierbarkeit der endgültigen Idee der ethischen Normativität betrifft hierbei auch die philosophische Idee, d.h. die Idee der absoluten Rechtfertigung, die das endgültige Fundament für alle wissenschaftlichen Geltungen finden soll, solange Husserl die beiden Problemfelder in eins setzt. Er behandelt in dieser Sache die Philosophie immer mit Blick auf die Praxis und das Handeln (Vgl. Hua VII, 204). Unter dieser Betrachtung der Philosophie als Praxis sind die Vernunftfragen der theoretischen und praktischen Vernunft auch untrennbar miteinander zu verflechten, wobei Husserl insbesondere das Problem des philosophischen Lebens zur Sprache bringt, also das Leben, das für Husserl nicht minder ein ethisches Leben ist, das die „Glückseligkeit“ (Hua XXXV, 46) als die endgültige Idee der ethischen Normativität anstrebt.

5) Aus dieser Einführung ergeben sich folgende Aufgaben für dieses Kapitel:

(1) Es ist zuerst zu klären, inwiefern Husserl den Anspruch erheben kann, dass die ethische Normativität ihre absolute Gültigkeit und Universalität nicht preisgeben darf, obwohl alle menschlichen Handlungen auf relative Lebenshorizonte beschränkt sind. In diesem Zusammenhang ist es auch notwendig, die ethische Normativität mit Blick auf Husserls allgemeinen Entwurf der Vernunftkritik auszulegen wie auch den Zusammenhang zwischen Ethik und Philosophie bei Husserl sichtbar zu machen. (2.)

(2) Danach werden wir diskutieren, was denn diese endgültige ethische Idee für Husserl ist,[117] die von solchen relativen Horizonten befreit ist. Nicht weniger wichtig ist es dabei, die Fragen zu lösen, ob diese absolute Idee in der Realität vollziehbar ist und auf welche Weise sie sich realisieren lässt. Dabei lassen sich diese endgültige ethische Idee und ihre aktuelle Vollzugsweise jeweils als die Idee und Vollzugsweise der Selbstrechtfertigung des habituellen Geltungsbodens im ethischen Sinne definieren. In diesem Zusammenhang sollte diese Problematik im Hinblick auf die endgültige philosophische Idee erklärt werden. Aber dieses Mal steht es im Mittelpunkt, die Bedeutung von Philosophie als Praxis zu beleuchten und die aktuelle Vollzugsweise dieser philosophischen Idee als praktischer Normativität zu erhellen, und zwar sowohl als individuelle wie auch als intersubjektive Praxis. (3. und 4.)

(3) Aber wir können durch diese Diskussionen im Endeffekt bemerken, dass sich eine neue Dimension in Husserls Erörterung der passiven und aktiven Motivation eröffnet. Diese neue Dimension definiert hierbei das passive wie auch das aktive motivationale Leben auf höherer Ebene. In diesem Fall tritt die Rolle der transzendentalen Phänomenologie als ethische Praxis in den Vordergrund, die dazu fähig ist, als Selbstrechtfertigung der ethischen Subjektivität auf höherer Ebene die Passivität der Motivation auf höherer Ebene zu überwinden. (5.)

2. Die Absolutheit ethischer Normen und die Problematik der ethischen Praxis

2.1 Glückseligkeit als Ziel ethischen Lebens

Trotz der skeptischen Konsequenzen seiner Ontologie des motivationalen Lebens hält Husserl eindeutig daran fest, dass das ethische Leben einer Person trotz der empirischen Relativität immer noch auf das Absolute ausgerichtet ist. Dieses Lebensziel lässt sich als das Leben formulieren, in dem man die vollkommene Befriedigung, d h. die Erfüllung aller Intentionen finden kann, also das Leben, das von Enttäuschung bzw. Wertverlust

[117] Husserl begreift diese Idee oft als „Normidee“ (Hua XLII, 283; Hua Mat VIII, 434f.) bzw. „Zweckidee“ (Hua XXIX, 363ff., 403ff.).

ganz befreit ist. Husserl definiert diesen Zustand der vollkommenen Zufriedenheit als Glückseligkeit. Und das letzte Ziel eines praktischen Subjekts besteht eben darin, ein solches glückseliges Leben zu gestalten (Vgl. Hua XXVII, 25).[118] Er beschreibt ein solches Leben als „wahre Selbsterhaltung" (Hua XLII, 174), die auch als eine „apodiktische Identität" (Hua XLII, 487) bezeichnet werden kann, die auf den apodiktischen Wert gerichtet unerschütterlich erhalten bleibt. Auf diese Weise können wir die „innerste und reinste Befriedigung" erreichen, d.h. die „Seligkeit" (Hua XXVII, 28), die für Husserl auch die „praktische Existenz in apodiktischer Undurchstreichbarkeit" (Hua XLII, 487 Anm. 2.) bedeutet.[119] In diesem Zusammenhang kann man konstatieren, dass Husserls mittlere Ethik von der Absicht geleitet wird, die „absolute personale Vollkommenheit" (Hua XXVII, 33) und die Idee „der höchsten Befriedigung" (Hua XXVII, 106) als ideales Ziel der ethischen Praxis zu verteidigen. Aber was kann man wirklich als absolute personale Vollkommenheit bezeichnen? Und wo finden wir diese vollkommene Befriedigung?

2.2 Die Bedeutung der Vollkommenheit der ethischen Normativität

2.2.1 Beständigkeit der ethischen Normativität

1) Um im Leben weder Enttäuschung noch Wertlust zu erfahren, ist es aber notwendig, dass man in der Lage ist, den gesamten Verlauf des zukünftigen Lebens zu überschauen und sicherzustellen, dass man trotz eines solchen „grenzenlosen und unendlichen" (Hua XXVII, 27) Horizontes der Zukunft undurchstreichbare Erwartungen hat. In diesem Fall brauchen wir die „Werte", also die „Ziele" des Lebens, für die wir „in reiner Liebe" unser ganzes Leben hingeben können, die trotz des offenen Horizontes der Zukunft „zum Prinzip einer Lebensregelung" werden können, das uns die „reine Befriedigung" des ganzen Lebens „gewährleisten" (Hua XXVII, 28) kann.[120]

Insofern kann diese vollkommene Befriedigung nicht allein durch die Erfüllung eines Bedürfnisses in einem bestimmten Moment erreicht werden, sondern muss sich auf die gesamte Lebensdauer erstrecken. Daher fungiert dieser Horizont des gesamten Lebens als Grundlage dafür, eine Entscheidung eines bestimmten Zeitpunktes im Voraus zu regulieren, damit diese Entscheidung in der Zukunft nicht bereut wird. In diesem Sinne sagt Husserl: „Das Beste des Momentes muss fallen gelassen werden, wenn seine Wahl ein hohes Gut der Zukunft unmöglich machen würde." (Hua Mat IX, 131, vgl. Ebd., 145) Und: „[M]ein gegenwärtiger Wille umspannt meinen gesamten Zukunftshorizont" (Hua XXXVII, 252).

---

[118] Auch vgl. Peucker 2011, S. 291f.

[119] Vgl. „Seligkeit = „ewige" Seligkeit = praktische Existenz in apodiktischer Undurchstreichbarkeit" (Hua XLII, 487 Anm 2.)

[120] Vgl. H. R. Sepp, *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg: Alber, 1997. S. 253.

Für Husserl bedeutet die Formulierung, „mein ganzes Leben“, nicht einfach die Summe einzelner Phasen, sondern es „liegt ausgebreitet vor mir“ (Ebd.). Ein Subjekt lebt in dieser Hinsicht nicht in den einzelnen voneinander abgespalteten Willensakten, sondern in der Verfolgung des seines endgültigen Ziels des Lebens, d.h. das „Gesamtleben“ in Hinblick auf die systematische „Aufeinanderbezogenheit aller möglichen Werte und Zwecke“ (Hua XXVII, 31f.) betrachtend. Um eine ethische Entscheidung zu treffen, bedarf es infolgedessen der Berücksichtigung des gesamten Lebens als einheitliches Ganzes. Hierfür wird nach Husserl eine „universale praktische Epoché“ (Hua XLII, 110) bzw. ein „generelle[r] Willensentschluss“ (Hua Mat IX, 193) benötigt.[121]

2) Entsprechend dieser notwendigen Beständigkeit der ethischen Normativität lässt sich eine Person, die solche ethischen Entscheidungen trifft, nicht auf die bloße Summation ihrer vereinzelten Willensentscheidungen reduzieren, sondern sollte in der Verfolgung der ethischen Aufgabe eine „bleibende Identität“ (Hua XLII, 478) bilden.[122] Demgemäß sollen nach Husserl die vereinzelten Willensentscheidungen nicht als voneinander getrennte, sondern als Facetten einer umfassenden Willenseinheit einer Person angesehen werden (Vgl. Hua XXVII, 24f.).

In dieser Hinsicht unterscheidet sich für Husserl der ethische Wille als universaler Wille von anderen einzelnen Willensakten, weil der ethische Wille das ganze Leben als eine konsequente Einheit betrachten muss, um das gesamte Leben als das bestmöglichste zu gestalten. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu beachten, dass Husserl jetzt die ethische Praxis nicht nur bloß als die bestmöglichste Handlung des Augenblickes, sondern als das bestmöglichste Leben auffasst.[123]

Husserl kommt unter diesem Gesichtspunkt auf den „Beruf“ als wichtiges ethisches Thema zu sprechen. Der Beruf ist bei Husserl auf die universale Überschau über ein Leben als ganzes bezogen ist. Denn der Beruf bedeutet für ihn eine Art „Lebenstypik“ (Hua XXXVII, 250), die auf das Gesamtbild und den Wert des Lebens als Ganzes hinweist, anstatt den Sinn und Wert des Lebens in einer momentanen Verhaltensentscheidung zu bestimmen. So steht er für „eine gewisse Universalität der Lebensregelung in Einstellung auf Normgerechtigkeit“ (Ebd.). Von daher konstatiert Husserl, dass sich ein ethisches Leben auf „ein für sein ganzes Leben berufsmäßig durchzuhaltendes Ziel“ (Hua Mat IX, 139) richtet.

2.2.2 Universalität der ethischen Normativität

[121] Vgl. „universale ethische Epoché“ (Hua VIII, 319)
[122] In Bezug auf das Thema konzeptualisiert Husserl „Haupt-Ich“ (Hua XXXIV, 46).
[123] Siehe Hua XXVII, 25; Hua XXXVII, 252; Hua Mat IX, 163f.

1) Selbst wenn wir einen beruflichen Zweck finden, der für ein gesamtes Leben gelten sollte, kann dieser Zweck für Husserl aber nicht ohne weiteres das endgültige Ziel als ethische Normativität bedeuten, welches alle Momente des Lebens vollständig regulieren und somit die gesamten Facetten des Lebens zur Einheit bringen kann. Dies liegt daran, dass ein solches berufsmäßiges Ziel selbst zum Bösen dienen kann, wie wir dies beispielsweise am Leben eines Berufsdiebes sehen können (Vgl. Hua XXXVII, 250; Hua Mat IX, 175f.).

Überdies kann man auch ein solches Berufsleben betrachten, das zwar an sich guten Werten dient, aber nur einen Bestandteil der Gesamtheit und Vielfalt der Lebensbereiche – Forscher, Künstler, Politiker, Lehrer usw. – berücksichtigt. Obgleich dieses Berufsleben an sich gut und wertvoll ist, sieht Husserl es noch als *relativ* und *hypothetisch* an, weil dieses im Hinblick auf die Verwirklichung der Einheit des ganzen Lebens als eine kontinuierliche Einheit die Verwirklichung der anderen wichtigeren berufsmäßigen Zwecke stören kann und in diesem Sinne nur relative Werte im Prozess der Verwirklichung der Einheit des ganzen Lebens verfolgen kann (Vgl. Hua Mat IX, 139). Aus dieser Perspektive bezeichnet Husserl diese beruflichen Ziele, obwohl sie als teleologische Normen für ein gesamtes Leben fungieren können, nur als „Normwillen auf relative Wahrheit" und „relatives Soll" (Hua XXXVII, 250). Auch wenn wir also eine Persönlichkeit aus beruflicher Sicht als „gut" bzw. „wertvoll" – z.B. „Sie ist als Leherin ein sehr wertvoller Mensch" – bewerten können, ist diese Beurteilung noch keine ethische (Vgl. Hua XXXVII, 245f.). Insofern kann ein wertvolles Leben als solches noch nicht die ethische Normativität, d.h. das „absolut gesollte Leben" (Hua XXXVII, 252) selbst garantieren.

2) Husserl zufolge muss das ethische Leben daraufhin jene Universalität aufweisen, die sich von den relativen Modi des üblichen Berufslebens unterscheidet. Das bedeutet, dass ethische Normen „nicht isoliert" (Ebd.) von allen anderen Lebenszwecken sind, sondern als das Ziel gelten sollen, das in allen Phasen und Aspekten des Lebens vorherrscht. Aus dieser Perspektive stellt Husserl den Begriff des „vollen Universalberufs" dar, der dem oben genannten „Spezialberuf" (Hua XXXVII, 251) gegenübersteht. Demzufolge ist das ethische Leben zwar ein Berufsleben, das das persönliche Leben als eine gesamte Willenseinheit betrachtet, aber darüber hinaus ist es in „einem universalen Willen" (Hua XXVII, 45) fundiert, der „nicht nur die relativ höchstwertige, sondern die einzige absolut wertvolle" (Hua XXVII, 29) Lebensform gestaltet. Hierbei sollte dieser Zweck des Universalberufes als die höchste Norm betrachtet werden, die alle anderen Spezialberufe im Licht des absoluten wertvollen Lebens zusammen berücksichtigen und vereinheitlichen kann, sodass sie „die Universalität der Regelgebung in allen möglichen praktischen Sphären" (Hua Mat IX, 147) aufweisen muss. Dieser Zweck ist, so sagt Husserl, „kein hypothetischer Wert, und es ist kein bloß relativer, relativ zu Subjekten" (Hua XXVII, 119), weshalb er nicht mehr als hypothetisch betrachtet, sondern ein „kategorischer Imperativ" (Hua Mat IX, 143; Hua XXXVII, 253) genannt wird. Und diesen kategorischen

Imperativ bezeichnet Husserl als ethischen (Vgl. Hua XXVII, 35; Hua Mat IX, 148)

2.3 Die Wahrheitsfrage der ethischen Normativität und die Problematik der Evidenz

2.3.1 Die Frage der Willenswahrheit: Praktische Evidenz und Rechtfertigung

1) Dieser endgültige absolute Zweck des ethischen Lebens lässt sich demnach als das höchste und allgemeine Kriterium der praktischen Vernunft überhaupt verstehen, weil ein praktisches Gut auch bloß als praktische Unvernunft verurteilt werden kann, wenn es hinsichtlich der ethischen Universalität verwerflich ist (Vgl. Hua Mat IX, 147). Wir können in diesem Zusammenhang auch unschwer erraten, dass die Glückseligkeit als endgültige ethische Idee für Husserl die allgemeine Wahrheitsfrage der praktischen Vernunft überhaupt betrifft. Dieses glückselige Leben bedeutet, dass unsere praktischen Intentionen nicht scheitern, d.h. keine Enttäuschung und Entwertung erfahren sollen, sondern sie „immerfort in der Form reiner Erfüllung“ (Hua XXXV, 44) verlaufen.

In diesem Fall können wir konstatieren, dass die Frage der Evidenz, die Husserl als das Übereinstimmen von einem Gemeinten und einem Gegebenen darstellt, in der Thematik der praktischen Intentionalität als der erkennenden Intentionalität eine nicht weniger wichtige Rolle spielen sollte. Während das Ziel der wahren Erkenntnis in Husserls Epistemologie darin besteht, Evidenz als „Erlebnis der Wahrheit“ (Hua XVIII, 193) zu erlangen, dann kann Glückseligkeit, d.h. das Ziel der praktischen Vernunft, auch im Rahmen von Husserls allgemeiner Wahrheitstheorie als Evidenz verstanden werden, die sich auf die anschauliche Befriedigung einer praktischen Intention bezieht (Vgl. Hua XXXV, 43f.). Solange ein ethisches Leben in diesem Belang die Evidenz in diesem praktischen Sinne sicherstellen will, kann das Ziel des Lebens also als „Willenswahrheit“ (Hua XXXVII, 247; 252) verstanden werden.

2) Aber wie kann man eine solche Evidenz der praktischen Intentionen in der faktischen Welt garantieren? Hierbei ist es Husserl zufolge notwendig, dass man zuallererst nur *richtige* praktische Intentionen haben darf, was bedeutet, dass die Möglichkeit der Evidenz dann garantiert werden kann, wenn man von Anfang an eine richtige, also unfehlbare Intention hat. Deswegen tritt hier der Begriff der Rechtfertigung der Intentionen selbst in den Vordergrund. Solange unsere praktischen Intentionen endgültig gerechtfertigt werden, können sich die darauf gegründeten praktischen Willensakte und Handlungen demgemäß endgültig vor dem Scheitern schützen. Genau in diesem Sinne lässt sich die praktische Intention auf Glückseligkeit mit dem Streben „nach der Bewährung, nach endgültiger Rechtfertigung“ (Hua XXVII, 30) verbinden.

Bei einer solchen praktischen Rechtfertigung handelt es sich um das „Sich-Überzeugen“ von der Normgerechtigkeit (Hua XXXVII, 248): „Wie werde ich meines Tuns, seiner

Ziele, seiner Leistungen sicher, wie überwinde ich Zweifel, Unklarheit, Negation, Entwertung, wie lebe ich in zuverlässiger Gewissheit und werde meiner selbst Herr?“ (Hua XXXV, 44f.) Und erst dann, wenn der Zweck, den wir verwirklichen wollen, so richtig begründet ist, können wir das „eine reine, standhaltende Befriedigung gewährleistendes Leben“ (Hua XXVII, 30) führen. Aus der bisherigen Diskussion ist jene Konsequenz nicht schwer abzuleiten, dass für Husserl die Endgültigkeit einer praktischen Wahrheit letztendlich auf die Frage der absoluten Rechtfertigung der praktischen Intentionen zurückgreifen sollte: „Nur was sich absolut rechtfertigt, […] nur das ist jetzt Gutes.“ (Ebd., 36) Und: „[e]ine vernünftig begründete Zufriedenheit wäre also gelegen in der einsichtigen Gewißheit“ (Ebd., 32).

2.3.2 Husserls Evidenzbegriff im Hinblick auf die absolute Rechtfertigung

1) Die Frage ist aber noch zu beantworten, was Husserl wirklich mit dieser „absoluten Rechtfertigung“ der praktischen Intentionen meint. Wie gesagt, bezieht er die Thematik der Rechtfertigung grundsätzlich auf den Evidenzbegriff. Es ist deshalb zuerst notwendig, den Begriff der Evidenz bei Husserl ans Licht zu bringen, um das Problem der absoluten Rechtfertigung der praktischen Intentionen näher zu betrachten.

Erkenntnis ist für Husserl keine beliebige Überzeugung, sondern eine Überzeugung als „ursprünglich begründete, nämlich intuitiv aus einem Sehen oder Einsehen geschöpfte“ (Hua XXXV, 62). Darunter erfolgt dieses „Sehen oder Einsehen“ dann, wenn das, was „ich gegebenenfalls glaube, urteilend vermeine“, „in anschaulicher Selbstgegebenheit" (Ebd.) erscheint. Es ist dabei genau diese anschauliche Selbstgegebenheit, die in irgendeinem Urteil tatsächlich „Richtigkeitscharakter“ (Ebd.) gibt. Husserl versteht ebendeshalb Evidenz im Sinne von anschaulicher Selbstgegebenheit des Vermeinten.

Ein Urteil oder eine Wahrnehmung mag anfangs als evident erscheinen, kann aber im Laufe der Zeit ihre ursprünglich gerechtfertigte Evidenz verlieren. Dies kann geschehen, weil das, was in der Gegenwart neu gegeben ist, nicht selten das Gemeinte, das sich auf das ursprünglich Gegebene bezieht, verfehlen und übertreffen kann. Hierbei kann man sagen, dass die ursprünglich gerechtfertigte Evidenz nicht absolut gerechtfertigt ist.

In diesem Sinne sollte sich die wahre Erkenntnis der absoluten Rechtfertigung auf die vollständige und endgültige Einheit von Intention und Gegebenheit beziehen, sodass „nichts gemeint ist, was nicht in ihrem intuitiven Gehalt wirklich in seiner Selbstheit gegeben ist“ (Hua XXXV, 63). Diese Erkenntnis bedeutet also, dass „im Sinnesgehalt meines Urteilens und Aussagens durchaus nichts mehr übrig ist, was ich eben bloß vermeine“. Diese Sachlage wird als „vollkommene Evidenz“, d.h. als „adäquate Evidenz“ (Hua XXXV, 63) definiert.

Die vollständige Übereinstimmung einer gewissen Intention mit diesem Selbstgegebenen bedeutet, dass jenseits dieses Gegebenen kein offener intentionaler Horizont und

„nichts von einem antizipierenden Meinen“ (Hua XXXV, 317) mehr übrigbleibt, in dem Sinne, dass das, was ursprünglich intendiert war, endgültig und vollständig erfüllt wird. Somit kommt gerade diese adäquate Evidenz ebenfalls der apodiktischen Evidenz gleich, d.h. der Evidenz, in der die Möglichkeit, zu negieren oder zu bezweifeln, nicht mehr besteht (Vgl. Ebd.).[124]

Es stellt sich dabei heraus, dass diese Idee der adäquaten Evidenz letztlich als endgültige ideale Norm fungiert, an der sich alle anderen erkennenden Akte orientieren sollen: „Diese in adäquater Reinheit und letzter Verständlichkeit herausgestellten Formen, die Wesensgestalten und Gesetze eines möglichen Vernunftverfahrens überhaupt, haben den notwendigen Beruf, als absolute Normen jedes wirklich ins Spiel zu setzenden Erkennens zu fungieren.” (Hua XXXV, 339)

2) In dieser Hinsicht können wir sagen, dass Husserl im Rahmen der praktischen Intentionen zwei verschiedene Evidenzbegriffe diskutiert: Die Evidenz der Positivität und die Evidenz der absoluten Rechtfertigung (Vgl. Hua VIII, 31f.). Dabei bedeutet die Evidenz der Positivität auch „bloß natürlich-naive Evidenz“, die sich auf die Gewissheit bzw. Gültigkeit der empirischen Dimension beruft, die durch unsere praktische Erfahrung gestiftet werden. Die Evidenz der absoluten Rechtfertigung hingegen stellt sich als „endgültige“ (Hua VIII, 31) Evidenz dar, die über die Relativität und „Präsumtion“ (Hua XLII, 380) der empirischen Gültigkeit hinausgeht und keinem Zweifel und keiner Frage mehr ausgesetzt ist.[125]

Daher darf eine Handlung, die ausschließlich von der präsumtiven Gültigkeit der ersteren abhängt, nicht als gerechtfertigt im eigentlichen Sinne betrachtet werden. Stattdessesn nur wenn eine Handlung jenseits der Gewissheit aus Erfahrung gerechtfertigt werden kann,

[124] „Das adäquat Evidente ist in apodiktischer Gewissheit gegeben“ (Hua XXXV, 317). Aber umgekehrt ist es nicht gültig. Das heißt, nicht alles, was apodiktsich evdent ist, ist adäqaut evident. Wie wir später sehen werden, scheint dies davon auszugehen, dass Husserl die die Struktur des Zeitbewusstseins des transzendentalen Ich und das Problem der Horizontintention berücksichtigt. Das Feld des Ich-bin wird uns in seiner wesentlichen Struktur der Zeitlichkeit und in damit verbundenen Horizonten gegeben und kann daher nicht als adäquat evident bezeichnet werden, obwohl es apodiktisch evident ist (Vgl. Hua 1, 55-56). Für die noch bekanntere Bestimmung der apodiktischen Evidenz: „Eine apodiktisceh Evidenz aber hat die ausgezeichnete Eigenheit, dass sie nicht bloß überhaupt Seinsgewissheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt.“ (Hua I, 56)

[125] In diesem Sinne weist Mertens darauf hin: „Von diesen Modi der Gewissheit unterscheidet er [Husserl] die empirische Gewißheit, die einen Spielraum von offenen Möglichkeiten umfaßt, die gleichermaßen bestehen. Da das Nichtsein dieser Möglichkeiten, auch wenn es nicht motiviert ist, nicht ausgeschloßen ist, handelt es sich bei der empirischen um eine präsumtive Gewissheit. Als deren Gegensatz bestimmt Husserl die apodiktische, absolute Gewißheit. Sie hat den Charakter der Notwendigkeit, insofern es hier keine offenen Gegenmöglichkeiten, keinen Spielraum von Möglichkeiten gibt. Denn apodiktische Gewißheit schließt die Möglichkeit des Nichtseins aus (Vgl. EU, 368ff., bes. 370f.; Hua XI, 44ff., bes. 47f.)[.]“ (Mertens 1996. S. 216)

kann sie auch als wirklich vernünftig gerechtfertigte Handlung bezeichnet werden, die also durch ein „von zufälligen Bedingungen unabhängiges Motiv“ (Hua VIII, 11f.) motiviert werden muss und damit „einen absoluten Eigenwert, und zwar einen praktischen, der endgültig und universal ist, universal gültig für jedermann“ (Hua XLIII/2, 235f.) hat.[126] Indem man sich Husserl zufolge dieser relativen Normativität der empirischen Geltungen enthält und darauf folgend der Idee der adäquat-apodiktischen Evidenz der Praxis folgt, fügt man sich dem ethischen kategorischen Imperativ, der keine hypothetische, relative Norm ist, sondern die absolute Gültigkeit in sich hat (Vgl. Hua XLII, 472).

2.4 Die Problematik der Praxis der ethischen Idee: Ethische Personalität und Einstellung

2.4.1 Die Vollzugsweise der ethischen Praxis als Einstellung und die Frage der ethischen Person

1) Durch die vorangegangene Diskussion wurde es ersichtlich, dass sich die ethische Normativität nicht auf die präsumtive, sondern auf die absolut gerechtfertigte Gültigkeit berufen sollte. Es stellt sich hier heraus, dass ein glückseliges Leben „das Ideal absoluter personaler Vollkommenheit“ bzw. „der absolute Limes, der über alle Endlichkeit hinausliegende Pol“ (Hua XXVII, 33) ist, der „die göttliche Unfehlbarkeit, die aus absoluter Vernunft“ (Ebd., 34) erlangen müsste. Aber ebendeshalb muss die Frage gestellt werden, ob wir als Menschen diese sogenannte „Gottesidee“ (Ebd.) als „überempirisches Ideal“ (Hua Mat IX, 136) mit unseren praktischen Fähigkeiten in der Realität überhaupt erreichen können.

2) Tatsächlich gesteht Husserl selbst an einer Stelle, dass die Realisierung dieses letztlichen Ideals praktisch unmöglich ist. Er deutet gleichwohl darauf hin, dass uns diese absoluten Normen selbst evident gegeben sind und dass, auch wenn wir vielleicht nicht in der Lage sind, die Idee tatsächlich zu vollenden, wir uns den so deutlich offenbarten Zielen annähern können. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Frage der „Annäherung“ (Hua XLII, 364) sowie „Approximation“ (Ebd., 214), ob sich das Leben als Ganzes stetig auf die endgültige Idee hin abspielt, maßgeblicher als die Frage, ob wir tatsächlich zu einer solchen adäquaten Evidenz gelangen, da sie der „aus unerreichbarer Ferne leitende Pol“ (Hua XXVII, 36) ist. Damit wird schon angedeutet, dass Husserl im Hinblick auf die Realisierung einer solchen ethischen Idee der absoluten Rechtfertigung nicht die vollkommene Erfüllung, sondern nur die subjektiven Bestrebungen in den Vordergrund zu stellen sucht. Hier ist zu sehen, dass nun für Husserl die Persönlichkeit selbst zum Gegenstand der ethischen Bewertung wird. Husserl stellt bei einer Bewertung der ethischen Persönlichkeit nicht eine vermeintliche „Messung ethischer Größe“ (Hua XXXVII, 246) an,

[126] Hua VII, 293; Hua VIII, 204; Hua XLII, 197f.

vielmehr die Frage, ob sich eine Person in ihrem Streben der unerreichbaren absoluten Idee annähert oder nicht (Vgl. Ebd.). In diesem Sinne sagt Husserl: „Ich kann nur gut werden, und nicht gut sein; aber ich kann nur gut werden im Gutwerden-Wollen“ (Hua XLII, 214).

Es ist folglich naheliegend, dass eine Willenswahrheit als endgültige praktische Evidenz keinesfalls in dem bestimmten Zeitpunkt der Erfüllung einer praktischen Intention erreicht werden kann, sondern sie lässt sich lediglich in der beständigen Lebensform der Annäherung gewährleisten. Husserl deutet in dieser Hinsicht nicht nur auf eine wahre Handlung hin, sondern auf eine wahre Form oder Methode, die solche Annäherung garantieren kann. Diese Form besteht bei Husserl in nichts anderem als der persönlichen Willenseinheit, die sich auf eine absolut gerechtfertigte praktische Intention ausrichtet. Es lässt sich diesbezüglich nachvollziehen, dass Husserl die endgültige Garantie für die praktische Wahrheit nicht mehr in einer bestimmten wahren Handlung, wie z.B. „Tue das Beste“, sondern in einer wahren Persönlichkeit verankern wollte: „Sei ein wahrer Mensch: führe ein Leben, das du durchgängig einsichtig rechtfertigen kannst, ein Leben aus praktischer Vernunft“ (Hua XXVII, 36).[127] Und dieses wahre Ich wird von Husserl auch als „das Ideal seines eigenen, vor sich selbst absolut gerechtfertigten, nur in absolut zu rechtfertigenden Akten lebenden lch“ (Ebd., 35) definiert.

Die ethische Persönlichkeit wird in diesem Punkt nicht nach den vermeintlich objektiv bestimmbaren „Größtenstufen“ der Werte eines Individuums bestimmt, sondern durch die „Willensrichtung“ (Hua Mat IX, 136), die ein Individuum bei der Verfolgung der ethischen Idee aufweist. In diesem Sinne sagt Husserl, dass der „Maßstab“ aller Bewertungen der ethischen Personalität nirgendwo anders als „in mir“ (Hua XXXVII, 246) zu finden ist, d.h. nur im inneren Bewusstsein von der absoluten Idee und dem Sich-Einstellen auf die Idee.

Demnach stellt sich die ethische Normativität von Husserl namentlich als eine „ethische Entwicklungsform“ (Hua XXXV, 45), „eine bleibende Gesinnung“ (Hua Mat IX, 134; vgl. Ebd., 126f.; Hua XLII, 90f.) oder als „einen habituellen festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen oder Interessen“ (Hua VI, 326) dar. Dabei versteht Husserl unter dieser „Lebensform“ (Hua VIII, 5) eine Einstellung, in der eine „Lebensentscheidung“ „habituell“ und „bleibend“ getroffen wird (Hua VIII, 10). Dabei lässt sich diese ethische Einstellung darauf zurückführen, dass man beständig zu „der ethischen Zweckidee“ (Hua XXVII, 39) gelangen will und auf diese Weise eine konsequente Willenseinheit für sein gesamtes Leben bildet.

Von diesem Standpunkt aus wird mein persönlicher ethischer Wert danach bewertet, ob ich eine willentliche Einstellung zu dieser ethischen Idee habe, ob ich zu dieser Einstellung als „die höhere Stufe“ (Hua XXXVII, 247) des ethischen Lebens bestimmt oder entschlossen bin. Hierdurch stellt sich das höchste Gut nicht als irgendein bestimmter

[127] Vgl. Hua XXVII, 39; Hua XXXVII, 240, 254; Hua XLII, 339.

normativer Satz oder irgendein Gebot heraus, sondern als „ein guter Wille“ (Hua XXVIII, 357), sich für die absolute Norm zu entschließen. In dieser Hinsicht behauptet Husserl, dass nur ein Mensch mit einem „guten Willen“ den „absoluten Wert“ (Hua XXVII, 119) hat.

2.4.2 Erneuerung als Praxis der aktiven Motivation höherer Stufe

1) Doch gilt es noch zu klären, was diese willentliche Einstellung konkret bedeutet. Also was will eine Person bei dieser ethischen Einstellung tun? Wie wir schon bestätigt haben, sollte eine Person mit dieser Einstellung immer die absolut gerechtfertigte Gültigkeit zur Grundlage für seine Willensentscheidungen nehmen, wofür man aber immer seine eigentlichen Fundamente der praktischen Intentionen wegen ihrer Präsumtion erneut rechtfertigen sollte. Genau in diesem Sinne kann man die „Erneuerung“ (Hua XXVII, 42f.) in Betracht ziehen, die Husserls mittlere Ethik charakterisiert, weil dieser Begriff den Grundzug des ethischen Lebens als einer Einstellung prägnant darbietet. Die Erneuerung erfolgt hierbei durch die Reaktivierung der grundlegenden Gültigkeit der lebensweltlichen praktischen Zwecke, anstatt diesen Zwecken nur aus Trägheit heraus zu folgen.

Hieraus ist aber zu entnehmen, dass Husserl im Hinblick auf die Einstellung der Erneuerung die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Normativitäten der aktiven Motivation wiederum voraussetzt. Um diese Unterscheidung zu beleuchten, ist darauf zu achten, dass wir noch einmal die Gültigkeit eines aktiven Willens einklammern müssen, der im Lichte der höheren ethischen Normativität der absoluten Rechtfertigung lediglich als relativ und präsumtiv angesehen werden kann, auch wenn sie auf der bereits durch Erfahrung gerechtfertigten Gültigkeit gegründet ist (Vgl. Hua XLII, 487). In diesem Rahmen vollzieht sich diese Einklammerung nicht durch die praktische Überlegung, die in einem bestimmten Zeitpunkt unter praktischen Möglichkeiten die vernünftigste und beste Möglichkeit zu finden sucht, sondern auf einer höheren Ebene. Mit anderen Worten ist diese Einklammerung höherer Stufe danach bestrebt, die Gültigkeit der praktischen Möglichkeiten selbst zu überdenken. Mithilfe dieser höheren Überlegung der praktischen Gültigkeit selbst, die den Bereich der praktischen Möglichkeiten ausmacht, kann man nicht nur die beste Möglichkeit wählen, sondern die ursprüngliche Evidenz der Auswahl als solche in Erwägung ziehen. Hiermit kann man sich weiter auf die Richtigkeit seiner ausgewählten Ziele hin selbst reflektieren.

2) Husserl kommt infolgedessen auf die „Reflexion höherer Stufe und neue Zielung über alles Zielen“ zu sprechen, die über die „weltlichen“ (Hua XXVII, 234) Zielsetzungen einer praktischen Überlegung hinausgeht und die Zielsetzungen selbst wieder in Erwägung zieht. Diese höhere Reflexion lässt sich mithin als Reflexion über die Gültigkeit der eigentlichen Habitualität selbst verstehen. Im Anschluss daran formuliert Husserl prägnant

das Folgende: „[J]ede naive Rechtfertigung bedarf selbst wieder einer Rechtfertigung, einer reflektiven und prinzipiellen Rechtfertigung ihrer Echtheit und in eins damit eines tiefsten Verstehens des prinzipiellen Wesens ihrer Leistung“ (Hua XXXV, 339). Hier bedeutet jene naive Rechtfertigung die erste Überlegung der praktischen Vernunft, die innerhalb der Grenze der schon etablierten empirischen Gültigkeit die beste Möglichkeit quasi-mechanistisch wählen sollte. Die „reflektive und prinzipielle Rechtfertigung“ zeigt sich hingegen darin, den Geltungsboden jener ersten Rechtfertigung selbst wieder zu berücksichtigen. Husserl bezieht diese Problematik der zwei unterschiedlichen Rechtfertigungen auf ihre praktische Subjektivität, die jeweils eine solche Rechtfertigung zu vollziehen bestellt ist. Darunter nennt Husserl das Ich der Rechtfertigung höherer Stufe „das obere Ich“ (Hua XLII, 422), dessen Praxis die „ethische Einstellung“ ist, in der es über die vereinzelte Praxis des „unteren Ich“ (Ebd.) reflektiert. Es bildet sich hierdurch eine Persönlichkeit auf „einer höheren ethischen Ebene“ (Hua Mat IX, 135), die den Willen der höheren Einstellung ausmacht.

Genau dies kann Husserls Begriff der „Selbstbesinnung“ (Hua VI, 485; Hua XV, 143; Hua XXVII, 233) verdeutlichen.[128] Hierbei geht es darum, „über die Zwecke selbst […], über den ganzen möglichen Lebenshorizont als Horizont meines Könnens, und als gelingendes Zweckleben allgemein“ nachzudenken (Hua XV, 143), die alle Willensrichtungen unseres gesamten Lebens bestimmen. In diesem Sinne kann dies auch als „ethische Selbstbesinnung“ (Hua VI, 72) dargestellt werden, indem man sich dabei auf das letzte Ziel selbst, das für alle anderen einzelnen Lebensziele als Fundament gilt, besinnen sollte und damit die gesamte Richtung seines Lebens selbst in Betracht zieht.

3) Bislang wird es deutlich, dass die Praxis, also die Vollzugsweise der ethischen Einstellung, darin besteht, die bereits festgesetzten praktischen Geltungen immer wieder zu rechtfertigen. So enthüllt sich diese Praxis als eine „Entwicklung bzw. Hinwerdung“ (Hua XXXV, 46), bei der man jeweils mit einzelnen faktischen Gewissheiten konfrontiert wird und deren ursprüngliche Gültigkeit immer wieder in Frage stellen sollte. Demzufolge stellt sich dieser Werdegang als „unendlicher Progressus“ (Hua XLII, 482) dar, der sich in dem Intervall zwischen dem idealen Endzweck und der faktischen Praxis abspielt.

2.4.3 Die Rechtfertigung der Realisierbarkeit der ethischen Idee im Hinblick auf die adäquate und apodiktische Evidenz

1) Es ist daher auf diesen Punkt zu achten, der für unsere weitere Diskussion von entscheidender und maßgeblicher Bedeutung ist, aber in Husserls Ausführungen meistens bloß im Hintergrund steht. Durch die bisherige Erörterung hat sich gezeigt, dass Husserl wegen

[128] Für den zentralen Status der Selbstbesinnung bei Husserl: Siehe M. Cavallaro / G. Heffernan, „From Happiness to Blessedness: Husserl on Eudaimonia, Virtue, and the Best Life“, *Horizon* 8 (2), 2019. S. 357.

der Idealität der ethischen Normidee die Realisierung nicht in einer Handlung, sondern in einer beständigen Einstellung der absoluten Rechtfertigung zu finden sucht. Und wir können anhand der Feststellung der ethischen Einstellung deren praktische Realisierbarkeit sowie die konkrete Vollzugsweise erfassen, womit die praktische Gültigkeit der ethischen Idee der Glückseligkeit gerechtfertigt werden kann, die einen praktischen Willen in Wirklichkeit motivieren soll.

2) In dieser Hinsicht scheint es mir plausibel, dass sich die Problematik der Rechtfertigung der aktuellen Verwirklichung der ethischen Idee, d.h. der praktischen Gültigkeit der ethischen Normidee, auf die Problematik der Adäquation und Apodiktizität der ethischen Normativität bezieht, obwohl Husserl selbst diesen Punkt nicht deutlich in den Fokus gestellt hat.

Obgleich Husserl in seiner früheren Zeit die adäquate und apodiktische Evidenz als identisch betrachtet hat, und dies auch im Rahmen der ethischen Normativität der Fall war, hat er später, z. B. in den *CM* (Hua I), zwischen den beiden streng unterschieden und die apodiktische Evidenz der adäquaten Evidenz vorgezogen. Es ist hier unnötig zu klären, warum sich diese Veränderung vollzogen hat, jedoch ist zu beachten, dass für die Rechtfertigung der praktischen Gültigkeit der ethischen Idee bei Husserl die Rolle der apodiktischen Evidenz von größerer Bedeutung ist als die Rolle der adäquaten Evidenz. Es liegt insbesondere daran, dass wir wegen der eigentümlichen Horizontalität unserer praktischen Welt in Wirklichkeit die adäquate Evidenz nie erlangen können, wie wir schon im letzten Kapitel angesprochen haben (Vgl. auch Hua XXXV, 406).[129] Die apodiktische Evidenz ist uns hingegen, wie z.B. bei der Wesensanschauung von mathematischen Axiomen, real zugänglich.[130]

3) Im Anschluss daran sei darauf hingewiesen, dass die apodiktische Evidenz für Husserl auf unsere aktuelle Praxis in besonderer Weise bezogen ist, nämlich insofern sie den Ausgangspunkt für die Rechtfertigung der apodiktischen Realisierbarkeit der ethischen Idee liefern kann.

---

[129] „Das Ich als konkretes ist jetzt kritisches Thema. Es ist erfahren, aber wie sich sogleich zeigt, nicht adäquat, sondern mit offenem Horizont erfahren, also nie in seiner Konkretion eigentlich gegeben.“ (Hua XXXV, 406)

[130] Vgl. R. Sokolowski, *The formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, S. 190: „However, once we begin to look into the history of the ego and try to reativate the content of acts which are already past, we cannot claim adequateness anymore. […] We can still claim apodicticity for this investigation, but the claims of adequateness have become an ideal no longer achieved in fact. Genetic constitution makes it no longer possible to claim adequteness as a characteristic of phenomenological investigation.”; auch Mertens 1996, S. 220: „Zieht der Begriff der adäquaten Evidenz sozusagen die Grenze für das Ende aller Bewährung, so markiert die apodiktische Evidenz die Voraussetzung aller Bewährung als deren Grenze.“

An einer Stelle seiner Vorlesung *Einleitung in die Philosophie 1922/23* (Hua XXXV) bezieht Husserl Apodiktizität insbesondere auf das Auf-dasselbe-immer-wieder-zurückkommen-Können (Vgl. Hua XXXV, 166f., 406). Wenn eine Norm in apodiktischer Evidenz gerechtfertigt ist, bedeutet das, dass diese apodiktische Norm jenseits aller Grenze der realen Zeitlichkeit und Räumlichkeit zweifellos gültig bleibt. Diese überraumzeitliche Gültigkeit der apodiktischen Idee garantiert die Möglichkeit, dass der Versuch, dieselbe Idee zu verwirklichen, unendlich „immer wieder" (Hua XXXV, 406), d.h. über alle realen Zeiten und Räumen hinaus, vollzogen werden kann, auch wenn diese Idee nicht direkt erreicht werden kann. Es ist natürlich nur das Vermögen von Subjektivität, unendlich auf dieselbe Idee zurückzukommen, das die praktische Realisierbarkeit einer ethischen Pol-Idee rechtfertigt. Und dies erweist Husserls eigentümliche Logik, die die praktische Realisierbarkeit der absoluten und unendlichen ethischen Idee rechtfertigt: Eine ethische Idee soll, um ihre praktische Gültigkeit zu gewinnen, von praktischen Subjekten unendlich – über alle realen Zeiten und Räume hinaus – angestrebt werden. Dabei kann dieser unendliche „Prozess" selbst „zum einen konstitutiven Moment von Wahrheit" (Mertens 1996, 151) werden, wie Mertens diese eigentümliche Logik von Husserl charakterisiert.[131] Husserl geht in diesem Sinne davon aus, dass die praktische Gültigkeit der ethischen Idee nicht anders als durch die Rechtfertigung der apodiktischen Gültigkeit der ethischen Norm gewonnen werden kann. Demzufolge kann man sagen, dass die Realisierbarkeit der ethischen Idee nicht anders als durch die apodiktische Form des subjektiven Willens garantiert werden kann.

4) Aber obwohl wir diese besondere Logik von Husserl akzeptieren, die Realisierbarkeit der ethischen Idee auf das unendliche Vermögen der praktischen Subjektivität zu gründen, stellt sich eo ipso eine neue Frage nach diesem Vermögen: Kann diese apodiktische Form selbst als das Vermögen des subjektiven Willens des „Immer-wieder" überhaupt garantiert werden kann?

Diese Frage führt uns zu einer neuen Herausforderung, die praktische Gültigkeit der ethischen Idee zu rechtfertigen. Es scheint nämlich in erster Linie nur so zu sein, dass dieser Wille nur durch die faktischen Entscheidungen realer Subjekte bedingt sein muss, die wiederum durch ihre subjektiv-relativen Fähigkeiten beschränkt sind. Wegen dieser faktischen Grenzen der subjektiven Fähigkeiten scheinen wir tatsächlich nicht in der Lage zu sein, die apodiktische Form des „Immer-wieder" zu gewährleisten. Hieraus wird ersichtlich, dass diese eigentümliche Logik, der zufolge die Realisierbarkeit einer ethischen

[131] Vgl. Mertens 1996, S. 151: „Im Rückgang auf die Prozessualität der Bewährung ist Wahrheit als endgültiger Besitz für unsere Erkenntnis unerreichbar. Dennoch zerbricht damit die Idee wahrer Erkenntnis nicht, wenn es gelingt, den Begriff der Wahrheit nicht aus dem Gegensatz zu Vorläufigkeit, Korrigierbarkeit und Überholbarkeit zu verstehen. Läßt sich dieser Gedanke mit phänomenologischen Mitteln explizieren und wird der Bewährungsprozeß selbst zu einem konstitutiven Moment von Wahrheit, dann ist die Grundlage für die Möglichkeit einer dynamischen Selbstverständigung der transzendentalen Phänomenologie gegeben."

Idee ausschließlich durch das unendliche Vermögen praktischer Subjekte gerechtfertigt werden kann, wieder die Rechtfertigung des unendlichen Vermögens der ethischen Subjektivität selbst erfordert.

3. Philosophie als Lebenspraxis und die Unendlichkeit des philosophischen Lebens

3.1 Philosophie als ethische Praxis

3.1.1 Philosophie als Willenshandlung der Rechtfertigung

Unter der Berücksichtigung dieser Gewährleistung des subjektiven Vermögens des „Immer-wieder“ können wir an Husserls Erörterung der Philosophie anknüpfen. Hierfür ist zunächst zu verstehen, dass Husserl Philosophie als Praxis konzipiert. In dieser Hinsicht wird Philosophie nicht nur als ein theoretischer Akt oder eine Sammlung philosophischer Werke (Vgl. Hua VIII, 196) verstanden, sondern bedeutet einen willentlichen Akt des praktischen Lebens. Deswegen müssen wir zuerst erklären, inwiefern Husserl Philosophie als Praxis begreift.

Husserl erläutert diesen Punkt insbesondere in seiner Erörterung des „anfangenden Philosophen“. Bei diesem Diskurs über „einen anfangenden Philosophen“ (Hua I, 44; Hua VIII, 9ff.; Hua XXXV, 59ff.) handelt es sich, wie der Titel bereits nahelegt, vorwiegend darum, wie man mit der Philosophie als universale Wissenschaft der absoluten Rechtfertigung beginnen kann.

In dieser Erörterung ist besonders bemerkenswert, dass für uns, als anfangende Philosophierende, das erste und einzige, was uns „gegeben“ wird, nur das „Prinzip der adäquaten Evidenz" (Hua XXXV, 336) „als Leitprinzip des Anfangs“ (Hua VIII, 303) ist.[132] Deshalb kann man sagen, dass im Moment des Anfangs der Philosophie tatsächlich nur die Idee der absoluten Rechtfertigung als „Motivation“ am Ausgangspunkt des Philosophierens vorgegeben ist. Genau in diesem Sinne sagt Husserl auch Folgendes: „Die Besinnung über die Möglichkeit einer sich vor sich selbst absolut rechtfertigenden erkennenden Vernunft oder die Möglichkeit, dass und wie ein Erkennender im wahrsten Sinne vernünftiger sei, muss am Anfang stehen.“ (Hua XXXV, 48).

Es lässt sich also festhalten, dass die Philosophie uns an ihrem allerersten Ausgangspunkt als Forderung erscheint, die man verwirklichen sollte. Diese Forderung ist für Husserl nichts anderes als „die ideale Forderung einer absoluten Rechtfertigung aller Erkenntnis“ (Hua XXXV, 338) und bleibt als die „unseren ganzen Gedankengang beherrschende Forderung erhalten“ (Ebd.). Dies stellt das Ziel dar, das, wie schon bestätigt, von Husserl auch als die „Grundforderung der adäquaten und apodiktischen Evidenz als

[132] Vgl. Hua XXXV, 393.

Urquell aller Rechtfertigungen“ (Hua XXXV, 324) begriffen wird. Dieser Forderung zufolge sollte eine anfangende Philosophin oder ein anfangender Philosoph niemals etwas aufnehmen, was nicht absolut gerechtfertigt ist, das heißt, nicht apodiktisch begründet ist (Vgl. Hua XXXV, 338). Ein anfangender Philosophierender ist in diesem Sinne derjenige, der gewillt ist, diese Aufgabe praktisch umzusetzen (Vgl. Hua VIII, 32).

Philosophie beginnt demnach erst dann, wenn wir uns willentlich entschließen, „unser Erkenntnisleben“ (Hua XXXV, 58) nach der absoluten Forderung zu rechtfertigen. Die Entwicklung der Philosophie nach diesem Anfang ist sodann ein Prozess, in dem all die bereits etablierten Erkenntnisse und Gewissheiten im Lichte einer solchen Idee „der universalen Wissenschaft aus der absoluten Rechtfertigung“ (Hua XXXV, 336) von den philosophischen Willenssubjekten in Frage gestellt, bezweifelt, untergraben oder neu begründet werden. Daher ist für Husserl ein Philosophierender jemand, der „als Wissenschaftler sich ganz und gar in den Dienst der Idee letztgerechtfertigter, auf eine *universalis sapientia* gerichteter Erkenntnis stellt, einer Erkenntnis, die er aus absolut klarem intellektuellen Gewissen jederzeit vertreten kann“ (Hua XXXV, 59).

3.1.2 Philosophie als Praxis ethischer Normativität: Sokrates, Platon und Descartes

In diesem Kontext versucht Husserl weiter in einer umfassenden Perspektive die theoretische und praktische Vernunft zu erfassen, damit Philosophie als Zweckidee verstanden werden kann, die darauf abzielt, die Wahrheit sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft zu erlangen. Wenn Husserl die Frage der anfangenden Philosophierenden und den ersten Ansatzpunkt der Philosophie behandelt, weist er wiederholt darauf hin, dass Philosophie von Anfang an als die Norm einer bestimmten Lebensweise, als die sogenannte „erkenntnisethische Idee“ (Hua XXXV, 58; 314) gegeben ist.

Und Husserl veranschaulicht diese umfassende Rolle der Philosophie in seiner Diskussion über Sokrates, Platon und Descartes, die Husserl als Prototypen des Philosophen betrachtet, die das Wesentliche der Philosophie vorzeichnen würden. Nach Husserls Ansicht definierte Sokrates die Idee der antiken griechischen Philosophie. Für Sokrates besteht nach Husserl das Hauptanliegen darin, nach einem wahren und glücklichen Leben zu fragen. Sokrates sah jedoch, dass ein glückliches Leben zuletzt nur durch die Rechtfertigung des Wertes möglich ist, den der Zweck des gesamten Lebens besitzt. Für Sokrates ist das Leben, das wahre Befriedigung gibt, ein solches, das sich an „der reinen Vernunft“ (Hua XXXV, 52; Hua VII, 9) orientiert. Zudem kann die Idee der Wissenschaft bei Sokrates nicht von der des ethischen Verhaltens losgelöst werden (Vgl. Hua VII, 10). Das vernünftige Leben ist also grundsätzlich ein einheitliches und einsichtiges Leben mit wahrem Wissen und Zweck, und so kann dieses Leben durch Rechtfertigung der verschiedenen Mittel zu diesem Zweck und vor allem durch die Rechtfertigung des Lebenszwecks selbst erreicht werden, das nichts anderes als das ethische Leben ist.

Und auch die „oberste Zielidee“ (Hua XXXV, 53) der Wissenschaft für Platon als Schüler Sokrates‘ liegt darin, durch diese Haltung der Rechtfertigung den Skeptizismus und Relativismus der Sophisten zu überwinden und endgültige sowie objektive, also vernünftige Erkenntnisse zu erreichen. In diesem Sinne kann sich „die Philosophie, die absolut gerechtfertigte Wissenschaft“ (Hua XXXV, 54) nur als die „sich in sich selbst rechtfertigende[] Methodologie“ (Hua XXXV, 53) enthüllen. Und so wird für Platon „[d]as philosophisch-wissenschaftliche Tun“ „zu einem Zweig des ethischen Tuns und zugleich zum notwendigen Mittel jedes ethischen Tuns überhaupt“ (Hua XXXV, 55).

Dies ist bei Descartes auch der Fall. Er hat die erkenntnistheoretische Arbeit letztlich im Sinne der Verwirklichung einer „ethischen Gesinnung“ (Hua XXXV, 58) betrachtet, also wie die antiken Philosophen, auch wenn er sich in gewisser Weise von der Idee der Philosophie bei Sokrates bzw. Platon distanzierte. Dabei wurde der Radikalismus Descartes‘ dadurch motiviert, „den skeptischen Subjektivismus“ (Hua XXXV, 57) zu überwinden. Descartes hat dafür „eine eigentümliche Form des menschlichen Lebens“ als „regulatives Urbild“ (Hua XXXVI, 58) dargestellt. Diese Form des menschlichen Lebens ist bei Descartes eigentlich als Leben von „Theoretiker[n], Wissenschaftler[n]“ (Ebd.) vorgestellt, aber jeder Mensch muss – von dem Radikalismus motiviert – „jenen radikalen Entschluss fassen, durch den er sich selbst erst zum wahren, dem ethischen Menschen macht“ (Ebd.), „einem Leben aus einem absolut klaren, sich vor sich selbst absolut rechtfertigenden Gewissen“ (Ebd.). Hier ist es einleuchtend, dass diese wissenschaftliche Idee als absolute Rechtfertigung für Descartes eine ideale Form des praktischen Lebens als ethisches Leben liefert und jede Philosophin oder jeder Philosoph von der Frage geprägt ist, ob sie oder er sich für ein solches Leben entschließen und in Wirklichkeit demzufolge leben sollte.

In dieser Beziehung kann Husserls Verständnis der Philosophie auch als Erbe von Descartes gedacht werden, der selbst versuchte, „die platonische Idee der Philosophie“ (Hua XXXV, 314) zu verwirklichen.[133] Folglich schließt sich Husserl selbst an diese philosophische Tradition an, die die gesamten Fragen des Lebens zusammennimmt und die unterschiedlichen Problemfelder des praktischen Lebens und die des theoretischen zugleich in denselben Rahmen der „echten Humanität“ des „vernünftig geleiteten ethischen Menschen“ (Hua XXXV, 57f.) einbezogen hat (Vgl. Hua VII, 9; Hua XXXV, 52ff. 315ff.).

3.1.3 Philosophie als beständige praktische Einstellung

1) Wie bereits erwähnt, kann die Idee der Philosophie als vollständige Rechtfertigung tatsächlich nicht vollzogen werden. Deswegen stellt sich auch die Frage, ob die Praxis der Philosophie im Grunde unmöglich ist. Obwohl Husserl einräumt, dass eine solche Vollkommenheit ipso facto nicht umgesetzt werden kann, stellt gleichzeitig fest: „[E]rreichbar

[133] Vgl. auch Hua XLII, 472ff.

allein ist die methodische Form dieses Progressus bzw. deren Vorzeichnung in wirklich erreichbaren endgültigen Wahrheiten“ (Hua VII, 296).

Bemerkenswert ist hier die „methodische Form“ des Progressus, die als *erreichbar* verstanden wird. Das heißt, obwohl es uns schwerfällt, eine endgültige Wahrheit zu erlangen, in der wir all die Möglichkeiten der Skepsis ausschließen können, eröffnet sich wenigstens noch die Möglichkeit, endgültig zu beurteilen, ob wir uns nach der absoluten Wahrheit richten oder nicht. Hierzu ist die Aussage Husserls von Bedeutung: „Das Universum ist nicht in der Wahrheit, sondern es kann es nur sein – oder: es kann **nur im unendlichen Streben** nach der Wahrheit sein“ (Hua VIII, 270, Hervorhebung von JSA). Er sucht hierdurch zu verdeutlichen, was die methodische Form der endgültigen Wahrheit ist, was also von uns als praktischen Subjekten erreichbar ist. Man kann nämlich ein solches unendliches Streben nach der endgültigen Wahrheit als die methodische Form verstehen, wie Husserl auch an einer anderen Stelle bestätigt: „Das wahrhaft humane Leben, das Leben in nie endender Selbsterziehung, ist sozusagen ein Leben der „Methode“, der Methode zur idealen Humanität“ (Hua XXVII, 38). Hieraus ist es auch nicht unschwer zu erraten, dass Husserl dieses Streben als Philosophie selbst versteht. Insofern kann Philosophie in ihrem ursprünglichen Sinne nicht einfach als eine Gesamtheit von etablierten wissenschaftlichen Erkenntnissen beschrieben werden, sondern als ein „Prozess des Strebens“, die gesamte normative Ordnung des praktischen Lebens zu rechtfertigen. Philosophie im eigentlichen Sinne wird von Husserl also als die „Lebensform des werdenden Philosophen“ (Hua VIII, 7) erfasst, der das philosophische „Telos“ (Hua VIII, 196) verkörpern will. Es ist hierbei der habituelle Wille, radikal zu leben, der diese Lebensform (Vgl. Hua XLII, 472: „Ganzheitsform“), d.h. die philosophische Einstellung ermöglicht.

Angesichts dessen, dass die Philosophie im Wesentlichen nur eine Methodik ist, die die Methoden der Annäherung an die Wahrheit behandelt und diese Methode im Prinzip als eine willentliche Praxis verstanden wird, wird Philosophie hier grundsätzlich als eine Willenshandlung verstanden, die sich durch die ethische Idee motivieren lässt (Vgl. Hua VII, 196f.). Genau in diesem Sinne kann die Bedeutung der Aussage Husserls interpretiert werden: „Erkenntnisvernunft ist Funktion der praktischen Vernunft, der Intellekt ist Diener des Willens.“ (Hua VIII, 201)

2) Fassen wir die bisherige Diskussion zusammen, dann wird es erklärlich, dass Husserl die Philosophie zum einen als eine „Aufgabenidee“ (Hua XXIX, 363) und zum anderen als subjektive Willenshandlung darstellt, die sich auf die „im Unendlichen liegende[] Normgestalt" (Hua VI, 322) ausrichtet.

Es ist hier auf den Punkt zu achten, dass die Philosophie als Willenshandlung in Übereinstimmung mit der für immer unendlich bleiben Pol-Idee der philosophischen Aufgabe als ein unendlicher Progressus verstanden werden soll. Husserl konzipiert die Philosophie in diesem Zusammenhang als „das philosophische Werden, Selbstentwicklung zum

Philosophen, Selbstportrait seines Werdens“ (Hua XXXV, 49). Daher besteht die echte Aufgabe einer Philosophin oder eines Philosophen für Husserl nicht darin, eine professionelle Philosophin oder ein professioneller Philosoph zu werden. Wir werden nur dann echte Philosophinnen und Philosophen, wenn wir eine philosophische Lebensweise als Lebenszweck wählen und das ganze Leben in einer solchen Haltung gemäß dem idealen Lebensziel vereinheitlichen (Hua XXIX, 410).[134]

3) Dieses Werden ist indes unendlich, weil sie als universelle Wissenschaft nicht nur eine Frage einer ontologischen Region, sondern alle Lebensfragen behandeln sollte (Vgl. Hua XLII, 472). In diesem Sinne soll eine echte Philosophin und ein echter Philosoph nach „Allwissenheit" (Hua VIII, 196) streben, um letztlich alle theoretischen Erkenntnisse, wertschätzenden Gefühle und praktischen Willen des gesamten Lebens rechtfertigen zu können. Dabei sollte jede Philosophin und jeder Philosoph eine Persönlichkeit gestalten, die von jeglichen Vorurteilen frei sein sollte (Vgl. Hua VI, 73).

Infolgedessen definiert Husserl diese Persönlichkeit als „die Form rationaler Selbstregierung und Selbstgestaltung“ (Hua XXXV, 45), die sich „die absolute Idee absolut vollkommener Subjektivität und eines absolut vollkommenen, absolut seligen Lebens“ zum Ziel setzt und deshalb „die Idee einer werdenden Subjektivität und eines werdenden Lebens, das die Form eines rechten Hinwerdens auf die absolute Idee hat, d. i. die Form einer echten aufsteigenden Entwicklung“ (Hua XXXV, 45f.) verfolgt. In dieser Hinsicht zeigt sich ein philosophisches Leben als ein Prozess der teleologischen Verwirklichung, in dem alle praktischen Geltungen immerfort zu rechtfertigen sind.

3.1.4 Das philosophische Leben als Leben der Selbstrechtfertigung

1) **Selbstrechtfertigung**: Wie bereits bestätigt, darf nach Husserl ein philosophisches Leben keinesfalls durch Normen motiviert werden, die aus empirischen Gewissheiten stammen, sondern nur durch die Idee der „absoluten Rechtfertigung“, eine höhere „Urnorm“ (Hua XLII, 283), die unabhängig von empirischen Geltungen ist. Insofern besteht das philosophische Leben als Willenseinstellung der absoluten Rechtfertigung darin, die Habitualität „des empirischen Ich“ (Ebd.) selbst zu rechtfertigen, das nur von den empirischen Geltungen abhängt.

In diesem Sinne bedeutet das philosophische Leben, das sich auf die Idee der absoluten Rechtfertigung stützt, sich des Geltungsbodens der empirischen Habitualität zu enthalten und stattdessen den universellen Willen zur Praxis zu machen, indem es als ein „gesamtes

[134] Sepp weist in diesem Belang auf den Habitus der phänomenalen Einstellung hin: „So konstatiert er [Husserl] einen Habitus des Phänomenologen als Phänomenologen (Hua XIII, 208)“. Vgl. H. R. Sepp, *Praxis und Theoria: Husserls transzendentale Phänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freburg/Münschen: Verlag Karl Alber, 1997 S. 281.

personales Leben zur synthetischen Einheit“ (Hua VI, 272) gestaltet wird. Hieraus geht hervor, dass ein philosophisches Leben die Einheit des Lebens als Ganzes zu betrachten und den gesamten Habitus des Lebens aus der Perspektive der Selbstrechtfertigung aufs Neue zu gestalten hat. Um diese philosophische Zweckidee zu verwirklichen, sollte man daher immer überlegen, ob die eigenen Gewohnheiten, denen man sich sonst fraglos zu ergeben pflegt, in ihrer Gültigkeit wirklich gerechtfertigt sind (Vgl. Hua XIV, 231).

So soll ein philosophisches Leben über die bloße Überlegung hinaus gerechtfertigt werden, was in dem jeweiligen Moment die rational beste Option ist. Dadurch stellt sich ein philosophischer Wille als ein solcher heraus, der ständig die Gewohnheiten der bereits konstituierten empirischen Rechtfertigungen, die als Grundlage für praktische Überlegungen dienen, auf einer höheren Stufe zu rechtfertigen sucht. Dies kann im Vergleich zu der bloßen praktischen Überlegung, die Husserls frühe Ethik zum Thema macht als „Selbstbesinnung“, also als eine praktische Überlegung höherer Stufe definiert werden.

2) **Selbstregelung**: Anhand der Korrektur des bestehenden Systems der Gewohnheiten kann man sich allein von den rein gerechtfertigten Gewissheiten leiten lassen, die sich nicht mehr auf die bloß überlieferte Tradition berufen. Somit kann man diejenigen Normen als Orientierungspunkte nehmen, die man sich selbst setzt, anstatt sich auf assoziative Weise traditionellen Normen zu unterwerfen, die nicht autonom gesetzt und gerechtfertigt sind. In diesem Sinne formuliert Husserl ein philosophisches Leben als „Selbstregelung“ (Hua XXVII, 29).[135]

Dies legt weiter nahe, dass diese Selbstregelung auch als Selbstnormierung (Vgl. Hua XXXVII, 251; XV, 423) bezeichnet werden kann, indem man sich selbst die praktischen Normen setzt, die das ganze Leben vereinheitlichen und regeln sollen (Vgl. Hua VIII, 197; Hua XLII, 283). Hierbei sollen Menschen ihr praktisches Leben nach dieser selbstgegebenen vernünftigen Zweckidee bestimmen und ihr eigenes normatives Regelsystem gestalten, um es in die Praxis umzusetzen.[136] In diesem Zusammenhang führt die Rechtfertigung der eigenen habituellen Geltungssysteme zur Autonomie, da man dadurch den Geltungsboden für seine weiteren Handlungen für sich selbst bilden kann.

3) **Selbstgestaltung**: Husserl begreift dieses Leben der Autonomie auch als „Selbstgestaltung“, weil man damit seinen eigenen persönlichen Habitus ausbildet. Der Mensch, der versucht, die praktischen Normen seines Lebens selbst zu rechtfertigen, sollte dabei seinen ganzen Lebenshabitus gemäß der Zweckidee der absoluten Rechtfertigung als Einheit

[135] Vgl. „Selbstregierung“ (Hua VI, 485)

[136] Vgl. „Wie Einzelsubjekte und Gemeinschaftssubjektivität bewußt auf sich selbst bezogen sind und ihre höchste Gestalt als die einer sich selbst erkennenden, wertenden, wollenden Subjektivität haben, und zwar einer sich nach selbst gesetzter kategorischer Norm selbst gestaltenden“ (Hua XXVII, 51)

der evident gerechtfertigten Überzeugungen und der ihnen entsprechenden Vermögen gestalten. In diesem Sinne dürfte ein Mensch als „Werkmeister“ (Hua XXVII, 37) bezeichnet werden, dem sein Leben selbst als zu gestaltendes „Werk“ (Ebd.) gegeben ist. Indem man auf diese Weise sein eigenes habituelles Geltungssystem gestaltet, kann man es zu einem „verlässlichen Boden“ (Hua XXXIV, 340) für eine wahre menschliche Praxis zu machen.

Aber man könnte diese Selbstgestaltung des habituellen Geltungsbodens auch im Hinblick auf die Umwelt auslegen. Diese Gestaltung bedeutet in dieser Hinsicht, dass wir die Lebenswelt als Welt der praktischen Normalität nach vernünftig gerechtfertigten Gewissheiten konstituieren. Dazu sagt Husserl Folgendes: „Ich als Vernunftwesen will meine Welt und mich selbst vernünftig gestalten. Ich als einzelner Mensch und ich mit anderen gemeinsamen – wir Menschen – wollen uns eine bestmögliche Welt gestalten und einander im Streben nach bestmöglicher Selbstgestaltung nach Möglichkeit fördern.“ (Hua XXVII, 106) Dieser Prozess der Erneuerung ist in diesem Zusammenhang eine sich fortsetzende Ausübung der Kritik und Korrektur von gewohnheitsmäßig und historisch konstruierten Irrationalitäten, wodurch die Welt mit durchaus gerechtfertigten, autonomen Normen erneut ausgestattet wird.

4) **Selbstverantwortung**: Ein philosophischer Mensch ist in diesem Punkt dazu berufen, unablässig über die Gültigkeit seiner praktischen Prinzipien und Normen in Hinsicht auf ihre ursprüngliche Gültigkeit nachzudenken und immer neu zu rechtfertigen (Vgl. Hua XXVII, 107). Das bedeutet, dass jemand all seine Entscheidungen nur auf seine Autonomie gründet und wirklich für all diese Entscheidungen die Verantwortung übernimmt. Durch diese Rechtfertigung eines eigenen Geltungssystems können wir Husserl zufolge diese Autonomie auch als Selbstverantwortung für all unsere Handlungen kennzeichnen (Vgl. Hua VI, 200; Hua VIII, 203ff. usw.). In diesem Sinne argumentiert Husserl, dass diese Selbstverantwortung letztlich zum Streben danach werden kann, dem wahren Ich „treu zu sein“ (Hua VI, 272). Denn durch diese Selbstrechtfertigung kann man immer die gerechtfertigten Gewissheiten haben, die seinen eigenen normativen Erwartungen vollständig entsprechen. Auf diese Grundlage stützt sich infolgedessen die Möglichkeit der „wahren Selbsterhaltung“ und „der Verwirklichung des wahren Selbst” (Hua XLIII/3, 532).

3.2 Sozialethik: Rechtfertigung der gemeinschaftlichen Habitualität und Verwirklichung einer autonomen Gesellschaft

3.2.1 Die soziale Dimension praktischer Normen

1) Wie im letzten Kapitel festgestellt worden ist, bildet sich eine persönliche Habitualität immer intersubjektiv aus. Diese intersubjektive Habitualität kann als der traditionelle

Geltungsboden angesehen werden, der für jedes Individuum dessen konkrete Praxis normativ reguliert. Insofern besteht die Aufgabe der Selbstverantwortung nicht einfach darin, die individuellen Gewissheiten meines eigenen Wahrnehmungsfeldes (also Primordialsphäre) zu rechtfertigen, sondern auch darin, das gemeinschaftliche Werte- und Normsystem ins Auge zu fassen und zu begründen (Vgl. Hua XXVII, 47f.). Dadurch erstreckt sich die Herausforderung des philosophischen Lebens als Erneuerung auf die Rechtfertigung aller sozialen Normen. Diesbezüglich muss unvermeidlich diese soziale Dimension der Erneuerung als Frage der „Sozialethik" (Hua VII, 16; Hua XXVII, 21f., 50, 87f.) berücksichtigt werden,[137] die von Husserl die „volle und wahre Ethik" (Hua VII, 16) genannt wird.

Aber die Erörterung der Sozialethik deutet nicht nur auf den intersubjektiven Horizont der individuellen Habitualität hin, sondern auch auf die praktische Intersubjektivität des philosophischen Lebens, wobei das philosophische Leben nicht nur von einem Individuum, sondern von einer Willensgemeinschaft als praktischer Intersubjektivität vollzogen wird. Dabei muss das ethische Ideal der Selbstverantwortung nicht mehr nur im individuellen Sinn, sondern im intersubjektiven verstanden werden. In diesem Sinne hält Husserl daran fest, dass ein wahrer Mensch nur beim Aufbau einer solchen wahren Gemeinschaft möglich ist (Vgl. Hua XXVII, 46).

In diesem Zusammenhang gehen wir von nun an der Frage nach, wie Husserl diese gemeinschaftliche Ebene des philosophischen Lebens in Hinblick auf die „ethische Gemeinschaft" (Hua XXVII, 50; Hua XLII, 315) darstellt. Es ist dahingehend offensichtlich, dass diese „ethische Gemeinschaft" keine „bloße Summe der fundierenden Wollungen der einzelnen" (Hua XXVII, 49; vgl. auch Hua XLII, 315) ist, sondern eine kohärente, einzigartige persönliche Einheit darstellt. Diese ethische Gemeinschaft lässt sich hier als eine praktische Subjektivität verstehen, in der verschiedene Subjekte eine intersubjektive Willenseinheit bilden. Dazu schreibt Husserl: „Wir vereinigen uns eventuell und können uns vereinigen in gemeinsamer ethischer Gesinnung, in der Einheit ethischer Willensrichtung; wir leben dann nicht jeder sein solipsistisches ethisches Leben, sondern ein gemeinsames, ein doppelpersonales und doch einheitliches ethisches Leben." (Hua XLII, 312)

2) Wie bei dem philosophischen Leben eines Individuums geht es bei der intersubjektiven Praxis eines gemeinsamen ethischen Willens um die Selbstrechtfertigung und Selbstgestaltung ihrer praktischen Normen, damit sie nur vernünftig begründete Normen als Grundlage für ihre Praxis vertreten (Vgl. Hua XXVII, 88). In diesem Sinne handelt die Sozialethik von dem gemeinschaftlichen Willen, dass verschiedene Subjekte auf dieselbe „Zweckidee" (Hua XXVII, 50) hin die ideale ethische Gemeinschaft stiften wollen, und

[137] Vgl. auch Hua XXXV, 54ff. Husserl betrachtet hier Platon als „Bahnbrecher" der Sozialethik: „Eben damit wird Platon zum Begründer der Sozialethik als der vollen und wahren Ethik, der gegenüber alle Individualethik nur eine abstrakte Absonderung ist." (Hua XXXV, 54)

von der „fortschreitende[n] Entwicklung“ (Hua XXVII, 50) dorthin. Im Anschluss daran darf man auch das Thema der philosophischen Kultur als der „wahren Kultur“ und des „wahren Gemeinschaftslebens“ (Hua XXVII, 43) nicht übersehen, da Husserls Diskussion über die Willensgemeinschaft, wie im letzten Kapitel erläutert, mit dem Thema der Kultur als Ausdrucksgebilde sozialer Akte untrennbar zusammenhängt.

3.2.2 Soziale Erneuerung als Bildung eines autonomen Sozialsystems

1) Wie wir gesehen haben, zeigt sich das ethische Leben eines Individuums darin, eine willentliche Einstellung zu haben, die all die Motivationen seines ganzen Lebens immer neu zu rechtfertigen versucht. In gleicher Weise besteht die Aufgabe der ethischen Gemeinschaft darin, die Gültigkeit tradierter sozialer Normen, die für jede Handlung eines jeden Individuum als Geltungsvorgabe dienen, nicht naiv anzuerkennen, sondern im Lichte der philosophischen Idee der absoluten Rechtfertigung abzubauen und ein neu gerechtfertigtes Normsystem zu bilden. In diesem Punkt lässt sich die Praxis der ethischen Gemeinschaft wieder durch die Selbstrechtfertigung und Selbstverantwortung, nun aber im Sinne sozialer Habitualität und Normen charakterisieren (Vgl. Hua XV, 421).

Diese unermüdliche Rechtfertigung sozialer Habitualität und Normen unterscheidet sich nicht wesentlich von der Rechtfertigung der individuellen Habitualität. Hier bedarf man der Wiedererweckung und Wiederbelebung der „versunkenen“ Motive des „Konventionellen“ (Hua XXVII, 111), die letztendlich ihre ursprüngliche und anschauliche Bedeutung verloren haben, weshalb ihre lebendige Geistigkeit nicht mehr genug verständlich und „nacherzeugbar“ (Hua XXVII, 111; Hua XLII, 179) ist. Mit diesem Versuch haben die Mitglieder der ethischen Gemeinschaft wieder nach dem ursprünglichen und eigentlichen Geltungssinn der Tradition zu fragen (Vgl. Hua XXIX, 374), die sich auf uns mit ihrer unklaren und sedimentierten Gültigkeit auswirkt. Diese Aufgabe, die Grundlage der traditionellen Geltungen zu beleuchten und deren Quellen zu ergründen, wird von Husserl als „Abbau“ (Hua XXXVII, 294) verstanden. Gleichwohl terminiert dieses Verfahren nicht nur in der Dekonstruktion der traditionellen Sozialsysteme, sondern kann weiter die lebendige Evidenz der geistigen Leistungen des Konventionellen „reaktivieren“ (Hua VI, 371ff.; Hua XIV, 231) und daran anschließend dessen soziale Habitualität wiederum nach den „ursprünglichen sinngebenden Motiven befragen“ und „rechtfertigen“ (Hua XXIX, 374).[138]

2) Auf diese Weise kann die intersubjektive Erneuerung in Form der Dekonstruktion und Rekonstruktion des passiven Normsystems des Konventionellen stattfinden. In dieser

[138] In dieser Hinsicht verweist Buckley darauf: “The malaise of modern life consists not so much in an inability to act, but in an inability to comprehend the meaning of one’s actions, even a lack of interest in such possible enlightment.” (Buckley 1992, S. 134-135)

Beziehung kann diese Restitution der gerechtfertigten sozialen Normsysteme als Selbstnormierung gedeutet werden, bei der die Mitglieder der sozialen Gemeinschaft die „Autonomie der Praxis“ (Hua VI, 272; vgl. auch Hua XLII, 438) gewinnen.

Und diese Autonomie bezieht sich nach Husserl nicht selten auf das real Politische, z.B.: „Nation, Staat“ usw. (Hua XXVII, 58; Hua VI, 335). Wenn wir nach dem Licht der Vernunft leben wollen, müssen wir gemäß Husserl nur der Autorität der Autonomie folgen, die allein von unserer eigenen rationalen Normierung festgelegt wird. In diesem Sinne bestätigt Husserl „die Autonomie der Vernunft als den Quell aller Autoritäten und aller Geltungen überhaupt“ (Hua XXVII, 92). Was diese Willensgemeinschaft regiert, ist also kein physischer Zwang, sondern eine solche „Autorität“ (Hua XXVII, 53), die sich aus einem gemeinsamen Verständnis von gemeinsamen Normen ergibt, das im Streben nach demselben vernünftigen Ziel entsteht, nämlich aus dem gemeinsamen Entschluss, sich freiwillig gemeinsamen Normen zu unterwerfen. So erklärt Husserl: „Wissenschaft ist Macht, und Wissenschaft macht frei, […] der Weg […] zu einem neuen Menschentum, das seine Welt mit der Macht echter Wissenschaft beherrscht und durch diese Macht sich zu einer Vernunftwelt umschafft.” (Hua VII, 230)

3) Wir können auch sagen, dass das Gemeinschaftsleben, in dem die verschiedenen Subjekte ihre einstimmige äußere Lebensform verkörpern, „eine Kultur aus autonomer Vernunft und ganz ausschließlich aus autonomer Vernunft" (Hua XXVII, 105) bildet. Die Mitglieder der autonomen ethischen Gemeinschaft widersetzen sich, um ihre eigene autonome Macht zu verteidigen, der Irrationalität der traditionellen Heteronomie, die die Mitglieder ungerechtfertigt und ungerecht zu ergreifen sucht. In der Willenseinstellung können wir *in concreto* die Form und den Inhalt der Staatsgesetze bzw. der sittlichen Normsysteme gestalten (Vgl. Hua XXVII, 208). Hierhingehend schreibt Husserl: „Die Entwicklung der transzendentalen Intersubjektivität als Gemeinschaft von Personalitäten ist also eine Entwicklung in der Ausbildung immer neuer und in immer höheren Stufen sich vereinheitlichender Normsysteme.“ (Hua XV, 421) Genau in diesem Sinne versteht Husserl die Aufgabe der Selbstgestaltung und Selbstverantwortung, nämlich als intersubjektive Aufgabe, wobei der Vollzug dieser Aufgabe als Philosophie die intersubjektive Gemeinschaft zur „echten, wahrhaft vernünftigen Gemeinschaft“ (Hua VII, 16) führen muss.

3.2.3 Philosophische Kultur und die Gestaltung der Welt nach der philosophischen Idee

1) So wird von Husserl die wahre ethische Aufgabe als eine Frage des gemeinschaftlichen Willens und der Erneuerung der gemeinschaftlichen Habitualität erläutert. Der Ertrag dieser Arbeit würde als eine „echt humane Kultur“ (Hua XXVII, 22; Hua VII, 205), die auch

als „philosophische Kultur“ (Hua VII, 205) bzw. als „eine neue und wahre Kultur, eine Kultur aus reiner Vernunft“ (Hua XXXV, 55; vgl. XXVII 118) zum Ausdruck kommen.

Zuvor haben wir in Bezug auf die Kultur Husserls Einsicht untersucht, dass unsere Willenshandlungen in eine physische Natur (Umwelt) hineinwirken und sie unseren Zwecken gemäß als „Korrelat von uns“ (Hua XV, 441) verändern können. Unsere Umwelt wird in dieser Hinsicht als derjenige Ort verstanden, wo unsere Zwecke und Normen verwirklicht und umgesetzt werden sollen (Vgl. Hua XVLII, 477). Aus dieser Perspektive definiert Husserl Kultur auch als „die durch Vernunft vergeistigte Natur" (Hua XV, 666). Kultur bedeutet in diesem Sinne für Husserl nicht nur eine Sammlung gemeinschaftlicher Handlungen und Erwerbe, sondern eine konstitutive Leistung, die die Welt nach den menschlichen Normen als geistiges Gebilde gestaltet (Vgl. Hua XXVII, 63).

2) Im Rahmen der philosophischen Kultur werden unsere Willen, die Welt zu gestalten, nicht durch die kurzlebigen Triebe, sondern nur durch die beständigen Vernunftmotive motiviert. Auf diese Weise soll die Umwelt gemäß dieser Willenshandlung vernünftig (Vgl. Hua XXVII, 43; Hua XV, 317f.; Hua XLII, 478) gestaltet werden. Die Vernünftigkeit dieser Gestaltung der Welt liegt darin, dass sich durch sie ein „absolutes Gesetzessystem“ (Hua VII, 205) der Gemeinschaft bilden lässt, das vollständig gerechtfertigt die Befriedigung ihrer Mitglieder zu gewährleisten vermag.

Solange die Gestaltung der vernünftigen Welt als Endziel der Philosophie als regulative Idee hervortritt, impliziert die Bildung einer philosophischen Kultur eine Umformung unserer realen Welt zu einer idealen Welt, indem wir ständig versuchen, unsere praktischen Normen im Lichte philosophischer Ideen zu rechtfertigen und zu „reformieren“ (Hua XXVII, 10). Daraus folgt die Forderung, die normativen Systeme der Umwelt mit der höheren Idee der Endgültigkeit in Einklang zu bringen.

3.3 Die Rechtfertigung der Unendlichkeit des philosophischen Lebens

3.3.1 Die apodiktische Gemeinsamkeit durch die philosophische Zweckidee

1) Bislang haben wir untersucht, auf welche Weise sich bei Husserl das philosophische Leben auf der intersubjektiven Ebene abspielt. Daraus konnten wir schließen, dass die Aufgabe der Philosophie nicht nur von einem einzigen Willenssubjekt, sondern auch von mehreren Willenssubjekten einheitlich vollzogen werden muss. Aber hier ist zu betonen, dass Husserl die gemeinschaftliche Praxis der Philosophie von anderen intersubjektiven Willenshandlungen zu unterscheiden sucht. Eben daran kann man sehen, dass die Zweckidee der Philosophie hinsichtlich ihrer Realisierbarkeit im Vergleich zu anderen sozialen Zwecken einen anderen Charakter aufweist.

Wie gezeigt worden ist, kann der Philosophie die Rolle zukommen, andere kulturelle

Traditionen auf einer höheren Stufe zu rechtfertigen und zu „revolutionieren“ (Hua XXVII, 73; Hua VI, 325). Hierbei wird von Husserl schon angenommen, dass die Philosophie eine Idee darstellen soll, die das gesamte Gemeinschaftsleben oder das gesamte Verständnis von der einen universalen Welt dirigiert und die Rolle des „Hegemonikon“ (Hua VII, 15) spielt, das die Gesamtheit aller anderen Kulturen allumfassend leitet (Vgl. Hua XV, 669; Hua XXVII, 89).

Aber wie ist es überhaupt möglich, dass die philosophische Willenseinheit alle sonstigen Kulturen übersteigen und vereinheitlichen kann. Dies liegt im Grunde daran, dass der intersubjektive philosophische Wille von einer solchen Idee motiviert wird, deren Gültigkeit außerhalb der Habitualität aller anderen kulturellen Normen zu finden ist (Vgl. Hua XLII, 472). Folglich bestätigt Husserl, dass die philosophische Kultur keinesfalls irgendeine Kultur unter vielen ist, sondern die eine, deren praktische Normativität nicht in der Präsumtion der empirischen Gültigkeit verwurzelt ist, als diejenige, die vielmehr allen anderen normativen Gewohnheiten und Interessen der lebensweltlichen Gemeinschaft zugrunde liegt.

2) Diese eigentümliche Idee des philosophischen Willens geht im Wesentlichen auf ihre ideale Universalität und Absolutheit zurück. Solange wir uns dieser philosophischen Norm fügen wollen, müssen wir die „reine und unbedingte Wahrheit“ (Hua VI, 334) als das von allen Menschen universal geteilte „Gemeingut“ (Ebd.) annehmen. Insofern dieser ideale Zweck als singuläre universale Wahrheit für alle möglichen Menschen gleich gelten sollte, kann das Streben nach dieser einzigen Zweckidee auch als für alle ein und dasselbe aufgefasst werden. Somit können alle möglichen Philosophinnen und Philosophen, die sich dieser philosophischen Aufgabenidee widmen wollen, einer einzigen willentlichen Gemeinschaft angehören, unabhängig davon, in welchem kulturellen Kontext sie sich tatsächlich befinden. Daher können sie über die Relativität ihrer eigenen Kulturen und Traditionen hinausgehen und sich unter ein und demselben universalen philosophischen Ziel vereinen (Vgl. Hua XXIX, 406, 411).

Hierdurch eröffnet sich eine völlig neue Dimension der intersubjektiven Gemeinschaftlichkeit, die in der bereits diskutierten, früheren Praxeologie Husserls nicht explizit behandelt worden ist: die apriorisch-universelle Gemeinschaft von Philosophinnen und Philosophen. Diese Gemeinschaft befreit sich sowohl von der Relativität der empirischen Gültigkeit in allen Dimensionen als auch von der unvorhersehbaren Variabilität des unendlichen Zukunftshorizontes, damit sie alle erdenklichen Menschen in sich einschließen kann (Vgl. Hua VI, 322). In diesem Sinne bilden diese Menschen Husserl zufolge „eine neue Menschheit und Menschheitskultur, […] eine Menschheit und Kultur aus philosophischer Vernunft“ (Hua XXXV, 55).

3) In dieser Hinsicht lässt sich das gemeinsame Streben nach der endgültigen vernünftigen Vollkommenheit als das „vergemeinschaftete Handeln“ „der sozial verbundenen Menschengemeinschaft“ (Hua XXVII, 106) betrachten. In dieser philosophischen Willensgemeinschaft halten die Mitglieder sich für eine konkrete „Stätte“ (Hua XXVII, 235), an der sich dieses Streben in die Tat umsetzen lässt. Alle Mitglieder spielen daher als „Träger und Funktionäre des Gemeinschaftswillens” (Hua XXVII, 22) eine Rolle, um den gemeinsamen Willen zu erfüllen, wie es schon in der Erörterung der sozialen Gemeinschaft erwähnt wurde.[139]

In diesem Sinne tragen alle Mitglieder der philosophischen Gemeinschaft die Verantwortung gegenüber allen anderen Menschen, solange sie alle für die Verwirklichung der absoluten Idee ihre jeweilige Rolle und Aufgabe in ihrer eigenen Stätte erfüllen sollen (Vgl. Hua VI, 15). Hieraus ergibt sich, dass durch die philosophische Idee, die als gemeinsame Norm allen Mitgliedern eine notwendige Verantwortung füreinander auferlegt, die ethischen Leben zwischen allen Menschen nicht voneinander getrennt werden, sondern in einem „absolute[n] Ineinander“ (Hua XXVII, 235) funktionieren.

Husserl bestimmt die philosophische Gemeinschaft von diesem Standpunkt aus als nichts anderes als die Gemeinschaft der erwachten Menschheit als ganzer, die „eine absolute Personalität höherer Stufe“ (Hua XLII, 223) bildet. Folglich bringt Husserl „eine apodiktische Menschheit“ (Hua XLII, 457) zum Ausdruck, die sich nur an der apodiktischen Idee der absoluten Rechtfertigung orientiert, unabhängig von der normativen Gültigkeit aller relativen Lebenswelten.

3.3.2 Die Generativität der philosophischen Gemeinschaft

1) Aus dieser Perspektive macht die Idee der Philosophie nicht nur das letztliche Telos eines Individuums aus, sondern bestimmt auch den gesamten Verlauf der philosophischen Bewegung der universalen Menschheit überhaupt, die alle Tode und Geburten einzelner Individuen überdauert (Vgl. Hua VI, 66; Hua XLII, 489). Es lässt sich damit jeder philosophische Willensakt des Individuums nicht nur als eine losgetrennte Arbeit von der Idee der menschlichen Gemeinschaft, sondern als „Vererbung“ der „urstiftenden Intention“ (Hua XXIX, 422) der Vorgänger erfassen, die weiter von späteren Generationen vollzogen werden muss, insofern wir uns alle in der Geschichte der Philosophie als eine solche „Universalgeschichte“ (Hua XLII, 180) engagieren. So lässt sich sagen, dass durch die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch sich ausschließlich ein und dieselbe

[139] Vgl. auch Kuster 1996, S. 44f.: „Metaphorisch ist die Rede von Generativität insofern, als der jeweilige Ort, den der Wissenschaftler in der Generationsfolge einnimmt, keine denn ursprünglichen Wortsinn entsprechende naturwüchsige, auch keine psychologisch konkrete Bestimmung seine personalen Individualität darstellt, sondern dem Forscher durch diesen Ort in der Anonymität seiner Funktion nur ein bestimmter Realisationsort im Rahmen der unendlichen Ausgestaltung und Fortsetzung des Wahrheitssinnes angewiesen wird.“

Intentionalität der Urvorfahren zieht, die dieses Ziel der absoluten Rechtfertigung urgestiftet haben (Vgl. Hua XXIX, 408; XXXV, 54). Auf diese Weise bilden die Leben aller einzelnen Subjekte, die an der Bewegung der Philosophie beteiligt sind, „eine einheitliche Geschichte der Philosophie" (Hua XXIX, 422).

2) Diejenigen, die von der philosophischen Idee motiviert werden, müssen folglich ein und dieselbe Gemeinschaft bilden (Vgl. Hua VI, 489), im Gegensatz zu anderen Arten von Menschengemeinschaften, die sich auf relative kulturelle Horizonte stützen. Insofern ist es naheliegend, dass es sich bei der philosophischen Gemeinschaft um „eine universale Teleologie der Vernunft“ (Hua VI, 386) handelt, die ein „historisches Apriori“ (Hua VI, 386) aufweist und jenseits der Historizität aller relativen Kulturen verortet werden muss.

Dieser unendliche teleologische „Progressus“ (Hua VIII, 196) der philosophischen Gemeinschaft wird von Husserl deshalb als ein „idealer“ (Ebd.) bezeichnet, der nicht in der realen Welt vollendet werden kann. In diesem Zusammenhang wird es erklärlich, dass die Gültigkeit der philosophischen Idee als universaler die unendliche und „unvergängliche“ „Seinsart“ und „Zeitlichkeit“ (Hua VI, 323) hat, während nicht-philosophische „Kulturerzeugnisse“ (Ebd.) grundsätzlich die nur vorläufige und vorübergehende Gültigkeit haben können, insofern sie sich durch die präsumtive Gültigkeit aus Erfahrungen bewähren. Daraus ergibt sich, dass die überzeitliche philosophische Idee von jedem Menschen an jedem Ort immer als identisch verstanden werden und somit unendlich wiederholt werden kann, weil sie sogar „kulturlos“ (Hua XXVII, 119) ist. Auf diese Weise kann die Idee dieser philosophischen Normen all die Schranken der realen Raumzeitlichkeit überschreiten und alle unendlichen möglichen praktischen Subjekte als identisch motivieren (Vgl. Hua VI, 322). Husserl argumentiert in dieser Beziehung sogar, dass die Intention der Idee der Philosophie allen möglichen Subjekten „einwohn[t]“ (Ebd.) und dass sie somit ein „eingeborenes Telos“ (Hua XXVII, 118) hätten.

In diesem Sinne *kann* diese willentliche Bewegung der Menschheit zur philosophischen Idee unendlich wiederholt und erneuert, also wiederbelebt werden, obwohl ihre realen Vollzüge manchmal aufzuhören scheinen. Diese unendliche Auferstehung des ewig wiederkehrenden philosophischen Willens und seine hierdurch garantierte Beständigkeit veranschaulicht Husserl in seinem *Wiener Vortrag* (Hua VI, 314ff.) als Motiv der Unsterblichkeit vom „Phoenix“ (Hua VI, 348).

3) Aber trotz ihrer überzeitlichen Apriorizität manifestiert sich die Teleologie der Philosophie in der faktischen Geschichte der realen Kulturen, weil nach Husserl die Idee der Philosophie sogar die „Tatsachengeschichte“ (Hua XXIX, 404) regieren sollte. Diese Konkretisierung der philosophischen Idee vollzieht sich Husserl zufolge durch die Bildung der philosophischen Kultur, indem jede an dieser generationsübergreifenden

philosophischen Bewegung beteiligte Person ihre aktuellen gemeinschaftlichen Normsysteme in Übereinstimmung mit der Idee beständig umgestaltet (Vgl. Hua XXVII, 207). In diesem Sinne lässt sich sagen, dass das „ideale Telos“ (Hua XV, 380) vermittels dieser realen Willenshandlungen jedes philosophischen Lebens in der Welt realisiert werden kann (Vgl. Hua XXIX, 408f., 415, 419).

Dies lässt vermuten, dass sich unsere reale Geschichte unserer sozialen Gemeinschaft zur a priorischen, idealen Endgestalt entwickeln sollte, wobei dieser Entwicklungsprozess tatsächlich auf eine deterministische Weltauffassung hinausläuft, die sich auf Husserls Problematik der „Entelechie“ (Hua VII, 204; Hua XXVII, 119f.) bezieht. Aber dieser Determinismus ist keinesfalls ein mechanischer, der uns naturgemäß in einen bestimmten „Endtypus“ (Hua XXVII, 119) drängt, wie wir dies z. B. beim biologischen Wachstum beobachten können. Diese teleologische Notwendigkeit darf nicht im Sinne des tatsächlichen Gelangens zu einem vorbestimmten Zustand verstanden werden, sondern vielmehr nur als die Notwendigkeit, dass die Menschheit dieselbe Willensrichtung haben sollte, der zufolge unsere reale Welt selbst sich umgestalten sollte. Daher kann ein solcher Determinismus nicht als „blinde[s] Werden“ (Hua XXVII, 119) stattfinden, sondern allein vermittels von unablässlichen, freiwilligen Willensgesinnungen von Menschen selbst, „die ihr ganzes Leben an die Erfüllung dieser erahnten Aufgabe setzen“ (Hua XXIX, 408).

3.4 Die autonome Verantwortungsfähigkeit der unendlichen philosophischen Bewegung der Menschheitsgemeinschaft als Garant für die absolute ethische Normativität

3.4.1 Die Unendlichkeit der ethischen Selbstverantwortung der Menschheitsgemeinschaft

1) Bisher wurde beleuchtet, dass die Philosophie bei Husserl auch als ethische Praxis begriffen wird, die von der Idee der absoluten Rechtfertigung motiviert wird. In diesem Punkt können wir weiter erkennen, dass für die Verwirklichung dieser philosophischen Idee die gemeinschaftliche Subjektivität erforderlich ist, insbesondere wegen der Unendlichkeit der philosophischen Aufgabe, die die faktischen Fähigkeiten jedes Individuums überfordert. So stellt Husserl fest, dass diese Aufgabe nicht nur einem einzelnen Subjekt, sondern einer Gemeinschaft mit einem gemeinsamen Willen zugewiesen ist, die alle möglichen Menschen in sich einschließt, da die Idee der Philosophie im Wesentlichen niemals durch eine Einzelperson vollendet werden kann (Vgl. Hua VIII, 209), sondern lediglich durch die philosophische Gemeinschaft, in der jeder Mensch die mangelhaften praktischen Fähigkeiten jedes anderen Menschen komplementieren kann (Vgl. Hua XV, 495ff.).

Sofern die Vollendung der ethisch-philosophischen Idee nur in einer menschheitlichen Gemeinschaft zustanden kommen kann, ist die Vervollkommnung der wahren Persönlichkeit eines Individuums auch lediglich in einer wahren Gemeinschaft möglich (Vgl. Hua XXVII, 46). Husserl argumentiert in dieser Hinsicht dafür, dass eine praktische Person

nur dann absolut ethisch motiviert ist, wenn sie im expliziten Bewusstsein dieser teleologischen Bewegung der ganzen Menschheit lebt (Vgl. Hua XLII, 439).

2) Freilich sollte jedoch nicht übersehen werden, dass die Praxis der menschheitlichen Gemeinschaft möglicherweise niemals die unendliche philosophische Idee in Wirklichkeit erreichen, sondern diese Idee immer nur ein Ziel der kontinuierlichen Verfolgung bleiben kann. Aber durch die bisherige Diskussion wird deutlich, dass die gesamte menschliche Gemeinschaft, die von einer solchen absoluten Normativität motiviert wird, die habituelle Gesinnung der philosophischen Idee haben sollte, sodass sie immer in ständiger Entwicklung und Bewegung zur ethischen Idee bleibt, damit der teleologische Prozess der Verwirklichung der ethischen Welt als ein „ins Unendliche fortgehende[r] Prozess“ der „philosophische[n] Gemeinschaft" (Hua XLII, 248) niemals aufhört. Deswegen betont Husserl, dass „[d]iese ethische Teleologie […] nicht als das Faktum einer von ethischen Idealen wirklich motivierten Gestaltung einer Menschenwelt, sondern in Form einer unendlichen ethischen Aufgabe“ (Hua Mat IX, 181) vorliegt. Daher kann die Realisierbarkeit dieser philosophischen Idee „dank dem Wirken einer ethisch gesinnten Menschheit“ „von Generation zu Generation“ (Hua Mat IX, 148) gerechtfertigt werden. Die Menschheit überwindet im Einklang mit der Universalität ethischer Normen die aktuellen Grenzen der subjektiven Fähigkeiten und führt so den „ewigen Kampf gegen das Versinken in das Faulbett der Konventionalität“ (Hua XIV, 231).

3.4.2 Die Autonomie der Menschheit als letztlicher Garant für die absolute ethische Normativität

Durch diese Erklärung können wir zum Schluss bestätigen, dass die ultimative Gewährleistung der ethischen Gültigkeit unserer praktischen Normen nur in der Gewissheit von dem Streben der Rechtfertigung durch die unendliche philosophische Gemeinschaft vollzogen werden kann. Während es also nicht unvermeidlich ist, dass alle praktischen Normen, die unser reales Leben regulieren sollten, in Bezug auf den unendlichen Horizont der absoluten praktischen Wahrheit nur relativ und endlich bleiben müssen, können wir konstatieren, dass das unendliche Streben der philosophischen Gemeinschaft die Erreichung der absoluten praktischen Wahrheit garantieren kann. Und von daher können wir auch schließen, dass der Garant für die absolute ethische Normativität nichts anderes als die unendliche Verantwortungsfähigkeit der philosophischen Gemeinschaft ist, welche um ihre vollkommene Autonomie in Ewigkeit ringen sollte.[140]

Doch dadurch sind unsere einzelnen Rollen und die relativen, endlichen Geltungen unserer gegenwärtigen praktischen Normen nicht sinnlos und vergeblich. Denn wir können uns in diesem Zusammenhang davon überzeugen, dass wir durch die unsere praktischen

[140] Vgl. Hoyos Vásques 1972, S. 83.

Normen radikal rechtfertigende Verantwortung für das je eigene Leben zur gesamten Errungenschaft der philosophischen Gemeinschaft beitragen. Denn dies ermöglicht, dass sich jedes praktische Subjekt nicht mehr mit jener ethischen Naivität und Heteronomie der relativen praktischen Normen begnügt, sondern unter Berücksichtigung des unendlichen Horizontes aller möglichen Menschen immer wieder seine eigenen Handlungsprinzipien revidiert und somit seine eigene Autonomie im strengen Sinne zu erringen vermag.

4. Die Überwindung des passiven motivationalen Lebens höherer Ebene und die transzendentale Phänomenologie als Selbstrechtfertigung der ethischen Subjektivität und der ethischen Weltanschauung

1) Bislang wurde klargestellt, dass Husserls eigentliche Konzeption der aktiven Motivation in Bezug auf die philosophische Idee der absoluten Rechtfertigung in einem neuen Sinne erfasst werden kann: Gewohnheitsmäßige Normen, die auf der empirischen Gültigkeit beruhen, soll niemals unreflektiert gefolgt werden, sondern es ist auch um der philosophischen Idee der absoluten Rechtfertigung willen ein Leben der ständigen Erneuerung zu führen, das sich gleichzeitig an der beständigen Willensbestrebung der gesamten Menschheit von Generation zu Generation beteiligt, die absolute und unendliche philosophische Idee zu verwirklichen. Wir können diese neue Dimension der aktiven Motivation, wie schon gesehen, als Aktivität höherer Ebene bezeichnen. Husserl selbst charakterisiert sie auch als die „Reflexion höherer Stufe und neue Zielung über alles Zielen“ (Hua XXVII, 234) bzw. als „eine höhere Rationalität“ (Hua VI, 274).

Hier macht es sich jedoch bemerkbar, dass wir diesem Konzept der Aktivität höherer Ebene gemäß nun die Passivität des motivationalen Lebens auf der höheren Ebene neu konzipieren können, die unser praktisches Leben zum Unethischen im neuen Sinne führen kann. Diese passive Motivation höherer Ebene zeigt sich, vorausgeschickt gesagt, darin, dass wir uns nicht mehr auf die philosophische Einstellung einlassen können, sondern uns nur mit der vermeintlich *absolut-objektivistischen* ethischen Normativität zufriedengeben. Diese Passivität höherer Ebene aber kann bei Husserl nichts anderes als eine neue Art Heteronomie mit sich bringen, da wir mit jener Naivität die ganzen praktischen Normen, welche unsere Lebenspraxis beherrschen sollen, nicht länger von uns selbst her zu verantworten vermögen, sondern wir sie den scheinbar absolut, aber in der Tat nur naiven und äußerlichen Handlungsprinzipien überlassen müssen. Dies hat zur Folge, dass wir uns nicht mehr darum bemühen, alle praktische Normen immer erneut zu rechtfertigen, sondern nur nach den vorgeblich absolut-objektiven Handlungsprinzipien leben.

In diesem Sinne besteht das Unethische höher Ebene unter anderem darin, dass wir in eine neue Art ethischer Naivität und Heteronomie geraten, indem die erwähnte willentliche Einstellung des philosophischen Lebens nicht länger andauert und die stetige teleologische Bewegung durch die individuellen und gemeinschaftlichen Willen, die aktuellen

Normen unseres Lebens im Licht der philosophischen Ideen zu rechtfertigen, im Endeffekt aufhört. Aber woran liegt es genau, dass die unendliche philosophische Bewegung der Menschheit zur Stagnation kommen kann, obwohl die philosophische Idee die Menschheit für immer dazu motivieren könnte, die philosophische Einstellung ununterbrochen aufrechtzuerhalten?

2) Husserls Antwort auf diese Frage besteht in der Thematisierung der *Vergessenheit*. Husserl versucht mit dem Thema der Vergessenheit der absoluten philosophischen Idee die sich daraus ergebende Unterbrechung der teleologischen Bewegung der Philosophie in den Vordergrund zu rücken. Wenn wir bedenken, dass die Philosophie mit einem Bewusstsein der absoluten Idee und verbunden mit einer willentlichen Entschlossenheit praktiziert wird, lässt sich erraten, dass das Vergessen von der Idee selbst uns in die Lage geraten lässt, diesen Willen zum philosophischen Leben nicht mehr zu aktualisieren

Diese Thematik der Vergessenheit der philosophischen Idee hat Husserl m. W. nicht direkt im Zusammenhang mit dem Titel der passiven Motivation höherer Ebene behandelt. Dennoch können wir unschwer bemerken, dass diese Problematik der Vergessenheit und der Unterbrechung der philosophischen Bewegung in seiner *Krisis-Schrift* eingehend herausgearbeitet werden, in der Husserl die praktisch-ethischen Implikationen der Philosophie und der transzendentalen Phänomenologie unmissverständlich hervorzuheben sucht. Husserls berühmtes Stichwort der „Krisis der europäischen Wissenschaft“ lässt sich in diesem Kontext anführen. Er wollte in seiner Auseinandersetzung mit der *europäischen Gemeinschaft* seiner Zeit den vermeintlichen Erfolg der modernen Naturwissenschaft entlarven und aufzeigen, dass er die europäische Gemeinschaft zu einer höheren Ebene der Passivität führt, die er als unethisch betrachtet. Husserl sucht aber eine alternative Lösung anzubieten, die der europäischen Gemeinschaft dazu verhelfen könnte, diese Krise zu bewältigen und ein wahrhaft ethisches Leben erneut aufzubauen.

In dieser Hinsicht erläutert Husserl im *Wiener Vortrag* die Möglichkeit, dass analog zur Medizin, die von bestimmten Krankheiten und Heilmitteln für unsere Körper handeln, hinsichtlich des menschlichen Geisteslebens und der menschlichen Gemeinschaft von „Gedeihen und Verkümmern, Gesundheit und Krankheit“ (Hua VI, 315) gesprochen werden kann. Er diagnostiziert die „Krisis der europäischen Menschheit“ seiner Zeit in dieser Beziehung als eine „Krankheit“ des europäischen Geistes und sucht dafür das Heilmittel darzustellen (Vgl. Hua VI, 315).

Aber es ist bei Husserl wichtig zu betonen, dass die Krisis der europäischen Menschheit als Vergessenheit der philosophischen Idee letztlich in eine andere Vergessenheit des Wesenszugs der Menschen selbst einmünden muss, welche in diesem spezifischen Sinne auch als Selbstvergessenheit zu bezeichnen ist. Hierbei zeigt sich diese Selbstvergessenheit insbesondere darin, dass wir durch diese Vergessenheit auch den Glauben an unsere eigenen menschlichen Vermögen zur ethischen Praxis selbst verlieren müssen (Hua VI, 11), d.h.,

dass wir unsere eigene autonome Verantwortungsfähigkeit aus den Augen verlieren, welche als der einzige und endgültige Garant für die Erreichung der unendlichen ethischen Idee berücksichtigt werden soll.

Hierbei ist darauf aufmerksam zu machen, dass diese Vergessenheit als europäische Krankheit, laut Husserl, letztlich auf den „verirrenden Rationalismus“ (Hua VI, 337) der europäischen Wissenschaft zurückgeht. Die europäische Geistigkeit kann in diesem Zusammenhang nur dann wieder gesund werden, wenn sie sich von diesem schief entwickelten Rationalismus befreit und stattdessen auf den wahren Rationalismus zugeht. Daraus ist weiter zu folgern, dass Husserl behauptet, dass jener fehlgeleitete Rationalismus die letztliche Grundlage des Unethischen höherer Ebene im allgemeinen Sinne darstellt, wie er dies in der *Krisis-Schrift* immer wieder betont. Es zeigt sich dabei, dass dieser fehlentwickelte Rationalismus dazu führen kann, dass die grundlegende Intention aller Menschen auf die philosophische Idee in fundamentaler Weise vergessen wird und somit die philosophische Bewegung zur absoluten Idee schließlich zum Stillstand kommt.

3) Unsere Aufgabe besteht aus dieser Perspektive darin, zu untersuchen, was Husserl genau unter der europäischen Krisis und dem problematischen Rationalismus versteht und wie sie zur fundamentalen Vergessenheit der philosophischen Aufgabenidee und zum Aufhören der unendlichen philosophischen Bewegung führen können.

Ehe wir uns auf die Diskussion einlassen, ist aber zuerst klarzustellen, dass die Problematik der Krisis der europäischen Kultur und Wissenschaft und des daraus resultierenden ethischen „Verfall[s]“ (Hua XXVII, 209) der europäischen Gemeinschaft, den wir schon als das Unethische höherer Ebene bezeichnet haben, nicht auf Husserls Spätphilosophie beschränkt ist – besonders den bestimmen Zeitraum der *Krisis-Schrift* –, sondern er diesen Gedanken, sei es in expliziter oder impliziter Form, seit seiner frühen Schaffenszeit allmählich in immer konkreterer und systematischerer Gestalt entwickelt hat.

Insofern kann diese Konzeption bereits in den *Kaizo-Artikeln* in den frühen 1920er Jahren, auch im Entwurf *Erste Philosophie* (Hua VII, Hua VIII) und in der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV) gefunden werden. Aber man kann wiederum auf seine *Fichte-Vorlesungen* (Hua XXV, 270ff.) aus dem Jahr 1917 zurückblicken, die das Gesamtbild des ethischen Denkens Husserls in seiner Freiburger Zeit im Allgemeinen vorzeichnen. Darüber hinaus kann man auch das Buch *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Hua XXV, 3ff.) aus dem Jahr 1911 nennen, in dem sich schon eine rudimentäre Einsicht in dieses Thema zeigt.

Es ist jedoch nicht unsere Aufgabe, in diesem Abschnitt durch einen literaturhistorischen Ansatz die spezifischen Stadien und Aspekte all dieser Denkprozesse aufzuzeigen, sondern wir werden uns nur darum bemühen, darzustellen, auf welche Weise die neue Dimension der ethischen Normativität mithilfe von Husserls eigenen Konzeptionen

definiert werden kann. Diese Aufgabe erfordert die Erklärung, was der verirrte Rationalismus der modernen Wissenschaften bedeutet und wie er das Vergessen der ethischen Idee selbst und der uns eigenen Verantwortungsfähigkeit als letztlichen Garanten für die absolute ethische Idee verursachen kann. Ferner ist in diesem Kontext zu klären, wie Husserl die ethische Normativität trotz dieser neu gestellten ethischen Krisis wieder zu rechtfertigen sucht. Den Zugang zu diesem komplexen und gewaltigen Problembereich findet man vor allem in Husserls *Wiener Vortrag* aus dem Jahr 1935 (Hua VI, 314ff.), in welchem Husserl die Krisis der europäischen Wissenschaft und ihre Ursache ausführlich erläutert.

4) Aber wie gesagt, versucht er gemäß dieser Erklärung des neuen Skeptizismus und der darauffolgenden Krisis des philosophischen Lebens als Passivität höherer Ebene ein alternatives „Heilmittel" vorzuschlagen. Das soll uns dabei helfen, aus dieser Passivität höherer Ebene herauszukommen, die durch das Vergessen der philosophischen Idee und den Stillstand der philosophischen Bewegung verursacht wird, und das aktive philosophische Leben der Erneuerung wieder in Bewegung zu setzen.

Von diesem Standpunkt aus können wir bemerken, dass Husserl den Weg, die Aktivität höherer Ebene wieder zu beleben, allein in der transzendentalen Phänomenologie findet. Unsere Aufgabe besteht demzufolge darin, das Grundmotiv der transzendentalen Phänomenologie zu erklären und zu zeigen, auf welche Weise die transzendentale Phänomenologie die ethische Krisis zu lösen vermag.

Um diese Aufgabe zu erfüllen, fokussieren wir uns vorwiegend auf folgende Fragen:

(1) Wie ist das Vergessen der absoluten philosophischen Idee, welches die Passivität höherer Ebene der europäischen Gemeinschaft hervorgerufen hat, entstanden?

(2) Was ist die Ursache dieser Vergessenheit?

(3) Auf welche Weise kann die transzendentale Phänomenologie als „Heilmittel" für diese Vergessenheit dienen und die teleologische Idee der Philosophie endgültig rechtfertigen?

4.1 Die passive Lebensweise höherer Ebene: Das Vergessen des Telos des europäischen Geistes und die Stagnation der philosophischen Bewegung

4.1.1 Husserls Verständnis des europäischen Menschentums

1) Wie bereits kurz erwähnt, findet Husserl im antiken Griechenland den Beginn des „philosophischen und wissenschaftlichen Menschentums" (Hua VI, 323), welches eine neue Ebene der Aktivität charakterisiert (Vgl. Hua VI, 323; Hua XXVII, 194). Die alten Griechen erlebten eine Vielzahl an verschiedenen Kulturen und wurden sich dadurch der Relativität ihrer eigenen Kulturen bewusst. Aufgrund dieses Bewusstseins der Relativität

aller einzelnen Kulturen befreiten sich nach Husserl beispielsweise Thales und andere Griechen von der Relativität der verschiedenen Welten und interessierten sich für die Idee einer universalen Wahrheit für alle, was sich als das „Interesse, das auf die gesamte Welt geht“ (Hua VII, 293), manifestiert hat. So suchten diejenigen, die dieses ganz neuartige Interesse entwickelt haben, die Relativität ihrer eigenen und der fremden Traditionen zu überwinden und die „endgültige Wahrheit“ (Hua VII, 295) sowie „unbedingte Wahrheit“ (Hua VI, 324) aufzufinden, die völlig von der „natürlich-praktischen“ (Hua VII, 294) Wahrheit getrennt sein sollten, die nur in einer bestimmten Situation gültig erscheint. Aus dieser Perspektive heraus entstand das „wissenschaftliche Interesse“ (Hua VII, 293), das sich das objektiv gültige Verständnis der gesamten Welt als „Zweckidee“ (Hua XXXIV, 341) setzte, die über die relative Gültigkeit der verschiedenen Kulturen hinausgehen sollte.

Für Husserl sind die Griechen davon ausgegangen, dass die Gültigkeit ihrer praktischen Lebenswelt durch den Kontrast zu der durch ein solches wissenschaftliches Interesse erworbenen Gültigkeit ihr Recht verlieren sollte. Auf dieser Überlegung basierte die Unterscheidung zwischen *Doxa* als subjektiver „Weltvorstellung“ und *Episteme* als objektiver „Wahrheit“ (Hua VI, 332) der gesamten Welt selbst (Vgl. Hua VI, 66, 332; Hua XXIX, 386ff.), jene Unterscheidung, die die Entwicklung der Wissenschaftslehre im antiken Griechenland geprägt hat.

Husserl sieht das Wesen der „theoretischen Einstellung“ (Hua VI, 326, 332) in diesem Zusammenhang darin, dass jemand ein „theoretisches Interesse" (Hua XXVII, 233) hat, welches losgelöst ist von vorwissenschaftlichen Interessen, die durch eine spezifische „Situationsbezogenheit“ (Hua XXVII, 233) gekennzeichnet sind. Stattdessen sollte man in dieser Einstellung allein die objektive Wahrheit selbst zu erkennen suchen. Husserl verbindet diese ganz neue Idee der objektiven Wahrheit selbst mit dem Aufbruch des neuen Menschentums durch Philosophinnen und Philosophen. Somit lässt sich sagen, dass die Idee der Philosophie, ausgehend von Thales, von vornherein nichts anderes als die Formulierung der rein theoretischen Arbeit ist, die gegen alle relativen Interessen gefeit sein muss (Vgl. Hua VII, 203; Hua XXIX, 394f.).

2) Demzufolge lässt sich festhalten, dass die „Idee“, nach der diejenigen streben, die die universale Wahrheit der einzigen Welt als ganzer gewinnen wollen, bis jetzt als die urgestiftete Zweckidee, also als „verborgene Entelechie“ (Hua VII, 204) der Philosophie vorwaltet. In diesem Sinne kann man diese Idee der Philosophie auch als Telos begreifen, das die generationsübergreifende Geistigkeit der Europäer seit der Antike motiviert und solcherart vereint (Vgl. Hua XXIX, 363). Husserls Ansicht nach ist dieses Telos als normatives Ziel nur für die europäische Geistigkeit charakteristisch, und daher lässt sich sagen, dass dieses Telos als Ansatzpunkt des europäischen Menschentums dessen „historischen Ursprung“ (Hua VI, 323) bildete.

Dieses Telos ist der historischen Verwirklichung der europäischen Menschheit

„eingeboren“ (Hua VI, 320), und waltet noch immer als ein idealer Pol, der die Richtung der tatsächlichen Entwicklung der europäischen Geschichte bestimmt, indem die geistige Gestaltung jeder individuellen Europäerin und jedes Europäers, wenngleich in ihrer „verborgenen“ (Hua VI, 321) Form, von dem Telos geprägt ist. Husserl versteht das europäische Menschentum also nicht als die Gemeinschaft jener Menschen, die im geografischen Sinne in Europa wohnen, sondern jener Menschen, die die „Geschichte und Geistigkeit der immanenten Teleologie“ (Hua VI, 319) der philosophischen Idee seit der Antike in sich tragen.

4.1.2 Irrtum und Naivität der objektivistischen Einstellung

1) Solcherart behauptet Husserl, dass die neuartige Lebenseinstellung, die die relative Gültigkeit der Doxa unserer praktischen Umwelt zu überstehen sucht, aus dem antiken Griechenland stammte und diese Idee die Grundrichtung der modernen Wissenschaft bestimmte. Husserl kritisiert aber die modernen Wissenschaften, da ihre eigene philosophische Idee, die universale Welt als Ganzes zu erfassen, in der Neuzeit in die Sichtweise des „Objektivismus“ oder „Naturalismus“ mündete.

Für Husserl bedeutet der Objektivismus die Weltauffassung, in der man die Welt und sich selbst von jeder erfahrungsabhängigen Horizonthaftigkeit und Perspektivität einer Subjektivität völlig losgetrennt versteht. Diese Weltauffassung geht davon aus, dass die Seinsgeltung und die Wahrheit der Existenz der Welt objektiv und selbstverständlich sind. In diesem Sinne fasst Husserl die Position des Objektivismus so zusammen, „daß er sich auf dem Boden der durch Erfahrung selbstverständlich vorgegebenen Welt bewegt und nach ihrer „objektiven Wahrheit“ fragt, nach dem für sie unbedingt, für jeden Vernünftigen Gültigen, nach dem, was sie an sich ist“ (Hua VI, 70).[141] So wurde die Richtung der europäischen Wissenschaft nach der Neuzeit durch diese objektivistische Weltanschauung bestimmt.

Darüber hinaus deutet er darauf hin, dass diese objektivistische Weltanschauung vor allem mit Galilei auftrat: Demzufolge wurde Galileis objektivistische Einstellung seinerseits durch die Geometrie inspiriert, die seit der Antike als Muster für eine strenge Gesetzlichkeit a priori galt. Deswegen wollte Galilei dem Vorbild der Geometrie entsprechend „von den Subjekten als Personen eines personellen Lebens, von allem in jedem Sinne Geistigen, von allen in der menschlichen Praxis den Dingen zuwachsenden Kultureigenschaften“ (Hua VI, 60) *abstrahieren*. Damit ersann er, laut Husserl, „eine in sich real abgeschlossenen Körperwelt“ als Idee, die nur aus der „reinen“ Raumzeitlichkeit, „den puren körperlichen Dingen" (Hua VI, 60f.; vgl. auch Ebd., 340) besteht. So schreibt Husserl: „Galilei beginnt also die Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftlich anschauliche Natur.“ (Hua VI, 50) Diese objektivierte Welt lässt sich

[141] Vgl. A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019. S. 110.

sicherlich nicht als die Welt betrachten, die wir mit unseren Augen anschaulich erfahren können, sondern nur als die „idealisierte und mathematisierte Welt“ (Hua VI, 53), d.h. als die reine Raumzeitlichkeit, als „extensional-koexistierendes Sein“ (Hua VI, 294), das von jeder Vorstellung von Subjektivität unabhängig ist. Husserl drückt es auch so aus, dass durch den Objektivismus der intuitiven Welt ein „Ideenkleid“ (Hua VI, 51) angelegt wird.

Man darf sich demnach seiner subjektiven Erfahrung und Anschauung nicht mehr als der wahren Methodik zum *Erkennen* dieser Welt bedienen. So wie die reine Geometrie ein apriorisches wissenschaftliches System aufgebaut hat, in dem jedes subjektive Moment aus den deduktiven Axiomen ausgeschlossen ist, so kann nun die mathematische Natur nur mit der „idealisierenden mathematischen Methode“ (Hua VI, 295) erforscht werden, die lediglich die „exakte[n] Naturgesetze" (Hua VI, 295) hervorbringt. Und diese Gesetze sollen ausschließlich „eine in sich geschlossene Naturkausalität“ (Hua VI, 61) der rein physikalischen Objektivität darstellen (vgl. auch Hua XXVII, 210f.).

Von diesem „ungeheuren Erfolg“ (Hua VI, 341) der objektivistischen Naturwissenschaften sind die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der Neuzeit „geblendet“ (Hua VI, 318) worden. Daher haben die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der Neuzeit diese bemerkenswerte „Vorbildlichkeit der naturwissenschaftlichen Methode“ (Hua VI, 61) sofort in den Bereich der Geisteswissenschaft eingeführt (Vgl. Hua VI, 64f.; 341). Als Folgerung daraus entstand die Sichtweise, dass der Mensch in der Wissenschaft nur in Bezug auf seine physische Körperlichkeit verstanden werden sollte, die der Naturkausalität unterworfen ist (Vgl. Hua XXVII, 199; 210). Die menschliche Geistigkeit sollte dementsprechend auch als „real“ (Hua VI, 341) verstanden werden, also nur als von der objektiven menschlichen Körperlichkeit abhängig. Daraus ergab sich, dass man nur dann die Welt in ihrer universalen und wahren Form ansehen könnte (Vgl. Hua VI, 341f.; Hua XXVII, 210), wenn man das geistige Vermögen der Menschen durch physische Vorgänge erklärt und somit den „Außenweg, de[n] Weg der Physik und Chemie“ (Hua VI, 342) einschlägt (Vgl. auch Hua XXVII, 210).

2) Aber Husserl sieht gerade in diesem Punkt „einen verhängnisvollen Irrtum“ (Hua VI, 548) des Naturalismus.[142] Denn gerade wegen dieser objektivistischen Auffassung der Menschheit haben sich die Wissenschaften des naturalistischen Standpunktes versagt, der Frage der Subjektivität gerecht zu werden. Dabei haben sie auch vergessen, dass die Naturgesetze, die sich als objektive Erkenntnisse der Natur angeben, in der Tat bloß ein „Erzeugnis des naturforschenden Geistes“ (Hua VI, 345) sind und dass ihre vorgeblich objektiv gültigen Naturerkenntnisse letztendlich in der anschaulichen Gültigkeit der Lebenswelt und auch in den geistigen Leistungen der praktischen Subjekte als Naturforschenden wurzeln müssen, die in der Lebenswelt immer anschaulichere Gewissheiten zu suchen.

[142] Randbemerkung von Hua VI, S. 317, Z. 26.

Dies alles zeigt uns, dass diese objektivistischen und naturalistischen Wissenschaften das ursprüngliche Fundament ihrer Gültigkeit nicht ausreichend ergründet haben und dieses einfach vergessen haben, was Husserl dazu veranlasst, den Objektivismus letztendlich als eine ungerechtfertigte „Naivität“ (Hua VI, 339, 342) zu betrachten. So zeigt sich diese wissenschaftliche Nativität des Objektivismus darin, die *objektive* Natur und die daraus abzuleitende *objektive* Gesetzlichkeit als den endgültigen Garanten für die wahre Erkenntnis zu verkennen und dabei den wahren Garanten, d.h. die geistigen Leistungen der praktischen Subjekte, zu vernachlässigen.

3) Mit dieser Vergessenheit des grundlegenden Ursprungs aller Geltungen und Garanten für wahre Erkenntnisse müssen die objektivistischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die wahren Fragen der universalen Vernunft versäumen, die alle Erkenntnisse von Grund auf verbindet, und in diesem Sinne ihre wahren Aufgaben und Verantwortung, die Subjektivität als wahre Grundlage für ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse zu erforschen (Vgl. Hua VI, 318). Dies hat dazu geführt, dass die menschliche Geistigkeit, d.h. das wesentliche Charakteristikum der Vernunft der Subjektivität in Vergessenheit geriet (Vgl. Hua VI, 315ff.).[143] Derartige Wissenschaften können uns zwar in die Lage versetzen, „den Naturlauf zu berechnen" (Hua XXVII, 112), aber dies ist in Wirklichkeit nicht mehr als die Expansion einer konstruierten symbolischen Form der Deduktion, die eine völlig von unserer intuitiven Erfahrung unabhängige und demgemäß bereits ideologisierte reine objektive Natur widerspiegelt (Vgl. Hua VI, 130). Insofern insistiert Husserl weiter darauf, dass in dieser wissenschaftlichen Arbeit die Forschenden zu einem bloßen Bestandteil eines mechanisch fungierenden Denksystems geworden sind, das über die Welt in der Tat „keine echte Erkenntnis“ gibt und sie auch nicht „verstehen“ lässt, da die einzelne Wissenschaftlerin oder der einzelne Wissenschaftler zu einem „Alleinarbeiter an einer großen Maschinerie“ (Hua XXVII, 112) geworden ist.

In dieser idealisierten Einstellung der objektivistischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ist jede Disziplin positivistisch geworden. Das hatte zur Folge, dass die Frage der universalen Vernunft vergessen worden ist und demgemäß nur verschiedene technische Einzeldisziplinen entstanden, wobei sie von der Quelle aller wissenschaftlichen Gültigkeit, also der lebendigen Anschauung, isoliert wurden. Durch diese Entwicklung haben die wissenschaftlichen Begriffe der positivistischen Einzeldisziplinen ihre Verbindung zu ihren intuitiven Bedeutungen verloren und begonnen, lediglich als „symbolische Ersatzbegrifflichkeit“ (Hua XXVII, 209) innerhalb des mechanisierten Systems zu fungieren.

[143] Nach Buckley ist der verhängnisvolle Verfall der positiven Wissenschaft mit dem Vergessen des univeralen Telos verbunden: “the ultimate goal of universal science is forgotten” (Buckley 1992, S. 127). Und diese Vergessenheit führt zur grundlegenden Passivität, den Versuch der Rechtfertigung fallen zu lassen: “The various, subtle crises of forgetfulness can therefore all be said to be marked by a certain passivity, by a lack of the active and critical pursuit of insight within a particular domain, by an unwillingness to seek the rational justification for what one is doing.” (Buckley 1992, S. 132)

Auf diese Weise ist die Wissenschaft zu einer bloßen „Technik“ (Ebd.) geworden, die für Husserl keine echte Wissenschaft mehr ist, indem sie das wahre Verständnis der Welt vergessen und letztlich die Aufgabe der absoluten Evidenz aus dem Blickfeld verloren hat. In diesem Zusammenhang wird dieser Verlust der lebensweltlichen Bindung von Husserl auch als „ein Verfall“ (Ebd.) oder eine „Trägheit“ (Hua XXVII, 110) charakterisiert, sich allein mit seiner verschlossenen, symbolischen und leeren Denkgewohnheit zu begnügen.[144] So führt Husserl aus, dass diese Naivität der „Veräußerlichung, Versponnenheit“ der menschlichen vernünftigen Geistigkeit „in Naturalismus und Objektivismus“ letztlich der „Grund des Versagens einer rationalen Kultur“ (Hua VI, 347) ist.

4.2 Natürliche Selbstverständlichkeit als Ursache für die objektivistische Weltanschauung

1) Nun müssen wir aber weiter fragen, was die grundlegende Ursache für das Vergessen der Quelle aller Geltungen, also der Subjektivität, ist, welches die Naivität des Objektivismus und Naturalismus hervorruft. Dieser Umstand, dass die europäischen Wissenschaften auf ihre eigene teleologische Geistigkeit verzichten und schließlich in den Objektivismus und Naturalismus münden, ergibt sich nach Husserl eben daraus, dass sie die Seinsgeltung der vermeintlich objektiven Welt als „selbstverständlich“ akzeptieren, ohne den fundamentalen Ursprung zu hinterfragen. Dabei besteht diese Selbstverständlichkeit darin, dass die Gültigkeit, die der objektiven äußerlichen Welt zugeschrieben werden kann, nicht mehr in Frage gestellt wird, und als etwas Natürliches vorausgesetzt wird.

2) Die transzendentale Phänomenologie wird von Husserl als die Lösung präsentiert wird, um diese Naivität der objektivistischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zu überwinden. Die transzendentale Phänomenologie hilft uns dabei, die natürliche Einstellung ins Auge zu fassen und zu bewältigen. Husserl erkennt, dass im Hintergrund der problematischen Entwicklung der europäischen Wissenschaften ein latentes Problem der natürlichen Einstellung und der unhinterfragten Selbstverständlichkeit der objektiven Welt innerhalb dieser natürlichen Einstellung steht.[145]

Um die Krise der europäischen Wissenschaften zu beheben, ist es daher auch nötig, ein klares Verständnis der natürlichen Einstellung zu erlangen und ihre Grenzen zu erkennen. Diesbezüglich weist Schnell (2019) zu Recht darauf hin, dass Husserl hinsichtlich dieser Problematik von der Bedeutung von Humes grundlegender „Erschütterung des

[144] Vgl. Buckley 1992, S. 64.

[145] In diesem Kontext weist Husserl darauf hin, dass jeder Skeptizismus die verhüllte Selbstverständlichkeit impliziert: „Eben hier stoßen wir auf die vorweg angezeigte, positive Verbreitung der sophistisehen und jeder spateren Skepsis. Im Gehalt ihrer Argumente liegen Verweisungen auf allgemeine, in jeder Philosophie vorausgesetzte, obschon nicht thematiseh gewordene Selbstverstandliehkeiten.“ (Hua XXIX, 412)

Objektivismus“ ebenso wie der des Erwachens Kants aus dem dogmatischen Schlummer überzeugt war. Humes Problematik zeichnet sich vor allem dadurch aus, die „Weltgewissheit“ als objektive Gültigkeit der Weltexistenz in ihrer scheinbaren „Selbstverständlichkeit“ zu hinterfragen.[146] Von dieser Problematisierung ausgehend ist von nun an zu erhellen, was Husserl unter der natürlichen Einstellung und ihrer Selbstverständlichkeit versteht und wie er die transzendentale Phänomenologie mit Blick auf diese Problematik entwickelt, um die Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung zu enthüllen und zu überwinden.

4.2.1 Grundglaube an die objektive Gültigkeit der Welt und ihre Verborgenheit

1) Wie Husserl selbst schildert, ist die natürliche Welt in der Tat „bereits und mit hinreichender Klarheit“ (Hua III/1, 61) verständlich. Husserl fasst unter den Termini der natürlichen Welt und der natürlichen Einstellung die ganz normalen Aspekte unseres täglichen Lebens als Ganzes, die wir „schon“ wissen, wenn er z. B. sagt: „Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend“, d.h. „in natürlicher Einstellung“ (Hua III/1, 56). In dieser Einstellung zeigt sich die Welt als „die selbstverständlich seiende, immerfort anschaulich vorgegebene Welt“ (Hua VI, 113) und die in dieser Welt existierenden Objekte sind einfach „vorhanden“ (Hua III/1, 56). Aus diesem Grund ist die natürliche Einstellung unter anderem durch den schlichten Glauben an die Existenz der Welt gekennzeichnet, wobei dieser Glaube gar nicht fragwürdig, sondern nur als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Natürlich bezieht sich dieser grundlegende Glaube nicht auf irgendeine individuelle Gültigkeit, die eine Sachlage bzw. einen Gegenstand betrifft, sondern dabei geht es darum, dass „die Welt […] als Wirklichkeit immer da“ (Hua III/1, 61) ist,[147] und der Glaube liegt in dieser Hinsicht allen gesamten individuellen und konkreten Gedanken, Bewertungen und Handlungen, die wir *auf dieser Welt* vollziehen, schon zugrunde.

Die Welt stellt sich hierbei vollkommen anders dar als jede individuelle Praxis oder Erfahrung eines Gegenstandes, also als ein absolut singuläres „Universalfeld“ (Hua VI, 145) bzw. ein „Welthorizont“ (Hua VI, 146), in dem all die Erfahrungen aller Objektivitäten und all die praktischen Handlungen statthaben, wobei es „sinnlos“ wäre von dieser Welt im „Plural“ (Ebd.) zu sprechen. In diesem Sinne vollziehen sich alle Erfahrungen und Handlungen durchaus „in der normalen Einheitlichkeit des Lebenshorizonts „Welt““ (Hua VI, 147), wie der als absolute Einheit existierende Welthorizont heißt. So ist dieser Glaube, dass die Welt schlichtweg ist, in der Tat der „Boden“ (Hua VI, 145) all unserer Erkenntnisse, Bewertungen und aller praktischen Akte.[148] Infolgedessen bezeichnet Husserl diesen Glauben der natürlichen Einstellung an das schlichte Sein der Welt

[146] Siehe Schnell 2019, S. 110f.

[147] Auch: „[V]orausliegende Selbstverstandlichkeiten, daß die Welt ist,“ (Hua VI, 112)

[148] Vgl. Sepp 1997, S. 104f. Sepp verbindet diesen Punkt mit Husserl These der Priorität der theoretischen Vernunft.

auch als „Generalthesis“ (Hua III/1, 61; vgl. Hua VI, 148.). Die Generalthesis der natürlichen Einstellung als die universellste und grundlegendste Voraussetzung zeigt sich in dieser Hinsicht darin, dass die Welt objektiv und universal gültig ist. Alle einzelnen Überzeugungen der theoretischen, axiologischen und praktischen Gegenständlichkeiten in der natürlichen Einstellung stützen sich auf diese Voraussetzung.[149]

2) Dieser Charakter der Generalthesis als Grundlage aller Geltungen der Welt ist vornehmlich dann zu sehen, wenn man Husserls Diskurs über die *Modalisierung* berücksichtigt. Unsere Urteile über die verschiedenen Objekte der Welt mögen viele Modalitäten durchlaufen: Gewissheit, Vermutung, Skepsis, Fragen usw. Dennoch drängt sich uns der Gedanke niemals auf, dass die Welt selbst nicht existiert, wie unterschiedlich sie unserem Gedanken auch erscheinen mag. Auch wenn wir also beurteilen können, dass einige unserer Erfahrungen nur Halluzinationen und Schein sind, setzt dies voraus, dass unser Glaube an die „wirklich“ seiende Welt als noch „wahrer“ Maßstab unbeeinträchtigt bleibt, anhand dessen wir unsere Erfahrung als falsche Halluzination bzw. Schein ausweisen können. Ansonsten könnten wir ja die Falschheit oder Halluzination überhaupt nicht beurteilen (Vgl. Hua III/1, 61). In diesem Sinne wird deutlich, dass die Welt, die immer als selbstverständlich vorausgesetzt ist, und die Erfahrung dieser Welt selbst von vornherein als gültiges Kriterium dienen, das solche Korrekturen und Modifikationen überhaupt erst möglich macht (Vgl. Hua VI, 112f.).

Husserl identifiziert die Generalthesis der natürlichen Einstellung auch manchmal mit der „Urdoxa“ (EU, 60). Nach Husserl kann die Urdoxa als „die Urform aller Seinsmodalitäten“ (Hua III/1, 240) bezeichnet werden, als „der Boden schlichten Glaubensbewußtseins“ (EU, 60). Denn alle anderen Modalitäten – Zweifel, Fragen, Wahrscheinlichkeit usw. – können erst auf dieser grundlegenden Seinsgeltung stattfinden (Vgl. Hua III/1, 240). In dieser Hinsicht bezieht sich die Generalthesis auf die grundlegendste Schicht der Intentionalität, also die ursprüngliche Schicht der Konstitution der intentionalen Gegenstände, auf die wir ausgerichtet sind, bevor ihnen ein spezifischer Seinsmodus hinzugefügt wird. Aus diesem Grund heißt sie auch „unmodalisierte Urform der Glaubensweise“ (Hua III/1, 240), da die Seinsgeltung der Urdoxa selbst als grundlegendste Setzung von dem Wechsel der Modifikationen unberührt bleiben kann.[150]

Unter diesem Gesichtspunkt thematisiert Husserl die Lebenswelt, die wir in der

[149] Vgl. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Felix Meier Verlag, 1982. S. 123: „Diese ‚Thesis‘ darf nicht im Sinne einer Urteilssetzung verstanden werden; sie wird von Husserl auch als ‚Weltglaube‘ bezeichnet. ‚Glaube‘ besagt hier nicht bloßes Meinen (Doxa), das durch Erkenntnis korrigiert und in Wissen aufgehoben werden könnte. […] Er bezeichnet vielmehr eine grundlegende Gewissheit, keine Urteilsgewissheit, sondern eine vorgängige Affirmation, auf deren Boden alle Urteilsgewissheiten und Wahrscheinlichkeiten ruhen.“

[150] Vgl. „Sofern diese Einheit selbst, als einheitliche Setzung von Welt, aller Modalisierung entzogen bleibt, ist Setzung von Welt eine Thesis, die über alle Modalisierbarkeit hinaus ist.“ (Sepp 1997, S. 103)

natürlichen Einstellung erfahren, zunächst als diejenige, die uns selbstverständlich vorgegeben ist (Vgl. Hua VI, 183).[151] In diesem Sinne liegt diese Selbstverständlichkeit der Welt allen anderen Gewissheiten voraus (Vgl. Hua VI, 112). Denn alle menschlichen Handlungen und Zwecknormen setzen diese Selbstverständlichkeit der Welt natürlicherweise voraus und sind auf eben diesem Boden aufgebaut. Die Tatsache, dass die natürliche Einstellung die Grundlage all unserer aktiven Handlungen und unseres darauf aufbauenden Willens bildet, verweist uns auf ihre Grundbestimmung als die allgemeinste und universellste Voraussetzung (Vgl. Hua VI, 112f.). Infolgedessen erweist es sich als unmöglich, die natürliche Einstellung freiwillig zu verlassen oder zu wählen.[152] Sie entlarvt sich insofern als „die allerfestesten, von Anbeginn unserer psychischen Entwicklung sich immerfort steigernden Gewohnheiten", und zwar als „unausrottbare Neigung" (Hua XIX/1, 14).

3) Diese Selbstverständlichkeit der Generalthesis, die trotz all der Modalitäten als das fundamentale Kriterium fungieren sollte, das solche Modalisierung selbst ermöglicht, bleibt aber genau aus diesem Grund vor allen explizit bewussten Akten verborgen (Vgl. Hua XXXIX, 656). Das heißt, um als Hintergrund und Voraussetzung für alle Akte zu fungieren, wird dieser Glaube normalerweise nicht thematisch und kann zugleich nicht durch unsere willentliche Praxis beiseite gelassen werden. In diesem Punkt können wir die Verschleierung der natürlichen Einstellung als „Unthematizität" (Park 2001, S. 189) bezeichnen (vgl. Hua VI, 148), die sich ferner auf die „Welthingabe" oder „Weltverlorenheit" (Hua VIII, 121) in der natürlichen Einstellung bezieht, und zwar in dem Sinne, dass wir als Subjekte im Glauben an das Sein der Welt, an ihre objektive Gültigkeit in der Welt versunken sind (Vgl. Hua VIII, 121). Diese Selbstverständlichkeit bleibt nach Husserl genau wegen dieser äußerst radikalen, Jahrhunderte andauernden Verhüllung vor der Menschheit und den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern verborgen und ist nie „thematisch gemacht" (Hua VI, 114) oder „nie ins Auge gefaßt, nie ergriffen und begriffen" (Hua VI, 114; vgl. auch Hua XXIX, 415f.) worden. So ist die Selbstverständlichkeit der Welt, laut Husserl, eine von vornherein bestehende Voraussetzung, die immer „bereit" war, immer „verfügbar", aber nie „befragt" wurde (Hua VI, 121).

4.2.2 Die Enthüllung der Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung und die transzendentale Phänomenologie

[151] „Die Welt ist das einzige Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten." (Hua VI, 183; vgl. 148)

[152] Vgl. „Ihr [Welt] Dasein für ihn [Menschen] ist eine Selbstverständlichkeit, die als solche gar nicht thematisiert wird als der Boden, auf dem seine Überlegungen anfangen und alle seine Fragen gestellt werden. Husserl nannte diese Weise des Lebens auf diesem Boden die ‚natürliche Einstellung'. Der Ausdruck ‚Einstellung' kann irreführend sein. Es ist keine Einstellung, die man wählt und beliebig einnehmen kann. Man befindet sich vielmehr immer schon in ihr." (Landgrebe 1982, S. 123)

1) Husserl sieht jedoch, wie Schnell (2019) zutreffend betont, den Grund, warum diese Selbstverständlichkeit so lange verborgen geblieben ist, darin, dass sich die Subjektivität selbst, die die objektive Gültigkeit der Welt letztlich konstituiert, in der natürlichen Einstellung nicht offenbaren kann.[153] Aus diesem Grund vertritt Husserl die folgende Ansicht: Erst wenn man sich der Vernachlässigung der die Seinsgeltung der Welt selbst konstituierenden Subjektivität, d.h. der „naive[n] Außenwendung" (Hua VI, 345), enthält und über die natürliche Einstellung hinausgeht, erst dann kann die „echte Rationalität" (Ebd.) erlangt werden.

In dieser Hinsicht besteht also das primäre Ziel der transzendentalen Phänomenologie in Form der Korrelationsanalyse zwischen Objektivität und Subjektivität darin, die „Phänomenalität" der Welt zu thematisieren, wodurch wir die selbstverständliche Gültigkeit der Welt als Relativität empirischer Geltungen überhaupt einklammern können, wie Landgrebe treffend hervorhebt.[154] Durch diese Einklammerung enthüllt sich die Welt, die so objektiv erschien, in Wirklichkeit als „die ständig für uns im strömenden Wandel der Gegebenheitsweisen seiende Welt" und als ein „universaler geistiger Erwerb" (Hua VI, 115) der menschlichen Subjektivität oder als „ein bloßes Phänomen" (Hua XXVII, 219). In diesem Sinne stellt Husserl fest, „daß das natürliche objektive Weltleben nur eine besondere Weise des ständig Welt konstituierenden, des transzendentalen Lebens ist" (Hua VI, 179).

Bei Husserl bedeutet diese Veränderung der Sichtweise auf die Welt bekanntlich die transzendentale Reduktion. Insofern diese Reduktion darin besteht, sich von der Generalthesis der Welt selbst abzukehren, die uns als Grundlage aller Seinsgeltungen vorgegeben ist, versteht sie Husserl auch als „völlige Umstellung des gesamten Lebens" (Hua VI, 153). Diese Umstellung formuliert Husserl auch folgendermaßen: „Diese Leistung einer Reduktion „der" Welt auf das transzendentale Phänomen „Welt" und damit auf ihr Korrelat: die transzendentale Subjektivität" (Hua VI, 155). „Der Transzendentalismus […] sagt: der Seinssinn der vorgegebenen Lebenswelt ist subjektives Gebilde, ist Leistung des erfahrenden, des vorwissenschaftlichen Lebens. In ihm baut sich der Sinn und die Seinsgeltung der Welt auf, und jeweils der Welt, welche dem jeweilig Erfahrenden wirklich gilt." (Hua VI, 70) So wird durch die transzendentale Reduktion deutlich, dass die natürliche Gültigkeit keine an sich absolute ist, sondern lediglich „ein bloßes Phänomen" (Hua XXVII, 218) und „Lebensgebilde" (Hua VI, 99) ist.[155] Erst durch die transzendentale Phänomenologie ist es möglich geworden, sich auf die ungerechtfertigte Grundlage der Vorurteile und Voraussetzungen der natürlichen Einstellung zu besinnen und ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit abzubauen (Vgl. Hua Mat VIII, 41).

[153] Vgl. Schnell 2019, S. 114.
[154] Vgl. Landgrebe 1982, S. 123.
[155] Vgl. Schnell 2019, S. 111.

2) Husserl konstatiert diesbezüglich die Möglichkeit einer neuen Wissenschaft, die sich nicht mehr auf eine solche unhinterfragte naive Gültigkeit der natürlichen Einstellung gründet. Diese neue Wissenschaft kann sich als „eine höhere, überfachliche, überpositive Forschung“ zeigen, „die offenbar einen höheren Standpunkt, einen Standpunkt über allen Naivitäten und Selbstverständlichkeiten, voraussetzt“ (Hua XXXV, 25). Der Grundzug dieser Wissenschaft liegt darin, diese Verhüllung der Selbstverständlichkeit selbst zum Thema zu machen, um sich daher auf die „absolute Endgültigkeit“ und „Apodiktizität“ (Hua XXXV, 398) zu berufen.

Genau in diesem Punkt liegt die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie, d.h. „die letzte Quelle“ (Hua VI, 100), die „Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen" (Hua VI, 102) zu untersuchen. Bei Husserl ist wie bei Kant diese letzte Quelle nichts anderes als die „letztlich fungierend-leistende Subjektivität, die für das Sein der Welt – der Welt für uns“ (Hua VI, 149), die auch die transzendentale Subjektivität genannt wird.[156]

Somit ist die ursprüngliche Rolle der transzendentalen Forschung für Husserl darin zu sehen, die natürliche Gültigkeit aller relativen epistemischen Überzeugungen zu enthüllen und die diese Gültigkeit konstituierende Funktion der transzendentalen Subjektivität zu erforschen (Hua VI, 100). Insofern lässt sich die transzendentale Phänomenologie als Selbstbesinnung der Subjektivität definieren, die „aus der naiven Außenwendung“, die sich nur auf die objektivistisch verstandene Objektivität richtet, „zu sich selbst zurückkehrt und bei sich selbst und rein bei sich selbst bleibt“ (Hua VI, 346), sodass sich die Subjektivität auf sich selbst besinnen kann (Vgl. auch Hua XXVII, 233; Hua VI, 72), was Husserl auch nicht selten als „Selbstverständigung“ der Subjektivität selbst bezeichnet (Hua VIII, 3).

4.3 Die Selbstverständigung der Subjektivität und die Rechtfertigung der teleologischen Idee durch die transzendentale Phänomenologie

1) Durch die bisherige Diskussion können wir sehen, dass die philosophische Bewegung der Menschheit darum zur Stagnation kommen musste, weil die Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung selbst unentdeckt blieb. Daher blieben auch die wahren Fragen der universalen Vernunft, also die Fragen nach dem fundamentalen Ursprung aller Seinsgeltungen und Garanten für wahre Erkenntnisse verborgen. So erklärt Husserl, dass das Vergessen der philosophischen Idee der absoluten Rechtfertigung und die daran sich anschließende ethische Naivität des Objektivismus eben aus der Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung resultierten (Vgl. Hua XXIX, 412). Aus diesem Grund spielt die transzendentale Phänomenologie für Husserl eine bedeutende Rolle, insofern sie die Selbstverständlichkeit und Verborgenheit der natürlichen Einstellung verrät und somit die

[156] Vgl. Schnell 2019, S. 118.

Notwendigkeit zum Vorschein bringt, weiter sowohl nach der letztlichen Grundlage aller Seinsgeltungen, nämlich nach der universalen Genesis der Geltungen als auch nach dem wahren Garanten für die endgültige Wahrheit zu fragen. Es bleibt jedoch noch ungelöst, wie die transzendentale Phänomenologie die Naivität der natürlichen Einstellung enthüllt und auf welche Weise sie die philosophische Bewegung und ein philosophisches Leben gemäß der normativen Idee der absoluten Rechtfertigung möglich machen kann.

2) Aber zunächst ist zu beachten, dass es in diesem Abschnitt fast unmöglich, aber auch unnötig ist, die gesamte Diskussion zu der transzendentalen Phänomenologie hier im Detail darzustellen, da Husserls transzendentale Phänomenologie tatsächlich seine Philosophie als Ganzes charakterisiert. Deswegen möchte ich hier die Diskussion der transzendentalen Phänomenologie für Husserl unter dem Gesichtspunkt der Rolle der transzendentalen Phänomenologie für das ethische Denken zusammenfassen. Dabei darf man auch nicht übersehen, dass Husserls eigentliches Grundmotiv der transzendentalen Phänomenologie gerade im engen Zusammenhang mit diesem Problemrahmen steht, dass die transzendentale Phänomenologie diese ethische Krise überwinden sollte.

Dabei achte ich allen voran auf Husserls *apodiktische Kritik*, die versucht, die wirkliche Tragweite der apodiktisch-evident begründeten Erkenntnisse aufzudecken und diejenigen, die nicht dazu gehören, aus dem Bereich der streng philosophischen Erkenntnis auszuschließen. [157] Mit diesem Thema befasst sich Husserl nicht zuletzt im *Londoner Vortrag* (Hua XXXV, 313ff.) aus dem Jahr 1922/23 und in der *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV). In dieser Diskussion stellt Husserl den Prozess der „absoluten Rechtfertigung“ (Hua XXXV, 316) so dar, sich selbst zu fragen und selbst zu beantworten, inwieweit ein absolut gerechtfertigter Bereich apodiktischer Erkenntnisse reichen kann (4.3). Die Konsequenz der apodiktischen Kritik können wir darüber hinaus im Hinblick auf Husserls Verständnis der transzendentalen Phänomenologie als ethischer Rechtfertigung der teleologischen Idee der Philosophie auslegen, indem wir zeigen, dass die transzendentale Phänomenologie den wahren Garanten für die absolute ethische Normativität aufklärt und somit unsere ethische Naivität und Heteronomie aufhebt, bei denen wir auf eine Art *Schein*-Garanten des Objektivismus angewiesen sind (4.4).

4.3.1 Die apodiktische Erkenntnis über die transzendentale Subjektivität und die Endgültigkeit der transzendentalen Phänomenologie

1) Durch diese apodiktische Kritik wie bei Descartes‘ Meditationen wird die Außenwahrnehmung generell aus dem Bereich der apodiktischen Evidenz ausgeklammert (Vgl. Hua XXXV, § 12). Aber während die Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes uns nur

[157] Die Aufgabe der apodiktischen Kritik kann man auch an einer Stelle im zweiten Band von *Erster Philosophie* finden: vgl. Hua VIII, 169.

„durch bloße Abschattungen“ (Hua III/1, 88) als Aspekte bzw. Erscheinungen gegeben werden, wird das innere Erlebnis dagegen als „immanente Gegebenheit“ (Hua III/1, 93) nicht „in Seiten abgeschattet“ und in diesem Sinn „absolut“ (Ebd.) gegeben. Hieraus kann man ableiten, dass das Sehen der Reflexion auf das innere Bewusstsein niemals zu leugnen ist, weil die Wahrnehmung und das Wahrgenommene bei „einer immanenten Wahrnehmung“ „eine unvermittelte Einheit einer einzigen konkreten cogitatio“ (Hua III/1, 78) bilden, wobei es gar keine übrig bleibende, zu erscheinende Möglichkeit der Wahrnehmung mehr gibt. In diesem Sinne kann diese Reflexion, d.h. „das reflektierende Sehen“ auf meinen eigenen Bewusstseinsakt auch apodiktisch genannt werden. In diesem Zusammenhang taucht der „trivialste, aber wunderbarste“ Satz auf, der den letztendlichen Zweck des philosophischen Wissens erfüllen kann: „ego cogito“ (Hua XXXV, 318). Dieser Satz ist sowohl adäquat als auch apodiktisch.

Husserl verweist auch darauf, dass durch „Wesensanschauung“ sichtbar gemachte Wesenssachverhalte, d.h. „Wesensgesetze“ (z. B. mathematische Gesetze), als apodiktische Erkenntnisse anerkannt werden können, denn dabei können wir „[g]egenüber den schwankenden Gestalten der Einzelheiten […] das absolute Eidos und die eidetische Gesetzmäßigkeit, die in absoluter Weise das Universum untergeordneter Möglichkeiten beherrscht“ (Hua XXXV, 328), erlangen. Hiermit wird sichtbar, dass dieses apodiktische Wissen über Wesensgesetze nicht minder als die unmittelbare, „flüchtige Präsenzsphäre“ (Hua XXXV, 330) des ego cogito einen neunen Anhaltspunkt für die apodiktische Wissenschaft liefern kann, die sich mit der Wesensstruktur des Bewusstseins und den Wesenseigenschaften der intentionalen Gegenstände beschäftigt (Vgl. Hua XXXV, 330f.).

Diese Untersuchung der Wesenszüge des Bewusstseins bezieht sich auf die notwendige Struktur der Intentionalität überhaupt, die allen Bewusstseinsakten zugrunde liegt. Nach Husserl umfasst sie „alle Formen möglicher Aktivität“ (Hua XXXV, 332). Denn alle möglichen Erfahrungen und Seinsgeltungen konstituieren sich für Husserl in dieser grundlegenden Struktur der Intentionalität des Bewusstseins. Demnach eröffnet sich die neue Dimension der Wissenschaft, die sich für „eine universale apriorische Deskription der möglichen transzendentalen Subjektivität überhaupt“ (Hua XXXV, 331) einsetzt. Es wird hierdurch bereits deutlich, dass die Welt jetzt nicht mehr als etwas an sich Seiendes betrachtet wird, sondern nur als „das Bewusste“ (Hua XXXV, 270), d.h. als „[f]ür-mich-da“ (Ebd.) begriffen wird. In dieser Hinsicht ist es nicht richtig, das Bewusstseinsfeld des Ich als eines der binnenweltlichen Seienden als „natürliche[s] Ich“ (Hua XXXV, 269) zu verstehen. Sondern man soll es als das Feld annehmen, in dem alle „Bedeutungen und Geltungen“ aller Gegenständlichkeiten gegeben sind. In diesem Punkt lässt sich die neue Dimension der apodiktischen Wissenschaft erschließen, die die allen objektiven Geltungen sinngebenden Leistungen des „transzendentale[n]“ Ich (Ebd.) untersucht, nicht als das unter den Objekten stehende Ich, sondern als „das Ich, für das alles und jedes intentionale Objekt ist.“ (Hua XXXV, 269f.)

2) Aus diesem Grunde ist es „Unsinn“ (Hua XXXV, 271), Bereiche außerhalb derjenigen in Betracht zu ziehen, die von der transzendentalen Subjektivität konstituiert werden. Diese Leistungen umfassen alles und schaffen überhaupt erst die Möglichkeit, dass etwas erfahren und erkannt werden kann. Die transzendentale Phänomenologie befasst sich also mit der grundlegenden Genesis der objektiven Gültigkeit und dem Evidenzproblem auf ihrer fundamentalen Stufe. Husserl bestätigt daher, „dass eine systematisch fortgeführte Phänomenologie das Universum aller unter dem Titel Vernunft zu stellenden Wesensprobleme in sich birgt“ (Hua XXXV, 336). So formuliert Husserl diese Rolle der Phänomenologie auch als „Wesenslehre der Vernunft“ bzw. als „universelle Normenlehre“, die „für alle möglichen Wissenschaften die Prinzipien ihrer absoluten Rechtfertigung in sich birgt, dass sie also alle Wissenschaften als echte, als absolut zu rechtfertigende möglich macht“ (Hua XXXV, 337). Deshalb kann die Suche nach dem apriorischen Wesen der transzendentalen Subjektivität für Husserl tatsächlich als „endgültige Wissenschaft“ (Hua VIII, 228) fungieren, die die Relativität der Wahrheit der natürlichen Einstellung überwindet.

4.3.2 Die universale Struktur der Genesis als Teleologie

1) Husserl deutet weiter darauf hin, dass die Struktur des inneren Zeitbewusstseins als die wesentliche und apodiktische Struktur allen bewussten Lebens in den apodiktischen Bereich des Ich-bin eingebunden werden muss.[158] So konstatiert Husserl: „Es zeigt sich dann freilich, dass mein apodiktisches „Ich bin“ die Wesensform des Strömens hat mit einem strömenden Wesen.” (Hua XLII, 123) Aber aus welchem Grund denkt Husserl, dass unser Bewusstsein in dieser Art strömt?

Die Antwort darauf kann man Husserl zufolge darin sehen, dass, wie ich das Faktum nicht leugnen kann, dass ich jetzt so und so denke, auch wenn das, was ich jetzt denke, in der Tat falsch sein mag, so kann ich das Faktum nicht leugnen, dass in meinem gegenwärtigen Bewusstsein immer irgendeine Vorerwartung auf das Zukünftige eingebettet ist und immer mitspielt, auch wenn das, was ich als erst in der Zukunft kommend erwarte, in der Tat falsch sein mag (Vgl. Hua IX, 378).[159] Dies bedeutet, dass, wenn man an irgendein Bewusstsein denkt, es überhaupt unmöglich ist, das Bewusstsein nur als einen starren Punkt zu betrachten, dem ein vorausweisender Zukunftshorizont fehlt. In diesem Sinne ist

[158] Vgl. „[…], dass mein apodiktisches ‚ich bin' die Wesensform des Strömens hat“ (E III 9, S.14, zitiert in K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl*, Den Haag, 1966. S. 75. Vgl. auch Held 1966, S.73: „Wenn ich auf dieses "ich bin da" reflektiere, so wurde allerdings ebenfalls bemerkt -, ist das "ich bin" auch als mitströmend mit der gerade vollzogenen Noese erfahrbar.“

[159] Diese Logik erinnert an Descartes‘ methodischen Zweifel: „Somit mag die bestimmte Vorerwartung täuschen, die Struktur des fortschreitenden Zeitbewußtseins und der Konstitution von neuen Gegenwarten ist doch starre Notwendigkeit. Darin liegt: Das Fortleben und das Ich, das fortlebt, ist unsterblich[.]“ (Hua XI, 378)

laut Husserl ein zeitlicher Stillstand eines Bewusstseins, in dem keine Zukunft mehr präsumiert ist, genauso undenkbar (Vgl. Hua IX, 377; Hua Mat VIII, 97, Rb. 1.) wie die Unmöglichkeit des Ich-denke überhaupt undenkbar wäre, sofern ich denke. In diesem Zusammenhang hebt Husserl auch weiterhin hervor, dass dieses innere Zeitbewusstsein die „universale Form" (Hua XXXV, 333) aller Erlebnisse ist, da sich alle Akte des Bewusstseins notwendig über eine „Zeitstrecke" hinweg „erstrecken" müssen und aus diesem Grund nur „möglich" sind, „als werdend in Form kontinuierlich sich wandelnder zeitlicher Erscheinungsweisen, in beständigem Wechsel zeitlicher Orientierung nach Jetzt, Soebengewesen, Ferner-vergangen usw." (Hua XXXV, 333).

2) Es ist hier aber unnötig, Husserls Auseinandersetzung mit den Grundzügen vom Ich-bin als Zeitfeld im Einzelnen zu behandeln, da dies ein sehr komplexes und umfangreiches Thema ist, das im Mittelpunkt von Husserls Philosophie überhaupt steht. Aber die Tatsache sollte jedoch beachtet werden, dass die Frage nach dem transzendentalen Subjekt als Zeitfeld im Wesentlichen die „immanente Teleologie seiner intentionalen Vernunftleistungen" (Hua XXXV, 273) betrifft.

Im Zusammenhang mit der Teleologie der transzendentalen Subjektivität ist bei Husserl darauf aufmerksam zu machen, dass alle intentionalen Akte in der „Formstruktur strömender Gegebenheitsweisen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" (Hua I, 109) stattfinden. An einer Stelle in *Erfahrung und Urteil* heißt es daher: „In diesem Modus des urquellend auftretenden, in einem Jetztmoment oder in einer kontinuierlichen Folge von Jetztmomenten, unterliegt er [jeder Ichakt, JSA] für jede seiner Phasen der Gesetzmäßigkeit der Retention und Protention" (EU, 122f.).

Bezüglich der Retention schreibt Husserl, dass eine in der Vergangenheit gestiftete Gültigkeit, die aber aus dem Feld des präsenten Bewusstseins schon ausgeströmt ist, im Bewusstsein dennoch als weiter bestehende Gültigkeit habitualisiert und sedimentiert bleibt (Vgl. EU, 123). Unter einer Protention versteht Husserl dagegen eine Form der Erwartung im spezifischen Sinne, die auf der Grundlage dieser verbleibenden, retentionalen Gültigkeit als „vorgreifende Aktivität" (EU, 118) auf zukünftige, aber schon inhaltlich bestimmte Erscheinungen ausgerichtet ist. Wenn diese vorgreifende Erwartung, die aus dem Vergangenen stammt, dabei mit dem in Wirklichkeit Erscheinenden als Urpräsenz übereinstimmt, lässt sich dies als Erfüllung verstehen, die bei Husserl auch als Synthesis bezeichnet wird. In dieser Synthesis identifiziert sich eine währende Gültigkeit der Vergangenheit mit der neu auftretenden Sachlage und findet dadurch eine neue, erweiterte Einheit zwischen der retentionalen Gültigkeit und gegenwärtigen Gültigkeit statt. Diese Synthesis, die durch die Erfüllung des Protentionalen erfolgt, steht gerade für das Stattfinden der Evidenz, also als Genesis der neuen Seinsgeltung. Hier kann man erkennen, dass die Konstitution der Seinsgeltungen bei Husserl nur im Rahmen des Zeitstroms möglich ist. In diesem Zusammenhang sagt Husserl, dass „alle Konstitution jeder Art und Stufe von

Seiendem eine Zeitigung ist, die jedem eigenartigen Sinn von Seiendem im konstitutiven System seine Zeitform erteilt“ (Hua VI, 172).

3) Es ist hierbei zu beachten, dass sich diese Synthesis der Sinneinheiten durch die Übereinstimmung der protentionalen Intentionen mit präsenten Erscheinungen vollzieht (Vgl. Hua XI, 74). Aber diese Intentionen der Protention auf die Erfüllung durch Urpräsenz werden eigentlich von der Retention geweckt. Die Protention ist zwar die Erwartung auf etwas, das noch undefiniert ist, aber sie ist Erwartung auf das gewissermaßen bestimmte Zukünftige und wird im Grunde durch das geweckt, was in der Vergangenheit erfahren wurde und dadurch noch gültig bleibt. In diesem Sinne wird es deutlich, dass eine protentionale Intention nur auf das ausgerichtet ist, was noch im Horizont des schon Erfahrenen als möglich gilt (Vgl. Hua XI, 323). Dahingehend schreibt Husserl, „daß jeder retentionale Verlauf […] alsbald und stetig Erwartungsintentionen motiviert und damit erzeugt, die im Sinne der Stilähnlichkeit bestimmt sind” (Ebd.).

Insofern versteht Husserl an einer Stelle in den *Bernauer Manuskripten* aus dem Jahr 1917 den Prozess der Konstitution als Zusammenspiel von drei Phasen, sodass sich die Urpräsenz als „erfüllte Erwartung“ der Protention zeigt und die Retention als „Modifikation einer Urpräsentation, die erfüllte Protention“ (Hua XXXIII, 7), die weiter aber die Protention als Erwartung auf die Urpräsenz vorzeichnet (Vgl. Hua XI, 324). Daher kann man die bisherige Diskussion so zusammenfassen, dass alle Konstitution der sinngebenden Leistungen der transzendentalen Subjektivität die teleologische Struktur hat, dass all unsere Intentionen apodiktisch auf die Erfüllungen durch zukünftige Erscheinungen ausgerichtet sind und die endgültige Erfüllung der protentionalen Intentionen nichts anderes als den Zustand der adäquaten Evidenz bedeutet.

4.3.3 Rechtfertigung der apodiktischen Teleologie durch die transzendentale Phänomenologie

1) In diesem Sinne bestätigt Husserl die Teleologie als Tendenz zur Idee der vollkommenen Erfüllung und als wesentliche und apodiktische Struktur der transzendentalen Subjektivität. Demnach bezeichnet Husserl die Teleologie als „Form aller Formen als universale Form” (Hua XV, 380). Und basierend auf diesen grundlegenden Einsichten dieser Analyse der zeitlichen Struktur der Konstitution können wir schlussfolgern, dass es im Hinblick auf die menschliche Geistigkeit eine allgemeine und apodiktische Struktur geben muss, die das Streben nach der Befriedigung aller Intentionen als das letzte Ziel unseres Lebens überhaupt betrifft, das ihren genetischen Ursprung in der apodiktischen Struktur unseres Zeitbewusstseins hat.

Demzufolge haben letztlich alle unsere intentionalen Akte eine immanente Teleologie (Vgl. Hua XXXV, 273). Und diese Teleologie stellt sich dadurch als das Wesen der

Intentionalität, als das „Angelegtsein auf Vernunft“, auf adäquate „Evidenz“ dar, die „die universale teleologische Struktur“ (Hua XVII, 168f.) aller Intentionalität ist. Und dies kann man ebenfalls als die „universale wesensmäßige Strukturform“ (Hua I, 92) aller transzendentalen Subjektivität bestimmen.[160]

In dieser Hinsicht wird die „immanente Teleologie als universale Form individuellen Seins“ nicht „aus Erfahrung aufgewiesen“ (Hua XV, 380), die sich nur auf die präsumtive Gültigkeit beruft, sondern erweist sich als „die alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende, letztermöglichende und dadurch verwirklichende“ (Ebd.) transzendentale Bedingung, die also alle Erfahrungen erst ermöglicht. So bleibt diese teleologische Intentionalität – in jeglicher Subjektivität und in jeglicher Situation – als ideale Form immer dieselbe. Somit kann die teleologische absolute Normativität ihre apodiktische Gültigkeit behalten und als absolut gerechtfertigt für alle möglichen transzendentalen Subjekte anerkannt werden.

2) In diesem Sinne geht die bisherige Diskussion Husserls über alle relative empirische Gültigkeit hinaus und lässt sich somit als eine apodiktische Erforschung unserer Menschheit selbst betrachten. Aufgrund dieser apodiktischen Teleologie des inneren Zeitbewusstseins, das die wesentliche Struktur unseres Bewusstseins überhaupt darstellt, können wir also sagen, dass das gesamte Leben eines transzendentalen Subjekts in Hinsicht auf dieses teleologische Streben eine kohärente Einheit bildet, auch wenn es von verschiedenen konkreten Motiven angetrieben werden wird, was impliziert, dass, selbst wenn ein praktisches Leben eine Vielzahl von relativen unterschiedlichen Erfahrungen haben sollte, es eine grundlegende Orientierung auf die vollständige Übereinstimmung der Gültigkeit aufzeigt, die während des gesamten Lebens auf ihrer grundlegendsten Ebene konsistent bleibt.

Insofern ist das Problem der Habitualität als Gestaltung einer Einheit dauerhafter Gültigkeit wesentlich mit der apodiktischen Form des inneren Zeitbewusstseins zu verknüpfen, die sich auf die teleologische Struktur zur absoluten Evidenz hin gründet (Vgl. Hua XV, 380ff.). Diese immanente Teleologie des praktischen Lebens lässt sich in dieser Hinsicht als die Tendenz der Selbsterhaltung aufklären, die Husserl als die absolute normative Idee des sich gestaltenden praktischen Lebens bestimmt und in diesem Sinne letztlich mit der vollkommenen Glückseligkeit im praktischen Sinn gleichsetzt. Dahingehend sagt Husserl: „Das Streben, das in allem Bewusstseinsleben waltet und seine Gesetzmäßigkeit, die in sich teleologisch ist: Die allerrealste Kraft ist die der Motivation und die geht notwendig auf „Befriedigung“, das ist, sie geht auf Vervollkommnung.“ (Hua XLII, 253)

4.4 Die Überwindung der objektivistischen Heteronomie durch die transzendentale Phänomenologie als Rechtfertigung der ethischen Subjektivität und der ethischen

[160] Bezüglich der allgemeinen Darlegung dieser Problematik siehe Hoyos Vásques 1972, 73ff.

Weltanschauung

4.4.1 Die Naivität und Heteronomie des Objektivismus in der Ethik: Das Vergessen der Quelle und des Garanten für die ethische Normativität

1) Fassen wir die bisherigen Diskussionen über den Irrtum des Objektivismus und Naturalismus, ihre Ursache als Selbstverständlichkeit und die Rechtfertigung der philosophischen Teleologie durch die transzendentale Phänomenologie zusammen, dann können wir die Frage beantworten, was die fundamentale Passivität des praktischen Lebens als eine neue Art des Unethischen höherer Stufe bei Husserl bedeutet und wie sich diese ethische Naivität und Heteronomie durch die transzendentale Phänomenologie überwinden lassen.

Husserl zufolge liegt der fundamentale Irrtum des Objektivismus und Naturalismus der modernen Wissenschaften darin, dass die universalen Probleme der Subjektivität aus dem Blickfeld geraten sind. Daher stellt Husserl fest: „Vom Naturalismus geblendet (wie sehr sie selbst ihn verbal bekämpfen mögen), haben die Geisteswissenschaftler es ganz und gar versäumt, auch nur das Problem einer universellen und reinen Geisteswissenschaft zu stellen und nach einer Wesenslehre des Geistes rein als Geistes zu fragen“ (Hua VI, 318), sodass sie ferner daran gescheitert sind, die wahre Bedeutung der „Geistigkeit“ des europäischen Menschentums zu beleuchten. Daher können sie „die geistige Gestalt“ (Ebd., 319) des europäischen Menschentums und die „immanente Teleologie“ (Ebd.), die seine „Geschichte“ (Ebd.) aktuell motivieren sollte, nicht zutage bringen.

Infolgedessen kommt es dazu, dass die Endgestalt der absoluten Vernunft in Vergessenheit gerät. Denn die Erreichung der endgültigen Idee der Wahrheit kann, so glaubt Husserl, nur in der unendlichen intersubjektiven Verbindung zwischen allen transzendentalen Subjekten und ihre unendliche philosophische Bewegung garantiert werden, da die absolute Wahrheit, die alle Relativität und Widersprüche überwindet, lediglich durch „die absolute Teleologie“ „der ins Unendliche strömend sich wandelnden transzendentalen All-Subjektivität“ (Hua XLII, 249f.) zu gewährleisten ist.

2) Aber genau in diesem Sinne können wir die ethische Implikation der Vergessenheit und Verhüllung der Selbstverständlichkeit der objektiven Weltgewissheit erkennen, da sie letztendlich in die ethische Naivität münden muss: Diese ethische Naivität besteht also darin zu vergessen, dass uns die normative Urquelle aller praktischen Normen nicht von außen her als Heteronomie vorgegeben ist, sondern sie nur in der autonomen Verantwortungsfähigkeit der praktischen Menschen und ihres philosophischen Willens gründet und dass die ethische Normativität unserer praktischen Entscheidungen letztendlich nur in Bezug auf die unendliche teleologische Bewegung aller praktischen Subjekte garantiert werden kann, welche dafür verantwortlich sind, die natürlichen praktischen Normen immer erneut zu revidieren, weil die ethische Normativität als absolute Idee niemals in relativen aktuellen praktischen Normen ihr richtiges Fundament finden darf.

In dieser Hinsicht sträubt sich Husserls ethischer Normbegriff gegen jeglichen ethisch-objektivistischen Reduktionismus, der versucht, die normative Gültigkeit der praktischen und ethischen Normen z.B. auf naturwissenschaftliche, mathematische oder ökonomische Gesetze, welche auf der Grundlage der objektivistischen Deduktion *von außen her* vorgegeben sind und sich in diesem Sinn als heteronome Gesetze zeigen, zu reduzieren. Dieser Reduktionismus fungiert somit als Grundlage, um in der Gegenwart praktischen Entscheidungen – seien es individuelle oder gesellschaftliche – hinsichtlich solcher heteronomen Gesetze zu treffen. Der Versuch aber ist insofern irreführend, als er einen objektivistischen Schein und Dogmatismus hervorrufen kann, als ob es eine absolut-objektive Lösung für jeden individuellen oder sozialen praktischen Konflikt gäbe,[161] die uns von außen gegeben würde, und uns mithin die autonome Verantwortung für unsere praktischen Entscheidungen einfach erlassen werden könnte. Wenn wir vergessen, dass sich die normative Gültigkeit der praktischen Normen letztendlich auf die autonome Verantwortungsfähigkeit der Menschheit für die unendliche philosophische Bewegung berufen sollte, neigen wir dazu, unsere praktischen Entscheidungen so einfach den äußerlichen, scheinbar objektiven Prinzipien anzuvertrauen. Diese Sachlage bedeutet die objektivistische Heteronomie und diese Heteronomie geht schließlich darauf zurück, zu vergessen, dass wir unsere praktischen Entscheidungen bei individuellen und sozialen Konflikten als unsere eigene Verantwortung auf uns nehmen und diese Entscheidungen unter Berücksichtigung der unendlichen teleologischen Bewegung aller Menschen immer erneut relativieren und revidieren sollen.

Aus dieser Perspektive verstehe ich die Beziehung zwischen dem Vergessen der Subjektivität als der Urquelle aller praktischen und ethischen Normativität, die zur teleologischen philosophischen Bewegung berufen ist, und der ethischen Heteronomie im Objektivismus. Das heißt: Indem wir die subjektive Grundlage für alle praktische Geltungen und die ethische Normativität vergessen, werden wir im Endeffekt in die Lage versetzt, die Bemühungen um die autonome Verantwortung für unsere Praxis generell als unnötig zu betrachten und daher mit „Müdigkeit“ (Hua VI, 348) die Heteronomie zu dulden, da sie sich dabei schon als absolut-objektive Norm vorgibt. In diesem Zusammenhang bedeutet die ethische Heteronomie des Objektivismus, dass wir als ethische Subjekte unsere letztliche teleologische Pflicht und unerlässliche Verantwortlichkeit als Autonomie fallen lassen und die endgültige Verantwortung für unsere praktische Entscheidung kraftlos an die vermeintlich objektiven Prinzipien der positiven Wissenschaften delegieren.[162]

---

[161] Wenn ein Politiker z. B. eine politische Entscheidung treffen sollte, kann er dies in diesem Fall nur unter der Berücksichtigung des *objektiv berechenbaren* ökonomischen Effektes als die objektiv und absolut richtige Entscheidung rechtfertigen, weil eine mathematische Berechnung immer eine einzige Lösung geben kann.

[162] Auch Held weist darauf hin, dass das Verständnis der Welt aus einer objektivistischen und naturalistischen Perspektive letztendlich dazu führt, dass die ultimative Verantwortung für das autonome Leben des Menschen vergessen wird: „Die hinsichtlich ihrer Horizonthaftigkeit radikal neutralisierte Welt ist etwas Unmenschliches. Das eigentlich Menschliche ist für Husserl die Freiheit, verstanden als die

Man kann daher diese ethische Heteronomie, die dem Vergessen des letztlichen Garanten für die absolut gerechtfertigte ethische Normativität, nämlich dem der teleologischen Bewegung der philosophischen Subjektivität entspringt, nicht zuletzt als „Unglauben“ (Hua VI, 348) an unsere Autonomie begreifen. Und dieser Unglaube besteht darin, zu bezweifeln, dass alle praktischen Normen ihre Normativität von Grund auf nichts anderem als dem selbstverantwortlichen Streben von uns als praktischen Subjekten verdanken sollen und dabei die absolute Gültigkeit der Normativität nicht anders als durch die unendliche Verantwortungsfähigkeit der praktischen Subjektivität, die an der teleologischen philosophischen Bewegung der menschlichen Gemeinschaft beteiligt ist, garantiert werden kann, also niemals vermöge der *objektiven* Natur oder Gesetzlichkeit einer naturalistischen und objektivistischen Einzelwissenschaft, die sich als objektiv und absolut vorgibt, aber sich tatsächlich nur mit der Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung begnügt.

3) In der Folge schränkt diese ethische Heteronomie des Objektivismus in zwei Aspekten die unendliche Universalität des ethischen Lebens ein: Einerseits dürfen wir nur gemäß den idealisierten Prinzipien der vereinzelten positiven Wissenschaften handeln – ohne Rücksicht auf die geistige Subjektivität als lebendige Grundlage der praktischen Geltungen. Andererseits müssen wir die Gültigkeit der gegenwärtigen praktischen Normen nicht relativieren, sondern dürfen sie lediglich aus der gegenwärtigen Perspektive an und für sich anerkennen – ohne Berücksichtigung des unendlichen Horizontes aller möglichen Menschen.

Wegen dieser ethischen Naivität des Objektivismus können wir daher mit der *objektiven* Normativität zufrieden leben, die sich uns von vornherein als an und für sich gültig darstellt. Und dies mündet nach Husserl wiederum in die „einseitige Rationalität“, die zum „Übel“ (Hua VI, 338) führt, wobei man „in Einseitigkeiten und voreilige Befriedigungen“ verfällt und eine bloße „einzelne Wahrheit” „verabsolutiert und isoliert“ betrachtet (Hua VI, 339). So bewirkt diese ethische Naivität des Objektivismus die Unterbrechung der philosophischen Bewegung, weil wir nicht mehr dafür den praktischen Grund finden können, dass alle möglichen transzendentalen Subjekte unendlich danach streben sollten, all die kulturellen Normsysteme nach der philosophischen Idee immer wieder zu rechtfertigen und zu reformieren. So bringt das Vergessen der teleologischen Idee, die die europäische Geistigkeit bestimmte, das Scheitern der Verantwortung für die „eingeborene Entelechie“ (Hua VI, 320) mit sich.

Verantwortlichkeit, die ich als transzendentales Ur-Ich besitze, das sich durch keine Vergegenständlichung einholen lässt. Verantwortlich bin ich für mein Handeln, und Handeln bedeutet ein Ergreifen von Möglichkeiten […]. Der Versuch der modernen Forschung, das Sein der Welt radikal von ihrem horizonthaft-perspektivischen Erscheinen abzulösen, muss dazu führen, dass die Rückbindung der Forschung an die Verantwortlichkeit des Handelns verlorengeht.“ (Held 1986, S. 47-48)

Wenn wir solcherart unsere endgültige Verantwortung aufgeben, die uns für die Erreichung der absoluten ethischen Idee auferlegt wird, fallen wir Husserl zufolge in „den Zustand der vollkommenen Sündhaftigkeit“ (Hua XXVII, 120), als „Untergang“ und „Verfall“ (Hua VI, 347) des europäischen Menschentums. Aus diesem Grund können wir schließen, dass für Husserl das Scheitern der Philosophie durch das Versagen der teleologischen philosophischen Bewegung nicht einfach ein Versagen der theoretischen Vernunft, sondern auch das Versagen der praktischen Vernunft bedeutet (Vgl. Hua XXVII, 206).

4.4.2 Transzendentale Teleologie als Selbstrechtfertigung der ethischen Subjektivität und der ethischen Weltauffassung

1) In diesem Zusammenhang können wir auch ersehen, dass Husserls transzendentale Phänomenologie nichts anderes als diese Naivität und Heteronomie des Objektivismus zu überwinden bestellt ist, indem sie die naive Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung und des Objektivismus enthüllt und die echte Grundlage und den letztlichen Garanten für die absolute ethische Normativität ans Licht bringt.

Hierbei besteht die zentrale Rolle der transzendentalen Phänomenologie in Husserls Ethik genau darin, die teleologische Struktur aller Intentionen als apodiktisch zu rechtfertigen. In diesem Sinne beschreibt Husserl an einer Stelle seiner Manuskripte die Rolle der transzendentalen Phänomenologie für die universale Teleologie und ihre Rechtfertigung folgendermaßen: „In ihrem [der transzendentalen Phänomenologie: JSA] Radikalismus der Universalität, in der sie „Welt“ (einschließlich aller natürlichen naiven Positivität in Wissenschaft und jeder sonstigen Lebensnormierung) einklammert und als Geltungsphänomen studiert, meint sie auch der universalen Teleologie gewiss zu werden, die im absoluten transzendentalen Leben waltet und die aller naiven Weltlichkeit und ihrer Norm allererst Sinn und letztes Recht gibt, verstehend-begrenzend, aber auch rechtfertigend.” (Hua XLII, 248f.)

Aus dieser Perspektive ist es begreiflich, dass durch jene Erörterung Husserl zuletzt die Verantwortungsfähigkeit der Menschheit für die Erreichung der philosophischen Idee apodiktisch rechtfertigt. So geht die transzendentale Phänomenologie davon aus, dass jeder Mensch „in seinem Innersten hinaus“ „auf Vernunft hin“, also auf die Idee der absoluten Befriedigung als „Seligkeit“ (Hua VI, 275) lebt. Insofern die transzendentale Subjektivität auf diese Weise durch den teleologischen Charakter gekennzeichnet wird, lässt sich betonen, dass nach diesem Verständnis der transzendentalen Phänomenologie die transzendentale Subjektivität vor allem als „Berufensein zu einem Leben in der Apodiktizität" (Hua VI, 275) und als „Träger solcher Teleologie“ (Hua XXIX, 306), und letztendlich als „Teleologischsein“ (Hua VI, 275) bestimmt werden kann, die im Ansatz für die Verkörperung der teleologischen Aufgabe verantwortlich sein muss. So erklärt Husserl, dass diese Teleologischsein als „ontologische Form“ „das universale Sein der

transzendentalen Subjektivität“ (Hua XV, 378) ausmacht.[163]

2) Aber wie gesagt muss dieser Grundzug der transzendentalen Subjektivität in der natürlichen Einstellung als der grundlegendsten menschlichen Tendenz und in der objektivistischen Tendenz der modernen Wissenschaft, die jene fundamentale Neigung der Menschheit sogar ohne Vorbehalt radikalisiert hat, von Grund auf verhüllt und somit vergessen werden (Vgl. Hua XV, 389).

Wir können hierhingehend die entscheidende Rolle der transzendentalen Phänomenologie für die Enthüllung und Überwindung dieser fundamentalen Vergesslichkeit als ethische Naivität des Objektivismus erkennen, insofern durch sie das grundsätzlich verhüllte Fundament der absoluten Idee wieder freigelegt wird. Es heißt daher folgendermaßen bei Husserl: „Die Phänomenologie mag enthüllen eine universale, absolute Teleologie, zu der das notwendige Erwachen der teleologischen Idee des Menschen in seiner Bewusstseinsbezogenheit auf ein Reich absoluter teleologischer Einstimmigkeit (Reich der Zwecke) <gehört>“ (Hua Mat VIII, 433), und: „Die Naivität wird überwunden, aber Naivität wird auch, nämlich in allen ihren echten Evidenzen, gerechtfertigt. Sie werden nur in dem Sinn überwunden, als ihre verborgene „Relativität“, ihr Horizont der Selbstverständlichkeit, enthüllt <wird>“ (Hua XLII, 249).

Demnach besteht die Rechtfertigung der ethischen Normativität der transzendentalen Phänomenologie darin, die in der fundamentalen natürlichen Einstellung verhüllte „Idee des Menschen“ (Hua XXVII, 6) zu enthüllen und zu begründen. Husserl erklärt folglich, dass die transzendentale Phänomenologie uns als natürliche Menschen, die „in beständiger Verhüllung eigenen weltlichen Seins und alles Seins als Seins einer Relativität“ (Hua XV, 390) leben, den Schein entlarvt und die Unendlichkeit „des absoluten, des transzendentalen Seins“ (Ebd.) enthüllt. Diese Unendlichkeit betrifft insbesondere „de[n] ständige[n] Prozess des menschlichen Daseins“, den alle transzendentalen Subjekte in sich implizieren, und die „beständige Genesis der Selbstgestaltung“ als „ewige transzendentale Geschichte“ (Hua XV, 391f.), die von „der transzendentalen Allsubjektivität“ (Ebd.) durchgeführt werden sollte, gemäß der sich alle nach ein und demselben Telos richten sollen.

Gerade darum, weil die transzendentale Phänomenologie die Selbstdefinition dieser teleologischen Bestimmung der transzendentalen Subjektivität ermöglicht, stellt sie Husserl ebenfalls als „Selbstverständnis“ (Hua VI, 275) im eigentlichen Sinne dar, nämlich als „Selbstverständnis als Sein im Berufensein zu einem Leben in der Apodiktizität“ (Hua VI, 275; vgl. auch Hua XVII, 169: „Angelegtsein auf Vernunft“). Und durch die transzendentale Phänomenologie ist dies nicht nur als zufällige Tatsache, sondern als notwendiges und

[163] Vgl. Hoyos Vásques 1972, S. 84.

apodiktisches Faktum nachzuweisen.[164] In Bezug auf das Selbstverständnis der transzendentalen Subjektivität selbst erklärt Husserl an einer Manuskriptstelle, dass die zentrale Rolle der transzendentalen Phänomenologie darin liegt zu „enthüllen", dass „das Leben jedes transzendentalen Ich ein Leben endlichen Seins in die Unendlichkeit hinein ist" und dass die „Unendlichkeit" des transzendentalen Lebens bislang nur „verhüllt" bleibt (Hua XV, 390). Diese Unendlichkeit beinhaltet in diesem Kontext die in ihm latente unendliche Idee der Teleologie und die darin beschlossene unendliche Horizonthaftigkeit der transzendentalen Allsubjektivität (Ebd.). Deshalb bezeichnet Husserl die transzendentale Phänomenologie als „Selbstverständigung" (Hua XLII, 177).[165]

3) Korrelativ zu der neuen Bestimmung der Menschheit in der transzendentalen Teleologie tritt andererseits ein neues Verständnis der Welt zutage, in der alle Menschen leben, ein Verständnis, das sich deutlich von der natürlichen und objektivistischen Einstellung unterscheidet. In der transzendentalen Teleologie wird die Subjektivität weniger als ein Teil der Natur und damit als der Kausalität unterworfene verstanden, sondern vielmehr als ethisches Subjekt, das zur Verantwortung der philosophischen Idee berufen ist, ihre normative Habitualität immer wieder neu zu gestalten. Dementsprechend offenbart sich unsere Welt nicht als jener Ort, dessen Gültigkeit einfach so anerkannt werden muss, wie sie vorgegeben ist, sondern als jener Ort, der nach der philosophischen Idee der absoluten Rechtfertigung ständig aufs Neue umzugestalten ist. Diesbezüglich können wir sehen, dass Husserl der Ansicht ist, dass diese Problematik der Selbstbestimmung der transzendentalen Subjektivität als teleologische gerade im Verhältnis zur neuen Sichtweise über die Welt steht: „Die Norm aber „in ethischem Ernst leben", sich ethisch entscheiden, ist noch nicht genügend. Die Lebensentscheidung, die da „ethisch" heißt, verwandelt für mich die ganze Umwelt in ihrer Seinsweise für mich, in ihrer Weise des zeitlichen Ablaufs für mich und aus mir bzw. für uns und aus uns. […] Es ist der Wandel der vorhin aufeinander folgenden, aneinander sich flechtenden Situationen jetzt zu untergeordneten und im universalen Willen geformten Gehalten geworden." (Hua XLII, 455f.)

In diesem Zusammenhang unterscheidet Hussel an einer Stelle der *Einleitung in die Philosophie 1916-1920* (Hua Mat IX) zwischen „der naturalistischen Weltanschauung und der teleologischen Weltanschauung" (Hua Mat XI, 104ff., 181ff.) und deutet darauf hin,

[164] In diesem Sinne sieht Hoyos Vásquez auch die Rolle der transzensentalen Phänomenologie darin, diese teleologische Bestimmung der Menschen zu rechtfertigen: „Diese Art teleologischer Bestimmung intersubjektiver Beziehungen wird erst von der transzendentalen Einstellung gerechtfertigt, indem diese Einstellung zeigt, wie eine Teleologie, die im Faktum der Subjektivitat als Form aller Formen liegt […]." Siehe G. Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. S. 205; auch Sepp 1997, S. 197.

[165] Ferrarello bemerkt auch, dass die teleologische Aufgabe durch Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität selbst entdeckt wird: „The Müssen is discovered through the being's self-contemplation and self-recognition or its necessary being as an agent who pursues her telos." (Ferrarello 2016, S. 70)

dass das letztere eigenartige Verständnis von der Welt als „ethische Weltanschauung“ (Hua Mat IX, 186) bezeichnet werden kann.

Dass sich nur die teleologische Weltanschauung für Husserl als ethische Weltanschauung auszeichnet, das lässt sich darauf zurückführen, dass durch die apodiktische Erforschung der Teleologie der Welt unsere gesamte Welt als ein geistiges Normsystem unendlicher Aufgaben erscheint, die unsere praktische Persönlichkeit bestimmen (Vgl. Hua Mat IX, 186; Hua XLII, 177: „Aufgabensystem“). Im Gegenteil lässt sich die Weltanschauung der positivistischen Naturwissenschaften als „anti-teleologische Weltanschauung“ (Hua Mat IX, 189) kennzeichnen, wobei die teleologische Struktur der menschlichen Praxis nicht ins Blickfeld zu nehmen ist und somit die Welt nicht als praktisches Feld, das im Licht der praktischen Vernunft der praktischen Menschen stets umgestaltet werden muss, sondern lediglich in Bezug auf die objektivierte kausale Weltordnung zu verstehen ist. Ebendeshalb können wir darauf schließen, dass die transzendentale Phänomenologie die ethische Normativität der philosophischen Idee dadurch rechtfertigt, dass sie die Natur allen voran durch ihre apodiktische Untersuchung als teleologische Welt bestimmt, in der sich die philosophische Idee durch die unendliche Praxis der transzendentalen Allsubjektivität als in Wirklichkeit realisierbar erweist.

4.4.3 Transzendentale Phänomenologie als motivationale Voraussetzung für die ethische Praxis

1) Es wurde bisher Husserls Argumentation nachvollzogen, der zufolge die Vergesslichkeit der philosophischen Idee die Ursache für das Versagen der philosophischen Bewegung ist und die transzendentale Phänomenologie ein Heilmittel für diese Amnesie liefert – im Sinne einer „Anamnesis“ (Hua XLII, 177). Durch diese Anamnesis enthüllen sich insbesondere das „verborgene Streben und strebende Werden“ der Menschheit als philosophischen Gemeinschaft. Daher kann man die transzendentale Phänomenologie auch als „Reflexion über Entwicklung und Substrat der Entwicklung” (Ebd.) der philosophischen Entelechie ansehen. Deswegen sagt Husserl: „Nur in diesem höchsten Selbstbewusstsein, das selbst zu einem der Zweige der unendlichen Aufgabe wird, kann Philosophie ihre Funktion, sich selbst und dadurch echtes Menschentum auf die Bahn zu bringen, erfüllen“ (Hua VI, 339). So können wir mit der transzendentalen Philosophie uns wieder den vergessenen und verhüllten Wesenszug von uns selbst zum Bewusstsein bringen, der unsere unerlässliche ethische Verantwortung darstellt, und können zu der unendlichen philosophischen Bewegung für die absolute Normativität der teleologischen Idee wieder erweckt werden.

2) Schließlich schafft die transzendentale Phänomenologie in diesem Zusammenhang gegen die ethische Heteronomie des Objektivismus, die die endgültige Selbstverantwortung

für die philosophische Praxis unnötig macht, eine neue Motivationsstruktur für die philosophische Bewegung, welche uns dazu motiviert, die Naivität der natürlichen Einstellung hinter sich zu lassen und unser Leben zur absolut gerechtfertigten Einheit zu gestalten. Die Bewegung der philosophischen Menschen zum wahren Menschentum ist insofern nur durch die transzendentale Phänomenologie als echte Wissenschaft möglich, die das apodiktische Erkennen einer solchen teleologischen Idee ermöglicht (Vgl. Hua VI, 338).[166] Folglich lässt sich sagen, dass die transzendentale Phänomenologie, die die universale Teleologie der Menschheit begründet, „die notwendige Voraussetzung für eine wirkliche Erneuerung" als ethische Praxis ist und selbst als eine ethische Praxis betrachtet werden kann, die sich als „ein erster Anfang ihrer [Erneuerung: JSA] Inszenierung selbst" (Hua XXVII, 12f.) darstellt.

[166] Vgl. auch Sepp 1997. S. 197.

Teil II

Husserls Liebesethik und die teleologische Rechtfertigung der ethischen Normativität der Liebe

Kapitel 4: Der „Liebeswert“ als Husserls neuer Normbegriff

Das Thema, mit dem wir uns im Folgenden auseinandersetzen werden, ist der Wandel von Husserls sogenannter rationalistischer Ethik, die in den vorherigen Kapiteln behandelt wurde, hin zur Liebesethik, die Husserls späteres ethisches Denken kennzeichnet. In seiner Spätethik versucht Husserl verschiedene Grenzprobleme, die überwiegend als irrational angesehen werden, zu berücksichtigen, und zwar die Probleme der Liebe, des Instinkts, der Faktizität und des Glaubens an Gott usf. Dabei sind sich viele Husserl-Forscherinnen und Forscher darin einig, dass Husserls Liebesethik gewissermaßen als „existentialistisch“ gekennzeichnet werden kann, wobei insbesondere die „Individualität“ und die „Irrationalität“ der ethischen Normativität noch mehr betont wird als in der frühen und mittleren Ethik, in welchen es hauptsächlich darum ging, die ethische Normativität in Bezug auf die absolute Universalität für alle Menschen in rationaler Weise zu rechtfertigen.[167]

Aber Husserl hat diese charakteristischen Themen seiner Spätethik sowie die Unterschiede zwischen der früheren und der späteren Ethik nicht in einer systematischen Form zusammengefasst. Trotzdem darf man nicht übersehen, dass sich er an vielen Stellen seiner Manuskripte darum bemüht hat, eine neue Dimension der ethischen Normativität zu eröffnen und sie auch zugleich in einer konsequenten Form zu behandeln. Denn es ist offensichtlich, dass Husserls Gedankengänge in seinem späteren ethischen Denken obgleich rudimentär ausgeführt, jedoch nicht unzusammenhängend sind, sondern die Möglichkeit aufzeigen, sich miteinander in einer systematischen Form zu verflechten. Einige Husserl-Forscherinnen und Forschern sind daher besonders bestrebt, einen systematischen Überblick über Husserls späteres ethisches Denken zu gewinnen, welches insbesondere im Husserliana Band XLII weiterreichend zusammengestellt worden ist.[168]

2) In den folgenden Kapiteln als Teil II werden wir in diesem Zusammenhang Husserls spätere Ethik zum Thema machen und versuchen, Husserls späteres ethisches Denken umfassend zu verstehen. Aber da er selbst über diese Themen nicht so viele systematische Werke hinterlassen hat, ist es zu diesem Zweck zunächst zweckmäßig, im Zusammenhang mit Husserls frühen und mittleren ethischen Problemen, die wir früher untersucht haben,

[167] Siehe hierzu M. Cavallaro / G. Heffernan (Hrsg.), *The Existential Husserl*, Cham: Springer, 2022. Dieser Sammelband beinhaltet verschiedene aufschlussreiche Herangehensweisen für dieses Thema.

[168] Siehe hierzu Melle 2002, 2007; Hart 2006; Donohue 2010; Luft 2010; Loidolt 2011a, 2011b, 2012; Römer 2011; Steinbok 2017; Hompanera 2017; Staiti 2018; Cavallaro 2019; Cavallaro / Heffernan 2019; Minkten 2020; Heinämaa 2020; Leon-Carlyle 2021 etc. Natürlich muss meine Diskussion die Erwerbe vieler früherer Forscherinnen und Forscher nicht im Allgemeinen bemängeln, die bereits sehr aufschlussreiche und eingehende Forschungen zu Husserls späterer Ethik durchgeführt haben, und diese Arbeit verdankt nicht wenig von meinen Einsichten diesen früheren Studien. In diesem Zusammenhang will ich vorab erklären, dass meine Forschung beabsichtigt, die Errungenschaften bestehender Studien zu erben und zu ergänzen. Aber jetzt können die Ergebnisse dieser Studien und die verdankten Teile von ihnen nicht ausgeführt werden, aber sie werden, soweit es notwendig ist, im Laufe der Diskussion erwähnt werden.

die neue Problematik seiner Spätethik ans Licht zu bringen. Folglich besteht unsere Aufgabe dieses Kapitels vor allem darin, die verschiedenen Themen und Denkmotive von Husserls Spätethik in einem konsistenten Kontext zu verorten.

Aber obwohl Husserl selbst die grundlegenden Unterschiede zwischen seiner früheren und späteren Ethik in den Vordergrund rückt, bin ich der Meinung, dass Husserls Spätethik ebenso wie schon seine frühere Ethik von dem Grundmotiv der Rechtfertigung der ethischen Normativität getragen wurde, die absolute Gültigkeit von ethischen Normen zu rechtfertigen.

Kann man aber dahingehend berechtigterweise sagen, dass das Motiv der Rechtfertigung der ethischen Normativität bis hin zu Husserls späterer Ethik noch den Schwerpunkt seines ethischen Denkens bildet? Diese Fragestellung ist nicht so einfach zu beantworten, weil es in erster Linie unklar bleibt, in welchem Verhältnis die Überlegungen von Husserls späterem ethischen Denken mit seinen anderen philosophischen Ansichten steht und ob sie mit den zuvor dargestellten Erörterungen von Husserls Ethik in Einklang gebracht werden können. Aus diesem Grund werde ich dieses Kapitel hauptsächlich dafür verwenden, zu verdeutlichen, was in Husserls Spätethik problematisch ist, sodass diese problematischen Punkte wieder zu Wegweisern für die folgenden Kapiteln dienen können. Dahingehend stehen im Mittelpunkt dieser Untersuchung zur Spätethik Husserls vor allem die folgenden Aufgaben:

(1) Es ist genauer zu klären, warum gerade viele Punkte von Husserls späterer Ethik im Hinblick auf die Systematik des husserlschen Werkes eine problematische Position einnehmen, insbesondere in Bezug auf die rationalistische Ethik. Hierbei sollen mehrere Hauptbegriffe herausgearbeitet werden, die für die Erklärung der Liebesethik Husserls erste Anhaltspunkte geben sollen. (1. und 2.)

Indem wir dieser Aufgabe nachgehen, können wir vor allem die Grundzüge des Liebesbegriffes in Hinblick auf seine ethische Normativität deutlich machen. Aber da es nur wenige Systematisierungsansätze in der späteren Ethik gibt, ist es zunächst erforderlich, den Weg für eine systematische Erklärung vorzubereiten. Dadurch können wir die Punkte klären, auf die wir uns im Rahmen von Husserls Diskussion über die ethische Normativität der Liebe fokussieren werden.

(2) Daran anschließend ist aufzuzeigen, welche zusätzlichen Probleme aufgeklärt werden müssen, damit Husserls spätere Ethik im grundlegenden Kontext von Husserls Ethik als Rechtfertigung der absoluten ethischen Normativität gedeutet werden kann. (3.)

Jene Probleme können in diesem Kapitel nicht vollständig dargestellt und diskutiert werden, sondern gewissermaßen nur angedeutet werden. Aber nichtsdestoweniger kann

diese Aufgabe dazu beitragen, die Grundlage für jene Erörterung zu bilden, die zeigt, dass Husserls gesamtes ethisches Denken sich in eine kohärente Richtung entwickelt hat und durch eine innere Logik immer wieder ergänzt und vertieft wurde.[169]

3) Die Aufgaben in diesem Kapitel zielen aber letztlich darauf ab, zu zeigen, dass Husserls Ethik vornehmlich die absolute Gültigkeit ethischer Normen von Grund auf zu verteidigen und zu rechtfertigen, um die radikalen Versuche des Skeptizismus und Pessimismus gegenüber der gültigen Grundlage der ethischen Normativität zu bekämpfen. Basierend auf dieser Diskussion können wir somit feststellen, dass es nicht irreführend ist, zwischen den Epochen der frühen/mittleren und der späten Ethik Husserls zu differenzieren, ohne die tiefgreifende Verbindungsstelle zwischen ihnen zu beachten. Aber das letztliche Ziel dieses Kapitels kann nicht direkt und vollständig in diesem Kapitel erreicht werden. Ich begnüge mich stattdessen hier nur damit, unter der Berücksichtigung dieser Problematik den Weg für die weiteren Diskussionen der folgenden Kapitel zu ebnen.

Daher werde ich am Ende dieses Kapitels zwei Doppeldeutigkeiten der Liebe bei Husserl formulieren, deren jede in den folgenden Kapiteln konkreter erörtert wird, d.h. die Doppeldeutigkeit zwischen der Liebe als Trieb und der Liebe als Willensgesinnung und die Doppeldeutigkeit zwischen der individuellen Liebe und der universalen Liebe. (4.)

1. Die Grenzsituation ethischer Normativität und das Motiv der späteren Ethik Husserls

1.1. Grenzsituation der Praxis: Faktizität und die Notwendigkeit des praktischen Versagens

1) Bezeichnend für Husserls spätere Ethik ist, dass er die vielfältigen Schicksale und Unglücke, denen Menschen unerlässlich ausgesetzt sind, und die daraus resultierende praktische Grenzsituation bemerkt (Vgl. Hua XLII, 486). Hiermit thematisiert er die sogenannte „Grenzsituation", dass Wünsche und Erwartungen der Menschen wegen der Tragödie des faktischen Lebens zum Scheitern bestellt sind. Aber diese Problematik scheint seine bisherige Ethik in der Tat nicht mehr fassen zu können.

[169] Rinofner-Kreidl bestimmt diese Interpretation als „a relativization of *caesura*-interpretation, one that recognizes discontinuities but does not interpret them in terms of a radical rupture", die sich grundsätzlich auf die Melles beruft. Vgl. Rinofner-Kreidl 2022, S. 253. In Gegensatz dazu kann dann die sogenannte caesusa-interpretation folgendermaßen lauten: „Die Husserl-Forschung spricht von drei Phasen der Husserl'schen Ethik, die sich von (1) einer Parallelisierung von Logik und Ethik über (2) eine rationalistische Erneuerungsethik hin zu (3) einer personalistischen Liebesethik entwickelt. (Loidolt 2011a, 302)". Obwohl Rinofner-Kreidl für die Aufklärung die Formulierung Loidolts zitiert, bedeutet dies aber nicht, dass Loidolt die caesura-interpretation vertritt.

2) In dieser Problematik treten zunächst die Möglichkeit des Wertekonfliktes und das Phänomen des Opfers in den Vordergrund, die sich Husserl zufolge vor allem an dem typischen Beispiel der elterlichen Liebe zum Kind beobachten lässt. Husserl betrachtet diese Phänomene exemplarisch anhand der Situation, in der sich ein Elternpaar zwischen der Liebe zum Heimatland und der Liebe zum Kind entscheiden muss. In dem Fall, dass ihr Kind von dem Heimatland zum Krieg einberufen wird, müssen sich die Eltern zwischen der Liebe zum Kind und der Liebe zum Heimatland entscheiden, welches sie preisgeben. Wenn die Eltern hier statt ihres Kindes ihr Land wählen, stellt sich für die Eltern der „Tod" des Kindes als der absolute Verlust (Vgl. Hua XLII, 422) heraus, der durch einen anderen Wert nicht „ersetzbar" (Ebd., 401) und „nicht heilbar" (Ebd., 201) ist, denn die daraus resultierende tiefe Trauer würde während des gesamten Lebens wie eine Narbe erhalten bleiben. Dies liegt insbesondere daran, dass das Kind für die Eltern als ein absoluter Wert zur Gegebenheit kommt, dessen absolute Gültigkeit für die Eltern weder mit dem Wert des Heimatlandes vergleichbar noch durch die Liebe zum Heimatland „absorbiert" (Ebd., 435) wird, weshalb man nur sagen kann, dass die Liebe zum Kind nach dem Tod ihres Kindes nur „geopfert" (Ebd.) wird.[170]

In diesem Fall muss aber eine der Grundprämissen von Husserls früherer Ethik, die wir zuvor untersucht haben, in Frage gestellt werden. Diese Prämisse besagt, dass alle praktischen Werte eine Hierarchie bilden müssen und die praktische Vernunft immer den höchsten praktischen Wert zu einem bestimmten Zeitpunkt der Praxis wählen kann. Dabei können die niedrigeren Werte durch den höchsten Wert vollständig ersetzt werden, so wie es bei dem Konzept des höchsten Gutes der Fall ist. Dies trifft jedoch nicht auf die elterliche Liebe zu, da zumindest für die Elternteile ihr eigenes Kind eine absolute und unabhängige Position einnimmt, die mit keinem anderen praktischen Wert verglichen werden kann. Daraus kann man folgern, dass der Wert des Kindes als Gegenstand der elterlichen Liebe mit keinen anderen Werten eine Hierarchie bildet. Infolgedessen wird die Rolle der praktischen Überlegung durch die praktische Vernunft bei Handlungen aus Liebe unklar, die sich eigentlich auf dem Boden einer solchen Hierarchie der praktischen Werte vollziehen sollte. Hieraus ergibt sich, dass die Liebe der Eltern zu ihrem Kind nicht durch rationale praktische Überlegungen gerechtfertigt wird, sondern durch einen anderen wertgebenden Akt, der selbst keine solche rationale Überlegung erfordert.

3) Husserl führt neben diesem Beispiel der Elternliebe darüber hinaus chronisch unheilbare Krankheiten und Todesschicksale als extreme Beispiele für Grenzprobleme an, die uns an die Faktizität erinnern, dass unsere praktischen Erwartungen und deren Erfüllungen unweigerlich auseinanderklaffen und dass bestimmte Erwartungen nicht realisierbar sind, solange wir letztendlich dazu bestellt sind, all unsere praktischen Vermögen irgendwann völlig zu verlieren. Hier findet eine Einzelperson keinen Ausweg, sodass alle ihre

[170] Vgl. Hua XLII, 466: Das Beispiel von Abrahams Opferung

hoffnungsvollen praktischen Vermögenshorizonte zu Nichte werden (Vgl. Hua XLII, 400 ff.). Diese Destruktivität des Schicksals verweist zudem auf die Möglichkeit des Zusammenbruchs einer Zivilisation, die von mehreren Generationen auf der Ebene des intersubjektiven Willens gebildet wird (Vgl. Hua XLII, 308, 410).

Angesichts dieser Beispiele können wir zusammenfassen, dass sich niemand solchem Schicksal der Menschheit entziehen kann, dass all die Willensbestrebungen ihren praktischen Sinn vollständig verlieren müssen, da sie niemals zur Erfüllung kommen können, solange unsere praktischen Vermögen für diese Realisierung nicht geeignet erscheinen: „Was soll ich da tun, ich, der ich noch denken und tun kann, ich, der ich schon die kommende Hoffnungslosigkeit vor mir sehe, die kommende Lähmung tätigen Lebens, den kommenden Tod?“ (Hua XLII, 403) Daraus folgt, dass alle Versuche, unsere praktischen Intentionen zu befriedigen, in diesem schicksalhaften Unglück zu etwas Absurdem verkehrt werden, insofern nach Husserl der normative Wille zu etwas Unrealisierbarem absurd ist (Vgl. Hua XXVIII, 105, 149, 157ff., 219; Hua Mat IX, 126).

Ich bin daher der Ansicht, dass die Beispiele von „Unglück und Schicksalsschläge” (Hua XLII, 508; vgl. auch Hua XV, 211) als ein von ihm selbst gestellter Einwand gegen die von ihm früher vertretene rationalistische Ethik verstanden werden kann. In seiner frühen Ethik kam es bei der ethischen Normativität darauf an, als Handelnder die praktische Wahrheit, die von den Überlegungen der praktischen Vernunft bestimmt wird, zu wollen. Aus dieser Sicht ist es unvernünftig, wenn wir uns etwas Unrealisierbares als ethische Norm, also als Sollen setzen, weil Husserl einen Willensakt eigentlich als einen Akt der Realisierung bestimmt.[171] Gerade diesen Punkt widerlegen die von Husserl selbst aufgestellten Beispiele der praktischen Grenzsituation.

Aber es scheint dabei verblüffend, dass Husserl dennoch zugibt, dass wir nicht von allen Arten ethischer Pflichten entbunden werden, auch wenn all unsere praktischen Möglichkeiten überhaupt uns entzogen erscheinen. So büßen nach Husserl ethische Werte und Normen trotz solcher Schicksalsschläge nicht ihre praktische Gültigkeit nicht ein (Vgl. Hua XLII, 310, 398). Aber solche Werte und Normen scheinen sich offensichtlich nicht auf die ethische Normativität der praktischen Vernunft zu beziehen, die die praktische Realisierbarkeit aller Willensakte zu beurteilen sucht. Hierhingehend ist herauszufinden, worin sich die ethische Normativität in Husserls Spätethik von der ethischen Normativität seiner sogenannten rationalen Ethik abgrenzt.

1.2 Eine neuartige ethische Intentionalität: Die unwiderrufliche Liebesintention

1) Während diese Problematik des Schicksals Husserls späterer Ethik eigen ist, kommt sie in seiner frühen Ethik im Grunde nicht vor. Denn darin spielen praktisch unrealisierbare

[171] Vgl. auch Cavallaro 2019.

Möglichkeiten keine Rolle, die ethische Normativität zu konstituieren. Daher kann die ethische Praxis immer rational bleiben, da alle unrealisierbaren Möglichkeiten schon vor der Bestimmung aller ethischen Normen einfach ausgeklammert werden.

Aus der Sicht des früheren Husserls ist es so, dass die formale Struktur der praktischen Erwägung und die ethische Intention auf das formale höchste Gut aufrechterhalten werden kann, obgleich ein konkretes Zielobjekt des Handlungswillens selbst durch ein anderes ersetzt werden könnte. Auf diese Weise kann sich das formale Sollen als kategorischer Imperativ trotz der unendlichen inhaltlichen Veränderungen als ein und dasselbe durchhalten, wie dies Husserl in seiner früheren Ethik zu erweisen sucht. Aus diesem Grund folgt, dass sich ein Subjekt des aktiven Handelns im Streben nach der praktischen Wahrheit lediglich allein von der rationalen Normativität des höchsten Gutes lenken lassen muss, die in der Struktur seiner praktischen Überlegungen allein formal bestimmt wird und die allen besonderen empirischen Kontexten standhält. In diesem Sinne lassen sich alle ethischen Handlungen ausnahmslos als rational bezeichnen. Denn ihre motivationalen Normen können als solche niemals ihre praktische Rationalität verlieren, denn sie können auf die apriorische Formalität der praktischen Überlegung zurückgeführt werden.

2) In Husserls Spätethik verhält sich dies aber ganz anders. Praktisch unmögliche Fälle müssen hier nämlich nicht mehr aus der Bestimmung der ethischen Normen ausgeschlossen werden. Stattdessen wird der Handelnde im Rahmen dieser Konzeption auch von solchen eigentlich keinesfalls realisierbaren Normen motiviert, um zumindest zu versuchen, sie zu realisieren. Diese motivationale Absurdität macht die ethische Praxis selbst in gewisser Weise *irrational*.

Somit kann man sehen, dass sich die faktischen Elemente des praktischen Lebens, z.B. Schicksal, Tod und Krankheit usf., in Husserls späterem ethischem Denken nicht als Randprobleme darstellen, die man im Rahmen der Ethik einfach ignorieren dürfte, wie Husserl selbst betont: „Schicksal ist eine Tatsache meines Lebens, und Schicksal ist eine beständig offene Möglichkeit, aber nicht eine leere, sondern eine reale“ (Hua XLII., 402). Husserls spätere Ethik unterscheidet sich demnach also ganz entscheidend von seiner früheren. Doch es stellt sich die Frage, wodurch dieser Wandel entstanden ist.

3) Bedenken wir, dass Husserls spätere Ethik der ethischen Normativität auch irrationale Motivationen zuschreibt, so kann man dem entnehmen, dass Husserl selbst eine bestimmte Prämisse für die ethische Normativität verändert, obwohl er dies nicht explizit erwähnt. Diese Veränderung der Prämisse in Bezug auf die ethische Normativität lässt sich daraus folgern, dass die neuartige ethische Normativität von Husserls Spätethik keinesfalls durch die formale praktische Überlegung der praktischen Vernunft garantiert werden kann, was zu der Konsequenz führt, dass die ethische Normativität, die die Grundlage

für Husserls Spätethik liefert, eine von der Intentionalität des formalen kategorischen Imperativs verschiedene intentionale Struktur aufweisen muss.

Für Husserl kann diese neuartige ethische Intentionalität nichts anderes als die *Liebe* sein. Denn Husserl selbst bezeichnet den ethischen Imperativ, der trotz der von einem Schicksalsschlag (z. B. der Tod des eigenen Kindes) stammenden Verzweiflung immer gültig bleibt, als „Liebe" (Hua XLII, 402). Wenn dem tatsächlich so ist, lässt sich sagen, dass diese außergewöhnliche ethische Intentionalität der Liebe darin besteht, dass die ethische Gültigkeit der Liebe als Sollen ungeachtet ihrer praktischen Irrationalität nie widerrufen bzw. „durchstrichen"[172] ist (Hua XXXIX, 555)[173] und in diesem Sinne niemals in das Gesetz der Absorption einzuordnen ist, dem zufolge eine solche Unwiderrufbarkeit einer einzelnen Norm keinesfalls vorstellbar wäre.

4) Husserls Diskussion über diese neuartige ethische Intentionalität lässt sich tatsächlich auf Geigers Einspruch gegen die Grundlage von Husserls frühe Ethik zurückführen,[174] dem zufolge Husserls frühe Ethik vorgeworfen werden kann, dass sie dem Beispiel der Mutterliebe zum Kind nicht gerecht werden kann, weil für eine Mutter, die sich für das Kind voll und ganz verantwortlich fühlt, die rationale Norm des höchsten Gutes ganz gleichgültig wäre, wenn sie für ihre Kinder sorgt. Mit anderen Worten: Die Tatsache, dass wir uns für unsern Liebsten verantwortlich fühlen, kommt daher, dass die normative Verantwortung zum Wesen der ethischen Liebesintentionalität gehört, gleichgültig ob eine solche Liebe rational ist oder nicht. Hiermit schient Geiger schon auf den eigentümlichen Charakter der ethischen Liebesintention zu verweisen, der auf ganz andere Weise als die rationale praktische Überlegung zu interpretieren ist.

Mit dem Blick auf den Verzicht der ethischen Liebesintentionalität auf die Normativität der rationalen praktischen Überlegung können wir die erste Aufgabe von Husserls späterer Ethik darin finden, diese praktische Irrationalität der ethischen Liebesintentionalität zu verstehen und in diesem Zusammenhang die Gültigkeit der ethischen Normativität zu erläutern.

2. Die neuartige ethische Normativität in Husserls Spätethik: die Liebesintentionalität

[172] Eigentlich *durchgestrichen* ist grammatikalisch korrekt.

[173] Auch Leon-Carlyle macht auf diese Unwiderruflichkeit der Liebesintentionalität aufmerksam: „In the sacrifice of something of absolute value to me, I change the mode of presentation of that iteration of my life from which the „I can" and the „I would like to" once rose to meet me. […] If there are callings in life that I sacrificed in order to become an academic philosopher […] then the "I can" of my sacrificed vocation becomes an "I can no longer" even as the "I would like to" remains[.]" (Leon-Carlyle 2021, S. 55)

[174] Siehe Hua Mat IX, 146, Anm 1.; Hua XXVIII, in Einleitung S. XLVI.

1) Unter diesem Gesichtspunkt verweist Husserl selbst auf die Notwendigkeit einer „Revision des bisherigen kategorischen Imperativs“ (Hua XLII, 390) und entwickelt ein neues Konzept des kategorischen Imperativs (Vgl. Hua XLII, 393). Aus diesem Grund können wir sagen, dass Husserls Spätethik dadurch geprägt ist, diesen neuartigen ethischen Wert zu untersuchen, der bestimmten Personen eine absolute Verantwortung verleiht, ohne vorher deren Nutzen oder Wert rational zu beurteilen.

Aber hier ist auch festzuhalten, dass diese neue Ebene der Liebesintentionalität nicht einfach eine Änderung seiner ethischen Position bedeutet, sondern sie eine maßgebliche Rolle in Husserls gesamtem phänomenologischem Projekt spielt. An einer Stelle seiner Manuskripte sagt Husserl zu diesem Punkt: „Liebe im echten Sinn ist eines der Hauptprobleme der Phänomenologie, und das nicht in der abstrakten Einzelheit und Vereinzelung, sondern als Universalproblem.“ (Ebd., 524) Deswegen ist es erforderlich, im Zusammenhang mit anderen wichtigen Begriffen der Philosophie Husserls die Rolle und Bedeutung der Liebesintentionalität für sein gesamtes phänomenologisches Projekt herauszuarbeiten.

2) Obwohl Husserl selbst den Status der Liebesintentionalität in seinem gesamten phänomenologischen Entwurf für wichtig hält, scheint eine konsequente und systematische Auseinandersetzung mit diesem Thema bei Husserl zu fehlen. Es lässt sich also unschwer bemerken, dass er diese Thematik der Liebesintentionalität in vielen seiner Manuskripte nur angedeutet hat, anstatt sie ausführlich zu behandeln. Um Husserls Konzeption der Liebe aufzuklären, ist es daher notwendig, erst einmal zusammenzufassen, was er in seinen verschiedenen Schriften und Vorträgen – meistens implizit – über die Liebe geschrieben hat. Diese Aufgabe erweist sich indessen als schwer umzusetzen, weil Husserl zahlreiche, jedoch oftmals mehrdeutige Äußerungen über die Liebe in seinen Schriften hinterlassen hat. Daher möchte ich bezüglich des Verständnisses von Husserls Konzept der Liebe auf die folgenden Punkte eingehen:

(1) Für Husserl tritt die Problematik der Liebesintentionalität vorwiegend im Kontrast zur rationalen Ethik auf, die seine frühe Ethik kennzeichnet. So muss Husserls eigenes Verständnis des Liebesbegriffes im Gegensatz zu der von ihm selbst konzipierten ethischen Normativität der frühen Ethik deutlicher erfasst werden. Tatsächlich macht Husserl selbst unter diesem Gesichtspunkt im Vergleich zwischen dem „Liebeswert“ und dem „Genusswert“ seine Position zur Liebesintentionalität deutlich.[175] (2.1)

(2) Abgesehen davon, dass Husserls Liebesintentionalität im Kontrast zu seiner frühen Ethik herausgestellt werden soll, ist aber ebenso zu beachten, dass die Liebe auch als universales Problem von Husserls Phänomenologie als ganzer aufgeworfen wird. Bis hierhin

[175] Den gleichen Versuch unternimmt Heinämaa auch. Siehe S. Heinämaa “Values of love: two forms of infinity characteristic of human person”, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19, 2020. S. 431-450.

blieb es aber noch ungeklärt, was diese Aussage überhaupt bedeutet.

Ich denke in diesem Zusammenhang, dass man einen entscheidenden Hinweis auf Husserls Charakterisierung der Liebesintentionalität darin finden kann, dass Liebe von Husserl an manchen Stellen als „Triebintentionalität“ aufgefasst wird. Deswegen sollte die Fragestellung untersucht werden, was es bedeutet, dass Liebe bei Husserl eine Triebintentionalität ist. Zu diesem Zweck muss aber zuallererst klar werden, welche Bedeutung und welcher Status der Triebintentionalität im Rahmen der Phänomenologie Husserls zukommen kann.

(3) Aus dieser Perspektive möchte ich in diesem Kapitel auf Husserls Fichte-Vorlesungen aufmerksam machen, die auch als Husserls Kriegsvorträge bekannt sind. In diesen Vorträgen geht Husserl vordergründig kurz auf Fichtes eigenes philosophisches Denken, dessen Ethik und auf die Probleme von dessen Religionsphilosophie ein. Wenn indessen die tiefen inneren Inspirationen, die Husserls spätere Philosophie aus Fichtes Philosophie schöpft, und die darauf rekurrierende Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern in Betracht gezogen wird, wird dann sichtbar, dass Husserl mit diesen Vorlesungen über die oberflächliche Zusammenfassung von Fichtes Philosophie hinausgeht und sogar das Gesamtbild seiner späten Ethik vorwegnehmend zu skizzieren versucht. (2.2)

In diesem Zusammenhang ist vorweg zu beachten, dass vor allem die Konzepte von der Liebe als Trieb und der Teleologie für beide Denker zentral sind und ihre Philosophie und Ethik maßgeblich prägen. In diesen Fichte-Vorträgen, in denen Husserl sein Verständnis und seine Interpretation von Fichtes Philosophie beschreibt, lassen sich einige Anhaltspunkte gewinnen, die zeigen, wie Husserls Liebesbegriff als Triebintentionalität in Hinblick auf sein gesamtes phänomenologisches Unternehmen, insbesondere bezüglich der Teleologie, zu verstehen ist. (3.)

2.1 Der Begriff vom Genusswert

2.1.1 Die Objektivität von Genusswerten

Der Genusswert, den Husserl im Gegensatz zum Liebeswert genauer thematisiert, kann ebenfalls als „Lustwert“ (Hua XLII, 346; 459) bezeichnet werden. Das grundlegendste Merkmal von Genusswerten liegt Husserl zufolge darin, dass sie vor allem „objektiv“ sind. Die Objektivität der Genusswerte, von der hier die Rede ist, zeigt sich primär darin, dass ein Genusswert gewöhnlich als der Wert angesehen wird, den ein Gegenstand oder ein Sachverhalt an sich besitzt. In diesem Kontext lässt sich der Genusswert als „objektiver Wert" (Hua X LII, 350f.) kennzeichnen, wobei er an einer anderen Stelle auch als „Sachwert“ (Ebd., 463) bezeichnet wird.

Wie bereits aus ihren Namen intuitiv ersichtlich ist, beziehen sich Genusswerte auf „hedonische Werte“ (Ebd.), deren Maßstab den Grad darstellt, wie viel solche Objekte zu

bestimmten hedonistischen Neigungen von Menschen beitragen können. Husserl setzt in diesem Sinne den Genusswert mit dem „Nützlichkeitswert“ (Ebd., 346) gleich, den solche Objekte hinsichtlich des Zweckes und Nutzens eines bestimmten Subjekts haben.

Allerdings muss hier auch betont werden, dass diese Genusswerte als Nützlichkeitswerte diejenige *Berechenbarkeit* aufweisen (Vgl. Hua XLII, 413), die es einem Subjekt ermöglicht, sie im Hinblick auf andere Werte „quantitativ“ oder „qualitativ“ als „höher“ oder „niederer“ (Ebd., 459) vergleichbar zu machen. Demzufolge kann man sagen, dass ein bestimmter Genusswert dadurch auftaucht, dass ein Gegenstand einem bestimmten subjektiven Zweck entsprechend innerhalb des bestimmten „Rang[es]“ (Ebd., 345) mit „Genuss“ (Ebd., 355) verbunden ist, der Rang, der dafür als Grundlage dient, dass man alle umweltlichen Gegenstände und Sachverhalte hinsichtlich ihres Beitrags zu seinem subjektiven Zweck berechnet.

2.1.2 Die Rationalität von Genusswerten

So stellt sich ein Genusswert durch die Berechnung ein, was sich unter mehreren möglichen Genüssen als „mein bestmöglicher vernünftiger Genuss“ (Ebd., 355) bestimmen lässt. Und gemäß der Berechnung sollte berücksichtigt werden, wie „rational“ oder „angemessen“ (Ebd.) das Genießen eines Gegenstandes oder Sachverhaltes ist. In diesem Sinne kann man ersehen, dass ein Genusswert nach der rationalen praktischen Überlegung entsteht, die die Rationalität des Genusses berücksichtigt. Husserl charakterisiert den Genusswert demnach durch „Rationalität“ und „Vernünftigkeit“ (Hua XLII, 355, 383).

Angesichts dessen ist es einleuchtend, dass Husserl mit dem Begriff des Genusswertes die formale Axiologie und die formale Praktik neu zu konstruieren versucht (Vgl. Ebd., 435f.). Insofern ist die Bewertung der Genusswerte keine zufällige und willkürliche Entscheidung einer bestimmten Subjektivität, sondern stellt sich als diejenige heraus, die durch eine unpersönliche formale praktische Vernunft, die bei Husserl auch als ein „unbeteiligter Zuschauer“ (Ebd., 351) beschrieben wird, als formale praktische Überlegung vollzogen werden sollte. Husserl beschreibt in diesem Sinne die Bewertung der Genusswerte als „Technologie“ (Ebd., 435), mithilfe derer der unbeteiligte Zuschauer die Konsequenz ziehen sollte, die aus der „mechanisch[en]“ (Ebd., 436) Berechnung der formalen praktischen Vernunft folgt.[176] Da dieser mechanische Prozess völlig unabhängig von der Einzigartigkeit und den Eigenschaften einer bestimmten faktischen Subjektivität stattfindet, gelten die Genusswerte über die willkürlichen Bestimmungen eines bestimmten Individuums hinaus für alle, die dasselbe Bewertungssystem teilen (Hua XLII, 351).

2.1.3 Die Relativität von Genusswerten

[176] Vgl. Loidolt 2011a, S. 322.

Aus dieser oben diskutierten Eigenschaft von Genusswerten kann man ein weiteres Merkmal ableiten, nämlich die Relativität von Genusswerten. Wenn ein Subjekt sich dafür entscheidet, trotz der Existenz einer praktischen Möglichkeit eines höheren Wertes etwas von geringerem Wert zu tun, kann diese Entscheidung in Hinsicht auf die Rationalität nicht anders als irrational und unvernünftig bewertet werden. So kann ein Genusswert nicht eigenständig als absoluter Wert an sich bewertet werden, sondern immer nach seiner relativen Position im Rahmen des Vergleichs mit anderen Werten. Insofern kann man die Möglichkeit bei der Entscheidung für einen Genusswert nicht ausschließen, dass ein gewählter Genusswert von einem anderen höheren Genusswert absorbiert wird (Vgl. Hua XLII, 356, 458). In dieser Hinsicht unterstehen Genusswerte dem Prinzip der Summation und Absorption (Vgl. Ebd., 383 Anm. 2.).

Bedenken wir auch, dass der hierarchische Hintergrund, der der Bewertung von Genusswerten zugrunde liegt, nicht anders als das habituelle Wertesystem gebildet werden kann, das sich auf empirische Geltungen beruft (Vgl. Hua XXXVII, 252; Hua XLII, 358, 414f.), dann wird klar, dass dieses empirische Kriterium für die Bewertung von Genusswerten notwendigerweise nur relativ und veränderlich sein kann. Da es von unserer Erfahrung und Habitualität abhängt, muss es sich ständig verwandeln. Auch kann sich selbst eine rationale Entscheidung, die anhand eines solchen Kriteriums getroffen wird, dann nachher als falsch oder sogar sinnlos erweisen. Insofern bleibt die Gültigkeit von Genusswerten stets relativ (Vgl. Hua XLII, 376, 415).

2.2 Der Begriff des Liebeswertes

2.2.1 Die Subjektivität von Liebeswerten

Im Gegensatz dazu, dass Husserl die Genusswerte als objektive Werte bezeichnet, betrachtet er die Liebeswerte als „subjektive Werte“ (Ebd., 377). Das bedeutet, dass, wenn wir einen Gegenstand oder eine Person lieben, dieser Liebeswert nicht als derjenige betrachtet wird, den dieses Liebesobjekt mit sich führt. In diesem Sinne stellt Husserl fest, dass die Liebe eine völlig subjektive Quelle hat, da ihr Wert von der subjektiven und personalen Willensentscheidung eines Liebenden, etwas ohne Rücksicht auf dessen jeweiligen objektiven Wert „vom innersten Ich-Zentrum her“ (Hua Mat IX, 146, Anm. 1.; 132, Anm. 1.) zu lieben, herrührt (Vgl. Hua XLII, 416).

Husserl expliziert diese Sachlage oft mit der Liebe von Eltern zu ihrem Kind: Wenn eine Mutter ihr Kind liebt, zieht sie den Faktor nicht in Betracht, welchen lustbringenden objektiven Wert das Kind innehat oder wieviel sie von ihm profitieren kann usf. Sie ist verantwortlich für ihr Kind, und das unabhängig von den angeborenen (vorteilhaften) Eigenschaften des Kindes (Vgl. Hua XLII, 465). Der Liebeswert erweist sich in diesem Sinne nicht als objektiv, sondern als „absolut subjektiv“ (Ebd., 357).

In diesem Punkt charakterisiert Husserl sie als diejenigen „Werte, die, abgesehen davon,

dass sie Werte überhaupt und intersubjektiv sind und unter Abstraktion vom Subjekt in Wertordnungen stehen, Werthaftigkeit in der Beziehung zum Subjekt haben" (Ebd., 337). Wie dem Zitat zu entnehmen ist, können Liebeswerte nicht durch eine „Abstraktion vom Subjekt in Wertordnungen", sondern nur „in der Beziehung zum Subjekt" verstanden werden. Im Anschluss daran kommt Husserl auf eine „innere Evidenz" (Ebd., 405) und „innere Stimme" (Ebd.) zu sprechen, um zu betonen, dass sich ein Liebessubjekt ausschließlich aus sich selbst heraus als einer eigenen Instanz für die Liebe, für das Geliebte, entscheiden sollte und diese Instanz selbst nicht mit anderen Menschen gemeinsam, sondern jeder Person eigen ist, weshalb Husserl konstatiert: „Was mein Kind für mich bedeutet, das bedeutet ihr Kind für sie" (Ebd., 351).[177] Aber dafür sollte jede Person für die Bewertung ihrer eigenen Liebeswerte auf ihre eigentlichen persönlichen Beziehungen und auf ihre Umwelt Rücksicht nehmen. Hieraus kann man dann auch den Unterschied zwischen einem Genusswert und einem Liebeswert entnehmen: „Das Erstere [ein objektiv sachlich Bestes meines bestmöglichen vernünftigen Genusses, JSA] wäre ein Gleiches für jedermann, der in meiner äußeren Lage wäre. Das Letztere [Liebeswert, JSA] ist von vornherein nur für mich da, sofern es aus mir selbst entspringt, in Bezug auf meine persönliche Umwelt." (Ebd., 355)

2.2.2 Die Irrationalität von Liebeswerten und ihr instinktiver Ursprung

Es wird hierbei bereits deutlich, dass diese Eigentümlichkeit der Instanz der Liebewerte sich nicht auf die formale praktische Überlegung bezieht, die zugunsten der apriorischen Formalität der praktischen Auswahl von allen persönlichen Bedingungen einer praktischen Person absehen sollte. Aber was ist dann diese eigentümliche Instanz für die Entscheidung der Liebe?

Husserl skizziert dieses so, dass der Liebeswert einem bestimmten „Ruf" (Hua XLII, 358, 419) bzw. „Aufruf" (Hua XLII, 358) entspringt.[178] Husserl deutet darauf hin, dass dieser Ruf aus dem „Gewissen" (Ebd., 390, 419) bzw. dem „Innerste[n] der Seele" (Ebd., 346) ertönt. Was aber dieses Gewissen als Innerstes des Wesens jeder Person bedeutet, bleibt hier unklar. Was aber hier schon deutlich wird, ist, dass diese Instanz somit „keine Wertvergleichung" (Ebd., 390, 465) der praktischen Überlegung darstellt und auf „keine Wahl und keine „quantitativen" Unterschiede" (Ebd., 356) angewiesen ist, die auf das Prinzip der Genusswerte zurückgreift.

Bei diesem Punkt können wir sehen, dass sich die Quelle der Liebeswerte zunächst als irrational zeigt. Diese Irrationalität von Liebeswerten ist besonders an der Tatsache zu

[177] Vgl. „Das Kind für die Mutter, das Vaterland für den Burger, die Wissenschaft für den Wissenschaftler, die Kunst für den Künstler." (Hua XLII, 420); „In jedem Fall ist Liebe auf die Person individuell bezogen, aber darin zugleich bezogen auf den Wert der Person. In der Liebe liegt eine Evidenz des „‘mir‘ wert und lieb"." (Hua XLII, 354)

[178] „das Rufende sind schon geahnte oder erschaute Werte" (Hua XLII, 358). Vgl. Luft 2010, S. 227.

erkennen, dass ein einzelner Liebeswert als etwas zu Liebendes mit dem persönlichen Zentrum des Liebenden so verbunden ist, dass die Gültigkeit dieser Verbindung nicht verworfen werden kann, es sei denn, dass man sich selbst verlöre (Ebd.). Hierbei stützt sich diese Verbindung zwischen Liebeswert und Liebessubjekt, die die normative Gültigkeit von Liebeswerten garantiert, nicht auf irgendeine rationale Begründung und könnte somit auch durch keine rationale Überlegung aufgehoben werden (Hua XLII, 392).[179] Demnach versteht Husserl selbst die Quelle der Gültigkeit der Liebeswerte, die bei ihm auch als Gewissen oder als das innerste Zentrum des Subjekts bezeichnet wird, nur als „einen irrationalen Ursprung" (Ebd., 357).

2) Bezüglich der Frage dieses irrationalen Ursprungs ist hervorzuheben, dass Husserl an einer Stelle die Art und Weise, wie die normative Gültigkeit der Liebeswerte für die praktischen Entscheidungen einbezogen wird, vor allem als „Fühlen" auffasst: „Auch bei Anderen habe ich eventuell Pflichten. Er ist in Gefahr, auf Abwege zu geraten. Ich baue vor, ich rette ihn im Versinken. Ich ***fühle*** hier: Da müsstest du zugreifen, du darfst nicht bloß zusehen etc. Jedes ursprüngliche absolute Sollen hat ein Irrationales." (Ebd., 384, Hervorhebung von JSA)[180] Und die gleiche Aussage wiederholt Husserl auch am Beispiel der mütterlichen Liebe zu ihrem Kind: „Das irrationale Wollen: Ich ***fühle*** den instinktiven Drang, für das Wohl meines Kindes zu sorgen" (Ebd., 383, Hervorhebung von JSA).

Demzufolge ist es für unsere weiteren Diskussionen entscheidend, dass Husserl diese Liebesintentionalität vor allem als Trieb und Instinkt auffasst, wie er selbst konstatiert: „Es ist dabei zu bemerken, dass dieser individuelle Ruf immer auf Werte zurückgeht, aber instinktiv blind sein kann wie der ursprünglich blinde Mutterinstinkt." (Ebd., 359)[181] Daher scheint es nicht grundlos zu sein, festzustellen, dass Husserl in seiner späteren Ethik das Problem der Irrationalität der ethischen Normativität der Liebesintentionalität auf die Problematik der Triebintentionalität beziehen will und dahingehend die Triebintentionalität in der späteren Ethik als Kernmoment für die ethische Liebesintentionalität in den Fokus rückt.

Von diesem Standpunkt aus erklärt Husserl die Liebesintentionalität nicht selten als „Liebestrieb" (Hua XLII, 432) oder „Liebesinstinkt" (Hua XV, 602).[182] Aber in dieser Hinsicht besteht die Hauptaufgabe von Husserls Spätethik darin, zu klären, wie eine solche instinktive Intentionalität ethische Normen in sich bergen kann (Vgl. Hua XLII, 386)[183] und was die ethische Normativität der Liebeswerte von derselben in Husserls

[179] Vgl. Loidolt 2009, S. 189; Luft 2010, S. 232.

[180] Dieses Beispiel hat die gleiche Bedeutsamkeit mit Husserls typischem Beispiel der Mutterliebe. Vgl. Hua XLII, 405

[181] Siehe auch Hua XLII, 470: „„instinktive" Mutterliebe"

[182] Vgl. Schuhmann 1988, S. 80.

[183] „Das betrifft alle „Instinkte", alle blinden Strebungsrichtungen, die im Charakter eines unbedingten Sollens und Wollens auftreten" (Hua XLII, 386).

früher Ethik unterscheidet, insofern in Husserls früher Ethik allen Trieben und Instinkten jegliche Form der ethischen Normativität aberkannt wird.

2.2.3 Die Absolutheit von Liebeswerten

Ein weiteres Charakteristikum der Liebeswerte macht sich darin bemerkbar, dass ein Liebeswert von Anfang an als absolutes Sollen gilt, während einem Genusswert nur eine relative Gültigkeit zukommt, die notwendig von dem relativen Erfahrungshorizont abhängt. Wenn wir darauf Rücksicht nehmen, dass eine Wertrangordnung für einen Genusswert das habituelle System voraussetzt, das der empirischen Gültigkeit bedarf, so können wir erkennen, dass sich die Normativität von Liebeswerten – gegenüber Genusswerten – nicht auf empirische Geltungen bezieht.

Es ist hieraus zu folgern, dass die Normativität eines Liebeswertes bei allen Verwandlungen des habituellen Geltungssystems bestehen bleiben kann, und zwar unabhängig von allen faktischen Erfahrungen. Somit bezeichnet Husserl diese neuartige Normativität als „absolutes Sollen“ (Hua XLII, 390) oder als „absolute Affektion“ (Hua XLII, 392).

Die absolute Normativität von Liebeswerten zeigt sich darin, dass ein Liebeswert niemals durch einen anderen ersetzt oder absorbiert werden kann, sondern allein geopfert werden muss, wenn man einen anderen Wert statt des Liebeswertes wählt (Vgl. Hua XLII, 198f, 345, 466). Im Gegensatz dazu unterstehen objektive Werte, nämlich Genusswerte dem Gesetz der Absorption und können demzufolge durch einen anderen höheren vollkommen substituiert werden.[184] Aber warum kann ein Liebeswert nach Husserl nicht absorbiert, sondern nur geopfert werden? Dies liegt daran, dass die absolute Normativität eines Liebeswertes keinesfalls durch irgendeine rationale Überlegung außer Kraft gesetzt werden kann, weshalb die Normativität der anderen Liebeswerte durch die Wahl eines Liebeswertes unter anderen nicht absorbiert werden kann, sondern weiterhin als absolutes Sollen gilt, selbst wenn diese Werte von dem Moment der Wahl jenes Wertes an nicht vollziehbar sind (Vgl. Hua XLII, 458).

3. Die Einführung in Husserls Konzeption der Liebe als teleologische Triebintentionalität: Die Fichte-Vorlesungen aus dem Jahr 1917/18

3.1 Zweck und Bedeutung der Fichte-Vorlesungen

[184] In diesem Belang ist folgender Kontrast zu beachten, dass eine Wahl zwischen Liebeswerten immer die Opferung der nicht gewählten Werte hervorbringt, aber eine Wahl zwischen höchsten Werten (als Genusswerten) nicht zur Opferung führt: „Es gibt dann kein eindeutig Bestes dieser Wahl, und die Entscheidung für jedes der gleichwertig höheren ist gleich richtig – immer in der betrachteten Wahl. Wir haben ein vieldeutig Bestes.” (Hua XXVIII, 134)

1) Die bisherigen Ausführungen haben bestätigt, dass viele der begrifflichen Veränderungen in Husserls späterer Ethik aufgrund der Berücksichtigung der Liebesintentionalität vorgenommen wurden und dass insbesondere die Formulierung der ethischen Normativität infolge der Einführung der Liebesintentionalität eine große Veränderung erfahren hat. Trotz dieser Analyse bleibt jedoch die Frage unbeantwortet, was die Liebesintentionalität für Husserl bedeutet und in welchem Verhältnis die durch die Einführung der Liebesintentionalität hervorgerufenen Veränderungen zu der Ethik der philosophischen Teleologie stehen, die Husserl bis zur *Krisis-Schrift* in seiner späten Schaffenszeit beibehalten hat. Wie bereits erwähnt worden ist, denke ich, dass Husserls Vorlesungen über „Fichtes Menschheitsideal" (1917/18) (Hua XXV, 267-293) viele wegweisende und systematische Hinweise zu diesen Fragen liefern können.[185]

Es ist weithin bekannt, dass im Verlauf von Husserls späteren Philosophie eine zunehmende Affinität zur späteren Philosophie Fichtes zu finden ist.[186] Aber weil es nur wenige direkte Kommentare von Husserl selbst zu Fichtes Philosophie gibt, sind diese Fichte-Vorlesungen von großer Bedeutung, um Husserls Haltung gegenüber Fichte zu erhellen. Husserl setzt sich in diesen Vorlesungen ausdrücklich und detailliert mit Fichtes Philosophie auseinander und zeigt auf, durch welche Punkten er selbst von Fichtes Philosophie inspiriert wurde.[187] In der Einleitung zu diesen Vorlesungen stellt Husserl einen Vergleich an, inwiefern sich Fichtes Epoche und seine eigene ähneln. In Anlehnung an Fichtes Worte äußert sich Husserl über seine eigene Zeit.[188] In diesem Sinne sehe ich zwar diese Vorlesungen primär als eine Einführung in Fichtes Ethik an, aber letztlich auch als eine Erklärung von Husserls eigenem philosophischem Entwurf, nur dass er sich in Anlehnung an Fichtes Worte entfaltet.

Es erscheint mir daher plausibel, dass diese Vorlesungen als Umriss für die Spätethik Husserls betrachtet werden können, da in ihnen verschiedene Themen vorweggenommen werden, die in seiner späten Ethik ausgearbeitet werden, wie z. B. die Kritik an dem formalistischen kategorischen Imperativ, Trieb, Teleologie, Gott, Liebe usw.

Es gibt zwar so viele Implikationen dieser Vorlesungen in dieser Hinsicht, aber sie in seiner Gesamtheit hier zu beschreiben, geht über unseren eigentlichen Zweck hinaus, sodass wir uns vorerst auf einen Überblick dieser Vorlesungen und auf ihre maßgeblichen Punkte konzentrieren, die für Husserls Ethik eine größere Rolle gespielt haben.

---

[185] Folgende Studien beleuchten Fichtes Einfluss auf Husserls ethisches Denken: Hart 1992, S. 325ff.; 2009b, S. 300; Melle 2002, S. 241ff.; Loidolt 2012, S. 15; Hahn, 2014; Drummond, 2018. S. 142ff.

[186] Bezüglich der allgemeinen Gemeinsamkeit zwischen Fichte und Husserl siehe Hart 1995; Schnell, 2014, S. 60ff.; 2018.

[187] U. Melle, „Edmund Husserl: From Reason to Love", in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Hrsg. von J. Drummond & L. Embree, Dordrecht: Kluwer, 2002. S. 241.

[188] Angesichts der Ähnlichkeit zwischen dem 1. Weltkrieg seiner Zeit und den Napoleonischen Kriegen sagt Husserl so: „Der Fichte der Befreiungskriege spricht auch zu uns." (Hua XXV, 292)

2) Es ist jedoch nachdrücklich hinzuzufügen, dass dieser Vergleich natürlich nicht behaupten soll, dass der Werdegang von Husserls ethischem Denken nach der Stufenfolge Fichtes verläuft, wie sie in Husserls Vorlesungen über Fichte geschildert wird, und dass die Stadien von Husserls eigenem ethischem Denken bloß den Stufen von Fichtes Lehre entsprechen. Dieser Vergleich von den Fichte-Vorlesungen mit Husserls ethischem Denken hat nicht zum Ziel, eine bestimmte selbständige These von Husserls Gedankengang der Ethik zu vertreten, sondern zielt nur darauf ab, dessen ethisches Denken, das leider von Husserl selbst nicht systematisch dargestellt wurde, begreiflich zu machen und Husserls eigenen Worten möglichst nahezukommen. Daher halte ich es für sinnvoll, zu versuchen, Husserls ethisches Denken auf der Grundlage einer von ihm selbst vollzogenen Fichte-Lektüre zu rekonstruieren.[189]

Aber da die Absicht dieses Vergleiches nicht in der Darstellung einer selbständigen Argumentation von der Beziehung zwischen beiden Denkern liegt, werden wir uns damit begnügen, darzustellen, was die aufzuklärenden Hauptkonzepte in Husserls Fichte-Vorlesungen sind, die als Ausgangspunkte zu einer Systematisierung von Husserls späterer Ethik dienen können. Zu diesem Zweck müssen jenseits der bloßen Anspielung auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Fichte-Vorlesungen und Husserls anderen Werken die Begriffe, die in seinen Fichte-Vorlesungen vorgestellt werden, unter Verwendung von Husserls eigener Sprache und Konzeption erneut definiert werden.

3.2 Husserls Erörterung von Fichtes früher Ethik und Religionsphilosophie

1) Während Husserl in der ersten Hälfte der Vorlesung einen Überblick über Fichtes früheres Denken liefert, geht es in der zweiten Hälfte hauptsächlich um Fichtes spätere öffentliche Vorlesungen, z.B. *Die Bestimmung des Menschen* und *Die Anweisung zum seligen Leben*, indem Husserl Fichtes eigene ethische Position darzustellen sucht, wie sie in solchen öffentlichen Vorträgen präsentiert wurde.

Zuerst führt Husserl in die Geschichte der modernen idealistischen Philosophie ein, wie sie nach Descartes' Meditationen entwickelt wurde. Dabei findet Husserl in Kants Position zur theoretischen und praktischen Vernunft die Vollbringung dieser von Descartes herrührenden idealistischen Idee. Zu dieser Geschichte des Idealismus gehört auch Fichtes Philosophie, die Kants Position übernommen hat, aber zugleich modifizieren wollte (Vgl. Hua XXV, 273f.). So bestätigt Husserl, dass Fichte Kants Idealismus bis zu seiner äußersten Konsequenz hin entwickelt hat und damit den Begriff des Ding-an-sich, welches vollkommen unabhängig von der Subjektivität ein Subjekt affizieren könnte, sowie die Problematik der bloß passiven Affektion eines solchen Ding-an-sich, die von Kant einfach postuliert wurden, vollständig ausgeschlossen habe (Hua XXV, 274).

[189] Es ist hierzu sehr bemerkenswert, dass Husserl selbst diese Fichte-Vorträge auf seine allgemeine Kritik an der Naivität des Objektivismus bezieht. Siehe Hua VIII, 229ff. Anm. 2.

In diesem Sinne bestehe Fichte darauf, dass ein Subjekt niemals erzeugen könne, was nicht es selbst ist, und ein Objekt sich insofern keineswegs als von einem Subjekt Äußerliches, sondern nur „als ein ihm Immanentes“ (Ebd., 275) zeigen könne. Dabei bilde sich die Objektivität nur vermöge einer Art „Handlung“ (Ebd.) des Subjekts, also allein als „Handlungsprodukt“ (Ebd.). Diese Handlung dürfe aber nicht im gewöhnlichen Sinne verstanden werden, sondern eher als transzendentale *Dynamik*, in der zunächst das eigene *Setzen* des Subjekts, danach das *Entgegensetzen* und daraufhin wiederum das Stadium des *Setzens* schrittweise stattfinde. Diese konstitutive Dynamik formuliere Fichte als „Tathandlung“ oder „Geschichte“ (Ebd.), was impliziert, dass alle Objektivität für das Subjekt anfangs nur durch eine dynamische Handlung der Subjektivität ermöglicht werde, nicht durch eine statische „Tatsache“ (Ebd.) des vollkommen äußerlichen Ding-an-sich. Die Subjektivität als Grundlage aller objektiven Konstitution könne dabei nur als ein „Handelnder“ (Ebd.) definiert werden. Und aus diesem Grund könne man sagen: „[V]or dem Handeln liegt […] nichts“ (Ebd.).

In diesem Punkt stelle sich das Ego für Fichte als die „sich selbst setzende Tathandlung“ (Ebd.) dar. Dieser Prozess der Tathandlung sei nichts anderes als „eine einheitliche Teleologie“ (Ebd., 276), in der ein Subjekt immer wieder die sich stellenden Entgegensetzungen als „Schranken“ (Ebd., 275) zu überwinden und die dadurch sich ereignenden neuen Ziele und Aufgaben zu erfüllen suche. Aber dieses Ego der Tathandlung könne keineswegs als Menschen-Ich als Glied der konstituierten phänomenalen Welt gedeutet werden, sondern nur als „das reine oder absolute Ich“ (Ebd., 276), welches nur für „d[ie] „absolute[] Intelligenz“ (Ebd.) steht, deren Geschichte als Tathandlung keineswegs eine faktische Geschichte der phänomenalen Welt, sondern nur „die Geschichte der notwendigen Teleologie“ (Ebd.) als potenzielles Telos betrifft. Nach Fichte komme diese phänomenale Welt eben durch die Tathandlung der absoluten Intelligenz „zur fortschreitenden Schöpfung“ (Ebd.), und so weist die Konstitution der Welt den Charakter der notwendigen Teleologie zur absoluten Intelligenz auf. Die Aufgabe der Philosophie bestehe für Fichte daher darin, das Wissen um die von der absoluten Intelligenz geleitete Geschichte der Weltschöpfung als teleologischen Prozess zu gewinnen (Ebd.).

2) Aber was ist dieses Telos, also das „Wozu“ (Hua XXV, 276), das die Tathandlung des absoluten Ego und die Schöpfung der phänomenalen Welt reguliert? Für Fichte sei dies nichts anderes als der „Trieb“, und in diesem Sinne kann man sagen, „durch das unendliche Handeln geht ein unendlicher, nach Befriedigung sich sehnender Trieb“ (Ebd., 277). Diese absolute Befriedigung könne nur durch den „Selbstzweck“ (Ebd.) erreicht werden, der nach Fichte niemals ein Mittel für einen anderen Zweck sein, sondern nur für sich selbst gesucht werden könne. In dieser Hinsicht könne dieser Selbstzweck nichts anderes als „ein moralisches Handeln“ (Ebd.) sein, wie das Kants Ethik bereits erwiesen habe.

Hierdurch offenbare sich die genaue Bedeutung der oben erwähnten Teleologie als

Geschichte des absoluten Ego und der „Schöpfung einer Welt“, die ein „Produkt“ der Teleologie sei. Es zeige sich hier das Telos, das die Schöpfung der realen Welt reguliere, nicht als „reale Wirklichkeit“, sondern als „normative Idee“, d.h. als das „Sein-Sollen“. Die Weltschöpfung der absoluten Intelligenz ist also die „teleologische Produktion“, in der die „sittliche Weltordnung“ dem „absoluten Wert“ der ethischen Normidee folgen solle und in der realen „materiellen Natur“ und der darauf aufbauenden Welt der „Menschengemeinschaft“ zu „realisieren“ (Ebd.) sei.

Die Bedeutung dieser normativen Idee werde von Fichte tiefergreifend als „Gott“ verstanden. In diesem Sinne denke Fichte folgendermaßen: „Gott ist die sittliche Weltordnung“ und diese sittliche Weltordnung ist „teleologische Ursache dieser Welt“ (Ebd.). Wenn wir beachten, dass diese Zweckidee auf Kants Verständnis einer ethischen Norm als „Selbstzweck“ basiert, lässt sich folgern, dass Gott als ein übersinnliches Wesen *eo ipso* nicht personifiziert werden dürfe (Ebd., 281), sondern als „Prinzip seiner eigenen autonomen Vernunft“ (Ebd., 278), d.h. als „*ordo ordinans*“ verstanden werden sollte, „aus dem alles Sein teleologisch entquillt" (Ebd., 280f.)

3) Hier könne jeder und jede von uns als praktisches Subjekt einen Beitrag zur Verwirklichung dieser moralischen Ordnung in der Welt durch moralisches Handeln leisten, womit jeder und jede von uns zu einem „Glied“ (Ebd., 279) oder „Bürger der übersinnlichen Welt“ (Ebd., 280) werde. Jedes Individuum habe dabei eine individuelle und eigentümliche Verpflichtung, um die ideale Weltordnung unter den ihr gegebenen realen Umständen durch die eigene Praxis zu verwirklichen, was man auch „Bestimmung“ (Hua XXV, 280) nennen könne, wie Husserl es ausdrückt. Die Erfüllung dieser Bestimmung trage maßgeblich zum persönlichen Wert und zur persönliche Würde eines Individuums bei (Hua XXV, 279f.).

Wenn wir so die Welt als „Schauplatz“ der sittlichen Weltordnung und als „Phänomen und Produkt der Subjektivität", das sich durch unsere Praxis ausbildet, ansehen, dann können wir uns vom objektivistischen „Dogmatismus“ absetzen, dem zufolge die Welt als die einzige äußere „Sinnenwelt“, nämlich als „absolute Wirklichkeit" und der Mensch bloß als ein „Sklave“ zu begreifen sei, der nur von sinnlicher Lust bzw. Schmerz usw. reguliert werde. Wenn jemand solcherart eine teleologische Weltanschauung habe, könnte er von der Sinnessklaverei des Dogmatismus befreit werden und „in ethischer Freiheit und Autonomie“ (Ebd., 280) leben, die Fichte als wahre Glückseligkeit definiere.

Dieser Begriff der Seligkeit habe für Fichte noch eine religiöse Implikation, insofern Gott und die normative Idee der sittlichen Weltordnung für Fichte identisch seien. Diese Seligkeit als „Befreiung von aller sinnlichen Sklaverei“ (Ebd.) ergebe sich aus der Praxis der Bestimmung, die sittliche Weltordnung als göttliche Ordnung in der Natur zu realisieren. Und in diesem Sinne unterscheide sie sich grundsätzlich von allen sinnlichen Lüsten, weil die Ausführung dieser ethischen Aufgabe entsprechend der Unendlichkeit ihrer

Aufgabe die Idee der Ewigkeit als „Unsterblichkeit“ (Ebd., 281) in sich beschließ, die eine sinnliche Lust niemals haben könne. Insofern insistiere Fichte nach Husserl darauf: „Moralität und Religion sind absolut Eins" (Ebd., 280) und „[d]er wahrhafte Religiöse“ „braucht keinen Himmel, kein Elysium im Jenseits“, sondern „besitzt schon im Diesseits in seinem ethisch freien Handeln alle erdenkliche Seligkeit“ (Ebd., 281).

3.3 Husserls Erörterung von Fichtes später Ethik und Religionsphilosophie

1) Wie Husserl selbst hervorhebt, veränderte sich Fichtes Position zum Verhältnis zwischen Moralität und Religion im Lauf der Entwicklung seiner Philosophie. Es sei dabei für diese Veränderung charakteristisch, dass die eindeutige Übereinstimmung zwischen Sittengesetz und Gott nicht mehr vertreten werde, sondern sein religiöses Denken sich allmählich von der kantischen Figur des Vernunftglaubens entfernt und zunehmend mystischer geworden sei (Vgl. Hua XXV, 282). Aber die Grundgedanken von Fichtes früherer Ethik werden dabei nicht völlig zurückgewiesen, sondern werden, so sagt Husserl, „nur in einem anderen Lichte" (Hua XXV, 283) beleuchtet.

In diesem Sinne fasst Husserl zusammen: „Gott ist also nicht mehr der *ordo ordinans*, sondern der unendliche Wille, wie es hier heißt, der diesen *ordo* allererst bewirkt“ (Ebd., 282). In dieser Weltschöpfung Gottes als ewiger Wille werde jedes unserer Leben als ein göttliches Leben verstanden, das im Willen Gottes als ewigem verweilt (Vgl. Ebd., 283). Ein religiöses Leben, in dem man im göttlichen Willen lebe, werde nun als eine höhere Ebene des Lebens, als ein reines moralisches Leben verstanden. Hierbei sei das moralische Leben dem religiösen Leben in Gott unterzuordnen, weil nur in dem letzteren die wahre Glückseligkeit möglich sei (Vgl. Ebd., 282f.).

Fichtes neues Verständnis von Gott und dem religiösen Leben wird von Husserl als dem „neuplatonistischen Emanatismus“ (Ebd., 283) nahestehend verstanden: Jeder Mensch von uns stelle sich in diesem Punkt als ein „Abbild“ (Ebd.) Gottes heraus, vermittels dessen Gott sich offenbare. Jeder von uns sei in diesem Sinne „nichts von Gott selbst Getrenntes“ (Ebd.), sondern könne nur „in der Stufenfolge der der Entfernung oder Annäherung an die Gottheit“ (Ebd.) erfasst werden, und zwar je nachdem, in welchem Maß sich Gott in uns verhülle oder offenbare.

Fichtes Idee, dass Gott sich in einer Stufenfolge offenbare oder verhülle, wird in der zweiten Hälfte der Fichte-Vorlesung ausgeführt, indem Husserl Fichtes Unterscheidung in *Die Anweisung zum seligen Leben* zwischen den fünf Stufen der konkreten Lebensmodi einerseits als die persönliche Exaltation zu Gott und andererseits als die göttliche Offenbarung durch uns erläutert.

Dieser Stufenfolge zufolge erscheine uns Gott auf der niedersten Stufe am meisten verborgen und so kann man sagen, dass Gott auf dieser Stufe von uns weit entfernt sei. Doch auf der höchsten Stufe offenbare sich Gott auf die reinste Weise, nämlich nicht mehr durch

Abbilder, sondern als reines Selbstbewusstsein ohne Distanz zu sich selbst (Vgl. Ebd., 284). Dies besagt „das vollkommenste Gott-Schauen und damit Mit-Gott-eins-Sein“ (Ebd., 283), das keine Verdeckung Gottes mehr übrig lasse.

2) Auffallend ist dabei, dass ein Mensch gemäß Husserls Vergleich zwischen dem Neuplatonismus und Fichtes Philosophie selbst auf der untersten Ebene des Lebensmodus nicht völlig von Gott getrennt sei. Vielmehr offenbare sich Gott selbst in dem untersten Lebensmodus, jedoch eben nicht vollkommen. In diesem Sinne herrsche Gottes Wille in allen Stufen und vereinheitliche so die gesamte Stufenfolge der persönlichen Emporsteigung zu Gott. Aber dann stellt sich die Frage, auf welche Weise die Stufen der Gottesoffenbarung voneinander unterschieden werden und was die Gottheit sei, die diese gesamte Stufenfolge auf eine und dieselbe Richtung vereinheitliche.

Einen Hinweis auf die Beantwortung dieser Frage können wir in der Beschreibung der höchsten Stufe finden, in der die Offenbarung Gottes auf die reinste und vollständigste Weise vollzogen werde: Die höchste Freiheit, die wir auf dieser Stufe als Beteiligte an Gottes Freiheit erreichen, und den reinsten Willen, den wir als Engagierte in Gottes Willen erlangen, werde von Fichte allen voran als „Befriedigung“ (Ebd., 285) dargestellt, was nahelegt, dass wir alle einen nur auf der höchsten Stufe zu befriedigenden *Trieb* in uns tragen. Es sei genau *dieser grundlegende und universale Trieb*, der in allen Stufen unserer Lebensmodi walte und danach trachte, mit Gott vereint zu sein und dadurch die endgültige Befriedigung und Seligkeit zu erlangen. Deswegen interpretiere Fichte alles Leben selbst als „Streben“, als „Trieb nach Befriedigung“ (Ebd.) und die Seligkeit im Hinblick auf die Befriedigung dieses Strebens als „Vereintsein mit dem Ersehnten“ bzw. „Innerlich- und Letztersehnten“ (Ebd.).

Insofern stelle Fichte den Begriff der Liebe in den Fokus, die als Trieb zur Vereinigung mit Gott allen menschlichen Seelen auf allen Stufen innewohne (Vgl. Ebd.). So wird der universale Trieb nach der vollkommenen Befriedigung als Seligkeit von nun an als Liebestrieb zu Gott aufgefasst. So sei für Fichte jede Stufe der Lebensmodi darin zu bestimmen, wie sehr der Liebestrieb nach Gott offenbart und befriedigt werde. So beginne das wahre Leben, wenn diese Liebe auf den ewigen Gotteswillen gerichtet werde (Hua XXV, 286).

In diesem Punkt zeigt sich der Unterschied zwischen Fichtes früherer und späterer Religionsphilosophie deutlich, insofern in der letzteren die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen nicht mehr darin besteht, dass sich eine individuelle Person oder eine Gemeinschaft dem formalen Sittengesetz der absoluten Intelligenz fügen. Stattdessen bietet sich die Beziehung in Fichtes Spätphilosophie als Liebe dar, was impliziert, dass die fundamentale Motivation zum seligen Leben nicht einem intellektuellen, unpersönlichen Prinzip entspringt, sondern zunächst ein affektiver Trieb ist.

3) Aber es darf dabei nicht übersehen werden, dass das Motiv der Weltschöpfung durch Tathandlungen in Fichtes Spätreligionsphilosophie noch nicht aufgegeben ist und dies auch mit der ethischen Konzeption zusammenhängt: Wie gesagt, offenbare sich Gott auf den niederen Stufen durch Abbilder, die „in Form des Bewusstseins“ (Ebd., 283) nichts anderes als die konstituierte Welt als Phänomen bedeuten: „Es [Gott als das ewige, unveränderliche, einige Sein, JSA] offenbart sich in der unendlichen Folge von Tathandlungen, in denen sich die physische und geistige Welt als Phänomen konstituiert.“ (Ebd.)

In diesem Sinne kann man so sagen, dass die objektive Welt vermöge des Strebens nach Gott konstituiert werden könne, indem jeder Mensch von uns – so durch den Liebestrieb zu Gott motiviert – Gott durch unsere Erscheinungen abzubilden sucht. Hierin können wir unsere neue Aufgabe finden, die Welt nach dem Gotteswillen zu konstituieren: „[A]ll unser Leben ist sein Leben, alles sehen und erkennen wir in ihm, auch unsere Pflicht.“ (Ebd., 282) So können wir bemerken, dass die Welt sich vermittels unserer Abbilder nach und nach der absoluten Befriedigung zufolge konstituieren wird: „Alles in der Welt ist von Gott gewollt, gefügt, gewirkt, und es ist nur die eine Welt möglich, eine durch und durch gute“ (Ebd.). Soweit man die Einsicht in die göttliche Ordnung und in den eigenen Liebestrieb der Menschheit, eine solche göttliche Ordnung zu verkörpern, gewinnt, geht ein solcher Glaube an Gott in „den teleologischen Idealismus“ über, und auch in den Glauben und „Optimismus“ (Ebd.) über die Verwirklichung von Gottes Willen.

3.4 Die Stufenfolge der Offenbarung Gottes

3.4.1 Die Stufe der Sinnlichkeit und die der Sittlichkeit

Die erste von den fünf Stufen beschreibe Fichte als den Zustand der reinen „Sinnenmenschen“ (Hua XXV, 285), in dem die Offenbarung Gottes in „der vollkommenen Verhülltheit“ (Ebd.) verbleibe. Auf dieser Stufe könne ein Mensch, obwohl er grundsätzlich auf die Erfüllung des göttlichen Willens ausgerichtet sei, eigentlich zu keiner dauerhaften Befriedigung gelangen, weil er glaube, sie in „vergänglicher Sinnlichkeit“ finden zu können (Ebd., 285f.).

Die zweite Stufe sei insofern eine höhere als diese Stufe der Sinnlichkeit, als man hier aufhöre, die flüchtigen sinnlichen Dinge zu lieben, und sich stattdessen „gegenüber der Gesetzlosigkeit seiner Ausgegossenheit über das Sinnliche" (Ebd., 286) stelle. Somit entschließe man sich dazu, eine „strenge Gesetzlichkeit des Handelns aus formaler Pflichtforderung“ (Ebd.) zu befolgen. Diese zweite Stufe lasse sich in diesem Sinne als „moralistische Weltanschauung“ beschreiben. Hieraus entnimmt Husserl, dass Fichte die zweite Stufe durch den ethischen Menschentypen des Stoizismus, von Kants Ethik und Fichtes früherer Ethik präsentiert sehe (Vgl. Ebd., 287), der versuche, sich die formale normative Ethik einzuverleiben. Ein Mensch müsse für diese rein formalistische ethische

Normativität jedoch „Apathie“ bewahren, was bedeutet, dass ihm jede bestimmte substanzielle „Positivität“ der motivationalen Intentionalität überhaupt fehle, was in diesem Sinne nur als ein Zustand der „bloßen Negativität“ (Ebd., 286) angesehen werden müsse. Zwar könne man deshalb sagen, dass der Mensch dazu motiviert werde, eine göttliche Freiheit und Glückseligkeit zu erlangen, indem er auf seine eigene Weise einem beständigen Handlungsprinzip folge, und zwar unabhängig von der Verwirrung und Unstabilität des flüchtigen sinnlichen Zustandes, und so können wir selbst gerecht und selbständig bleiben, was zur Freiheit führen könne. Aber diese Freiheit, die auf der reinen Befolgung der formalistischen Moralgesetze gegründet sei, lasse sich bloß als „leere Freiheit“ (Hua XXV, 286) und die Seligkeit, die so erreicht werde, dementsprechend auch als leer bezeichnen, da man dabei nur die bleibende, aber ganz inhaltslose formale „Selbständigkeit“ (Ebd., 287) bewahren müsse. In diesem Sinne gelinge es auch bei der zweiten Stufe nicht, zur wahren Befriedigung des universalen Triebes zu gelangen, da das grundlegende Ziel alles Strebens noch in der Dunkelheit liege und folglich die moralische Motivation dieser Stufe „kraftlos“ (Ebd.) bleibe.

3.4.2 Die dritte Stufe: Das Problem der Liebe als persönliche Intentionalität und die instinktive Intentionalität

1) Wie erwähnt, sei die zweite Stufe der Lebensmodi insbesondere durch den leeren und formalen Pflichtwillen als Apathie (bzw. Ataraxie) gekennzeichnet, die eine bloße Negativität aufweise, die praktische Normativität von sinnlichen Neigungen zu leugnen. Aber auf der dritten Stufe richte man sich dagegen auf eine „positive Seligkeit“ (Ebd., 287), weshalb diese Stufe für Fichte die „Charakteristik der höheren und eigentlichen Moralität“ (Ebd.) aufweise.

Doch was macht dann den Unterschied zwischen der dritten Stufe und den zwei Vorstufen aus? Fichtes Antwort: In der dritten Stufe lebe man nicht mehr für sich selbst, um seine Freiheit zu gewinnen, sondern zur „Selbsterhöhung“ als „Organ des göttlichen Lebens“ (Ebd.), weshalb sich die Menschentypen der zweiten Stufe eher als „Egoisten“ (Ebd.) herausstellen. Fichte zufolge zeige sich dieser Punkt vor allem in „der reinen Liebe“ (Ebd., 288), bei der man sich nicht nur für seine Selbstgerechtigkeit interessiere, sondern sich darum bemühe, die ideale Vollkommenheit des zu Liebenden zur Auswirkung zu bringen, wie z. B. ein Künstler seine künstlerische Idee in seinen Werken verkörpern wolle, da er die Schönheit liebe.

Aber diese Liebe sei eine andere als die der sinnlichen Lüste, weil man dabei etwas nicht als ein bloßes Mittel, nämlich nicht wegen seines instrumentellen Wertes liebe, sondern rein „um seiner selbst willen“ (Ebd.), also als Zweck selbst liebe, weil dabei ein zu Liebendes als „der absolute Wert“ betrachtet wird. In diesem Sinne sei diese reine Liebe gegenüber allen sinnlichen Lüsten nicht auf eine flüchtige sinnliche Neigung, sondern einen beständigen Wert ausgerichtet, z.B. die „Schönheit“ (Ebd.). Diese Charakteristik der

Liebe zeige sich auf diese Weise beispielsweise in der „ästhetischen Freude und leidenschaftlichen Sehnsucht“ (Ebd.) eines schöpferischen Künstlers. Die affektive Motivation eines Künstlers bestimmt direkt seinen Willen und seine Handlungen, aber habe nichts zu tun mit einer sinnlichen Neigung (Vgl. Ebd., 288f.).

Aber das Objekt der Liebe, das so als absolut wertvoll ersehnt werde, betreffe jeden und jede von uns auf einzigartige und persönliche Weise, insofern sich das Objekt der reinen Liebe für eine Künstlerin als ideale Schönheit, für einen Wissenschaftler als ideale Wahrheit und für eine Politikerin als ideale Gemeinschaftsordnung manifestieren könne (Vgl. Ebd., 289). So insistiere Fichte darauf, dass dieser Zweck der Liebe als der eigentümlichste für das Leben eines jeden Menschen fungieren solle und in diesem Punkt niemals mit jemand anderem austauschbar sei. Es wird hierbei klargestellt, dass in dem innersten Zentrum jedes Menschen eine fundamentale Intention auf ein solches ideales Ziel obwalte, die die ideale Lebensaufgabe des Menschen vorwegnehme.

2) Hierbei sei es für Fichte von entscheidender Bedeutung gewesen, dass diese Praxis der Liebe folglich als Teil einer Offenbarung Gottes erklärt werden müsse, der in diesem Zusammenhang auch als „Strahl“ oder „Organ“ des göttlichen Seins zum Ausdruck gebracht werde (Hua XXV, 289). Fichte verweise in diesem Sinn darauf, dass die Liebe jedes einzelnen Menschen zu einem bestimmten Zweck sich auf ihre eigene Weise als ein Abbild der Gottesliebe offenbare und eine Facette eines universalen und vollständigen Strebens darstelle, die Idee eines vollkommenen Gottes konkret zu verkörpern.

So gestehe Fichte: „[I]n jedem Individuum offenbart sich Gott in individueller Weise“ (Ebd.). Dabei könne „die unsägliche Freude im nachfühlenden Anschauen“ (Ebd., 288) dieser göttlichen Praxis als „die Seligkeit, die Gottesidee in sich tätig gestaltend zu empfangen, in sich göttliches Tun zu tun, als Gottes Organ sich auszuwirken“ (Ebd.) bezeichnet werden, und zwar ganz anders als die Freude sinnlicher Lüste oder die Apathie (bzw. Ataraxie), die im Streben nach formalen Gesetzen erlangt werden könne.

4. Liebe als teleologische Triebintentionalität bei Husserl und ihre problematischen Punkte

4.1 Liebe als lebenslange teleologische Intentionalität und Glückseligkeit

4.1.1 Das Erfordernis einer neuen ethischen Intentionalität: Liebe als Trieb

1) Wenn wir jedoch diese Stufen der göttlichen Offenbarung nach Fichte untersuchen, wie sie von Husserl beschrieben werden, könnte zunächst der Eindruck entstehen, dass diese Beschreibung der Stufen der göttlichen Offenbarung die Entwicklungsstufen von Husserls eigenem ethischen Denken selbst in einer groben Weise darstellt. Man kann diesen Punkt daraus folgern, dass Husserl selbst die Erklärung der dritten Stufe, die die Darstellung der

ethischen Normativität als eine „formale Pflichtforderung“ (Hua XXV, 286) überwindet, als Fichtes Selbstkritik an dessen eigener früheren Ethik ansieht (Vgl. Ebd.). Und auch in diesem Punkt wirft Husserl der kantisch-formalistischen Ethik vor, dass sie nicht in der Lage ist, die motivationalen Gefühlsmomente als konstitutives Moment der ethischen Normativität zu berücksichtigen (Vgl. Hua XXXVII, 212). Darüber hinaus wirft er seiner eigenen früheren Ethik vor, dass die formalistische „Wertvergleichung“ (Hua XLII, 390) der rationalen Vernunft die eigene Quelle der persönlichen Pflichten wie Berufungen unzureichend erklären kann und so das Prinzip von „Tue das Beste unter dem Erreichbaren“, das seine frühere Ethik charakterisiert, revidiert werden sollte (Vgl. Ebd., 390ff.).

2) Angesichts dieser Kritiken beider Denker an der jeweils eigenen frühen Ethik haben Fichte und Husserl gemeinsam die Frage zu beantworten, was für eine ethische Normativität noch zu finden ist, und zwar nicht nur als diejenige, die die inhaltslose Formalität der rein apriorischen Moralgesetzlichkeit vermeidet und jeder Person die konkrete motivationale Zweckidee verschafft, sondern auch als diejenige, die unabhängig von sinnlichen Neigungen stehen und zugleich allerlei von relativen und empirisch gültigen Faktoren aus ihrer Bestimmung ausschließen müsste. Insofern ist der Fortschritt zur dritten Stufe von entscheidender Bedeutung, da auf dieser Stufe sowohl der kantische formalistische Normbegriff überwunden wird als auch sich eine neue ethische Normativität anbietet, die als Nicht-sinnliche eine Idealität aufweist, die das gesamte Leben einer Person im Allgemeinen beherrschen soll, nämlich durch die „Liebe als Trieb“.

Es ist wichtig zu beachten, dass Liebe, obwohl sie von beiden Denkern als *Trieb* verstanden wird, nicht auf die Befriedigung egoistischer Wünsche abzielt, um persönliche sinnliche Freuden zu erlangen. Stattdessen zeigt sich Liebe als eine Intentionalität, die eine höhere motivationale Ordnung anstrebt. Für Fichte ist diese Ordnung eine göttliche Ordnung, während Husserl sie als Gewissen betrachtet. Liebe wird in dieser Hinsicht nicht selten als „Sehnsucht“ (Hua XXV, 286; Hua XLIII/2, 133) sowie als „Zuwendung“ (Hua XLIII/2, 114) beschrieben, die sich auf einen absoluten Wert bezieht, der für eine Person während ihres gesamten Lebens als zu erlangende gültige Zielidee fungieren sollte (Hua XXVII, 28; Hua XLII, 377, 397, 420).

4.1.2 Liebe als teleologische Intentionalität auf die Glückseligkeit hin

1) Zunächst ist nun die Frage zu beantworten, was es bedeutet, dass die Liebe, obwohl sie als ein Trieb verstanden wird, einen solchen absoluten Wert anvisiert, der ein gesamtes Leben einer Person regulieren soll, und wie dies überhaupt möglich ist.

Um diese Problematik zu verstehen, sei darauf hingewiesen, dass Husserl den Ruf des Liebeswertes grundsätzlich als Stimme des Gewissens versteht. Diese Stimme des Gewissens kann in diesem Sinne als eine normative Anforderung interpretiert werden, nach der

man seine gesamte Willensausrichtung vereinheitlichen und somit dem „wahren Ego“ (Hua XLII, 420) oder dem „echten Ich“ (Ebd., 397) treu bleiben soll. Wenn man ein echtes Leben führen will, ist es daher wichtig, das gesamte Leben in Übereinstimmung mit der Liebe zu führen. Dies legt nahe, dass die Liebe als das fundamentale Motiv, nach dem wahren Leben zu streben, aus „innerster Seele“ (Ebd., 279) oder „de[m] tiefste[n] Zentrum“ (Ebd., 358) eines Individuums stammt, welche ihr Leben so als echtes zu gestalten sucht.

Hieraus geht hervor, dass die Liebesintentionalität und die innerste Intentionalität eines Egos für Husserl untrennbar miteinander vereint oder sogar identisch sind, insofern sie Husserl zufolge den grundlegendsten Kern und das Wesen einer individuellen Person ausmachen und somit ein konstitutives Moment selbst für unsere Persönlichkeit darstellt. In diesem Punkt erweist sich die Erfüllung der Liebewerte als so entscheidend, dass ich ohne es nicht selig sein kann, weil es meinem Leben bleibenden Wert verleiht (Vgl. Ebd., 420). Es lässt sich hieraus schließen, dass die Liebe nichts anderes als die persönliche Hingabe an den letztlichen Lebenszweck ist, der das ganzes Leben einer Person bestimmen sollte, und dass man die Verkörperung des Liebesziels als die Aufgabe der persönlichen Vervollkommnung zu erfüllen hat. Liebeswerte zeichnen so auch den Endpunkt der persönlichen Vervollständigung vor (Vgl. Hua XLII, 397),[190] was nahelegt, dass die wahre Glückseligkeit als vollkommene Befriedigung einer Person ohne die Verkörperung des Liebeswertes keinesfalls erreicht werden kann (Vgl. Hua XXVII, 27f.).

2) Angesichts dessen, dass Husserl die Liebe als die grundlegendste Intentionalität darstellt, die von dem tiefsten Zentrum einer Person aus ertönt, wird deutlich, dass man, um die Liebesintentionalität zu befriedigen, nicht einfach an seine partiellen Entscheidungen gebunden ist, sondern das Leben als Ganzes berücksichtigen und den Willen haben muss, sein ganzes Leben konsequent nach dem Ruf des Liebewertes zu gestalten (Hua XLII, 518). Husserl erkennt in diesem Sinne das Leben der Liebe als ein echtes ethisches Leben an, weil es die wahre Glückseligkeit hervorbringt, indem man in der Liebestätigkeit die grundlegende Zielidee der Persönlichkeit zu erfüllen sucht. So bezieht sich für Husserl die Liebesintentionalität auf das eigene höchste Ziel einer Person und es gilt somit für jede Person, den Liebeswert als die eigene Lebensaufgabe zu verkörpern.

Und wie erwähnt, weist Husserl darauf hin, dass diese willentlichen Entscheidungen an mehreren Stellen vermöge der „inneren Evidenz“ (Hua XLII, 405) getroffen werden. Dennoch hat Husserl nicht präziser erklärt, was diese Evidenz des Liebeswertes ausmacht.

[190] „Alles Handeln, alles Abzwecken ist auf Werte bezogen und zuletzt, sofern es absolutes Handeln ist, auf absolute Werte, das sind Werte von Personen und für Personen. Schließlich hat alles überhaupt nur Wert in bezug auf Personen und absoluten Wert mit Beziehung auf ihr absolutes Sollen. Alle Wertwahrheit ist auf Personen bezogen, die sich in der Liebe zu ihnen, ‹den Werten›, vollenden, zur ‘Vollkommenheit’ emporsteigen.“ (Ms. A V 21, 14b, zitiert in Hahn 2014, S. 308)

Wenn aber der Liebeswert sich mit der essentiellen Identität einer Person verflicht, indem er die wesentliche innere Intention einer Person als solche bestimmt, ist es naheliegend, dass diese „innere Evidenz“ des Liebeswertes dadurch zu bestimmen ist, welcher Wert für die Kernidentität einer Person unentbehrlich ist.

Es ist in diesem Zusammenhang offensichtlich, dass die Frage der wahren Selbsterhaltung, von der in Husserls mittlerer Ethik der vernünftigen Teleologie in Verbindung mit dem Thema des „wahren Ich“ die Rede war, und die Frage der Liebesintentionalität in mehreren Punkten eng miteinander verknüpft sind. Die Liebe, die der späte Husserl vor dem Hintergrund der Diskussion zu der ethischen Normativität erwähnt, wirkt in das ganze Leben einer Person hinein, besonders als absoluter Zweck des Lebens als Ganzes (Vgl. Hua XLII, 420), und deshalb entsteht für Husserl gerade diese Intentionalität der Liebe im reinen Sinne aus der Intentionalität auf das eigene endgültige Ziel: „Hier folge ich dem, was mich ganz persönlich auffordert, und das ist nichts anderes, als was ich im tiefsten Sinn liebe, was ich im tiefsten Sinn ganz eigentlich will. Von mir aus und rein von mir aus wollen kann ich nichts anderes als was ich ganz persönlich liebe.“ (Hua XLII, 397)

In diesem Sinne richtet sich das Streben nach dem Objekt der Liebe auf das Endziel, das mein ganzes Leben bestimmt, und solange der Zweck der Liebe die Richtung meiner persönlichen Teleologie vorbestimmt, kann sich das praktische Individuum nur durch die Erfüllung seines Liebestriebes wirklich vervollkommnen (Vgl. Ebd., 397, 469).[191] So bedeutet das Streben nach Liebeswerten nichts anderes, als unsere eigene teleologische Identität anzustreben, was nach Husserls Ansicht mit der echten Selbsterhaltung untrennbar verbunden ist: „Das echte Ich liebt, ist liebend hingegeben seinem echten Ziel, und seine Sorge ist liebende Sorge. Das echte Leben ist durchaus Leben in der Liebe.“ (Ebd., 397) Solange der Liebeswert also als ideales Ziel vorwaltet, das die teleologische Entwicklung des gesamten Lebens eines Individuums vor allen anderen Akten regeln soll, lässt sich sagen, dass dieser Wert dem Individuum als absolute Verpflichtung und Forderung beschieden ist: „Gegen ihn [Liebeswert, JSA] entscheiden ist sich selbst untreu werden, sich selbst verlieren, sich versündigen, sein wahres Ich verraten, seinem wahren Sein zuwider handeln (absoluter praktischer Widerspruch).“ (Hua XLII, 356) So deutet Husserl darauf hin, dass die Liebesintentionalität auf „neuartigen Selbstverantwortungen“ (Ebd., 358) beruht, welche die neue Grundlage für die ethische Normativität der Liebeswerte ausmacht.

[191] Dieser Faktor zeigt den Unterschied zwischen Liebeswert und Genusswert. Wer sich dem Genusswert hingibt, verliert sich selbst, aber wer sich Liebeswert zuwendet, vollendet sich selbst: “Jeder Liebeswert, jedes liebende Gefallen ist von Grund aus etwas anderes als ein Lustgefallen, als ein Lustigem-hingegeben-oder vielmehr darin Verloren-Sein.” (Hua XLII, 346) Vgl. “What so moves us is evident as what I cannot do without relinquishing "my true personal I"; it is evident also as what gives my life abiding value. Here again is an appropriate place for the distinction between duty (Pflicht) and distracting inclination (Neigung).” (Hart 1992, S. 328)

4.1.3 Liebe als ethische Intentionalität: die Problematik der Sünde

1) Wir können auf diese Weise die ethische Normativität der Liebeswerte erfassen, die Husserl als absolutes Sollen darstellt: Solange das Gewissen, das Husserl als subjektive Quelle der Liebeswerte versteht, auch als „das wahre Ich" dargestellt wird, bedeutet die Ablehnung der Rufe der Liebeswerte, „mich selbst aufzugeben" (Hua XLII, 414).[192] Und Husserl bestätigt, dass man, indem man sich selbst aufgibt, immer eine „Sünde" begeht, die Husserl im gleichen Kontext wie den Begriff der Opferung thematisiert (Vgl. Hua XLII, 199). Wenn ich meinem „Lebensideal" (Ebd., 492) nicht treu bin, welches meinem ganzen Leben Einheitlichkeit verleiht, führt dies gemäß Husserl zur Sünde (Vgl. Hua XLII, 492, vgl. auch 356; Hua XXXVII, 342), da ich aufgrund dieser mangelnde Treue gegenüber meinen eigenen Idealen Reue über eine bestimmte Handlung oder Entscheidung empfinde, die den Zustand der Selbsterhaltung unterbrechen kann.

Es gibt verschiedene mögliche Antworten auf die Frage, welcher Zweck dem Leben eine Einheitlichkeit verleihen könnte. Für manche Menschen kann dieser Zweck die „Vaterlandsliebe" (Hua XLII, 437) sein, für andere „Liebe zur Kunst, zur Wissenschaft" (Ebd., 417) usw. [193] Wichtig ist dabei jedenfalls, dass das Lebensideal, das wir lieben, so verstanden wird, dass es als das, woran alle Intentionen des Lebens angepasst werden sollen, den gesamten lebenslangen Horizont vorzeichnet (Vgl. Hua XLII, 509), wobei die Liebe zu ihm nichts anderes als die Liebe zu einem „Berufsziel" (Hua XLII, 385) bedeutet, wie im vorherigen Kapitel bereits erwähnt worden ist.

2) Insofern die Ablehnung des Liebeswertes in Sünde mündet, indem man versäumt, dem wahren Ich treu zu bleiben, kommt den Zielen des Liebeswertes die absolute Gültigkeit zu, die sich auf meine eigene innerste Selbstvervollkommnung bezieht und somit niemals von mir selbst aufgegeben oder widerrufen werden kann.

Im Hinblick auf dieses Phänomen der Sünde wird es erkennbar, dass die ethische Normativität der Liebeswerte sich von derjenigen der praktischen Überlegung, die sich in der Form der Genusswerte manifestiert, unterscheidet. Man kann in diesem Rahmen die Objekte der Genusswerte nur als instrumentelle Mittel betrachten, weil die Intentionalität der Genusswerte nicht auf die fundamentale Begierde eines Ich zutrifft, sondern sich allein auf abgeleitete Wünsche beziehen, die nur insofern, also bedingt, ihre Werte behalten

[192] Vgl. auch Hua XLII, 377. Siehe Römer 2018, S. 242.

[193] vgl. auch „Wahrheitsleibe" (Hua VIII, 10) „Liebe zur Mathematik" (Hua 42, 385); „Liebe zur Erkenntnis" (Hua XLIII/3, 493) etc. In diesem Belang verknüpft Husserl die Bedeutung der Liebe als teleologische Triebfeder für Wahrheit mit Platons „Eroslehre des *Symposion* und *Phaidros"*: "Der hohe Eros, der Eros im spezifischen und reinen Sinne, ist die begeisterte Liebe zu den reinen Ideen, zu jenen urbildlichen Echtheiten, Vollkommenheiten, die sich empirisch nur unvollkommen vereinzeln, und sie ist die Seelenhaltung, in der am empirisch Einzelnen das Ideal erschaut und an diesem gemessen wird. Der Eros ist also der Ausdruck für das liebende Erschauen aller Arten absoluter Werte, und zwar ein Erschauen, in dem sie der Schauende innerlich ganz zu eigen hat, mit ihnen ganz erfüllt und eins ist." (Hua Mat IX, 197)

können, als sie zu unserer Glückseligkeit etwas beitragen. Wie bereits gezeigt worden ist, wird diese Erweisung durch die rationale praktische Überlegung vollzogen. Hieraus folgt, dass die Verkörperung eines Liebeswertes von der Lust durchaus differenziert werden muss, wobei die Vernachlässigung der rationalen Überlegung zwar als „Torheit“ (Hua XLII, 390) bezeichnet werden, aber niemals gleichbedeutend mit einer Sünde sein kann (Vgl. Hua XLII, 199).[194]

4.2 Die Problematik der Liebesintentionalität als ethische Normativität

Bislang wurde die Frage erläutert, in welchem Sinn Husserl Liebestrieb als einen neuen ethischen Normbegriff versteht und welche Grundzüge er als ethische Normativität hat. Aber wir können in diesem Zusammenhang weiter erkennen, dass Husserls Diskussion über Liebesintentionalität als ethische Normativität noch zwei unerklärte problematische Punkte aufzeigt, welche das konsequente Verständnis von seiner neunen Ethik schwer machen und somit für unsere weiteren Diskussionen, in denen Husserls Grundmotiv der Ethik weiter verfolgt wird, die wesentliche Rolle spielen werden.

4.2.1 Liebestrieb und Liebesgesinnung

1) Daher können wir zuerst auf die Doppeldeutigkeit des Liebesbegriffes bei Husserl aufmerksam machen, die darin besteht, dass Liebe bei Husserl zum einen als Trieb und zum anderen als habituelle Willensgesinnung verstanden wird.

Wenn wir näher betrachten, dass sich die Liebesintentionalität im Einklang mit der individuellen persönlichen Vervollkommnung entfaltet und von Husserl letztlich als eine Intention auf die Glückseligkeit, also als endgültige Erfüllung aller Intentionen beschrieben wird, erkennt man, dass das Problem der Liebesintentionalität in engem Zusammenhang mit Husserls Diskussion über die teleologische Normativität steht. Aus dieser Perspektive heraus ist es bemerkenswert, dass Husserl Liebe zudem als „reine Liebe" (Hua XXV, 288), als „echte Liebe" (Ebd., 285) oder direkt als „ethische Liebe“ (Hua XIV, 174) usw. konzeptualisiert: Die ethische Liebe sollte letztendlich das ganze Leben regulieren, da es auf ein Ziel gerichtet ist, das so wertvoll ist, dass man es durch sein ganzes Leben hindurch zu verfolgen hat. Wenn ein Leben von dieser Liebe bestimmt wird, ist der Grundzug dieses Lebens darin zu finden, zur Vollkommenheit zu gelangen. Dabei gibt die Liebe uns „das Ideal“ (Hua XLII, 525) zu erkennen, das zwar noch nicht realisiert, aber doch als von uns zu realisierendes, vollkommenes „Vorbild“ (Ebd.) antizipiert wird. In diesem

[194] „Die Preisgabe eines Überwogenen (Verzicht auf einen möglichen Genuss) ist kein Opfer, so wie die Wahl eines Überwogenen nicht Sünde ist.“ (Hua XLII, 199): Aber meiner Meinung nach klingt diese Aussage merkwürdig. Wenn Husserl den Parallelismus liefern wollte, hätte er so sagen sollen: „so wie die Wahl eines [Unterlegenen, JSA] nicht Sünde ist“ bzw. „so wie die Wahl eines Überwogenen Sünde [sein kann, JSA]“

Sinne bedeutet dieses Leben für Husserl auch die Erfüllung des ethischen Anspruchs der Vollkommenheit, das ganze Leben gemäß dem Ziel der Liebe als eine vollkommen konsistente Einheit zu gestalten.

Es ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben, dass man in der ethischen Liebe zu seiner Seligkeit gelangen kann (Vgl. Ebd., 397, 416, 469), aber dieser Zustand sich von der Befriedigung einer sinnlichen Lust deutlich unterscheidet. Sofern sich diese Liebe in Bezug auf jene vernünftige Teleologie bestimmen lässt, wird der Satz von Husserl verständlich, dass „dem Wert [der Liebe, JSA] folgen" nicht „dem Trieb nachgeben", sondern „dem Rationalen Folge" leisten heißt. Wie in Husserls Ausdruck „der rationalen Liebe" zusammengefasst wird, hat diese ethische Liebe selbst nichts mit „blindem Trieb" zu tun, sondern vermag dessen irrationale Kraft mit ihrer rationalen „Liebeskraft" auszuschalten (Hua XLIII/3, 461). In diesem Sinne versteht Husserl – obwohl im Widerspruch stehend zu seiner *Definition der Liebesintentionalität als Trieb* – die Liebe wiederum nicht als triebhaftes und instinktives Motiv, das passiv wirkt, sondern als etwas, das der aktiven Entscheidungen bedürftig ist (Vgl. Hua XLII, 416; Hua Mat IX, 146, Anm. 1.).[195]

2) Insofern also die Liebe auf die teleologische Ordnung der vollkommenen Erfüllung als apodiktische Normidee unseres Lebens angelegt zu sein scheint, kann sie sich daher nur mit der willentlichen Entschlossenheit zur unendlichen teleologischen Idee des Lebens vollziehen und ist insofern kein „momentaner Akt" (Hua XLII, 344), sondern muss vielmehr habituell „ein Sich-bleibend-für-eine-Person-Entscheiden" (Ebd.) als ein „universaler Lebenswille" (Hua XV, 599) umgesetzt werden, der sich auf „die Totalität des Willenslebens" (Ebd.) einer Persönlichkeit bezieht.[196] Die Liebe formuliert Husserl in diesem Sinn auch so: „Personale Liebe - eine dauernde Gesinnung, ein dauernder praktischer Habitus, seine realisierende Betätigung" (Hua XIV, 172).

Die entsprechende Bestimmung dafür findet sich im Begriff der „Gesinnung". An einer anderen Stelle taucht auch explizit der Ausdruck der „Liebesgesinnung" (Hua XLII, 261) auf, die als „Entschiedenheit" (Hua XLII, 423) der triebhaften Liebe als „Liebesneigung" (Ebd.) gegenübersteht, insofern sie einen „habituell liebenden Willen" (Ebd.)

[195] Auch die Herausgeber von Hua XLII weisen auf diese Doppeldeutigkeit der Liebe bei Husserl: "Liebe war für Husserl ein vielgestaltiges Phänomen des Lebens, das weder der Klasse der Gemütsakte noch der der Willensakte zuzuordnen ist." (Hua XLII, in der Einleitung, S. CII, Anm. 4.)

[196] „Das ernste Sich-Verlieben, eine ernste Liebe fassen, das ist nicht nur ein habituelles Gefallen begründen durch ein „lebhaftes" Gefühl, sondern sich aus den Tiefen her für die Person entscheiden, aus eigenen innersten Tiefen in ihre Tiefen dringen, und zwar mit den aus eigenen Tiefen des Ich entsprungenen Gefühlen in ihre Tiefen dringen und ebensolche Gefühle in ihr zu wecken suchen, ihre Innerlichkeit treffen und umfangen. Eigene und fremde Innerlichkeit werden eins, eins im Umfangen und günstigstenfalls (ersehnt) im Wechsellieben sich eins und verschmolzen fühlen. Darin liegt nun in der Urstiftung ein aus den Tiefen des Ich her Sich-Entscheiden-für." (Hua XLIII/2, 508)

erfordert. In diesem Punkt hält Husserl daran fest, dass nur das aktive und willentliche Entscheiden für das Geliebte, nicht die „Neigung“, als „wahre Liebe“ im ethischen Sinne bezeichnet werden kann (Hua XLII, 279). Und diese Doppeldeutigkeit der Liebe zwischen der Liebe als Trieb und der Liebe als Willensgesinnung bei Husserl wird im Kapitel 5 näher erläutert.

4.2.2 Individuelle Liebe und universale Liebe

1) Wir können darüber hinaus auch eine andere Doppeldeutigkeit des Liebesbegriffes bei Husserl bemerken: nämlich zwischen der individuellen Liebe und der universalen Liebe. Um diesen Punkt deutlich zu machen, gilt es aber zuerst, die Eigenschaft der ethischen Normativität der Liebe als persönliche Verantwortung zu erhellen. Es ist also auffallend, dass die Liebe, die von Husserl so als das Streben nach der Vervollkommnung der teleologischen Normidee eines Individuums verstanden wird, auch als eine auf andere Personen gerichtete Intentionalität verstanden werden kann (Vgl. Hua XV, 599), wobei das Geliebte, d.h. das Ziel der Liebe, das die ganze Richtung unseres Lebens selbst regeln sollte, nicht beschränkt auf den beruflichen Zweck ist, z. B. den der Kunst oder Wissenschaft, der sich in gewisser Weise nur als unpersönliche Sachlichkeit darstellt.

Als eine solche Liebe zu anderen Personen stellt Husserl vor allem die „Nächstenliebe“ (Hua XLII, 437) und „Mutterliebe“ (Ebd., 436) dar. Bezüglich dieser Liebe zu einer anderen Person soll ein Liebender, Husserl zufolge, versuchen, vollkommen mit den Absichten der anderen Person zu sympathisieren und ihnen zuzustimmen (Vgl. Ebd., 416). Insofern erklärt Husserl die Liebe als nichts anderes als „echte Sympathie“ (Ebd.), die sich folgendermaßen definieren lässt: „Die Liebe. Das mit dem Anderen lebende In-ihm-Leben, sein Leben als zugleich eigenes, obschon im Modus des „im Anderen“ einfühlend leben.“ (Ebd., 260). Unter dem „In-ihm-Leben“ versteht Husserl die „sympathisierende Billigung“ (Ebd., 416) des Strebens einer anderen Person und ein damit ermöglichter „Anteil an personalen Lieben und Streben“ (Ebd.) der Person. Demnach kann man das Ziel der Liebe auch so ausdrücken: „Was du wünschst, wünsche ich, was du erstrebt, ist auch von mir erstrebt, was du willst, will ich auch, in deinem Leiden leide ich und du in meinem, in deiner Freude habe ich meine Freude usw.“ (Ebd., 301)

So muss ich mich für die praktische Intentionalität einer zu liebenden Person engagieren, um ihre Intentionen durch meine eigenen Anstrengungen zu erfüllen (Vgl. Hua XIV, 173). Ein Liebender soll solcherart mit einer zu liebenden Person eine willentliche Einheit bilden, um die gemeinsamen Ziele zu erreichen. Auf diese Weise entwickelt sich nun die Liebe zwischen verschiedenen Persönlichkeiten zum gemeinsamen Streben nach der wahren Verwirklichung der gemeinsamen Forderungen (Vgl. Hua XIV, 172f.), für deren Erfüllung jede Person die Verantwortung für die zu liebenden anderen Personen übernehmen sollte (Hua XLII, 475). Von diesem Standpunkt aus lässt sich die Aufgabe der Liebewerte in einer „Liebesvereinigung“ (Hua XV, 599; Hua XLII, 324; 354; 433) oder

„Harmonie“ (Hua XLII, 470) oder als „einfühlende Deckung" (Ebd.) finden, in denen man für „das Wohl und Wehe“ (Ebd., 392) der anderen Person eintreten sollte, als ob es das eigene wäre. Der Begriff der Sünde, der in Husserls später Ethik die eigentümliche ethische Normativität der Liebe markiert, kann im Zusammenhang mit dem Problem der Verantwortung für Andere erklärt werden, und zwar als „Verrat an der Liebe“ (Ebd., 193), nämlich als Verzicht auf die Verantwortung für Liebeswerte als zu liebende Personen, den Husserl als „sündhaft“ (Ebd.) formuliert.

2) Vor diesem Hintergrund wird es deutlich, dass Husserl die Liebe zu anderen Personen auf zwei unterschiedliche Weisen konzipiert. Einerseits ist die Liebe auf für jede Person individuell bedeutsame Liebeswerte ausgerichtet, wie z. B, die Liebe zu *meinem* Kind, *meinem* Hund usw. (Vgl. Hua XLII, 351), welche die in meiner faktischen Umgebung existierenden „Nächste[n]“ (Hua XLII, 384) sind. In diesem Sinne schreibt Husserl: „Wie ist es, wenn eine Mutter in der Hungersnot, um ihr Kind zu retten, einem anderen Kind das Essen fortnimmt? […] Was heißt das und wie weit reicht das „Liebe deinen Nächsten“? Es heißt nicht „Alle Menschen“, sondern „Deine Nächsten“ (Ebd., 467).

Aber andererseits sagt Husserl paradoxerweise, dass die Liebe nur in der universalen Liebe zur Menschheit ihre eigentliche ethische Bedeutung hat: „Und doch fordert die Ethik Nächstenliebe und Liebe zur Menschheit auch im Sinn einer gewissen absoluten Entscheidung, einer auf Alle bezogenen praktischen Gesinnung, praktischen Verantwortlichkeit etc.“ (Ebd., 423) „Alle sind für alles verantwortlich. Und sofern menschliches Leben in einem guten Sinn eine schuldhaftes und sich notwendig als das wissendes ist, können wir auch sagen: Alle sind an allem schuld. Es gibt keine bloße Privatethik, sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheitsethik, sind eine Ethik.“ (Ebd., 476) Und diese Doppeldeutigkeit der Liebe zwischen der individuellen Liebe und der universalen Liebe bei Husserl wird im Kapitel 6 näher erläutert.[197]

[197] Auch Hart erfasst diese Doppeldeutigkeit der Liebe bei Husserl: „As a love this is not an apprehension of a universal concept (“mankind” or “humanity”) but, first of all, a loving self-displacing toward present Others and a readiness to do the same for all absent Others. But, furthermore, it is an actual self-displacing with regard to actually present Others, as well as to those who are potentially present, through an actual common life, which strives to take account, in a relative way, of the good of all absent Others.” (Hart 1992, S. 342; auch S. 338)

Kapitel 5: Die Irrationalität der Liebe und die Teleologie des Individuums: Vom Liebesinstinkt zur Liebesgesinnung

1. Einführung – Die Doppeldeutigkeit von Husserls Liebesbegriff und das Problem der vernünftigen Rechtfertigung von Liebeswerten

1.1 Das Problem der Liebe als instinktive Intentionalität und der ethischen Liebe

1) Zuvor haben wir das Konzept vom Liebeswert und dessen Charakter als Husserls neue Konzeption der ethischen Normativität anhand von verschiedenen Schriften von Husserl untersucht. Aber dabei ist schon implizit angedeutet worden, dass Liebe für Husserl per se eine Doppeldeutigkeit aufzuweisen scheint.

Wie wir schon festgestellt haben, hält Husserl die Intentionalität der Liebe als des absoluten Sollens zunächst für irrational und instinktiv, da ihre Normativität in der Tat in ihrem irrationalen und instinktiven Ursprung verwurzelt zu sein scheint und nicht von der praktischen Vernunft her verstanden wird. Aber damit stellt sich sofort die Frage, ob sie sich als aktuelle ethische Norm wirklich auf eine vernünftige praktische Subjektivität auswirken kann, sofern sie als Triebintentionalität definiert wird. Wie schon thematisiert, lassen sich Triebe nur als kontingent und periodisch beschreiben, da sie nur „in einer beschränkten Zeitlichkeit“ (Hua XV, 405) ihre motivationale Kraft bewahren können,[198] und es bleibt daher für Husserl selbst fragwürdig, ob sie als eine beständige Norm den Willen einer ethischen Person bestimmen und deren ganzes Leben zu einer kohärenten vollständigen Einheit gestalten kann (Vgl. Hua XV, 599).

Dasselbe Problem gilt nicht nur für Liebesinstinkte der Einzelnen, sondern auch für intersubjektive Liebesinstinkte. Husserl setzt sich an mehreren Stellen mit der Tendenz zur intersubjektiven „Geselligkeit“ auseinander, die sich auf einer instinktiven Ebene bildet, wie etwa auch an der Liebe einer Mutter zu ihrem Kind oder an vielen sexuellen Instinkten zu sehen ist. Husserls Ansicht nach darf diese instinktive Geselligkeit nicht als eine persönliche Gemeinschaft angesehen werden, da bei dieser instinktiven Gemeinschaft „von Zwecken, von Erwerben, von Besitztümern, von eigentlichen Wollungen und Handlungen keine Rede sein kann“ (Hua XXXIX, 391). Sie stützt sich daher nicht auf den willentlichen gemeinsamen „Gemeinzweck“ (Hua XV, 511) zwischen Personen und weist keine soziale Normativität auf, die den persönlichen Willen der verschiedenen Person vereinheitlichend reguliert (Vgl. Hua XXXIX, 391). Dementsprechend unterscheidet Husserl zwischen der Bildung von Gemeinschaft auf der instinktiven Ebene und derjenigen auf der willentlichen Ebene und macht deutlich, dass eine persönliche Gemeinschaft, in der jede Person für eine andere Person verantwortlich ist, eine aktive „willentliche[] Stiftung“ (Hua XV, 511) erfordert, die also nicht nur auf einen Instinkt beruht, der bloß eine „Vorform“ (Ebd.) jenes Willens ist. Gerade in diesem Punkt kann man sich fragen, wie

[198] Vgl. Staiti 2010, S.200-201.

eine triebhafte Liebe die universale ethische Gültigkeit erreichen kann. Diese Frage wird tatsächlich von Husserl selbst aufgeworfen und seine Antwort ist zuerst negativ: Denn die triebhafte Liebe darf nicht als persönliche Liebe im eigentlichen Sinne betrachtet werden (Vgl. Hua XIV, 166), die sich zur ethischen Liebe entwickeln kann, und in einigen Fällen sogar zur sündigen Liebe werden kann (Vgl. Hua XIV, 174; Hua XLII, 424).[199] Diese Doppeldeutigkeit der Liebe lässt uns also die ethische Normativität der Liebe bezweifeln, insofern der Liebestrieb als ein unreflektiertes passives Motiv das praktische Gute nicht garantieren kann, wie Husserl selbst zugibt: „[Die] Motivation kann aber eine solche sein, dass diese Liebe zum Guten nur ein Motiv ist, das zugleich auch eine Liebe zum Unguten mitmotiviert" (Hua XXXVII, 339). So scheint die Liebe als Triebintentionalität bei Husserl immer nur ein passives Motiv zu bleiben, das der ethischen Normativität entbehrt.

2) In der Tat sagt Husserl an einer Stelle, in der er die Irrationalität von Liebeswerten darstellt, dass diese Liebeswerte und ihre Verpflichtungen nichts anderes als ein „Fühlen" (Hua XLII, 384) sind, das nicht mehr als eine Naturtatsache zu sein scheint. Aber dann kann man Husserl vorwerfen, dass er in der Liebesethik den Irrtum der Gefühlsmoral begangen habe, die er selbst mit der Begründung widerlegt hatte, dass eine rein empirisch bestätigte Sachlage keine apriorische Normativität bieten könnte, die die ethische Normativität aber eben beansprucht. Darüber hinaus scheint sich dieser gefühlsmoralische Versuch, ein bloßes „Fühlen" als Grundlage der ethischen Normativität aufzustellen, dem Grundmotiv von Husserls Ethik, eine Ethik als apriorische Wissenschaft zu gründen, entgegenzustellen, indem dieser Versuch die Wesenszüge der intentionalen Struktur der motivationalen Praxis übersieht, was schließlich zur „Blindheit" (Hua XXXVII, 178) führt, die tatsächliche Gesetzlichkeit ohne weiteres mit der intentionalen Gesetzlichkeit der Motivation gleichzusetzen. Aber diese motivationale Gesetzlichkeit sollte nicht als Naturkausalität, sondern als „allgemeine Willensbestimmung durch Gesetz" (Hua XXXVII, 186) verstanden werden und sollte somit eine neuartige, eidetische Vernünftigkeit des geistigen Lebens liefern, die die Grundlage für eine weder empirisch noch formalistisch, aber dennoch apriorische Ethik schafft. Diesbezüglich hat Husserl an einer Stelle eigentlich frappierend behauptet, dass „die Mutterliebe der Mutter nicht geboten" ist. „Noch mehr: sich zu sättigen, zu essen nicht geboten" (Hua XLII, 333) ist, da die natürliche instinktive Nötigung, die allein als natürliche Tatsächlichkeit stattfindet, nichts mit jener intentionalen Struktur des motivationalen Willenslebens zu tun hat.

[199] Z. B. wenn ein Kind ein Grausames wünscht, ist die Sympathie der Mutter mit diesem Wunsch, obwohl das Liebe ist, nur verkehrt. Vgl. Roth 1960, S. 57. Hier verweist Roth darauf, dass Husserl selbst auch die Doppeldeutigkeit der Sympathie anspricht: einerseits bedeutet sie die natürliche, und andererseits die vernünftige. Auch Siehe Mintken 2020, S. 211, 254.

3) Aus dieser Perspektive heraus betrachtet, handelt es sich gemäß Husserl tatsächlich um zwei verschiedene Arten der Liebe.[200] Einerseits wird der triebhafte Aspekt der Liebe, dessen Quelle unbekannt ist und nur als irrational angesehen werden kann, von Husserl als „Liebesinstinkt" (Hua XV, 602) begriffen. Andererseits stellt sich die Liebe in dem Kontext, in dem die Liebesgemeinschaft primär diskutiert wird, als kein bloßer Trieb dar, sondern als eine „Liebesgesinnung" (Hua XLII, 261; vgl. auch Ebd., 344), die vielmehr zur aktiven, habituellen Willensbestimmung gehört. Diese Letztere beinhaltet eine willentliche Entschlossenheit, weswegen diese Liebe als eine Willenseinstellung zu verstehen ist. In dieser Hinsicht geht es bei dieser Liebe nicht einfach darum, etwas aufs Geratewohl zu lieben oder nicht, je nachdem, wie es jemandem im Moment gefällt oder nicht. Stattdessen bewahrt diese Liebe in jedem Fall eine dauerhafte Stabilität, unabhängig von äußeren Bedingungen des Moments: In einer Liebesgesinnung will nicht jedes Subjekt seinem beliebigen Wohlgefallen triebhaft nachgeben, sondern es will stattdessen durch eine aktive willentliche Gestaltung einer Gemeinschaft ein harmonisches Zusammenleben mit den Mitmenschen schaffen (Vgl. Hua XLII, 301).

Husserl scheint sich jedoch über die Doppeldeutigkeit der Liebe sehr wohl klar zu sein und daher zwischen dem Liebestrieb und der Liebesgesinnung streng zu unterscheiden wie auch die ethische Normativität der Liebe auf den ersten Blick bloß der letzteren zuzuschreiben. Aber hat er tatsächlich die ethische Normativität der Liebeswerte ausschließlich auf die Liebesgesinnung als willentliche Entscheidung zurückführen wollen und den Liebestrieb dagegen nur als ein passives Motiv verstanden, in dem kein ethischer Charakter zu finden ist? Die Beantwortung dieser Probleme ist aber nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheint, weil Husserl an vielen Stellen vom absoluten Normcharakter der Triebintentionalität schreibt (Vgl. Hua XLII, 386). Aus diesem Grund darf man vorab davon ausgehen, dass Husserl im Verständnis der ethischen Normativität der Liebesintentionalität die Rollen des Liebestriebs und der Liebesgesinnung gleichwertig anerkennt und niemals den Liebestrieb aus der Problematik ausschließt, die ethische Normativität der Liebe zu durchleuchten.

1.2 Der Instinkt als Referenzkriterium für habituelle Geltungen und sein verborgener rationaler Charakter

1) Wie ist dann diese Ambiguität von Husserls Spätethik zu verstehen? Angesichts dessen,

[200] Auf diese Doppeldeutigkeit und die daraus resultierende Verwirrung des Liebesbegriffs in Husserls späterer Ethik hindeutend, haben mehrere andere Husserl-Forscherinnen und Forscher auch angedeutet, dass Husserls Liebesbegriff vielschichtig ist, und diese Spannung seines Liebesbegriffs zutage gebracht: Vgl. Melle 2007, S.15; Luft 2010; Loidolt 2009, S. 190f.; 2011, S. 330; 2012, S. 27. usw. Auch Mintken weist auf die Vielschichtigkeit der Liebe bei Husserl hin, aber er sieht den Unterschied zwischen der egoistischen und altruistischen Liebe: „Die ethische Liebe unterscheidet sich von der egoistisch vereinnahmenden Liebe, […] „nur so, dass ich mich möglichst befähigt mache, selbstlos zu streben, gewinne ich Seligkeit; sie sich zum Ziel setzen, deckt sich [damit], sich die Selbstlosigkeit zum Ziel setzen." (Hua XXXVII, 345)" (Mintken 2020, S, 254)

dass man beim Lieben dem Gewissen als innerster Stimme der Persönlichkeit nachgehen sollte, können wir die Normativität der Liebe verstehen. Diese Stimme des Gewissens, also die der Liebeswerte, wird von Husserl mehrfach als irrational charakterisiert, aber auch als verschieden von der sinnlichen Neigung gefasst, die den sonstigen Trieben nachfolgt, die Husserl ebenfalls als irrationale passive Motivation bestimmt (Vgl. Hua XLII, 279). Aber woher rührt dieser Unterschied zwischen dem Trieb der Liebeswerte und dem Trieb als bloß sinnlicher Neigung?

Dieser Unterschied kann hauptsächlich auf den Aufruf der Stimme des Gewissens zurückgeführt werden, der uns auf die apodiktische Normidee als Quelle der *Seligkeit* verweist. Der Liebeswert, der aus dieser Stimme des Gewissens resultiert, drängt in diesem Sinne uns dazu, diesen Zustand der apodiktischen Befriedigung anzustreben, der von der Befriedigung sinnlicher Lust zu differenzieren ist. Husserl sieht den Liebeswert in diesem Sinne als etwas an, was während des gesamten Lebens eines Individuums *permanent* gültig aufrechterhalten wird, im Gegensatz zu anderen sonstigen Trieben oder Instinkten, die nur *periodisch* vorkommen (Vgl. Hua XLII, 420). Und der Grund dafür liegt darin, dass die Liebe als Trieb niemals von der Kernidentität eines Individuums zu sondern ist, im Gegensatz zu anderen passiven Motivationen, die im Prinzip akzidentielles Beiwerk des Wesens der Persönlichkeit bleiben.[201] Dem Liebestrieb zu folgen, ist aus dieser Perspektive nicht einfach als passive Motivation zu verstehen, sondern als die habituelle Gesinnung einer aktiven Willensentscheidung, die von dem innersten Ich-Zentrum der Person geleistet wird. Diesbezüglich stellt sich für Husserl eine schwierige Aufgabe, nämlich zu beleuchten, wie sich Liebestriebe auf apodiktische Weise mit der jeweiligen Identität verbinden können, und zwar in der Art, dass das Erreichen der Glückseligkeit als zentrale Intentionalität jeder praktischen Person von den Liebestrieben abhängen sollen, wie wir im letzten Kapitel im Hinblick auf die teleologische Bedeutung der Liebesintentionalität gesehen haben. Dafür muss auf die Frage eingegangen werden, wie die Normativität der Liebeswerte als Triebintentionalität mit der absoluten Gültigkeit der teleologisch auf die apodiktische Normidee gerichteten Intentionalität in Einklang gebracht werden kann, damit sie sich auch als die motivationale Grundlage für eine habituelle Willensentscheidung erweisen kann.

2) Bemerkenswert ist hier der Kontrast, dass der Trieb in Husserls frühen Ethik als rein passives Movens ohne irgendeine Rationalität verstanden worden ist, während er später eher als Triebintentionalität aufgefasst worden ist. Die Triebintentionalität ist auf eine vollkommene Befriedigung, d.h. insbesondere beim Liebestrieb oder Liebesinstinkt auf die teleologische Vernunft ausgerichtet. Infolgedessen stellt Husserl heraus, dass diese eigentümliche Intentionalität der Instinkte durch eine „dunkel waltende Vernunft“ (Hua XLII, 387) bestimmt wird[202] und das, was ursprünglich instinktiv und irrational erscheint,

[201] Vgl. Hart 1992, S. 328.
[202] Vgl. auch „ursprüngliche Anlage zur Vernunft in Unterstufe“ (Hua XLII, 439f.).

sich als rational offenbaren soll (Vgl. Hua XLII, 383, 386). Genau in diesem Punkt gehen wir in diesem Kapitel der Hauptfrage nach, wie diese eigentümliche Beziehung zwischen Triebintentionalität und Teleologie bei Husserl thematisiert wird und damit wie der Normativität der Liebeswerte als Triebintentionalitäten der ethische Charakter zukommen kann, der über die Grenzen der empirischen Gültigkeit der bloßen Naturtatsachen hinausgeht, um für das gesamte Leben einer Person als apodiktische Norm zu gelten.

3) Um diese Hauptfrage zu beantworten, gilt es aber als erstes zu klären, was die Triebintentionalität bei Husserl genau bedeutet und warum sich diese Intentionalität von den sonstigen Trieben im gebräuchlichen Sinne abgrenzen soll, obwohl Husserl dies selbst in seiner früheren Ethik nicht konsequent getan hat. Aber diese Aufgabe führt noch weitgehender zur grundlegenden Umwandlung seines Verständnisses von der Intentionalität und der Konstitution zurück, wobei hier ebenso Husserls Problematik der passiven Synthesis beachtet werden muss. Denn er versucht mit dieser Auseinandersetzung darzulegen, dass die Intentionalität und die Konstitution der Objektivität auf einer tieferen Stufe als die des aktiven Bewusstseins der objektiven Intentionen ihren Grund finden, auf einer Stufe, die die Quelle aller objektiven Geltungen der habituellen Welterfahrungen darstellt. Folglich lässt sich dieser untersten Stufe der Konstitution die Funktion zuschreiben, die die objektive Gültigkeit der Seinsgeltungen zu ermöglichen. So eröffnet sich ein neuer Problembereich, in dem man die noch tiefergehende Dimension der Konstitution zu erforschen hat, die keinesfalls von der Gültigkeit der objektiven Welterfahrungen abhängig ist, sondern vielmehr diese erst konstituiert. Wir werden sehen, dass Husserls Überlegungen zur Triebintentionalität genau in dieser Dimension zu verorten ist, die sich nicht auf empirische Gültigkeitskriterien beruft, sondern als dasjenige verstanden werden muss, was an der Konstitution jener objektiven Gültigkeit selbst beteiligt ist, weshalb diese Triebintentionalität in Bezug auf ihre transzendentale Bedeutung als der transzendentale Instinkt erkannt werden muss. (2.)

4) Aufgrund dieses Verständnisses von Husserls Triebintentionalität und ihrer Rolle können wir weiter an der Frage anknüpfen, wie sich die Intentionalität des Liebesinstinktes sich zur Willenspraxis verhält. Zur Lösung dieser Frage konzentrieren wir uns auf den Zusammenhang zwischen dem transzendentalen Instinkt und der Willenspraxis in Husserls Spätphilosophie: Vorab gesagt erweisen sich die instinktiven Intentionen in ihrer Verbindung zu Husserls eigener apodiktischen Teleologie als Intention auf die Glückseligkeit. Dementsprechend zeigt sich auch, dass die Entwicklung der transzendentalen Instinkte ein und derselbe Prozess ist wie die Entfaltung unseres habituellen Lebens selbst. Und in diesem Prozess sind die sich konstituierenden habituellen Geltungen nichts anderes als die konkrete Ausgestaltung, in welcher die latent waltende Intention der transzendentalen Instinkte allmählich ihre explizite Form durch empirische Geltungen hindurch

annimmt, um die vollkommene Befriedigung zu erreichen.

Dies alles macht deutlich, dass der transzendentale Instinkt die fundamentale Geltungsgrundlage für die Ausformung unseres konkreten Habitus darstellt, welcher wiederum als Maßstab für die rationale Regulierung unserer willentlichen Praxis fungieren sollte, indem die empirische Habitualität sich so bildet, dass bei der Erfüllung einer instinktiven Intention eine konkrete Gültigkeit unserer empirischen Habitualität entsteht und bei der Verfehlung der Intention die Gültigkeit suspendiert oder verworfen wird. Letztendlich wird es daher nachvollziehbar, dass die instinktive Intentionalität als die genetische Quelle des Willens dient, welcher unser Leben auf einer rational gültigen Grundlage aufbaut und so als das Referenzkriterium für die Geltungen der empirischen Habitualität gilt, wodurch der transzendentale Instinkt selbst seine fundamentale, aber verborgene Rationalität aufweist. Diese Enthüllung der Rationalität der transzendentalen Instinkte bezeichnet Husserl als „eine rationale Begründung“ (Hua XLII, 384),[203] jedoch in einem sehr speziellen Sinne, insofern sie nämlich die Erscheinung der Irrationalität der Triebintentionalität abstreifen soll. (3.)

4) Durch diese Diskussion werden wir sehen, dass der transzendentale Instinkt bei Husserl diejenige Unendlichkeit als ideale Intentionalität aufweist, die über die Grenzen unserer empirischen Habitualität hinausgreift und die unzähligen Möglichkeiten der Entwicklung eines faktischen Habitus vorwegnimmt. Dabei reguliert er den gesamten Werdegang, dass alle konkreten empirischen Geltungen entstehen, als denjenigen Prozess, in dem die latente Idee, die von der instinktiven Intention erahnt wird, zur Verkörperung gelangt. Der transzendentale Instinkt hat für Husserl demzufolge eine beständige und absolute Gültigkeit, die sich grundlegend von anderen lebensweltlichen Normen unterscheidet, welche ihre Gültigkeit ausschließlich von empirischen Kriterien ableiten, geschweige denn die sonstigen Triebe wie die sinnliche Neigung, die von Husserl als rein passive Motivation definiert wird.

1.3 Die absolute Verbundenheit mit anderen Personen durch die Normativität von Liebeswerten

1) Es gilt jedoch noch einen anderen Punkt zu beachten, wenn man die ethische Gültigkeit von Liebeswerten vollständig untersuchen will. Wie wir vorhin kurz hervorgehoben haben, besteht die Normativität der Liebeswerte speziell darin, die Sympathie und Förderung für das Wohlergehen und die Bedürfnisse Anderer zu leisten, was als die normative Verantwortung für Andere bezeichnet werden kann. Diese Verantwortung, die sich aus den Liebeswerten ergibt, nimmt gemäß Husserl die Form eines absoluten Sollens an, das sich z.B. in der Verantwortung einer Mutter für ihr Kind manifestiert und somit die absolute

[203] „Fordert das Irrationale eine rationale Begründung? Und was heißt das?“ (Hua XLII, 384)

Gültigkeit dieser Normativität verdeutlicht. Was dabei die Absolutheit solcher Verantwortung ausmacht, ist die absolute Kongruenz zwischen der Aufgabe der Liebe und der Subjektivität eines Liebenden, deren Bedeutung darin besteht, dass „ich einem Guten nicht entsagen kann, weil es von mir selbst untrennbar ist und es aufgeben „mich selbst aufgeben“ heißt“ (Hua XLII, 414).

Hierdurch können wir einen Anhaltspunkt dafür finden, wie wir die ethische Normativität von Liebeswerten im Hinblick auf die Intentionalität gegenüber den anderen Subjekten verstehen können. Wie bereits oben erwähnt, kann die normative Verantwortung für Andere, die als Intentionalität der Liebe dargestellt wird, als identisch mit der Verantwortung für meine innerste Grundforderung bestimmt werden. Insofern ist es ein Verrat an meiner eigenen apodiktischen Tendenz zur transzendentalen Selbsterhaltung, wenn ich dieser Forderung der Liebe entsage, was letztendlich zur *Sünde* wird. Demzufolge ist diese Intentionalität der Liebe als Kernidentität einer Person jedoch keineswegs kontingent und unwesentlich, sondern durchaus eigentümlich und wesentlich, sodass sie vermöge des eigenen Willens nicht abgelehnt oder zurückgewiesen werden kann. Doch stellt sich hierbei unmittelbar die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass die Verantwortung für das Leben Anderer mit meiner eigenen Verantwortung für mein eigenes Leben identisch sein kann, sodass ich jene Verantwortung für Andere genauso wie die Verantwortung für mein Leben nicht zurückweisen darf.[204]

Diesen Punkt können wir als die zentrale These Husserls identifizieren, die wir aufklären müssen, um die absolute ethische Normativität der Liebeswerte vollständig zu verstehen. Sodann werden wir sehen, dass die Verantwortung der Liebe, die den Kern der Liebesintentionalität als ethische ausmacht, nicht auf bloßen kontingenten Beziehungen zwischen Menschen gegründet ist, sondern mit der apodiktischen und absoluten Grundintention des Ich auf Andere in eins zu setzen ist, was der Grund dafür ist, dass jene Verantwortung zur apodiktischen und absoluten Forderung wird.

2) Vor diesem Hintergrund können wir erschließen, dass sich die Normativität dieser Liebe auf die apodiktische Zugehörigkeit zwischen einem Liebenden und einem zu Liebenden bezieht, da letztlich diese Zugehörigkeit die apodiktische Verantwortung der Liebe herstellt. In Anbetracht dessen, dass der Ursprung der Liebesintentionalität zuletzt als der transzendentale Instinkt freigelegt wird, stellt sich die darauffolgende Aufgabe dar, zu erklären, wie die Triebintentionalität der Liebeswerte als Fremdintention angesehen werden kann und sie diese apodiktische Zugehörigkeit und Verantwortung der Liebesbeziehung

[204] Diese Frage kann im Hinblick auf Mutterliebe gestellt werden, die Husserl als typisches Beispiel für Liebe als absolutes Sollen anführt. Also bleibt es noch fragwürdig, dass solche absolute instinktive und absolute Verbindung der Liebe überhaupt gerechtfertigt werden könnte. Vgl. E. Badinter, *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, übersetzt von F. Griese, München/Zürich: R. Riper & Co. Verlag, 1981.

ermöglicht (4.1 und 4.2).

Dazu muss die Diskussion hinzukommen, ob diese Liebesintentionalität schließlich als ethische ausgezeichnet werden kann, die unser Leben als Ganzes universal und absolut regulieren sollte. Sofern die teleologische Vernünftigkeit der Triebintentionalität, so wie Husserl sie vertritt, richtig geklärt wird, lassen sich die absolute Zugehörigkeit und Verantwortung, die sich auf jene Triebintention stützen, in die Thematik der willentlichen Gesinnung einordnen, und zwar als eine ethische, auf die apodiktische Normidee gerichtete Intentionalität, die das gesamte praktische Leben eines Individuums anleiten sollte. So wird sich zeigen, dass sich die Verkörperung der Forderungen vom Liebeswert als ethische Praxis enthüllt, da diese Liebesintentionalität Husserls eigentlichem ethischem Normbegriff, welcher im Rahmen der vernünftigen Teleologie definiert wurde, gerecht wird (4.3).

3) Infolge dieses Verständnisses werden wir uns tiefergehender mit der Beziehung zwischen dem instinktiven und dem willentlichen Aspekt der Liebe befassen, jene Aspekte, die vorhin unter dem Titel der Doppeldeutigkeit der Liebe in Husserls Spätethik bereits behandelt worden sind.

Wie bereits oben aufgezeigt worden ist, ist die Entwicklung des Habitus, der als die normative Grundlage unseren praktischen Willen vorzeichnet, in Wirklichkeit mit der *Entelechie* der transzendentalen Instinkte identisch ist, in der sich das Telos, das durch instinktive Intentionen potenziell angelegt ist, durch die Genesis der empirischen Seinsgeltungen hindurch nach und nach verwirklicht wird. Dasselbe gilt auch für die Triebintentionalität der Liebe, was bedeutet, dass sich der Prozess der Verkörperung der Verantwortung für die zu liebenden Anderen als ein und derselbe Prozess zeigen kann wie der Konstitutionsprozess einer gemeinsamen Welt mit ihnen. Dies liegt daran, dass der Prozess, dass wir konkrete Gestalten der Sympathie mit anderen Personen suchen, um ihre Bedürfnisse zu erfüllen und somit unsere instinktiven Intentionen der Liebe zu erfüllen, nichts anderes ist als derjenige, dass wir mit ihnen bestimme gemeinsame Normen stiften, die uns die konkreten Formen der Verantwortung für diejenigen Personen liefern. Hier können wir ersehen, dass diese entwickelten intersubjektiven Normen zwischen verschiedenen Subjekten in einer Liebesbeziehung als die unerlässliche Grundlage für weitere freiwillige soziale Handlungen angesehen werden. Somit enthüllt sich die enge Beziehung zwischen dem Liebestrieb, den Husserl als transzendentalen Instinkt versteht, und der Liebesgesinnung, welche willentlich bestrebt ist, die in dieser Beziehung gegebenen Rollen und Verantwortlichkeiten zum konkreten Nachbarn zu erfüllen.

Diese instinktive Intentionalität der Liebeswerte lässt demnach das System der gemeinsamen Habitualität entstehen. Aufgrund dieser Urtümlichkeit der Liebesintentionalität lässt sich konstatieren, dass die Normativität der Liebeswerte nicht auf die Normativität der habituellen sozialen Normen rekurriert, die wiederum auf die empirische und relative

Gültigkeit zurückzuführen sind. Stattdessen kann sie jenseits aller Erfahrung ihre normative Gültigkeit als apriorische in der transzendentalen Struktur der konstituierenden Leistungen sicherstellen (5.).

1.4 Das Problem der vernünftigen Rechtfertigung der ethischen Normativität von Liebeswerten

Wie bereits erwähnt worden ist, kann es scheinen, dass die Normativität der Liebeswerte „naiv erwachsen" ist und „im Zusammenhang absoluter Gesolltheiten in versunkener, verborgener Motivation seine Kraft haben" (Hua XLII, 193f.) kann, solange diese besondere Triebintentionalität mit den sonstigen sinnlichen Trieben verwechselt wird und damit aller rationalen Evidenz zu entbehren scheint. Daher charakterisiert Husserl die Aufgabe, die ethische Normativität der Liebeswerte zu erklären, als eine Art „Kritik" (Hua XLII, 386 Anm. 1.), bei der es darum geht, die Doppeldeutigkeit der Liebe zu ergründen und die apodiktische sowie absolute Normativität der Liebe zu begründen, die qua teleologischer Vernünftigkeit unser praktisches Leben regulieren sollte. Es ist hier also festzuhalten, dass die Liebesinstinkte, die auf den ersten Blick nur als „die blinden Triebe" (Ebd.) erscheinen, aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie „den Charakter eines einsichtigen „Ich soll"" (Ebd.) haben. Dabei soll sich dieses absolute Sollen durch „Evidentmachung" als „Wahres" (Hua XLII, 194) ausweisen, sodass es sich für eine Person als „eine evidente absolute Motivation" (Ebd.) darbietet. Dieses Unternehmen können wir somit die vernünftige Rechtfertigung der ethischen Normativität von Liebeswerten nennen.

Aber hierbei darf nicht vergessen werden, dass die Gültigkeit der absoluten Forderung der Liebesintentionalität in diesem Zusammenhang nicht auf die „natürliche Evidenz" gegründet werden kann (Ebd.), da diese Evidenz dieses absoluten Sollens nicht selbst gegeben ist. Die hier geforderte Rechtfertigung besteht hingegen darin, klarzumachen, dass die Erfüllung der Liebestriebe mit der teleologischen Verwirklichung der vernünftigen Normidee aller Praxis gleichzusetzen ist. In diesem Sinne steht diese Rechtfertigung in der innigen Verbindung mit der apodiktischen Rechtfertigung der teleologischen Normidee durch die transzendentale Phänomenologie, also mit dem Thema, das wir bereits im dritten Kapitel diskutiert haben. Angesichts dessen spricht Husserl von der „Form einer höheren Rechtfertigung des instinktiven absoluten Sollens durch die Vernunft" (Hua XLII, 359), die dazu verpflichtet ist, zu beweisen, dass das absolute Sollen der Liebestriebe im Wesentlichen auf die Verwirklichung der teleologischen Normidee als „sein Vernunftziel" (Ebd.) abzielt. Und dabei spielt die transzendentale Phänomenologie die entscheidende Rolle.

2. Husserls neue Konzeption der Intentionalität und der transzendentale Instinkt

1) Wir müssen jetzt zunächst an der Frage anknüpfen, warum Husserl in seinem neuartigen ethischen Normbegriff ein besonderes Augenmerk auf die triebhafte und instinktive Seite des Liebesbegriffs legt. Hierbei ist es von großem Interesse, zu verstehen, wie Husserl das Problem der Triebintentionalität auffasst und welche ethische Normativität er darin findet. Eine tiefergehende Analyse dieses Zusammenhangs erlaubt es uns, den grundlegenden Wesenszug der Liebeintentionalität von Husserls Spätphilosophie zu untersuchen und ihren Charakter als ethische Norm zu erforschen.

2) Das Verständnis der Triebintentionalität ist des Weiteren dafür notwendig, um das Problem einer tieferen Dimension der Intentionalität bei Husserl in den Vordergrund zu rücken, die unterhalb der auf einer expliziteren und aktiveren Ebene fungierenden Vorstellungs- und Gegenstandsintention am Werk ist. Dies ist das Thema, mit dem Husserl sich im Verlauf seiner Philosophie immer intensiver beschäftigt hat, als er sich in seinen späteren Jahren Schritt für Schritt in die genetische Phänomenologie vertiefte. Diese Erweiterung des Verständnisses der Intentionalität lässt sich dadurch verdeutlichen, dass sich Husserl im Lauf der Zeit allmählich der urtümlichen Tendenz nach Erfüllung, die auf den unteren Ebenen solcher Gegenstandsintentionen wirkt, bewusst wird, während er anfänglich demgegenüber allein die Vorstellungsintention auf wahrnehmungsmäßige Gegenstände als Intention im engeren Sinne des Wortes, nämlich als *Bewusstsein-von*, anerkannt hat. Husserl konzipiert diese grundlegende Tendenz als „tendenzielle Strebensintention“ (Hua XI, 84) und stellt sie in den Mittelpunkt seiner Untersuchung zur Intentionalität.[205] Hierbei können wir den Status und die Bedeutung der Triebintentionalität bei Husserl erkennen, da Husserl diese neue Konzeption der Intentionalität in diesem erweiterten Sinne schließlich in seiner Auslegung der Triebintentionalität synthetisiert.[206]

Zwar können dieser umfangreiche und tiefgreifende Problembereich und die gesamte Geschichte von dessen Entwicklung in diesem Kapitel nicht ausführlich behandelt werden, aber es sei hier zumindest gestattet, einige Fragen zu stellen und darauf möglichst

[205] Vgl. Melle 1992, S. 302 und auch N-I, Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer, 1993. S. 87ff. Sowohl Melle als auch Lee beschreiben, dass diese Intentionalität verschieden von der Vorstellungsintention als „Bewusstsein von“ im strengen Sinne, aber Husserl selbst spricht an einer Stelle, wie folgt: „Das Streben ist also nicht eine neue „Grundklasse“ des Bewusstseins von etwas; es gibt nur eine „Grundklasse“, eben Bewusstsein-von, oder Bewusstsein ist als absoluter Strom des Lebens des Ich durch und durch Bewusstsein-von und ist durch und durch Sinngebung, in der sich Gegenständlichkeit „konstituiert“ in vielerlei Abwandlungen.” (Hua XLIII/3, 516)

Auf diese Frage gehen wir nicht ein, aber es scheint mir fragwürdig, ob Husserl diese beiden Intentionen von „Streben“ und „Bewusstsein-von“ strikt unterscheidet. Nichtdestotrotz macht Husserl deutlich, dass sich die Grundintention des Urstroms nicht auf die Intention „Bewusstsein-von“ bezieht: „Somit ist Urimpression und seine Abwandlung keine „Erfahrung“. Ebenso ist Urfühlen, Ur-Affektion und das Urwollen in diesem Sinne kein Bewusstsein-von, keine Intention-auf im natürlichen Sinne.“ (Hua Mat VIII, 335 Rb. 2.) Deswegen bin ich der Meinung, dass Husserl allerdings mithilfe von Strebensintention ein tiefergehendes Verständis von Intentionalität formulieren wollte, als er das nur vermöge der Intention „Bewusstsein-von“ tat.

[206] Siehe Lee 1993, S. 87, 94.

nachvollziehbare Antworten zu liefern:

(1) Warum diese Thematik der Triebintentionalität für Husserl eine gravierende Bedeutung als wesentliches Moment für die transzendentale Konstitution gewinnt, weshalb sie nicht mehr als eine der bloßen passiven Motive angesehen wird, wie es in seiner früheren Schaffensphase der Fall war.

(2) Welche spezifische Funktion der Instinkt als Triebintentionalität in der transzendentalen Konstitution ausübt, und noch präziser, wie er die Genesis der objektiven Gültigkeit, die sich als grundlegender Hintergrund für die Praxis der persönlichen Subjekte dient, ermöglicht.

2.1 Die Entdeckung des Wahrheitscharakters und der Intentionalität der nicht-objektivierenden Akte

Um einen Ansatz für diese Untersuchungen zu erhalten, ist dem Wandel von Husserls Position im Verständnis der nicht-objektivierenden Akten nachzugehen, weil dieser Perspektivenwechsel als der Hintergrund für die Wandlung im Verständnis der Intentionalität gilt, insbesondere insofern Husserl seine Stellung zu der Intentionalität der bewertenden Akte revidiert hat.

2.1.1 Die Revision der These der Vorherrschaft von objektivierenden Akten

1) Die These der Vorherrschaft der objektivierenden Akte

Bekanntlich argumentierte Husserl in den *Logischen Untersuchungen* (Hua XIX/1) und auch in seinen Ethik-Vorlesungen der Göttinger Zeit (Hua XXVIII) für den Vorrang der objektivierenden Akte vor den nicht-objektivieren. Diese Behauptung besteht darin, dass alle Akte, z.B. alle Bewertungen und Willensakte usw., die ihre Gegenstände nicht als direkte vorstellige Objekte setzen, primär den objektivierenden Akten, welche die doxische – bzw. seinssetzende – Intention auf jene Objekte unmittelbar setzen, ihre auf die Gegenstände ausgerichtete Intentionalität verdanken (Vgl. Hua XIX/1, 418).[207] Von diesem Standpunkt aus lässt sich sagen, dass die objektivierenden Akte die nicht-objektivierenden Akte fundieren und dahingehend zentraler erscheinen. Wie wir bereits in der Darstellung der frühen Ethik Husserls gesehen haben, gilt dieselbe These auch für seine Praxeologie und Ethik.[208] Das heißt: Alle Wertungs- und Willensakte setzen zuerst die doxischen, also seinssetzenden Akte als notwendige Grundlage voraus. Die Akte der theoretischen Vernunft, d.h. die Urteilsakte, haben deshalb den „Vorzug“ (Hua XXVIII, 332), dass

[207] Vgl. “Die Freude ist nicht ein konkreter Akt für sich und das Urteil ein daneben liegender Akt, sondern das Urteil ist der fundierende Akt für die Freude, es bestimmt ihren Inhalt, er realisiert ihre abstrakte Möglichkeit. Denn ohne solche Fundierung kann Freude überhaupt nicht sein“ (Hua XIX/1, 418)

[208] Hierzu siehe Melle 1990, S. 36, 42f.

alle anderen Akte von ihnen prinzipiell reguliert werden sollen. (Vgl. Kapitel 1, 2.2)

Freilich erkannte Husserl selbst bereits in den 1910er Jahren, die als die Periode der frühen Ethik bezeichnet werden kann, gewissermaßen die rationale Natur von Wertungs- und Willensakten und ihre eigene unabhängige Intentionalität an,[209] weswegen er in Bezug auf sein Unternehmen der allgemeinen Vernunftkritik die eigene formale Vernünftigkeit der axiologischen und praktischen Vernunft wie bei der theoretischen Vernunft festzustellen vermochte. Das heißt, man kann genauso über die Wertapperzeption wie über die gegenständliche Apperzeption sprechen: Zwar basiert die Wertapperzeption dabei in gewisser Weise noch auf der gegenständlichen Apperzeption, aber sie *konstituiert* ihren eigenen Wertinhalte: Dies impliziert, dass sich die Erfüllung der Wertintentionen vollzieht, wenn in diesem Prozess der Wertapperzeption die Wertinhalte zustande kommen. Und diese Erfüllung der Wertintention kann man als die Konstitution von Wertobjekten als synthetische Einheit – auch wenn in einer metaphorischen Redeweise zur doxischen Konstitution der vorstelligen Objekte – bezeichnen. Hieraus kann man schließen, dass die bewertenden Akte auch eine konstitutive Funktion erhalten, indem sie sich nach dem Zustandekommen der Evidenz als synthetischer Einheit richten und daraufhin den vernünftigen Wahrheitscharakter aufweisen.[210] Insofern lässt sich diese Funktion der Konstitution durch die Synthesis und Einheitsbildung der Wertintention, so Husserl, als „hedonische Identifikation“ (Ms. A VI 7, 10a) bezeichnen,[211] deren konstituierte Gegenstände der Wertintentionalität im Grunde *Werte* als Wesensobjekte sind.[212]

Solange Husserl in Bezug auf die regionalen Ontologien von Werten, vom Willen und Sollen vertritt, dass sie eigene spezifische konstitutive Funktionen und eigene Intentionalitätsweisen haben, die von der theoretischen Vernunft nicht abhängen,[213] darf er nicht in jener strengen Form an der Vorherrschaft der Objektivierung festhalten, dass den nichtobjektivierenden Akten nichts von der Intentionalität der gegenständlichen Apperzeption zuzuerkennen ist.[214] Dennoch argumentiert Husserl weiterhin, dass diese Wert-*Objektivität* und diese Sollen-*Objektivität* als „Seiendes“ (Hua III/1, 272) immer noch auf „Setzungscharaktere“ (Hua III/1, 269) der theoretischen Vernunft angewiesen sind (Vgl. Hua III/1, 272),[215] ohne diesen Fundierungszusammenhang richtig begründet zu haben. Insofern ergibt sich, dass die Wahrheitscharaktere, nämlich die Evidenz der Wert-Objektivität und Sollen-Objektivität ausschließlich in ihrer Parallelität zur theoretischen Vernunft

[209] Vgl. auch Merz 2015, S. 220ff.

[210] „Auch darin ist Husserl zufolge das Wertnehmen dem Wahrnehmen analog, dass es kontinuierliches Einheitsbewusstsein ist, in dem sich Leerkomponenten der Gefühlsapperzeption Gefühlsfülle zueignen.“ (Melle 1990, S. 43).

[211] Zitiert in Melle 1990, S. 43.

[212] Bezüglich der eigentlichen intentionalen Konstitution der wertenden Akte siehe Melle 1990, S. 43; Vargas Bejarano 2006, S. 108ff.; Loidolt 2009, S. 176ff.; 2011a, S. 319f.; Merz 2015, S. 220ff.

[213] Vgl. „Nach all dem ergibt sich, dass alle Akte überhaupt – auch die Gemüt- und Willensakte – ‚objektivierende‘ sind, Gegenstände ursprünglich ‚konstituierend‘, notwendige Quelle verschiedener Seinsregionen und damit auch zugehöriger Ontologien[.]“ (Hua III/1, 272) Vgl. Vargas Bejarano 2006, S. 119.

[214] Vgl. Melle 1990, S. 44

[215] Vgl. Hua III/1, 272.

denkbar sind, wenn der Wahrheitscharakter der theoretischen Vernunft auf ihre Regionen übertragen wird, weshalb Husserl der theoretischen Vernunft noch die „archontische“ (Hua III/1, 269) Rolle zuspricht.[216]

2) Husserls Berücksichtigung der Horizontintentionalität und die Thematisierung der passiven Synthese: das Problem der assoziativen Synthese

(1) Wenn wir uns jedoch Husserls späterer Philosophie zuwenden, ist zu bemerken, dass dort die Dominanz der objektivierenden Akte zu schwanken beginnt und sich Husserls Auffassung zur Intentionalität im engeren Sinne demgemäß verändert.[217] Folglich scheint es so, dass Husserls früheres Argument für den Vorrang der objektivierenden Akte von ihm selbst nicht mehr so strikt aufrechterhalten wird.[218]

Der entscheidende Grund, warum die absolute Dominanz der seinssetzenden Objektivierung verloren zu gehen beginnt, liegt darin, dass es für Husserl zunehmend zweifelhaft wird, dass die Intentionalität nur in dem aktiven Wahrnehmen von gegenständlichen Objekten zu finden ist: Je intensiver sich er mit der wesentlichen Struktur der Konstitution der Objektivität auseinandersetzte, desto deutlicher wurde ihm bewusst, welche Rolle die passiven und zeitlichen Schichten der Konstitution spielen. Infolgedessen begann er, seine Aufmerksamkeit auf die „Intentionalität“ dieser untersten Schicht der passiven Synthesen zu lenken.

Wie bereits im 2.3.2 des zweiten Kapitels zusammengefasst wurde, intendieren wir in einem Horizontbewusstsein nicht eine vorstellig erscheinende *Objektivität*. Stattdessen haben wir bereits im passiven Modus eine bestimmte Art von *Intention*, noch ehe die vorstelligen Objekte im expliziten Bewusstsein intendiert werden (Vgl. Hua IX, 209, Hua Mat VIII, 250; vgl. auch EU, 74ff.). Diese Intention, die sich in dem Horizontbewusstsein in einer Art passivem Modus bewegt, bezieht sich in dieser Hinsicht nicht auf einen expliziten gegenwärtigen Gegenstand, wie wir vorhin in der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Begriff der praktischen Möglichkeit festgestellt haben, sondern es sind die *Möglichkeiten* der Erfahrung, die wir in einem Horizontbewusstsein antizipieren. Und genau dieses Bewusstsein von den *erfahrbaren* bzw. *zu verwirklichenden* Möglichkeiten bestimmt Husserl als *Horizontintention*.[219]

---

[216] So hält Husserl daran fest,: „Jeder Akt, bzw. jedes Aktkorrelat birgt in sich ein „Logisches“, explizite oder implizite.“ (Hua III/1, 271), was „de[n] letzte[n] Grund der Universalität der Herrschaft der Logik selbst” (Hua III/1, 272) ausmacht. Siehe auch Vargas Bejarano 2006, S. 120.

[217] Vgl. Lee 1993, S. 128ff.

[218] Vargas Bejarano pointiert dies folgendermaßen: „Husserl hat zwar die Grundthese des Funiderungszusammenhangs beizubehalten versucht, nämlich der Vorrang der objektiviernden Akte, aber er kam nicht umhin zu sehen, dass die Konstitution doch keine ausschließliche Sache der doxischen Sphäre sein kann; denn daran sind auch die Gefühle, Triebe, Instinkte und das Streben beteiligt, die dem Gemüt und der praktischen Sphäre zuzuordnen sind.“ (Vargas Bejarano 2006, S. 211f.)

[219] Vgl. auch Lee 1993, S. 85f.

(2) Husserl behauptet, dass in einer Horizontintention kaum eine explizite Objektivität intendiert wird, stattdessen erscheint hier das, worauf sich das Bewusstsein später direkt richtet, als eine Art „Leere". Zu dieser „Leere" schreibt Husserl Folgendes: „Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestimmbare Unbestimmtheit" (Hua XI, 6).[220] Hieraus geht hervor, dass die Horizontintention, auch wenn sie als Leere unbestimmt und ungegenständlich erscheint, sich zugleich als „bestimmbar" und „auszufüllen" zeigt, indem sie auf eine mögliche erfüllende Synthesis verwiesen wird, sodass der Horizont eben in diesem Sinne „nicht ein Nichts" ist. In diesem Zusammenhang sagt Husserl auch: „Die leere Vorweisung eignet sich die ihr entsprechende Fülle an" (Ebd., 12). Wobei dieser eigentümliche Modus der Erfüllung als „Näherbestimmung" (Ebd.) bezeichnet wird.

Das Wort der „Näherbestimmung" impliziert von vornherein eine Einheitsbildung einer Intention, wobei es darum geht, dass ein und dasselbe, welches durch die Horizontintention als etwas Unbestimmtes intendiert wird, durch die vorgegebene Richtung der Horizontintention – die Richtung, welche Husserl metaphorisch als „Strahl" beschreibt – immer näher bestimmt wird. Hierbei ist zu bemerken, dass eine solche einheitliche Richtung durch die „Vorbekanntheit" (EU, 172) vorgegeben wird, die aus den intuitiven Erfahrungen der Vergangenheit entsteht und somit als schon bestimmte Sinneinheiten weiter im Bewusstsein bleiben.

Hierbei fungiert die in einer intuitiven Erfahrung schon bestimmte Sinneinheit als „terminus a quo" (Hua XI, 76) einer Horizontintention, von der die Horizontintention ausgeht. Indes fungiert das, was diese einheitliche Horizontintention letztendlich erreichen will, d.h. genauer bestimmt werden soll, als „terminus ad quem" (Ebd.), auf den eine solche Horizontintention gerichtet ist. Doch wird es nur als unbestimmte „Möglichkeit" antizipiert, die weder intuitiv erfahren noch vorstellig bestimmt, jedoch auch nicht vollständig unbestimmt ist, sondern vielmehr als „bestimmbare Unbestimmtheit" (Ebd., 6) charakterisiert wird.[221]

In diesem Sinne besteht die Näherbestimmung der „Synthese einer nicht-selbst-gebenden mit einer selbstgebenden Vorstellung" (Ebd., 66) darin, die Wahrnehmungsvorstellung als gegenwärtig-gegebene mit der Leervorstellung als antizipierter zu synthetisieren (Ebd., 75), wobei diese Synthesis laut Husserl nicht vom Ich aktiv gestiftet, sondern „in reiner Passivität sich herstell[t]" (Ebd., 76).

[220] Vgl. Hua IX, 181: „Dieser Leerhorizont ist nicht ein Nichts, sondern am Substratpol ein Charakter, eine an ihm bewußtseinsmäßig vorhandene Leere und eine gerade zu ihm, als Substratpol dieser Wahrnehmung, speziell zugehörige."

[221] Vgl. Lee 1993, S. 90ff.; Vargas Bejarano 2006, S. 192.

(3) Die Horizontintentionalität, die auf diese Weise vor der Dimension der aktiven und expliziten Objektkonstitution implizit wirkt, und die eigentümliche passive Synthese, die sich aus der Erfüllung einer solchen Intentionalität ergibt, wird von Husserl als „Assoziation“ konzipiert (Hua XI, 117ff., 334; Hua I, 113f.; EU, 78f.).[222] Als Synthesis vor der Dimension der aktiven vorstellungsmäßigen Gegenstandskonstitution erweist sich die Assoziation als passive Synthesis und bildet die grundsätzliche Gesetzlichkeit, welche die „immanente Genesis“ (Hua XI, 117; EU, 78) des Bewusstseins einschließlich der Horizontintentionalität bedingt.

Unter Assoziation versteht Husserl „de[n] rein immanente[n] Zusammenhang des „etwas erinnert an etwas“ und „eines weist auf das andere hin“ (EU, 78) in unserem Bewusstsein, wobei es sich um eine Synthese handelt, durch die ein bestimmtes Bewusstsein von *A* ein anderes Bewusstsein von *B* in einem passiven, impliziten Modus erweckt, nämlich „als Synthesis zwischen Weckendem und dadurch Gewecktem, Hin-richtendem und Richtung Übernehmendem von *terminus a qua* und *terminus ad quem*“ (Hua XI, 84). Diesen Prozess der Erweckung versteht Husserl in dem Sinne als eine Motivation, dass ein Bewusstsein ein anderes Bewusstsein motiviert (Vgl. Hua IV, 222f.) und dass das Motivierende und das Motivierte die „Motivationsgeflechte“ (Ebd., 224) in der assoziativen Synthese bilden.

Diese Motivationsbeziehung zwischen dem Erweckenden und dem Geweckten bildet sich vor allem nach ihrer „Verwandtschaft“ (Homogenität) oder „Fremdheit“ (Heterogenität) (Hua IX, 128ff.; 133ff.; EU, 77). Was die Homogenität angeht, kann ein Bewusstseinsinhalt durch seine Verwandtschaft zu ähnlichen Inhalten, die in der Gegenwart vorgegeben sind, evoziert werden, wodurch eine „Einheit aus Homogenität“ (Hua XI, 130) zwischen ähnlichen Inhalten gebildet wird. Husserl beschreibt diese Einheitsbildung bildlich als „Verkettung“, wobei diese Verkettung innerhalb des Rahmens des Raums und der Zeit als „Sukzession“ und „Koexistenz“ (Ebd., 136), als „Ordnungsformen“ (Ebd.) erfolgt, durch welche das weckende und das geweckte Bewusstsein miteinander verflochten sind. Auf diese Weise machen die so synthetisierten Inhalte des Bewusstseins eine „inhaltliche Verschmelzung“ (Ebd., 131) bzw. „Ähnlichkeitsverschmelzung“ (Hua Mat VIII, 251) aus, in der sie aufeinander verweisen, was in diesem Sinne auch als „Paarung“ (Hua XI, 132; Hua Mat VIII, 251) zwischen beiden Inhalten bezeichnet werden kann. Natürlich können diese assoziativen Synthesen nicht minder dem Prinzip des „Kontrast[es]“ (Hua XI, 139) gemäß stattfinden, welches sich auf die Heterogenität zwischen den Bewusstseinsinhalten zurückbezieht, die die Kontinuität der Ähnlichkeiten stört und folglich einen bestimmen Gehalt zur Abhebung führen kann. Auf diese Weise wird ein Inhalt des Bewusstseins von

[222] Freilich bedeutet der Assoziationsbegriff bei Husserl nicht die Konzeption der empiristischen Philosophie, sondern betrifft die Thematik der transzendentalen Phänomenologie (Vgl. Hua XI, 117). In diesem Sinne lässt er sich nicht als psychologisches Phänomen, sondern als Grundbegriff der transzendentalten Phänomenologie und als universals Prinzip der passiven Genesis verstehen (Vgl. Hua IX, 118; Hua I, 113f.).

einem anderen erweckt, sei es in der Homogenität oder Heterogenität.[223]

(4) Es wird durch diese Diskussion zutage gebracht, wie sich die Einheit der assoziativen Synthesis bei Husserl darstellt. Die inhaltliche Verschmelzung, die die Möglichkeiten der hervorzurufenden Bewusstseinsinhalte einschließt, stiftet sich hier als Hintergrundbewusstsein für die vorstellungsmäßige Intention. Wenn sich aus einer so gebildeten Einheit ein gewisser Inhalt abhebt, dann kann sich der Bewusstseinsinhalt unserem expliziten Bewusstsein aufdrängen und somit die auf den Inhalt gerichtete, explizite Intention zustande kommen. So kann diese Abhebung aus dem Hintergrund deshalb eine aktive Intention entstehen lassen, weil ein Ich durch sie einen expliziten Bewusstseinsinhalt rezipieren und sich ihm zuwenden kann. Und man kann hier verstehen, dass diese explizite Zuwendung des Ich die Korrelation der Intentionalität entstehen lässt.

Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich ein Bewusstseinsinhalt aus der verschmolzenen assoziativen Einheit des Hintergrundbewusstseins abheben kann. Bei Husserl wird diese Abhebung eines Inhaltes vom horizontalen Hintergrundbewusstsein auch als „Affektion“ (Hua XI, 84, 163) des Horizontbewusstseins verstanden.[224] Und durch die Erklärung der Affektion eröffnet sich auch die Möglichkeit, den Grundzug der Intentionalität tiefergehend zu analysieren, weil im Begriff der Affektion bereits die Korrelation zwischen dem Affizierenden und dem Affizierten deutlich wird. Deshalb erhält die Intentionalität als Kennzeichnung für diese Korrelation bei Husserl durch die klare Definition der Affektion ihre konkrete Bedeutung (Vgl. Hua XI, 151; Hua Mat VIII, 37).[225]

2.1.2 Die Vertiefung des Verständnisses des Affektions-Begriffs und die Konzipierung der kinästhetischen Praxis

1) Das Problem der passiven Synthesis im Zeitbewusstsein

Den Zusammenhang zwischen diesem horizontalen Hintergrundbewusstsein und der Konstitution von Objektivität durch die Affektion verdeutlicht Husserl am Beispiel einer Situation, in der der Lärm immer lauter wird (Vgl. Hua XI, 166f.).[226] Dabei nimmt Husserl an, dass zunächst der Lärm noch nicht in unser Bewusstsein eindringt, aber wenn

[223] „Ähnliches wird durch Ähnliches geweckt und tritt in Kontrast zu Unähnlichen“ (EU, 79)

[224] Vgl. I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982. S. 19: „Die Horizontbestimmung der Lebenswelt erweist sich als ein wichtiges Moment der affizierenden Hintergrundstruktur.“; Auch Holenstein 1972, S. 37.: „Affektion und Assoziation verquicken sich und lassen sich nicht isoliert aufklären.“

[225] An einer Stelle in C-Manuskripten hat Husserl die Intentionalität des Gerichtetsein mit Affiziert-sein identifiziert: „Wie steht es mit dem Gerichtetsein-auf-Etwas, aber auch Affiziert-sein-Davon?” (Hua Mat VIII, 37); „Für den Gegenstand können wir die Affektion auch bezeichnen als Weckung einer auf ihn gerichteten Intention.“ (Hua XI, 151) Vgl. auch Rodemeyer 2006, S. 159; Römer 2010, S. 89.

[226] Vgl. auch das Beispiel von Lorettohöhe in Hua XI, 154f.

er immer lauter wird, er explizit bewusst wird. Aber inmitten einer solchen Erhöhung der Lautstärke hören wir es schon „gewissermaßen“, noch bevor wir dem Lärm unsere explizite und thematische Aufmerksamkeit schenken. Dieses eigentümliche Hören, das uns noch nicht explizit bewusst ist, beschreibt Husserl als Hören „im Vorzimmer des Ich“ (Hua XI, 166). Unter diesem Gesichtspunkt kann man zwischen dem thematischen Bewusstsein, das als „Vordergrund“ des Bewusstseins erscheint, und dem Bewusstsein, das im „Hintergrund“ des thematischen Bewusstseins verbleibt, nämlich „dem Vorzimmer des Ich“ unterscheiden (Vgl. Hua XI, 167; vgl. auch Hua XXXIX, 469). Dabei lässt sich diese Thematisierung so beschreiben, dass die „wirkliche Affektion“ (Hua XI, 149) eine zunächst im Hintergrund bleibende Sache in den Vordergrund rückt und somit die „Zuwendung“ des aktiven Bewusstseins auf sich zieht.[227] Diese Abhebung ist die Folge von einem „Kontrast“ (Ebd.),[228] wobei ein stärkerer Kontrast sich von dem gleichförmigen Hintergrund abhebt und auf den Blick des Ich einen solchen Reiz ausüben kann, dass das Ich von der Abgehobenheit „affiziert“ wird und nach ihrer affektiven Kraft tendiert (Vgl. Ebd.).

Es ist aber zu betonen, dass das, was im Vorzimmer des Ich bleibt, vor einer solchen bewussten Ichzuwendung wohl nicht von der Ichaktivität berührt wird, aber dennoch nicht völlig leer ist, weil es die „Potentialität der Affektion“ impliziert, die bei Husserl „Tendenz zur Affektion“ (Ebd.) heißt. Dieses Verständnis von Affektion führt uns zur Betrachtung der Unterscheidung zwischen dem Objekt, das also explizit durch die Affektion erscheint, und dem Zustand der Objektivität, die noch nicht explizit durch Affektion ersichtlich wird, aber dennoch „unter günstigen Umständen“ „zur Abhebung gebracht werden“ (Ebd.) *kann*.[229] Was ist aber genau mit diesem Zustand der „Potentialität“ und dem „Affiziertwerden-können“ gemeint? Wie kann diese unbestimmte Verschmelzung der assoziativen Synthesis vor der Konstitution der Ichaktivität gebildet werden und „erweckbar“ (Hua IX, 202) sein?

Mit dieser Fragestellung gelangen wir zu dem Problembereich der passiven Synthesis in ihrer konkreten Form, was sich beim näheren Hinsehen zur Untersuchung des Zeitbewusstseins führt, welche zeigt, wie sich eine vorbewusste Einheit als Horizontbewusstsein konstituiert, wie wir zuvor erwähnt haben: „eine passive Intentionalität, in der das Ich noch nicht waltet, einen Gegenstand schon in sich konstituiert hat“ (Ebd., 209). Bekanntlich thematisiert Husserl zu dieser Erklärung die dreifachen Momente des strömenden Zeitbewusstseins: Urimpression, Protention und Retention. Denn „jede Assoziation“ setzt „die im ursprünglichen Zeitbewusstsein sich kontinuierlich leistende Synthesis“ (Hua XI, 125) voraus.

---

[227] Über die Stufenfolge von der passiven Synthesis bis zur aktiven hat Yamaguchi in seinem Buch schon eine sehr überzeugende Zusammenfassung dargeboten. Siehe Yamaguchi 1982, S. 37ff.

[228] Vgl. Holenstein 1972, S. 37. Hier ist die Stelle des Zitates als S. 194 falsch angegeben.

[229] Vgl. Yamaguchi 1982, S. 46; Lee 1993, S. 116. „das Beispiel von Kaltwerden als Empfindungszustand“

Demzufolge gehören zwar die Protention und Retention zur wesentlichen Struktur dieses Zeitbewusstseins, aber sie sind von der Urimpression dadurch abzugrenzen, dass sie anders als die gegenwärtige Anschauung der Impression allein „mitgegenwärtig“ sind. Diese Mitgegenwärtigen bilden mitsamt der unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Wahrnehmung einen mit ihr immer mitgegenwärtigen Horizont (Vgl. Ebd., 74f.). Was hier eigens als Retention bezeichnet ist, steht für das, was nach der unmittelbaren Erfahrung nicht spurlos verschwindet, sondern bewusst gefangen ist, selbst wenn nur in leerer Form. Auf diese Weise sind Retentionen „leer und versinken sogar in den unterschiedlosen retentionalen Hintergrund“ (Ebd., 125, vgl. auch 72).

Vor diesem retentionalen Hintergrundbewusstsein legt Husserl die Rolle der Protention folgendermaßen dar: „Gemäß dem als geschehen retentional Bewußten ist ein Neues gleichen Stiles als kommend zu erwarten“ (Ebd., 186). Diese Sachlage der Protention beruht im Wesentlichen darauf, dass, wie in der Erklärung der assoziativen Synthesis gezeigt, ein Ähnliches an ein anderes Ähnliches erinnert. Eine so assoziativ konstituierte Verschmelzung der retentionalen Vergangenheit „projiziert sich“, so Husserl, „als Erwartung in die Zukunft“ (Ebd.) und so können die Protentionen, die auf Kommendes hinaus verweisen, den Horizont der Erwartung von Zukünftigem ausmachen (vgl. auch Hua IX., 202), der allen gegenwärtigen Erfahrungen mitgegenwärtig ist. So beschreibt Husserl die Protention als „eine vor-, nämlich in die Zukunft gerichtete intentio, vorgerichtete Meinung und Strebung“ bzw. als „ein antizipierendes vorgreifendes Meinen“ (Hua XI, 86).

Es ist ersichtlich, dass diese eigentümliche Antizipation keinesfalls irgendeine reproduktive Erwartung bedeutet, die auf eine explizite Gegenständlichkeit aus ist, sondern eine spezifische *passive Erwartung* andeutet, und zwar als ein konstitutives Moment für die Wahrnehmung einer Objektivität, indem alle Wahrnehmungen der vorstelligen Objekte die Protentionen als ihre mitgegenwärtigen Horizonte voraussetzen müssen (Vgl. Ebd., 74). So vertritt Husserl die Ansicht, dass unsere Wahrnehmung nur in einer Horizontalität möglich ist, sowohl in Bezug auf die Urpräsenz, die immer direkt gegenwärtig ist, als auch auf die Horizonte der Retentionen und Protentionen, die notwendig mit der Gegenwart gleichzeitig mitgegenwärtig sind (Vgl. Hua XI, 73; Hua XLIII/3, 15, 18).

2) Protention als passive Intentionalität und die Affektion der Urpräsenz

(1) Wir können in diesem Zusammenhang die Frage der Affektion aus dem Horizontbewusstsein und der daraus entstehenden gegenständlichen Intentionalität mit der Lehre des Zeitbewusstseins verknüpfen, um zu klären, was der Zustand der Potentialität als Affiziert-werden-können ist. Dafür müssen wir zunächst darauf unser Augenmerk lenken, dass die Protention und die Retention in ihrer passiven Intentionalität bei Husserl unterschiedlich erfasst werden, d.h. dass Husserl die Ansicht vertritt, dass der Retention ein intentionaler Charakter fehlt, während hingegen die Protention die passive Intentionalität in sich

trägt.[230]

Warum kann aber der Retention keine Intentionalität zuerkannt werden? Husserl zufolge beruht dieser Umstand darauf, dass die Retention keiner „assoziative[n] Erweckung“ (Hua XI, 77) von der gegenwärtigen Impression entspringt und dementsprechend keine ausstrahlende Richtungsstruktur aufweist. Bedenken wir hierzu, dass Husserl den Begriff der Weckung als ihrem Wesen nach mit der Affektion identisch betrachtet, was uns erlaubt zu sagen, dass die Retention nicht durch eine Affektion erweckt werden kann und somit keinen eigenen intentionalen Charakter besitzt, der die Korrelation zwischen Affizierendem und Affiziertem andeutet (Vgl. Ebd., 74; 77). So sagt Husserl: „[D]urch die retentionale Kontinuität geht […] kein Gerichtet-sein[.]“ (Ebd., 74)[231]

Dagegen ist unser intentionales Bewusstsein nach Husserl wesenhaft „auf das Gegenwärtige“ und „durch es hindurch weiter auf das Kommende“ (Ebd., 74) gerichtet, wodurch sich zeigt, dass bei Husserl der Wesenzug der Intentionalität im Grunde als „Vorgerichtetsein“ (Ebd.) der Protention gekennzeintet wird. In diesem Sinne lässt sich dieses passive Gerichtet-sein auf das Gegenwärtige und das Kommende durch eine Affektion erwecken. Aber hier stellt sich dann die Frage, was eigentlich die Protention erweckt, d.h. affiziert. Hierauf lautet Husserls Antwort, dass nichts anderes als die Retention und die Urimpression (bzw. Urpräsentation) affizierend sind.[232] Darunter ist es insbesondere die Urimpression, die die stärkste affizierende Kraft ausübt (Vgl. Ebd., 149), nämlich als die „Urquelle aller Affektion“ (Yamaguchi 1982, 50).[233] Die Retention kann dabei nur insofern ihre affizierende Kraft bewahren, als die Urimpression in eine Retention übergeht, was uns gestattet, zu bestätigen, dass die Lebendigkeit der Retention, insofern das Zeitbewusstsein fließt, allmählich verschwimmt, und dass die Retention, insofern die Retention damit zur Fernretention wird, an Affektionskraft verliert (Vgl. Hua XI, 156; 167; Hua XLII, 40).

(2) Durch die Affektion kann sich der protentionale Bewusstseinsinhalt, der im

[230] Vgl. T. Kortooms, *Phenomenology of time: Edmund Husserl's Analysis of time consciousness*, Dordrecht: Kluwer, 2002. S. 184.

[231] An einer Stelle der *C-Manuskripte* spricht Husserl von der Intentionalität der Retention so gesprochen, dass sie eine Modifikation derjenigen der Protention sei: „Tendenz ist Tendenz auf etwas hin, in der Gegenwart liegt das Auf-die-Zukunft-Hin (natürlich ist hier nicht gemeint ein Tendieren, nicht ein willensartiges Ich-Streben); im „Soeben“ liegt ein Soeben-auf-die-Zukunft-hin-Gewesen-Sein, als eine Modifikation.“ (Hua Mat VIII, 93)

[232] In seiner frühen Vorlesung über Zeitbewusstsein gebraucht Husserl vorwiegend „Urimpression“, aber seit Bernauer Manuskripten „Urpräsentation“. Die konkrete Unterscheidung zwischen beiden werde ich nicht vollziehen. Vgl. auch Hua XXXIII, in der Einleitung des Herausgebers, S. XXXV. Aber auch in seiner späteren Vorlesungen nach der Zeit der Bernauer Manuskripte verwendete Husserl nicht minder „Urimpression“ im Sinn der Urpräsenz (Vgl. auch Hua XI, 12 usw.). Aus diesem Grund benutze ich auch die beiden Begriffe ipso facto nicht verschieden.

[233] „Die Urquelle aller Affektion ebenso wie der Retention liegt freilich in der Urimpression. Im retentionalen Prozess verliert die Affektion ihre affektive Kraft.“ (Yamaguchi 1982, S. 50)

Hintergrundbewusstsein nicht-thematisch ist, uns nun als attentiver Inhalt aufdrängt. Somit kann dieser Prozess auch wiederum als eine *Thematisierung* bezeichnet werden, die besagt, dass eine eindeutige Intentionalität in unserem Bewusstsein erfolgt, wodurch es zur vorstelligen Erfassung einer Objektivität kommt, die auch als Synthesis einer gegenständlichen Einheit zum Ausdruck gebracht werden kann (Vgl. Hua XI, 84; EU, 83). In dieser Hinsicht ermöglicht die Affektion sowohl die Rezeption als die unterste Stufe der Ichaktivität (Vgl. Hua XI, 64; EU, 83f.) und als „Voraussetzung der Zuwendung" (Hua XXXI, 4) wie auch die sich darauf aufbauende, aktive Ichzuwendung auf die vorstellige Gegenständlichkeit. Und dadurch erfolgt eine explizite Intentionalität zwischen Objekt und Subjekt als aktive Synthesis (Vgl. Hua XI, 162, 164). Es ist jetzt berechtigt zu formulieren, dass die Affektion gleichbedeutend ist mit der Intentionalität im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie, d.h. der Genesis und der Konstitution des Sinns der Gegenstände.

(3) Und in Anbetracht der grundlegenden affektiven Kraft der Urpräsentation lässt sich folgern, dass die Urpräsentation gerade die Stätte ist, in der sich die stärkste und klarste Korrelation zwischen der Intention des Ichsubjektes und der es betreffenden Objektivität bildet und daher die klare Intentionalität entsteht, d.h. die Konstitution einer als dieselbe sich zeigenden, objektiven Einheit, nämlich die Synthesis der Gegenständlichkeit.

Es ist zudem anzumerken, dass das, was von der Urpräsenz affiziert wird und sich somit als das Thematische aus dem Hintergrund abhebt, von Husserl vor allem als Protention erklärt wird. In diesem Sinne lässt sich die Protention als letztliches Kernstück der Intentionalität erfassen, das die Synthesis irgendeines Objekts als Sinneinheit möglich macht (Vgl. Hua Mat VIII, 267). Es ist also nichts anderes als die Protention, die etwas durch die assoziative Weckung Erwachtes ist und somit etwas Affiziertes ist. So tritt nun die Protention, die in Husserls früherer Erklärung des Zeitbewusstsein etwas heruntergespielt wurde, nun als die echte Quelle der Intentionalität hervor (Vgl. Hua XI, 74). Wir können demzufolge nun die „eine einheitliche Zukunftstendenz" (Ebd., 156) als allgemeinen Grundcharakter der Intentionalität überhaupt anerkennen, solange die protentionale Tendenz die Entstehung der Intentionalität fundiert.[234]

Unter diesem Gesichtspunkt kann die Erfüllung der Intention nun als Selbstgegebenheit des protentional Intendierten verstanden werden, bei der das protentional Intendierte selbst präsent wird, was die Grundidee der Urpräsenz kennzeichnet. So kann man jetzt erläutern, dass sich eine Sinneinheit vermöge der Übereinstimmung zwischen dem Intendierten und dem Gegebenen vollzieht. Dies lässt sich in diesem Zusammenhang nun als das Präsent- oder Patentwerden der Protention als Intention auf die potentielle Möglichkeit – durch die Erfüllung in der Urpräsenz – deuten (Hua XI, 66, 74; Hua XXXIII, 7; EU, 93f.). In diesem Punkt definiert Husserl die Urpräsenz als die „erfüllte Erwartung" bzw.

[234] Vgl. Rodemeyer 2006, S. 156f.; Römer 2010, S. 89.

die „erfüllte Protention“ (Hua XXXIII, 7). Der Grundzug unseres Bewusstseins, das dazu bestimmt ist „eine Einheit stetiger Einstimmigkeit“ (Hua XI, 66) zu erfassen, besteht schließlich aus dieser Perspektive in nichts anderem als in der Fortsetzung der Urpräsentation als „einem stetigen Sich-erfüllen“ (Ebd.) der Protentionen und der „retentionale[n] Modifikation dieser Erfüllung“ (Hua XXXIII, 14).[235] So heißt es: „Das Gewahren folgt der protentionalen Kontinuität” (Hua XI, 74) und die Synthesis dieser ständigen Erfüllung macht unsere „konkrete Wahrnehmung“ (Ebd., 91) aus.[236] Solange also die Protention stets auf Präsenz ausgerichtet ist und durch sie erfüllt werden kann, sieht Husserl die Protention als ein Streben nach Erfüllung an (Vgl. Ebd., 84ff., 101f.),[237] welches sogar als „Trieb“ aufgefasst werden kann.[238] Er umbeschreibt die Urpräsenz daher auch metaphorisch als „Sättigungspunkt“ (Hua XXXIII, 39) einer solchen Tendenz, an dem etwas durch Protentionen Erzieltes in der leibhaften Gegenwart vorgegeben wird.[239]

3) Abhebung und Kontrast als Anfangsmomente der Affektion und die Offenheit der Protention

Aber hier darf man nicht außer Acht lassen, dass gerade der Abhebung und dem Kontrast die Rolle als „Anfang der Genesis“ (Hua XXXIX, 482) zuzuschreiben ist, eine Affektion zu bewirken, indem sich etwas aus dem gleichförmigen Hintergrund abhebt und es daraufhin eine Zuwendung, d.h. eine Erfassung „affiziert“ (Ebd.). So heißt es bei Husserl: „Affektion setzt vor allem Abhebung voraus. […] Affektion ist nun in gewisser Weise Funktion des Kontrastes.“ (Hua XI, 149)

Es offenbart sich in diesem Punkt ein wesentliches, aber leicht zu übersehendes Merkmal von Protention, nämlich dass die Abhebung oder der Kontrast, welche eine Affektion ermöglichen, als das Auftauchen einer unerwarteten Neuheit verstanden werden können, was bedeutet, dass die Abhebung sowie der Kontrast sich auf einen Riss im homogenen Fluss eines Hintergrundes beziehen und durch diese Lücke eine Neuheit entsteht, die sich von den anderen Inhalten abhebt. So sehen wir an einer Stelle von *Erfahrung und Urteil*, dass eine Abhebung „durch Kontraste, qualitative Diskontinuitäten erheblichen Abstandes“ (EU, 80) zustande kommt.[240]

Dies zeigt die Doppeldeutigkeit der Protention und der Urpräsenz auf, insofern die

---

[235] Vgl. A. Schnell, *Hinaus: Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 62f.

[236] Vgl. „Strömend geht Gegenwart in Gegenwart über, fortströmend wirft sie vor ihre Protention und geht in die neue über durch stetige Erfüllung.“ (Hua Mat VIII, 94)

[237] Siehe Kortooms 2002, S. 184.

[238] Vgl. auch “Trieben zur Veranschaulichung, z. B. des Künftigen“ (A VII 15, 15, zitiert in Lee 1993, S. 95 Anm. 5.) Hierbei verbindet Husserl die Bedeutung dieser Formulierung mit dem Kontext von „protentionalen Tendenzen“ (Hua XI, 92).

[239] Vgl. Kortooms 2002, S. 166.

[240] EU. S. 79f. Vgl. Yamaguchi 1982, S. 33.

Protention einerseits auf eine schon in der Retention etablierte Verwandtschaft ausgerichtet ist, andererseits aber auch den Raum für die nicht so streng fixierte Unbestimmtheit offen lässt und dass die Urpräsenz dementsprechend das schon in der Protention im Vorgriff Erwartete präsentiert, aber zugleich als die von dieser Protention nicht erwartete Unbestimmtheit auftritt.

Hierbei zeigt sich ein einzigartiger Grundzug der protentionalen Intentionalität und die Art, wie eine Protention erfüllt wird, nämlich dass eine Protention, selbst wenn das, was sie im Vorgriff erwartet, zur Erfüllung kommt, immer noch offen bleiben muss für das, was in der Zukunft kommen wird, als „das immer neue Jetzt“ (Hua XI, 74). So versteht Husserl die Protention nicht als eine Wiederholung einer verschlossenen Intentionalität, sondern als das, was „der Zukunft offene Arme entgegenbreitet” (Ebd.). In diesem Sinne kennzeichnet das Gerichtet-sein-auf „die unbestimmte Allgemeinheit“ (Ebd., 83) die Intentionalität überhaupt, was zur Folge hat, dass eine Intention ihrem Wesen nach nicht restlos bestimmt oder erfüllt werden kann und stattdessen stets für etwas nicht Erwartetes als „Unbestimmtes“ offen bleibt (Hua XI, 83).[241] Aber es bleibt noch zu beantworten, was diese Intention auf Unbestimmtes besagt und wie diese Intention dennoch zur Erfüllung kommen kann, obwohl ihr Zielpunkt selbst vorweg nicht bestimmt ist.

2.2 Die Uraffektion in der Dimension der Urpräsenz und der transzendentale Instinkt

2.2.1 Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart als ursprüngliches Feld aller Gültigkeit

Husserl begnügt sich aber nicht mit dieser Darstellung der passiven Synthesis, die mit der Diskussion über die Affektion einhergeht, wobei überwiegend die Konstitution des gegenwärtigen Wahrnehmungsfeldes behandelt wird. Vielmehr will er soweit gehen, die Notwendigkeit einer anderen, also „der radikalsten Reduktion“ (Hua XXXIV, 187) zu betonen, die auf den noch tieferliegenden Kern des gegenwärtigen Wahrnehmungsfeldes abzielt.

Diese Reduktion sollte in den „Urstrom“ als die „Urbedingung“ (Hua Mat VIII, 41) und als den „absolute[n] Boden“ (Ebd., 40) eindringen, dem alle Seinsgeltung und aller Seinssinn entquillt. Nach Husserl betrifft der zuvor diskutierte Fluss der inneren Zeit, d.h. die Bildung des Horizontes mit seinen Reihen der protentionalen und retentionalen Intentionen, nur die „erste Transzendenz“ (Ms. C 5, S. 12) dieses ursprünglichen Stroms,[242] wobei diese radikalste Reduktion auch die retentionalen und protentionalen Horizonte einzuklammern sucht.[243] Mit anderen Worten: Die Diskussion über die absolute Quelle aller

[241] Vgl. Lee 1993, S. 86.

[242] „Im urphänomenalen Strömen der Urpräsenz transzendiert sich dieses <das transzendentale letztfungierende Ich-> Leben selbst, es konstituiert als „erste Transzendenz“ die immanente Zeit, den Erlebnisstrom mit seiner Vergangenheit und Zukunft[.]“ (Ms. C 5, S. 12, zitiert in Held 1966, S. 89).

[243] Vgl. Held 1966, S. 66.

Gültigkeit befasst sich durch eine solche grundlegende Reduktion mit der Wesensstruktur der Urpräsentation, die der fundamentale Kern ist, innerhalb dessen all die Momente von Retention und Protention als vergangene und zukünftige Horizontalität der Epoché unterworfen sind.[244]

Diese Aufklärung des Urstromes ist in der Forschungsgeschichte Husserls bereits im Rahmen der Diskussion über die *lebendige Gegenwart* erörtert worden. Diese Thematik betrifft so denn auch den Wesenskern der Phänomenologie Husserls. Daher ist es ipso facto unmöglich, all diese Diskussionen hier vollständig wiederzugeben und zu klären. Aber um die Natur der passiven Intentionalität näher zu ergründen, müssen wir uns jedoch mit dieser ursprünglichen Sphäre der Entstehung aller Gültigkeiten befassen, soweit dies für unsere weiteren Erörterungen nötig ist.

2.2.2 Zweiteiligkeit und Dreiteiligkeit der lebendigen Gegenwart

1) Für Husserl wird diese Dimension tatsächlich bereits in den Analysen zur passiven Synthesis erwähnt, wenn er zwischen dem Fall, dass eine Einheitsbildung der Objektivität vermöge Affektion erfolgt, und demjenigen, dass sie nun ohne Affektion zustande kommt, unterscheidet und die Möglichkeit einer voraffektiven Verschmelzung exponiert (Vgl. Hua XI, 159f.). Diese Verschmelzung konstituiert dabei gewisse Einheiten, die dem Hintergrund des expliziten Bewusstseins angehören und irgendwann in den Vordergrund des Bewusstseins hervorgerufen werden *können*, aber nur „ohne alle Leistung von Affektion“ (Ebd., 160), die ihnen eine bewusste Intentionalität zuerteilen könnte. Doch bleiben weiterhin die Fragen, was der genaue Status dieser Verschmelzung ist und auf welche Weise sie als kontinuierliche Einheit ohne affektive Kraft gebildet werden kann, noch ungelöst.[245]

In seinen in den 30er-Jahren verfassten *C-Manuskripten* hat Husserl in dieser Hinsicht eine neue Konzeption der Affektion vorgelegt, nämlich die der Uraffektion, die auf keine Objektivität direkt bezogen ist und daher von der „spätere[n] Affektion“ (Hua Mat VIII, 335) unterschieden werden muss, welche sich – wie in den *Analysen zur passiven Synthesis* – mit der Apperzeption der intentionalen Einheiten zusammenhängt, wie Husserl erklärt: „Es ist wie bei den Akten (die also Willensstufen sind) so auch bei den Affektionen zu unterscheiden: letzte, Uraffektion (also Urgefühl) und spätere Affektion, die Uraffektion von Nicht-Objekten, aber intentionalen Einheiten, und die spätere Affektion von app<erzip>ierten und schließlich von Objekteinheiten.“ (Ebd.)[246] Diesbezüglich trägt Husserl der „Affektion“ sowie dem „Gefühl in der Ursphäre” (Ebd., 318) Rechnung und

[244] Vgl. Held 1966, S. 66.
[245] Vgl. Yamaguchi 1982, 47f.
[246] Vgl. Holenstein 1972, S. 37. Diese Dimension wird von Husserl paradoxerweise auch wieder als „Urassoziation“ bezeichnet (z. B. Hua Mat VIII, 347). Bezüglich dieser Unstimmigkeit in der Verwendung von „Urassoziation“ siehe Kortooms 2002, 276ff.

macht darauf aufmerksam, dass diese Affektion nicht mit der sogenannten *bloßen* Affektion verwechselt werden darf, weil sich die Uraffektion im Gegensatz zu jener „innerhalb der lebendigen Gegenwart“ (Ebd., 320) ansiedelt.

Hier können wir bemerken, dass Husserl auf eine neue, eigentümliche Art von Affektion im Sinn der „voraffektiven Intentionalität“ (Ebd., 185) auf der Ebene des Urstromes bedacht ist. Die beiden Korrelata dieser *Quasi*-Korrelation der tiefsten Stufe des Urstromes nennt Husserl jeweils das Ichliche und das Ichfremde, wobei das letztere auch als das Hyletische bzw. die Urhyle bezeichnet wird (Vgl. Hua Mat VIII, 70, 110, 183).[247] So heißt es an einer Stelle der *C-Manuskripte*: „Jedes „Erlebnis“, konkret genommen, ist zweiseitig, Ich-Seite und Seite des Ichfremden, Schicht des Reizes bzw. des Woraufhin (Form) und Schicht des „Inhaltes“, dessen, was da Reize übt oder Ziel ist: die Einheit.“ (Ebd., 183) Aber hier ist darüber nicht hinwegzusehen, dass das Ich, von dem hier die Rede ist, in keiner Weise „Person im gewöhnlichen Sinn“ ist, sondern bei Husserl nur als „Vor-Ich“ (Ebd., 352) oder „urmodales Ich“ (Ebd., 187) zum Ausdruck kommt, da es das spezifische Ich der untersten Stufe des ganzen Bewusstseinsfeldes ist.

Was dieses eigentümliche Ich in der einzigartigen Weise *affiziert*, das definiert Husserl deswegen nichts anderes als „Hyle“ (Ebd., 94). Somit formuliert er solche „impressional fortdauernde[n] hyletische[n] Daten“ als „fortdauernde Gefühlsaffektion übend“ (Ebd., 320) und das vom Hyletischen affizierte Ich lässt sich demgemäß als das Korrelat der affizierenden Hyle beschreiben. Und dabei lässt sich dieses Ich als „reine[r] Ich-Pol“ verstehen, der „gegenüber der Hyle“ die von ihr strahlende Affektion empfängt und darauf als Antwort die Aktion strahlt (Ebd., 183). Hierbei ist die hyletische Gegenwart genau „das Erst-Affizierende“, wohingegen „die Affektion aus den Horizonten“, die die Konstitution der vorstelligen Objektivität möglich macht, nur als „zweite“ (Ebd., 94) gekennzeichnet werden sollte.

2) Indessen ist darauf zu achten, dass Husserl in anderen Kontexten gelegentlich über die dreiteilige Struktur der lebendigen Gegenwart, anstelle von der zweiteiligen zwischen Ichlichem und Hyletischem spricht. Die Elemente der Dreiheit, die er hierfür nennt, sind: „der sinnliche Kern, das sinnliche Gefühl und die sinnliche Kinästhese“ (Ms. B III 9, 67a),[248] die jeweils den drei Komponenten der Urhyle, dem Urgefühl (bzw. der Uraffektion)[249] und dem Urstreben (bzw. der Urkinästhese) auf der tieferen Ebene entsprechen.

---

[247] Kortooms 2002, S. 237; Micali 2008, S. 208; Römer 2010, S. 87 usw. Hyle in diesem Sinne unterscheidet sich von „sensuller Hyle“ in *Ideen I* § 85, die als noetische an Intentionalität fehlt, also lediglich im Gegensatz zu „intentionaler Morphé“ thematisiert wird (Hua III/1, 192ff.).

[248] „Das erste der Weltkonstitution in der Primordialität ist die Konstitution der ‚Natur‘ aus der hyletischen Urnatur, oder vielmehr aus dem dreifachen Urmaterial: sinnlicher Kern, sinnliches Gefühl, sinnliche Kinästhese“ (Ms. B III 9, 67a, zitiert in Lee 1993, S. 108); Vargas Bejarano 2006, S. 244.; Hua XLII, in der Einleitung, S. LVII.

[249] Vgl. Hua Mat VIII, 335.

In einem Manuskript von 1931 expliziert Husserl in diesem Zusammenhang genau diese Dreigliederung als den urtümlichen Aufbau des passiven Lebens, das als Urquelle aller Ichaktivität die allen darauf aufbauenden Akte der drei Einstellungen – nämlich der theoretischen, axiologischen und praktischen – untermauert: Zunächst spricht Husserl das „Vorsein“[250] als „Urdoxa“ bzw. „Vor-doxa“ (Hua XLIII/3, 174) an, die als die primitive genetische Quelle der seinssetzenden epistemischen Aktivität angesehen werden kann, und die auf der Ebene des ursprünglichen Zeitbewusstseins zur „Konstruktion der Hyle“ (Ebd.) führt. Weiter thematisiert Husserl „ein Vor-Gefallen in der Weise des Urfühlens" (Ebd.), das als urtümliche genetische Vorform des sonstigen aktiven, „fühlenden Wertens“ (Ebd., 178) gilt. Zuletzt richtet sich der Blick auf das „Urstreben als urtümliches Tun“ (Ebd., 174), welches als originäre genetische Vorgestalt eines praktischen, zwecktätigen Lebens bezeichnet werden kann, wobei das Urstreben von Husserl meistens mit dem Instinkt in eins gesetzt und wie folgt konzipiert wird: „Das Streben ist aber instinktives, und instinktiv, also zunächst unenthüllt „gerichtet“ auf die sich „künftig“ erst enthüllt konstituierenden weltlichen Einheiten.“ (Ebd.) Auf diese Weise behauptet Husserl, dass diese drei Komponenten zur wesentlichen Struktur der lebendigen Gegenwart als Urstätte aller Sinnbildungen gehören, weshalb diese urtümliche Struktur, selbst wenn sich ihre materialen konkreten Gehalte verändern, in „einer Einheitsform“ als „Wesensform“ bestehen bleibt (Hua XV, 385), was Husserl als apodiktisch klassifiziert.

2.2.3 Die Ambiguität der Uraffektion als ichliche Bezogenheit auf die Urhyle

1) Doch wie ist diese Diskrepanz zwischen der zweiteiligen und der dreiteiligen Komposition der Urpräsenz zu verstehen? Mir scheint der Grund für die Merkwürdigkeit von Husserls Aufklärung darin zu liegen, dass die Uraffektion bei Husserl eine doppeldeutige und scheinbar widersprüchliche Natur in sich trägt, nämlich, dass die Uraffektion ein deutliches Gegenüber zwischen Affizierendem und Affiziertem vorauszusetzen hat, bei der die Affizierung des Hyletischen und die ichliche Affiziertheit aber nicht so streng zu scheiden sind.

Um diesen Punkt nachvollziehbar zu machen, gehe ich zunächst davon aus, dass die vorher dargestellte Gegenüberstellung vom Ich und dem Ichfremden sogleich derjenigen vom Urstreben (bzw. Urkinästhese) und der Urdoxa (bzw. Hyle) entspricht und somit darauf verweist, dass die Uraffektion inmitten der beiden Pole eine vermittelnde Rolle spielt. Es soll unter diesem Gesichtspunkt gezeigt werden, dass die Uraffektion bei Husserls Diskussion über die lebendige Gegenwart eine eigenständige und zugleich ambige Funktion mit sich führt, die weder der hyletischen Seite als etwas Affizierendem noch der ichlichen Seite als etwas Affiziertem, eindeutig untergeordnet werden darf. Denn die Affektion lässt sich einerseits nicht-ichlich beschreiben, weil sie nicht von dem Aktionspol des Ich als

[250] Nach Schnell weist dieser Ausdruck auf Finks Einfluss hin, der nicht nur als Assistent vielmehr als Partner für Husserls spätere Philosophie eine große Rolle spielte. Siehe Schnell 2019, S.99.

Zentrum der Aktionsstrahlen, welches als Urstreben auf die Affektion der Hyle aktiv antwortet, herrührt und in diesem Sinn als von der Hyle aus strahlend bezeichnet werden sollte (Vgl. Hua Mat VIII, 183, 188). Andererseits erscheint sie auch als ichlich, insofern das „Affiziertwerden“ (Ebd., 197) noch ein „Erlebnis“ (Ebd., 195) vom Ich ist und daher von der Hyle als völlig ichfremder strikt abzusondern ist, weshalb Husserl die Affektion nicht selten als ichliche bezeichnet (Vgl. Hua Mat VIII, 351, vgl. auch 197).

2) Das Hyletische, das sich bei der Uraffektion als Affektion hervorrufend zeigt, kann – sofern es ein Kernmoment des Urstromes ist – nicht ein „Seiendes“ oder die „Objektivität der Kenntnisnahme“ (Hua XXXIX, 483) betreffen und erweist sich in diesem Sinne als „unnennbar“, was bedeutet, dass es „nicht in einer typischen Apperzeption gegeben“ (Ebd.) werden kann. Daraus ergibt sich, dass der Grundzug der Uraffektion (bzw. des Urgefühls) darin liegt, von den „Nicht-Objekten“ (Hua Mat VIII, 335) affiziert zu werden. In Korrelation dazu lässt sich feststellen, dass das affizierte und antwortende Ichliche „keine bestimmte Willensrichtung oder einen bestimmten Zweck“ verfolgt, die eine eigentliche Objektivität erfordern. Dennoch passieren hierbei immer noch gewisse „ichliche Geschehnisse“, die „vom Ich ausgehende, auf die Affektion reagierende sind“ (Hua XXXIX, 483). Aber ebenso wie dem Hyletischen keine intentionale Objektivität zusteht, sind sie keine intentionalen Akte, die eine Ich-Aktivität im eigentlichen Sinne und die daraus folgende strenge Korrelation von Subjekt und Objekt voraussetzen müssen.

Aber was hat Husserl mit dieser einzigartigen Beziehung gemeint, die die vorobjektive Quasi-Objektivität als „Impression“ (Hua Mat VIII, 337) und die vorsubjektive Quasi-Subjektivität, d.h. die „ursprüngliche Zuwendung“ (Ebd.) ausmachen? Hierbei ist es enorm bemerkenswert, dass Husserl diese merkwürdige Bezogenheit konsequent als „Gefühl“ schildert, das für Husserl gleichbedeutend ist mit der Uraffektion (Vgl. Ebd., 350ff.), die zuweilen auch als „Stimmung“ zum Ausdruck kommt.[251] Aber ein derartiges Gefühl muss von intentionalen Gefühlen und Wert-Akten unterschieden werden, da es keine explizite Intentionalität in sich trägt, sondern als transzendentale Grundbedingung der Sinnbildung diese intentionale Konstitution selbst möglich macht.

Dass Husserl die Uraffektion in der ursprünglichen Sphäre der lebendigen Gegenwart als Gefühl bzw. als Fühlen auffasst, verdeutlicht, wie die Urhyle als ichfremdes Zentrum der Affektionsstrahlen und das Urstreben als ichliches Zentrum der Aktionsstrahlen sich aufeinander beziehen. Wie es an einer C-Manuskriptstelle heißt, impliziert das Affizieren der Hyle in der Uraffektion noch keinen expliziten „Anruf“ (Hua Mat VIII, 351), der eine subjektive Zuwendung veranlasst. Die Reaktion des Ich ist hier ebenso wenig mit irgendeinem „Hinwenden“ (Ebd., 352) verbundene Antwort, sondern beide verweilen in der Uraffektion in gewisser Weise untrennbar voneinander: „Das „Ansprechen“ des Inhalts

[251] Stimmung betrifft nach Husserl den ganzen Lebenshorizont überhaupt: „das Subjektive als Gefuhl, als Stimmung, als universales horizonthaftes „Lebensgefühl““ (Hua Mat VIII, 362); Vgl. Lee 1993, S. 144ff.

sei nicht Anruf zu etwas, sondern ein fühlendes Dabei-Sein des Ich.“ (Ebd., 351)

So formuliert Husserl die gefühlsmäßige Beziehung zwischen den beiden insbesondere als „Dabei-sein“ (Ms. A VI 26, 29),[252] in dem die klare Differenzierung zwischen dem Hyletischen und dem Ichlichen eo ipso nicht möglich ist. Anderenorts wird diese Bezogenheit zudem „Interesse“ (Hua XLII, 40) genannt. Sowie das lateinische Wort inter-esse eigentlich besagt, geht es bei dem Zustand des Interesses bloß darum, „bei dem Ding“ (Ebd., 116) zu sein, wobei dieses Interessierende (d.h. das Uraffizierende) das Ichliche anzieht und bei demselben verweilen lässt.[253] Hieraus geht hervor, dass dieses Urfühlen als Interesse sowohl die erste Bezogenheit des Ich auf hyletische Inhalte als auch die erste Zuständlichkeit des Ich vor aller Aktivität bedeutet, bei dem die beiden Komponente untrennbar miteinander verflochten sind (Vgl. Hua Mat VIII, 352). Somit zeigt sich die Uraffektion letztlich als die Stätte, wo sich das Ichfremde und das Ichliche verschränken, und sie spielt in diesem Sinne eine vermittelnde Rolle zwischen dem hyletischen Pol und dem Pol des Ichstrebens, weshalb sie als „Urbezug des Ich auf das Ichfremde“ angesehen werden kann, wie Lee (1993) die Grundbestimmung der Uraffektion zutreffend beschreibt.[254]

2.2.4 Die Gleichursprünglichkeit von Urhyle und Urstreben für die Uraffektion: die Konzeption des transzendentalen Instinktes als Ursprung der Intentionalität

1) Dennoch müssen wir im Kopf behalten, dass Husserl die Zweiteiligkeit der Urpräsenz nicht vollständig aufgehoben hat und für die Entstehung der Uraffektion, die als Treffpunkt des Ichlichen und des Ichfremden beschrieben werden kann, sowohl das Ichliche wie auch das Hyletische als unverzichtbare gleichursprüngliche Komponenten betrachtet werden müssen, die eine solche Begegnung selbst ermöglichen. Dies zeigt sich vor allem in Husserls Erklärung, wie die Uraffektion als die allererste Entstehung der „Bestimmtheit“ der hyletischen Daten stattfindet.

An einer Manuskriptstelle von 1932 (Hua XLII, 39ff.) diskutiert Husserl das Problem der Abhebung und der „Gleichheitskonfiguration“ als Grundbedingung der Affektion und weist darauf hin, dass es „ein Manko“ (Hua XLII, 42) aufweist, wenn bei der Behandlung der Affektionskraft nur die Aufeinanderfolge der Phasen seitens des Gegenstandes (z. B. A, A’, A’’ usw.) in den Fokus gerückt wird. Was Husserl hier als „Manko“ bezeichnet, besteht darin, bei dieser Aufklärung der Entstehung der Affektion nicht nach der

[252] „Uraffektion und Steigerung mit der Ich-Bewegung. Uraffektion: das von „Abgehobenem“ Angezogensein. Angezogensein, das drückt viel aus, da es auf ein mehr oder weniger, auf näher und weniger nah Dabeisein verweist. Das setzt aber, um konstituiert zu sein, schon Uraffektion voraus, es ist ein urtümliches Dabeisein, Daraufgerichtetsein.“ (Ms. A VI 26, 29, zitiert in Lee 1993, S. 121); auch in Hau XLII, in der Einleitung S. LVIII. Zur näheren Erklärung siehe Lee 1993, S. 118, 124.

[253] Freilich verwendet Husserl den Begriff „Interesse“ außer dem Kontext des Urinstinktes (Vgl. Hua Mat VIII, 252)

[254] Lee 1993, S. 121.

„Verschiedenartigkeit der Interessen“ (Ebd.) zu fragen. Das heißt, selbst wenn sich ein Bewusstseinshintergrund in seiner Gleichheitskonfiguration tatsächlich ohne bemerkbare Abhebung fortsetzt, muss die Affektionskraft desselben Hintergrundes unterschiedlich sein, je nach Grad und Verschiedenheit des eigenen Interesses eines Subjekts an demselben. Insofern können verschiedene Subjekte denselben Hintergrund jeweils für *relevant* oder *irrelevant* (Vgl. Ebd.) halten, was dazu führt, dass das, was uns eigentlich nicht affiziert hat, Affektionskraft auf uns ausüben kann, wenn wir daran Interesse haben, oder *vice versa* das, was uns eigentlich affiziert hat, seine Affektionskraft verlieren kann, wenn unser Interesse an ihm nachlässt: z.B., wenn wir hungrig sind, kann der Geruch von gebackenem Brot plötzlich unsere Aufmerksamkeit erregen. Wenn wir jedoch nicht hungrig sind und uns auf eine andere Aufgabe konzentrieren, wird unsere Aufmerksamkeit nicht durch denselben Brotgeruch erregt.[255]

Diese Sachlage zeigt, dass für eine Affektion nicht allein hyletische Daten ausreichen, sondern auch eine gewisse Bereitschaft der Ich-Seite erforderlich ist, eine solche Hyle empfangen zu können. Solange die Entstehung der Affektion eng mit dem Interesse der Ich-Seite verbunden ist, stellt sich das ursprüngliche Gerichtetsein auf die Urhyle als ein wesentliches Element für die Entstehung der Uraffektion seitens des Ichlichen dar. In diesem Sinne lässt sich in Anlehnung an Lees bildhaften Ausdruck sagen, dass dieses Gerichtetsein auf die Urhyle als „Adressat“ fungiert,[256] der es ermöglicht, die Urhyle als etwas vollständig Fremdes, als schlechthin Unbestimmtes und als erstes Element aller Sinnbildung auf der untersten Ebene zu empfangen. In dieser Hinsicht werden das Urstreben sowie die Urhyle als fundamentale Glieder der Uraffektion erwiesen, die den Ausgangspunkt für die Entstehung (also die Genesis) allen Seinssinnes und aller Seinsgeltung bilden.

Angenommen, dass die Urhyle und das Urstreben zur Uraffektion einen gleichursprünglichen Beitrag leisten, kann man weiter sehen, dass das Urstreben sowie die Urhyle ihre eigene primäre Bestimmtheit erst in der Uraffektion finden und die beiden vor der Uraffektion eigentlich nur unbestimmt bleiben, was impliziert, dass das Gerichtetsein des Instinktes auf die Urhyle in erster Linie ebenso „ungeschieden und durcheinander“ ist wie die Urhyle selbst bloß „ungeschieden und total“ (Hua Mat VIII, 225f.) und als ein „völlig undifferenzierter Stoff“ (Hua XLII, 336) ist.

Dennoch bleibt es noch ungeklärt, was das Urtstreben tatsächlich bedeutet und welche Rolle es für die Uraffektion spielt. Um dieses Problem zu lösen, ist es hilfreich, festzustellen, was genau die urtümliche Entstehung der Seinssinne in der Uraffektion besagt und was es bedeutet, dass sich die Urhyle, die eigentlich als etwas gänzlich Unbestimmbares

[255] „In der Weckung vom Schlaf – spielt da nicht das Instinktive mit seine Rolle? Der Hunger weckt, der Geschlechtstrieb mag schon arg sein. Kann man das auf das Hyletische allein (in der abstraktiv reduzierten Ursprungssphare) zuruckfuhren und auf seine Abhebungen? Ein leises Unbehagen weckt. Wenn man die sinnlichen Gefuhle als „Gefühlsempfindungen“ ansieht, wie kommt eine solche schwache Hyle dazu, zu wecken?” (Hua XLII, 43)

[256] Lee 1993, S. 110.

ist, durch die Uraffektion bestimmen lässt.

2) Einen Hinweis zur Beantwortung dieser Frage können wir insbesondere darin finden, dass bei Husserl zur ersten Bestimmtheit der Urhyle unter anderem „Lust und Unlust“ bzw. „Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit“ zählen: „Das Bewusstsein in seiner passiven Intentionalität konstituiert Sinn, zuunterst „ichfremden“ hyletischen Sinn in passiver Kontinuität der Deckung unter Abhebung. Aber in dieser Passivität fundiert die hyletische Intentionalität auch Lust oder Unlust, Annehmlichkeit und Peinlichkeit.“ (Hua XLIII/2, 203) Dies weist des Weiteren darauf hin, dass Husserl diese Uraffektion schließlich als Urmodus von „Genuss“ (Hua Mat VIII, 337) als einem gefühlsmäßigen Zustand begreift. Und dementsprechend liegt der wesentliche Charakter der Intentionalität des Ichlichen in der Urpräsenz, die wir als „ursprüngliche Zuwendung“ (Hua Mat VIII, 337) bereits als *Quasi-Subjektivität* dargestellt haben, darin, dass die grundlegendste Gestalt jener ursprünglichen Zuwendung zum Hyletischen vor allem als „Begehren“ (Hua XXXI, 9; Hua XLII, 104) aufgefasst werden muss, das auf „Erfüllung“ sowie „Befriedigung“ „unmittelbar“ (Hua Mat VIII, 272; Hua XLII, 105) abzielt. In dieser Hinsicht bezeichnet Husserl diese ursprüngliche Zuwendung des urtümlichen Ichlichen, die sowohl eine Grundbedingung der Uraffektion als auch der letztendliche Adressat der hyletischen Affektion ist, bekanntlich als *Instinkt*. Daraus können wir schließen, dass für die Entstehung der Uraffektion die Hyle und der Instinkt gleichursprünglich und voneinander wechselseitig abhängig sind, da ohne gemeinsame Teilnahme von beiden zusammen die Uraffektion selbst überhaupt unmöglich wäre.

3) In diesem Sinne dient Husserls Begriff des Instinktes zusammen mit der Urhyle als ein gleichursprünglicher Faktor für die Uraffektion und fungiert somit als zentrale *Voraussetzung* für die transzendentale Konstitution überhaupt (Vgl. Hua XLII, 102), die alle Seinsgeltungen entstehen lässt, wie es in einer Manuskriptstell heißt: „Die Genesis führt zurück auf mich als Trieb-Ich. Durch alle zum Phänomen der vorgegebenen Welt als Korrelat gehörige, sie transzendental konstituierende Subjektstruktur hindurch geht das Instinktleben, ein Mannigfaltiges der Triebhaftigkeit. […] Die Genesis innerhalb der Konstitution der vorgegebenen Welt setzt immer schon Trieb, Instinkt voraus.“ (Ebd.) Demnach setzt sich Husserl in seiner Behandlung der Instinkte mit der „apodiktische[n] Wesensgesetzlichkeit“ (Hua XLII, 121) und der apodiktischen Struktur der „transzendentalen Genesis“ (Ebd., 102) auseinander.[257] So wird der Begriff des Instinkts in dieser Hinsicht als transzendentaler Instinkt bezeichnet und dieser muss sich von dem Begriff des Instinkts im psychologischen Sinne unterscheiden, der sich auf angeborene sinnliche Impulse und

[257] Vgl. “Here Husserl employs "instinct" (often with scare-quotes, cf. Hua XV, 345) and "innate structure" to account for the primer (A, B, C's) and essential grammar of the world inherent in the protos-logos or primal sense-making of primal presencing.” (Hart 1992, S. 189)

darauf basierende impulsive Handlungen bezieht, weil dieser Begriff der Instinkte allein in der Naturwissenschaft zum Forschungsgegenstand wird, die die schon konstituierten natürlichen Objektivität zu beobachten sucht.[258] Dadurch, dass Husserl auf diese Weise den transzendentalen Instinkt als fundamentale Grundlage der transzendentalen Konstitution betrachtet, unterscheidet sich dieser spezifische Instinktbegriff auch strikt von der sinnlichen Neigung, die Husserl als eine bloß nicht-reflexive passive Motivation bestimmt, wie dies in seiner frühen Ethik der Fall war.

3. Die Teleologie der Instinkte und das Problem der auf Instinkt beruhenden Willenspraxis

Durch die bisherige Darlegung von der lebendigen Gegenwart bei Husserl konnte die Tatsache in den Mittelpunkt gerückt werden, dass die Affektion als Grundmoment der passiven Synthesis speziell in Verbindung mit der Problematik von Trieb bzw. Streben steht, die dazu verwendet werden, um das Charakteristikum der protentionalen Intentionalität zu beleuchten. Diese Tatsache verweist darauf, dass die Affektion als Grundlage für die Konstitution der Objektivität bei Husserl nicht bloß auf die Diskussion über doxische Wahrnehmungen bzw. die theoretische Erkenntnis begrenzt werden darf, denn Husserl thematisiert sie in gewissem Sinne in Bezug auf Gemüts-Akte (bzw. Wert-Akte) und praktische Handlung.[259]

Wichtig ist es jetzt in unserer Diskussion, die Frage zu erläutern, inwiefern sich diese Änderung in Husserls Position hinsichtlich des Instinktbegriffes insbesondere auf den Vernunftbegriff und dessen Bezug zur Praxis sowie schließlich auf Husserls neue Konzeption der ethischen Normativität ausgewirkt hat. Schon bei der letzteren hatte ja eine Aufwertung der Instinkte angedeutet, insofern dort Instinkte und Liebeswerte als Grundlage der ethischen Normativität gemacht werden. Unter diesem Gesichtspunkt behandelt Husserl den transzendentalen Instinkt nun als ein Thema der transzendentalen Phänomenologie, welches der Phänomenologie der Evidenz und der Teleologie der Vernunft angehört.

In dieser Hinsicht werden wir in diesem Abschnitt die folgenden Fragen zu beantworten versuchen:

(1) Es ist zu berücksichtigen, dass sich der transzendentale Instinkt als Urstreben im Zusammenhang mit der Kinästhese auf den ursprünglichen Praxisbegriff bezieht. Hierin können wir den Ausgangspunkt für die Erörterung der triebhaften Praxis als konstitutive Leistung entdecken, welche die neue Konzeption der Praxis bei Husserl mit sich bringt. Dadurch lässt sich aufklären, was die Eigenschaften der instinktiven Praxis sind und wie sich diese neue Praxis der transzendentalen Instinkte als ursprüngliche Kinästhese

[258] Husserl selbst deutet auf diese Möglichkeit der begrifflichen Verwechslung bei der Verwendung des Instinktbegriffs hin (Vgl .Hua XLII, 120f.). Siehe auch Yamaguchi 1982, S. 57

[259] Vgl. auch Lee 1993, S. 104ff.

vollziehen, welche die Konstitution der empirischen Geltungen der Welt ermöglicht.

(2) Anhand dieser Diskussion über den Vollzug der instinktiven Praxis wird es deutlich geworden sein, dass sich die Entwicklung der Habitualität eines individuellen Subjekts auf den Erfüllungsprozess der transzendentalen Instinkte zurückführen lässt. Daher lässt sich ein Wachstum einer transzendentalen Persönlichkeit als Ontogenese darlegen, in der eine Person ihre konkrete Habitualität als Gebilde von gültigen Überzeugungen entwickelt.

(3) Somit wird klargestellt werden, dass der transzendentale Instinkt als normative Geltungsgrundlage für die habituelle Praxis dient, indem ihre Rationalität nicht anders als auf der instinktiven Intentionalität beruhen sollte. Im Anschluss daran werden wir auch diskutieren, ob diese Entwicklung der instinktiven Intentionalität dem Werdegang der teleologischen Verwirklichung entspricht, der sich an der teleologischen Normidee orientiert.

3.1 Kinästhese als instinktives Streben und deren Praxis

3.1.1 Husserls Erweiterung des Praxisbegriffs und der konstitutiven Rolle der leiblichen Kinästhese

1) Wie diskutiert, können in der Uraffektion sowohl die ungeschiedene Urhyle als auch das ungeschiedene Urstreben ihre konkrete Bestimmtheit erlangen. Aber was bedeutet diese konkrete Bestimmtheit und wie kann sie durch die Affektion entstehen?

Auf diese Fragen kann solche Tatsache die Antwort ausmachen: dass für Husserl die Affektion sich insofern als „Lustaffektion“ erweist, bei der sich das Affiziertsein im Modus des „Hingezogensein[s]“ oder „Angezogensein[s]“ (Hua XLII, 104) zu einem Affizierenden zeigt oder als „Unlustaffektion“, wobei man im Modus des „Abgestoßensein[s]“ (Ebd.) affiziert wird (Vgl. auch Hua XXXI, 5). In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass für Husserl das durch diese Affektion angeregte Subjekt grundsätzlich als „fühlend-genießendes Ich“ (Hua XLII, 104) verstanden wird und dass man die Affektion als eine Art „Fühlen“ in der passiven Dimension ansehen kann (Vgl. Hua XLIII/2, 204).

Hierbei ist darauf zu achten, dass die Bestimmtheit der Urhyle in der Uraffektion vor allem im Modus der gefühlsmäßigen „Opposition" (Hua XLIII/2, 254, vgl. auch 99) (im Sinn der Dichotomie) zum Vorschein kommt.[260] Die Urhyle erlangt diesbezüglich auch in der gefühlsmäßigen Opposition der Uraffektion ihre erste Bestimmtheit, weshalb alle Gegenstände nur auf dieser Grundlage der urtümlichen Wertschätzung erscheinen können, wie Husserl behauptet: „Bloße Empfindungsdaten und in höherer Stufe sinnliche Gegenstände wie Dinge, die für das Subjekt da sind, aber „wertfrei“ da sind, sind Abstraktionen.

[260] Natürlich gilt diese Dichotomie nicht klar für Werte, d.h. Gefühle. Wie Husserl in seiner frühen Werttheorie behauptete, schließen Werte auch den Bereich der Gleichgültigkeit (indifferent) ein. Husserl ist sich dessen bewusst (Vgl. Hua XLIII/2, 99). Darüber hinaus kann in Frage gestellt werden, ob alle Gefühle so leicht unterteilt werden können, z. B. wie Hassliebe, Sehnsucht usw.

Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt" (Hua XLIII/3, 465).[261]

2) Dasselbe gilt auch für das Urstreben. Hierbei lässt sich erkennen, dass das Urstreben als urtümliches Begehren sodann an eine ursprüngliche praktische Alternative, also die der leiblichen „Tätigkeitstendenz" (Hua XLII, 104) von Anziehung und Abstoßung, gebunden ist.[262] In dieser Hinsicht deutet Husserl auf diese enge Korrelation zwischen Affektion und Aktion folgendermaßen hin: „Ist Affektion nicht ein bloßer Vormodus der Aktion, der Modus der Weckung der Aktion? Das Ich wird geweckt, „angerufen", zum Tun." (Hua Mat VIII, 350) Oder auch folgendermaßen: „Affektion und Aktion – das darf nicht so weit auseinander klaffen." (Ebd.)[263]

Laut Husserl lässt sich die Affektion diesbezüglich als „eine auf das Ich gerichtete, an es appellierende Zugkraft" (Hua XLII, 40) definieren, die eine Art „antwortende Hinwendung" (Hua XLII, 34, vgl. Ebd., 28, 115f.) des Ichlichen fordert. Demzufolge bedeutet diese Hinwendung seitens des Ichlichen nichts anderes als die „Antwortform des Ich", welches „gemäss der Weise der affektiven Momente geweckt" (Ms. E III 9, 16a–16b) ist.[264] Hierbei ist die Aktion als Antwort jedenfalls dafür erforderlich, die aus der Zugkraft der Affektion entstehende Spannung aufzuheben (Vgl. Hua XLII, 104).

Aber was meint Husserl genau mit dieser Tätigkeitstendenz? Diese eigentümliche Bewegung auf der instinktiven Ebene kann beispielsweise in den Augenbewegungen beobachtet werden, die Husserl oft als Paradebeispiel für die „Kinästhese" auf der instinktiven Ebene präsentiert (Vgl. Hua Mat VIII, 329), oder in der Handlung des Hungergefühls, die fast triebhaft nach etwas zu essen sucht (Vgl. Ebd., 326).[265] Es stellt sich hier so dar, dass diese Bewegungen durch ihre eigentümliche Passivität gekennzeichnet werden können, indem sie sogar ohne explizite Zielsetzung der Bewegung stattfinden, wenn wir uns bewegen, um ein Objekt wahrzunehmen, z.B. wie eine unbewusste Kopfdrehung oder unbewusste Augenbewegungen usw. (Vgl. Hua XXXIX, 383)

Diese durch den transzendentalen Instinkt motivierte Bewegung geht auf diese Weise einer aktiven Wahrnehmung und Willenshandlung voran, und zwar indem sie als „transzendentale Bedingung" für diese Akte fungiert, wie Landgrebe diesen Punkt interpretiert.[266] So wird sie auch transzendentale Kinästhese oder eine nicht-willentliche

[261] Aber kann man nicht von Wertneutralität sprechen? (Vgl. Hua Mat VIII, 330) Bei Husserl ist Adiaphoron als Wertneutralität aber auch als einen Wert anzusehen (Vgl. Hua Mat VIII, 354)

[262] „Das Ich wendet sich einem Gegenstand zu, der „schon in latenter Weise Lustgegenstand war und nun Gegenstand des Gefallen ist." (Ms. M 3 III 1 Ii, 149, zitiert in Vargas Bejarano 2006, S. 245) Vgl. auch Lee 1993, S.122

[263] So bestimmt Husserl unser „strömendes Leben" immer „in seiner Doppelseitigkeit der Affektion und Aktion" (Hua Mat VIII, 189). Vgl. Hua Mat VIII, 197, 323, 352, 364; Hua XI, 50; Hua XLII, 116.

[264] Zitiert in Yamaguchi 1982, S. 59.

[265] Vgl. Ms. E III 9, 23b zitiert in Yamaguchi 1982, S. 110f.

[266] L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Felix Meier Verlag, 1982. S. 98.

Handlungen genannt (EU, 89), die also die Passivität vom „Unwachsein des Ich“ bzw. „In-dem-Bewusstsein-nicht-aktiv-Gerichtetsein“ (Hua XLIII/3, 182) aufweist (Vgl. auch Hua XLII, 105f.). Anders ausgedrückt fungieren diese Kinästhesen im Hintergrund des Bewusstseins einer Objektivität als Grundlage aller seinssetzenden Akte überhaupt, indem sie die Konstitution einer solchen vorstelligen Objektivität selbst ermöglicht (Vgl. Hua Mat VIII, 345). Die hier thematisierte „Tätigkeit“ auf dieser grundlegenden Ebene muss also in einem sehr spezifischen Sinne verstanden werden, die niemals als Praxis im alltäglichen Sinne bezeichnet werden kann. Es handelt sich also nicht um eine „Tätigkeit im eigentlichen Sinne“, sondern um ihre „Vorgestalt“ (Hua XXXIX, 483). Daher kann diese kinästhetische Bewegung nur „im weitesten Sinn“ als „Praxis“ bezeichnet werden.[267] Aus diesem Grund nennt sie Husserl sogar „Urpraxis“ (Hua XXXIX, 383; Hua XLII, 74) und „Voraktivität“ (Hua XLII, 24, vgl. auch Hua Mat VIII, 326). Denn diese Praxis findet auf der vorichlichen Stufe statt, die sich infolgedessen dadurch auszeichnet, dass sie niemals aktiv oder ichlich ist, sondern „ein ichloses Streben“ (Hua Mat VIII, 350f) ist,[268] indem diese Praxis aller expliziten Objektivierung und allen Akten der theoretischen Vernunft vorausgeht.

4) An dieser Stelle können wir nun die Bedeutung der konkreten Bestimmtheit des Urstrebens in der Uraffektion klarstellen: Mit einer solchen Anziehung bzw. Abstoßung kann das Urstreben als ungeschiedenes Gerichtetsein auf die ungeschiedene totale Urhyle nunmehr die Form einer konkreten Bestimmtheit annehmen. Unter diesem Gesichtspunkt argumentiert Husserl, dass die „Lustaffektion“ (Hua XLII, 104), die Uraffektion im eigentlichen Sinne, nach der von ihr bestimmten Positivität und Negativität die „Tätigkeitsaffektion“ „auslöst“ (Ebd.), als die bestimmte Gestalt des Urstrebens im primitiven unbestimmten Modus. Und diese Bestimmtheit der gefühlsmäßigen Opposition von Lust und Unlust, Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit entspricht der Bestimmtheit des Urstrebens, das jetzt als „Sonderkinästhese“ (Hua Mat VIII, 226) in Betracht zu ziehen ist. Hierbei kann diese ursprüngliche Praxis als Kinästhese nicht mehr als ein bloßes Ungeschiedenes, sondern muss als „partielle“ (Ebd.) aufgefasst werden.

An einer anderen Stelle der C-Manuskripte wird dies mit dem Beispiel eines neugeborenen Kindes verdeutlicht, dass in einem unbestimmten Urbedürfnis sein erstes konkretes Ziel ins Visier nimmt: „Die ersten Wach-Tätigkeiten, die ersten Affektionen, die unmittelbar instinktive Erfüllung finden, etwa die Saugtätigkeiten des Neugeborenen. Sowie der Geruch der Mutterbrust und die Lippenberührungsempfindung eintritt, ist eine instinktive Richtung auf das Trinken geweckt, und eine ursprünglich angepasste Kinästhese tritt ins Spiel.“ (Hua Mat VIII, 326)

Mit dieser Beschreibung, dass Instinkte im Augenblick der Uraffektion

[267] Vgl. Lee 1993, S. 89f.; 135.
[268] Vgl. Lee 1993, S. 123.

„geweckt“ werden, will Husserl „rekonstruieren“,[269] dass der Urtrieb des Neugeborenen durch das Erwecken seine erste Bestimmtheit erlangt und hierdurch das Urstreben, das zunächst „unmittelbar“ nach bloßer „instinktiver Erfüllung" trachtet, nach der ersten Bestimmtheit der Uraffektion, die mit der Erfahrung des Geruches der Mutterbrust erfolgt, jetzt seine bestimmte Intention auf die Mutterbrust erhält und dies zur ursprünglichen Praxis des Neugeborenen führt.

Es ist aber kein Zufall, dass Husserl das Bestimmt-sein des Urstrebens insbesondere als Geweckt-sein beschreibt, das ein Subjekt zur ursprünglichen Kinästhese motiviert. Denn durch den Ausdruck des Erweckens wird die Verbindung zwischen dem Urstreben und dem konkreten Streben als seinem bestimmten Modus ersichtlich, d.h., dass die Sonderkinästhese, welche nach der ersten Affektion zustande kommt, genau darin besteht, dass die sogenannte schlafende instinktive Intentionalität erst mit ihrer bestimmten und konkreten Form nach der Erfüllung zu streben beginnt. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass diese Anziehung als Tätigkeitaffektion des Weiteren zu einem „Hinstreben als Tun“ (Hua XLII 104) führen kann, welches ein solches ursprüngliche „Begehren“ zu befriedigen sucht.

Es heißen diese bestimmten Formen des Urstreben an einer Stelle „Hinstreben und Wegstreben“ (Hua XXXI, 9), die jeweils der Anziehung und der Abstoßung in der Uraffektion entsprechen. Während das Urstreben von Husserl als ein Begehren dargestellt wird, das unmittelbar auf die schlichte Erfüllung aus ist, werden das „Hinstreben und Wegstreben“ als erste bestimmte Konkretionen jenes unbestimmten Urbegehrens aufgefasst. Mit Blick auf diese Konkretisierung versucht die darauffolgende Urkinästhese als leibliche Tätigkeitstendenz, einerseits die durch sie erst bestimmten Begierden zu erfüllen, aber andererseits das ungeschiedene Urbegehren selbst zufrieden zu stellen, weil sie der gesamten Tätigkeitstendenz des Urstrebens noch zugehörig ist (Vgl. Hua XLII, 106).

3.1.2 Instinkte als Horizontintentionalität und die Eigentümlichkeit ihrer Erfüllung

1) In dieser Erörterung haben wir die Eigentümlichkeit der instinktiven Intentionalität und der konstitutiven Kinästhese als auf Instinkten basierende Urpraxis, die solche Instinkte zu erfüllen bestimmt ist, deutlich gemacht. Dadurch wurde die Eigenart der instintiven Intention und der Erfüllung im Wesentlichen deutlich: Wir haben bereits gesehen, dass die Urpraxis auf der instinktiven Ebene, z.B. bei unbewussten Augenbewegungen oder bei einer unbewussten Kofpumdrehung dazu bestrebt sind, einen Gegenstand in voller und exakter Klarheit wahrzunehmen.[270] Wenn wir unsere Augen oder unseren Kopf bewegen, um etwas zu sehen oder zu riechen, dann tun wir das nicht, weil wir uns schon ein

[269] Die konkrete Bedeutung und Rolle dieses Begriffes der „Rekonstruktion“ bei Husser kann man z. B. an Stellen von Hua XV, S. 608 und Hua XXXIX, S. 468 finden, besonders in Bezug auf die Analyse zur Urkindheit, was mit Finks Entwurf der konstruktiven bzw. progressiven Phänomenologie zu tun hat.

[270] Vgl. Hua XLII, 106, 115f.; Hua Mat VIII, 326, 329.

bestimmtes Objekt beispielsweise zum Erkennen oder Essen vorstellen. Diese Vorstellung entsteht erst, nachdem wir uns in die Richtung des vermeintlich essbaren Objekts orientiert haben und es aus verschiedenen Perspektiven betrachtet haben, um eine klarere und einheitlichere Wahrnehmung davon zu bekommen. Auf diese Weise motivieren uns Instinkte vor einer bestimmten Vorstellung irgendeines Objekts. Was hier bei Instinkten intendiert ist, kann nur als unbestimmte und dunkle Kontur geahnt werden, was in dem vorherigen Kapitel schon unter dem Terminus des Horizonts thematisiert wurde (Vgl. Hua XLII, 246; Hua Mat VIII, 272f.). In einem Zustand, in dem die instinktive Intentionalität noch nicht befriedigt ist, ist das, worauf diese instinktive Intention gerichtet ist, noch „nicht vorstellig" und nicht vergegenständlicht (Hua XLII, 123). In diesem Sinne bringt Husserl die sogenannte „Blindheit der Instinkte" zur Sprache, die deren Intention am „Anfang" nur „leer und unbestimmt" (Ebd., 85) lässt, weshalb der transzendentale Instinkt als „Leerintention" bezeichnet werden kann. An einer Stelle drückt Husserl dies auch so aus: „In jedem unerschlossenen Instinkt ist, wo er in actu ist, die intentionale Richtung da, aber in einen Leerhorizont, der völlig ungeformt ist, auf ein Ziel <gerichtet>, das keine vorgezeichnete Bekanntheitsstruktur hat." (Ebd., 246) Im Gegensatz zu konkreten objektiven Intentionen lässt sich die Unbestimmtheit der instinktiven Intention als Horizontintention folgendermaßen beschreiben: „Die Sehnsucht nach der Speise ist kein Instinkt. Sie ist bestimmtes Begehren. Die Sehnsucht im Hunger, der Hungertrieb ist Instinkt." (Ebd., 86)

2) Dieses Charakteristikum der instinktiven Intentionalität als Leerintention lässt sich auf die Tatsache zurückleiten, dass sie auf die Urhyle ausgerichtet ist und daher mit der Eigenschaft der Urhyle zusammenhängt, wobei sich die Urhyle als „ein „unerhörtes" Gehörtes, ein typisch völlig Fremdes" (Hua XXXIX, 484) zeigt. So konzeptualisiert Husserl diesen Grundzug der instinktiven Intentionalität in einer Passage der C-Manuskripte als „Neugier" (Hua Mat VIII, 324), indem ein Instinkt im Grunde immer auf „hyletische Daten" (Ebd.) gerichtet ist, welche eine ganz unbestimmte Fremdheit in sich tragen. Natürlich darf dieses Konzept der „Neugier" hier nicht wie die alltägliche Neugierde verstanden werden, sondern in einem spezifischen Sinne der transzendentalen phänomenologischen Perspektive. Die transzendental-phänomenologische Neugier fasst Husserl als eine grundlegende Triebintentionalität auf, die auf das völlig unbestimmte Ichfremde gerichtet, aber zugleich sie zu bestimmen bestrebt ist, um diese unbestimmte Hyle zu objektivieren.[271]

Diese Eigenschaft der instinktiven Intentionalität erinnert uns an den wesentlichen Grundzug der Protention, indem eine grundsätzlich auf die Zukunft ausgerichtete Protention im Prinzip auch eine Tendenz zum Unbekannten, Fremden und noch nicht Bestimmten impliziert.[272] Und in diesem Sinne können wir sehen, dass sich dieser

[271] Vgl. Hua Mat VIII, 258: „Instinkt der „Objektivierung""

[272] Siehe auch Rodemeyer 2006, S. 165: „Here we discover such openness in the structure of protention, because protention ist that aspect of the living present which is open to what is not immediately present, to what is not here right now, to what is not mine."

eigentümliche Charakter der Protention eigentlich von dem transzendentalen Instinkt herrührt, der als Vorgestalt jener Protention zur grundlegenden Wesensstruktur der Urpräsenz gehört.[273]

3) Dennoch ist hier anzumerken, dass Instinkte, auch wenn sie sich am Unbestimmten orientieren, letztlich auf „Befriedigung" bzw. „Erfüllung" abzielen und gerade in diesem Zusammenhang auch von der Unzufriedenheit dieser instinktiven Intention gesprochen werden kann: „Die „Blindheit" des Instinktes. Der dunkle Horizont einer erfüllenden Sachlichkeit, leer unbestimmt im Anfang. […] Das Handlungsziel ist unbekannt, aber die Unbefriedigung soll Befriedigung werden." (Hua XLII, 85).[274] Anders ausgedrückt ist es nicht bestreitbar, dass ein transzendentaler Instinkt trotz seiner Unbestimmtheit immer noch fungiert, um etwas zu erlangen, also obwohl dem Instinkt nicht bewusst ist, was er genau anstrebt und wie er dieses Ziel erreichen kann. Aber wie ist diese merkwürdige Sachlage zu verstehen? Ist diese Erfüllung eines transzendentalen Instinktes überhaupt möglich, obwohl er nicht einmal in der Lage ist, ins Visier zu nehmen, was er anstrebt?

Diese Eigentümlichkeit des transzendentalen Instinkts und die Art und Weise seiner Erfüllung thematisiert Husserl mithilfe des Konzepts der „Enthüllung" (Hua XLII, 177, 244, 387). Mit dieser Thematik sucht Husserl auszuführen, wie sich ein transzendentaler Instinkt befriedigt, wobei die Konkretisierung des Urstrebens in seinen partiellen Sonderkinästhesen hinsichtlich ihrer Erfüllungsmodi wieder dargestellt wird, sodass das Ziel der instinktiven Intention zunächst völlig unenthüllt bleibt (Vgl. Hua Mat VIII, 257), aber durch die Uraffektionen allmählich seine konkreten Gestalten annimmt und so dann in dieser bestimmten „vorstellungsmäßigen" (Hua XLII, 124) Form intendiert werden kann. Die Befriedigung und Unzufriedenheit der instinktiven Intentionalität offenbaren in diesem Sinne erst danach, dass ein bestimmtes Objekt enthüllt wird und die anschauliche Befriedigung über diese Enthüllung in Wirklichkeit erfolgt (Vgl. Ebd., 85, 244).[275] Hieraus geht hervor, dass ein Instinkt, wenn er befriedigt werden kann, zuallererst „enthüllt" werden muss. Daher stellt die Enthüllung eines transzendentalen Instinkts in der Tat dessen erste Erfüllung dar, und insofern kennzeichnet Husserl diese eigenartige Art der

[273] „Die Triebintention der Wahrnehmung ist wesensmäßig auf den in protentionalen Horizont liegenden gegenständlichen Sinn gerichtet. Als solche ist sie ihrem Wesen nach „eine vor-, nämlich in die Zukunft gerichtete intentio" (Hua XI, 86)" (Vgl. Lee 1993, S. 90) Siehe auch: „Die angeblich ichlose Protention und Erfüllung durch Ur-impression ‚am Anfang' und ‚vor' der genetischen Konstitution wäre dann der ichliche Instinkt" (Ms. C 16, 67b, zitiert in Kortooms 2002, S. 256) „Das Streben ist aber instinktives und instinktiv, also zunächst unenthüllt ‚gerichtet' auf die sich ‚künftig' erst enthüllt konstituierenden weltlichen Einheiten." (Ms. A VI 34, 34, zitiert in Lee 1993, S. 118)

[274] Diese merkwürdige Sachlage kann auch mit dem prägnanten Satz Brudzińska zum Ausdruck kommen: „Goal of happiness and object of happiness are not the same thing. Thus, while the goal lies in the satisfaction, in the relaxation of the affective tendency, the striving is actually realized by evaluating, that is, by constituting, the possible object of desire." (Brudzińska 2022, S. 35)

[275] Vgl. Lee 1993, S. 92; Römer 2017, S. 128

Erfüllung als „Erfüllungs-Enthüllung“ (Hua Mat VIII, 273).[276]

4) Auf diese Weise offenbart sich die Bestimmtheit dessen, worauf ein Instinkt gerichtet ist, erst mit der ersten Erfüllung des Instinkts (Vgl. Hua XLII, 84). Anhand dieser Erfüllung-Enthüllung der instinktiven Intentionalität kann sich ein System der konkreten Gegenstände entwickeln, dass jemand z. B. aus seinem Hungertrieb einen essbar erscheinenden Gegenstand in der Tat essen und danach feststellen kann, ob dieser Gegenstand für seinen triebhaften Zweck geeignet ist oder nicht – und zwar je nachdem, ob sein eigentlicher Hungertrieb mit dem Verzehr des Gegenstandes zufrieden wird oder nicht. Aus dieser Perspektive ergibt sich, dass die Entstehung unseres aktuellen Wertsystems von dieser Befriedigung bzw. Enttäuschung der instinktiven Intentionen abhängt.

Hieraus kann man entnehmen, dass die aktuelle Konstitution der konkreten Gültigkeit, die wir durch Erfahrung bekommen, von den ursprünglichen Kriterien der Instinkte geleitet ist, indem jene Gültigkeit der objektiven Werte nur dadurch entsteht, dass sie dem urtümlichen Streben der Instinkte gerecht wird, nämlich sie zur Befriedigung der ursprünglichen instinktiven Intention beiträgt. So kann gefolgert werden, dass all die Entstehungen der praktischen Geltungen von der instinktiven Intention gewissermaßen vorgezeichnet sind. In der Art lässt sich auch die folgende Aussage Husserls deuten: „Das Ich des konstitutiven Anfangs ist kein leerer Ich-Pol und der Anfang der Affektion ist nicht völlig unbestimmt, es ist schon Instinkt-Affektion. […] Und so ist damit auch die Konstitution der ersten Umwelt von da aus geregelt.“ (Hua XXXIX, 474)

Es wird hierdurch die konkrete Beziehung zwischen empirischer Gültigkeit und instinktiver Intentionalität sichtbar. Die Entstehung der konkreten Gültigkeit kann einerseits so angesehen werden, dass sie der ihnen vorangehenden Tendenz der instinktiven Intention nachfolgen, aber andererseits auch so, dass die im Hintergrund stehende, nämlich latente Tendenz mithilfe der Konkretisierung zum Vorschein kommt: „Der Instinkt durchläuft verschiedene Modi, er erfüllt sich, und nun ist das Erfüllungsziel patent und als erzielt in seinem patenten Sinn auf dem patent gewordenen Weg. Der Instinkt ist damit nicht zu Ende, er nimmt neue Modi an – ich bin weiter immerfort Instinkt-Ich, und immerfort geht der Prozess der Enthüllung als Aktprozess weiter“ (Hua Mat VIII, 253; vgl. Hua XLII, 227).

Und durch diesen Prozess der Enthüllung hindurch geht der Instinkt kontinuierlich, um sich selbst zufrieden zu stellen, und somit werden die konkreten Bedürfnisse enthüllt, die zunächst zur Befriedigung der Instinkte zu dienen scheinen und insofern ihre praktische Gültigkeite erlangen (Vgl. Hua Mat VIII, 257, 327). Gemäß dieser sich verkörpernden Entwicklung des Instinktes konstituiert sich so unser „Interessenfeld“ (Hua XXXIX, 332)

[276] Vgl. „Ist der Trieb zur Erfullung gelangt, so „terminiert“ er in offenbarter Weise in einem Erfüllenden; er ist noch Trieb, aber im Modus der Fülle. Das Erfüllende ist der „Gegenstand“, worauf er gerichtet ist, und dieses Worauf enthüllt sich eben in der Erfüllung.” (Hua XLII, 93f.)

als der Boden der Praxis, in dem wir die expliziten Zwecke für unsere persönlichen Bedürfnisse herausfinden können. Diese erfahrungsmäßige Interessenwelt, die sich der Erfüllung-Enthüllung der Instinkte gemäß bildet, entfaltet sich daher bis zu dem Punkt, wo das fundamentale Urstreben die letztendliche Erfüllung finden wird, also an einem bestimmten Objekt im Endeffekt zufrieden wird.

5) Aber hier muss man darauf aufmerksam machen, dass die Erfüllung-Enthüllung dieser Instinkte und die daraus resultierende Bildung konkreter Objektivität einer kinästhetischen Urpraxis bedürfen, welche die von dem Instinkt motivierte transzendentale Leistung ist (Vgl. Hua XLII, 114). In diesem Sinne lässt sich unsere konkrete kinästhetische Bewegung und die darauf folgende Erfahrung nun als Verwirklichung der Potentialitäten der Instinkte verstehen, welche von instinktiven Intentionen im Voraus geahnt und antizipiert werden, wodurch Potenziale der instinktiven Intentionalität eines Individuums in der praktischen Realität aktualisiert wird: „[S]ooft er [Instinkt, JSA] sich aktualisiert, hat das aktuelle Streben sofort Gerichtetheit auf das vorstellungsmäßig antizipierte Telos, das den Charakter des Wertes hat." (Hua XLII, 124, vgl. Hua XLIII/3, 174) Es lässt sich also erkennen, dass jede konkrete Entstehung der aktuellen empirischen Gültigkeit so mit der Einwirkung dieses instinktiven Strebens in die reale Welt beginnt. Diese Bewegung bestimmt Husserl als „Genesis" der Intentionalität: „Genesis. Intentionalität. Das Ich in Modis der Intentionalität, im Trieb, im Befriedigtsein und Unbefriedigtsein, von Erfüllung zu neuen Erfüllungen fortstrebend; jede Erfüllung relativ, jede mit einem Horizont der unerfüllten Leere." (Hua Mat VIII, 257) Dadurch wird erhellt, dass der Prozess der Enthüllung von Instinkten, d.h. der der Befriedigung von Instinkten, selbst mit der Konstitution der Welt einhergeht (Vgl. Hua XLII, 116).

3.1.3 Habitualisierung der Instinkte: die Manifestation der persönlichen Welt und des aktiven Willens als Aktualisierung der Instinkte

1) Aber dieser ständigen Urpraxis, die von Instinkten motiviert wird, lässt sich noch nicht der Status der aktiven willentlichen Praxis zuweisen. Denn bei Husserl machen die bloß instinktive Motivation, die sich noch keine bestimmten Objekte zum Ziel setzt, obwohl sie keine bloßen sinnlichen Neigungen ist, und das daraus hervorgehende bloße Begehren, welches die ständige Urpraxis ermöglicht, noch keine Willenszustände aus. So heißt es bei Husserl: „[D]er Wille ist kein bloßes Begehren" (Hua XXXI, 9). In diesem Sinne bilden diese Begierden und Triebe Husserl zufolge allein die vorlaufende Vorstufe der willentlichen Akte (Vgl. Hua XV, 599). Um die Beziehung zwischen Willensakten und Triebintentionen bei Husserl zu erhellen, ist es daher notwendig, uns darauf einzulassen, wie die willentliche Aktivität, welche nicht mehr als Urpraxis der Instinkte bezeichnet werden darf, von denjenigen Vorstufen aus ausgeführt wird.

Was bei Husserl die Willensakte als aktive Motivation ermöglicht, haben wir schon bestätigt. Dabei handelt es sich um die Frage der praktischen Überlegung und um die Berücksichtigung der praktischen Gültigkeit, vermöge derer eine Praxis einen expliziten Normcharakter erhalten kann und einer Handlung die aktive Bejahung bzw. Verneinung vonseiten des Willens eines Subjektes beurteilt wird. Diese willentliche Bejahung oder Verneinung macht Husserl zufolge den Kern des aktiven Willens aus, wie dies schon in der Erläuterung des *fiat* dargestellt wurde. Und diese Problematik der praktischen Gültigkeit und aktiven willentlichen Ichtätigkeit haben wir auch bereits im Rahmen der praktischen Gültigkeit des Horizontes in den Blick genommen, wobei von der praktischen Umwelt und der persönlichen Habitualität als Referenzrahmen für die persönliche Praxis die Rede war. Hieraus kann man entnehmen, dass bei Husserl die Ausübung des aktiven Willens vor allem auf der praktischen Überlegung der praktischen Gültigkeit und dem daraus entstammenden praktischen *fiat* beruht.[277]

Es wurde auch durch die bisherige Diskussion ersichtlich, dass der Ablauf der Erfüllung-Enthüllung der instinktiven Intentionen sich auf die Bildung der bestimmten habituellen Gewissheiten und der darauf aufbauenden Vermögen bezieht (Vgl. Hua XLII, 244; Hua Mat VIII, 274). Während wir bestimmte objektive Ziele im Prozess der Verwirklichung unbestimmter Instinkte immer näher erkennen, bildet sich allmählich ein explizites habituelles System der Überzeugungen aus. Dieses System gibt uns Aufschluss darüber, welche spezifischen Ziele zur Erfüllung dieser Instinkte beitragen können und welche nicht, und kann in diesem Sinne als das System der praktischen Gültigkeit verstanden werden, d.h. als Habitus (Vgl. Hua Mat VIII, 254; Hua XLIII/3, 175). Man kann diesen Prozess auch so schildern: Eine leere Landkarte, die dazu bestimmt ist, die Wege zur Erfüllung der Instinkte zu zeigen, wird mit immer detaillierteren und genaueren Wegmarken bestückt.[278] Je mehr Erfahrungen von instinktiver Erfüllung oder Enttäuschung gemacht werden, desto mehr werden die spezifischen subtilen Zugänge enthüllt oder einige davon durchgestrichen. Um meinen instinktiven Horizont zu befriedigen, suche ich diese und jene Dinge zu erfahren, und demgemäß allmählich erhalte ich diejenigen Kenntnisse, was sich zu dessen Befriedigung eignet und was nicht. Dank dieser Bereicherung der praktischen Gewissheit durch Erfahrung gewinnen wir eine noch reichere Verhaltensweise, die dazu dient, der ursprünglichen Tendenz unserer Instinkte in einer besseren und vollkommeneren Weise Folge zu leisten (Vgl. Hua XLII, 104). Hieraus wird nachvollziehbar, dass auf diesem Boden des grundlegenden habituellen Systems höhere Akte und Betätigungen aufgebaut sind (Vgl. Hua Mat VIII, 336).

[277] Vgl. Mintken 2020, S. 52

[278] „Husserls Unterscheidung lässt sich darüber hinaus durch die Präzisierung ein guter Sinn abgewinnen, dass nicht der Instinkt oder Trieb erworben ist, sondern es instinktive Erwerbungen gibt, einen Trieb in bestimmter Weise zu befriedigen.“ (Mintken 2020, S. 50)

2) Demnach dient ein so enthülltes Habitussystem als Grundlage für die Intentionen auf explizite und habituelle Befriedigung. Husserl verdeutlicht dies mit dem Beispiel, dass wir das eine oder andere Ding essen, um unseren Hunger zu stillen und allmählich Erfahrungen mit diesen Lebensmitteln zu sammeln: „Es scheidet sich dann in der Erfüllung, im Genuss, das verschiedene Hyletische als Kern von der gleichartigen, aber sich nach der Hyle differenzierenden Qualität. Z.B. verschiedene Speisen – aber Speiselust, Hunger nach Speise, Wohlbehagen der Sattheit als Essens-Sattheit, Enthüllung des betreffenden Instinkts, und in eins damit macht das Ich selbst Erfahrung von den verschiedenen Speisen, davon, dass der Hunger auf eine Speise geht, und differenziert Hunger „auf" diese oder jene Art Speise." (Hua Mat VIII, 257f.) Was instinktiv bereits einmal befriedigt wurde, wird kontinuierlich mit der habituellen und empirischen Gültigkeit beibehalten und trägt zu einer weiteren willentlichen Entscheidung bei, solange man sich in einer ähnlichen Situation wie früher befindet (Ebd., 270). In diesem Sinne bestätigt Husserl, dass „die Triebhandlung nicht Beliebiges realisiert, sondern immer wieder bei gleichem phänomenologischen Gehalt der Ausgangsintention „dasselbe", nämlich typisch Gleichartiges. Diese Gleichartigkeit ist vorgezeichnet durch die dunkle und unbestimmte Vorstellung" (Hua XLII, 84).

Auf diese Weise bilden das neue erfüllt-enthüllte Objektsystem eines Instinkts und die patente Überzeugung eines praktischen Subjekts von solchen Objekten die habituellen Vermögen des Subjekts als „Erwerbe", „es immer wieder zu genießen" (Hua Mat VIII, 274). Wenn jemand sich auf diese Weise die konkrete Methode zur Erfüllung eines Instinktes zu eigen macht, wird er dabei auch so motiviert, eine schon als gültig festgestellte Gewohnheit, also die schon vertrauten habituellen Handlungen zu vollziehen. Aus diesem Grund schreibt Husserl an einer Stelle von der Beziehung zwischen Instinkt und Habitualität Folgendes: „Wir müssten also wohl sagen, der Instinkt, der in der Kinästhese sich auswirkt, geht letztlich auf die Konstitution des beherrschten Systems als Einheit einer vermöglichen Zugänglichkeit, beliebiger Wiedererzeugbarkeit jeder Lage." (Ebd., 328)

Durch diesen Prozess nimmt ein instinktives Verhalten allmählich den Charakter einer „erworbenen Habe" (Hua XLII, 185) als aktives Vermögen an, die als „etwas, das bleibend für mich da ist" (Ebd.). Dieser gesamte Werdegang, in dem die sachlichen und weltlichen Überzeugungen, welche die Befriedigung des Instinktes begünstigen, hergestellt werden, kann als Habitualisierung verstanden werden.[279]

So präsentiert sich uns die Triebintentionalität in Gestalt der bestimmten Bedürfnisse, die mit den konkreten praktischen Geltungen des praktischen Lebens begabt sind. Ein praktisches Subjekt kann dementsprechend auf die Affektion, die das vorstellige Objekt solcher konkreten Bedürfnisse ausübt, mit willentlicher Aktion antworten (Vgl. Hua XLII, 116), wobei diese Antwort als Willensbejahung, also als *fiat* angesehen werden kann (Vgl. Ebd., 127). Ausgehend von solchen Affektionen erhält die Aktion als Antwort des Ich nun

[279] Für die nähere Erklärung der Habitualisierung der Instinkte siehe Lee 1993, 177ff.

eine konkrete Form, und das Ich selbst erhält allmählich eine konkrete Form als Zentrum seiner Affektionen und Aktionen (Vgl. Hua Mat VIII, 188). Auf diese Weise geht ein instinktives Streben in den aktiven und habituellen Willensakt über, allerdings innerhalb der Grenzen verkörperter und enthüllter empirischer Gültigkeit (Vgl. Hua XLII, 224ff.). Dadurch verwandelt sich eine unbestimmte instinktive Urpraxis in ein stabiles und andauerndes willentliches Handeln.

Aber hier ist trotzdem nicht zu vergessen, dass die Formung des Horizontes der praktischen Gültigkeit seinen Ursprung noch im „Trieb-Ich" (Hua Mat VIII, 278) hat, das auf der ursprünglichen Stufe nach der Befriedigung strebt, die die Konstitution der praktischen Gültigkeit selbst bewirkt (Vgl. Hua XV, 511; Hua XLII, 102; Hua XLIII/3, 470; Hua Mat VIII, 326).[280] Und in diesem Sinne sagt Husserl: „[A]lle Aktivität setzt eine Passivität voraus" (Hua XXXVII, 294).

Es ist zu diesem Zweck noch einmal darauf zu achten, dass das praktische Leben einer Person von der instinktiven Intentionalität von Grunde auf vorgezeichnet und geregelt wird und dass sich die Habitualität, die als normativer Maßstab für weitere praktische Entscheidungen dient, im Licht der Instinkte je nachdem, ob sie der ursprünglichen Tendenz der Instinkte gerecht wird oder nicht, herausbildet, indem die Entstehung der praktischen Gültigkeit von der Befriedigung oder Nicht-Befriedigung der Treibintentionalität abhängt. So fungiert der Urinstinkt als die ursprüngliche Maßgabe, der unser Habitus und unser willentliches Verhalten entsprechen sollen, damit sie tatsächlich als gültig anerkannt werden können. In dieser Hinsicht kann ein instinktives Streben sowohl als die genetische Quelle der praktischen Gültigkeit als auch als die Urnorm verstanden werden, im Lichte derer die Geltungen der anderen habituellen Gewissheiten beurteilt werden sollen. Husserl schreibt dahingehend: „Urtriebe, Urinstinkte sind keine mechanischen Kräfte. Sie sind die Quellen alles Könnens, aller Könnenssysteme." (Hua XLII, 102) Husserl kommt in diesem Zusammenhang auf die „ursprüngliche[n] instinktive[n] Habitualitäten" (Hua XV, 201) zu sprechen, aus denen „ein konstituierendes Ichleben" „seine Richtung der Sinnbildung vorgezeichnet hat" (Ebd.).

An diesem Punkt können wir nun präziser aufhellen, ob die instinktive Intentionalität streng von der Neigung und der „Willenspassivität" (Hua XLII, 96) abgegrenzt werden sollte. Der transzendentale Instinkt scheint zwar der einfachen passiven Motivation insofern ähnlich zu sein, als sie beide von einer rationalen Überlegung begleitet werden. Aber tatsächlich hängt für Husserl der Akt der passiven Motivation von einer schon sedimentierten Habitualität der empirischen Gültigkeit ab. Somit fehlt ihm nur insofern eine solche Überlegung, als er eine bereits konstituierte normative Ordnung träge wiederholt. Der transzendentale Instinkt hingegen ist eher ein solcher, der genetisch die habituelle Ordnung selbst konstituiert und sich selbst als Kriterium für die Beurteilung und Korrektur ihrer Gültigkeit einsetzt. In diesem Sinne bezieht sich die Passivität des transzendentalen

[280] Vgl. Hahn 2014, S. 305.

Instinktes als ein Moment der konstituierenden Leistung keinesfalls auf die bereits konstituierte Habitualität und ihre Sedimentierung. Stattdessen kann diese Entwicklung der Instinkte, sofern sie sich als wesentliche Strukturform der transzendentalen Konstitution offenbart, auch zu „den apodiktischen Beständen“ (Hua XLII, 118) der transzendentalen Phänomenologie gezählt werden.

3.2 Ontogenese des transzendentalen Instinkts: die Bildung des Habitus als Gesamtheit praktischer Geltungen

3.2.1 Der Prozess der instinktiven Befriedigung und sein teleologischer Charakter

1) Was wir hier jedoch bedenken müssen, ist, dass trotz der Entwicklung einer Triebintentionalität zu einem aktiven Willen, der auf durch Enthüllung bestimmte Zwecke auf der Grundlage habitueller Gültigkeit hinaus ist, die Intentionalität der Instinkte noch nicht vollendet werden kann.

Nach Husserl kann die vollkommene Erfüllung einer instinktiven Intention nicht mit einer einmaligen Erfüllung eines spezifischen enthüllten Zweckes zum Ende kommen, sondern die Intention eines Instinktes sollte darüber hinaus stets aufs Neue weitere Affektionen und Enthüllungen schaffen (Vgl. Hua Mat VIII, 327). Dies legt nahe, dass, obgleich ein Instinkt einen der verfügbaren Durchgänge zu seiner Erfüllung enthüllt hat, diese Enthüllung nicht mehr als „ein nur relatives“ (Hua XLII, 246) Ziel darstellt, das nicht in der Lage ist, die gesamte Intention eines Instinktes absolut zu erledigen, und dessen Erfüllung demgemäß nur eine „relative Befriedigung“ (Ebd., 257) mit sich bringen kann. Husserl führt in diesem Zusammenhang das Beispiel von Eltern an, die ihrem Instinkt zufolge für ihr Kind zu sorgen (Vgl. Hua XXXIX, 582ff.): Wenn sie ihr Kind ernähren und erziehen wollen, indem sie täglich die Bedürfnisse des Kindes erneut befriedigen, muss das Streben indessen jeden Tag immer eine neue Form annehmen und sie müssen sich dementsprechend immer ein neues Ziel nehmen. Aber diese neuen Formen des Strebens sind gar nicht voneinander abgegrenzt, sondern stiften eine einheitliche Stufenfolge, weshalb man sagen kann, dass durch all diese immer aufs Neue vorkommenden Gestalten des täglichen Zwecklebens hindurch ein sie alle vereinheitlichender Grundinstinkt verläuft. Dieser Instinkt endet folglich niemals mit einer Gestalt an einem Tag, sondern nimmt immer neue Formen an, wobei die neue Form in der gleichen Linie wie die vorherigen liegt und sich somit „in das einheitliche Streben“ (Hua XXXIX, 583) einfügt. Hierdurch zeigt Husserl, dass die Befriedigung eines Instinktes nicht einfach auf einer individuellen Befriedigung jedes neuen Instinkts beruht, sondern den unaufhörlichen Erfüllungsprozess beansprucht. Der Instinkt selbst bleibt dabei durch den ganzen kontinuierlichen Prozess der Erfüllung der vereinzelten Modi hindurch ein und derselbe.

Wie im gegebenen Fall der Elternliebe zu erkennen ist, muss das instinktive Streben auf das endgültige Ziel hin, ein Kind richtig zu ernähren und zu erziehen, konkrete und

realistische Aufgaben enthüllen, und dabei erweist sich die „Erfüllungsleistung“ einer enthüllten Aufgabe als keine vollständige Erfüllung des gesamten Ziels, sondern nur als „fundierend für neue Leistungen, für die Verwirklichung der neuen Stufe“ (Ebd.) der gesamten Aufgabe. Hieraus ergibt sich, dass diese Leistungen „eine Verkettung von Zwecken“ bilden, „die ineinander fundiert sind, zu immer „höheren“ fortstreben” (Ebd.). Husserl kommt in diesem Zusammenhang auch auf die „Umbildung von Instinkten“ (Ebd., 476) zu sprechen, insofern sich die Instinkte in „den erworbenen Habitualitäten“ (Ebd.) umbilden, aber zugleich auch dieselben Instinkte bleiben.[281]

Insofern können wir die Beständigkeit der praktischen Gültigkeit der Instinkte erkennen, welche als ursprüngliche Tendenz die darauf sich aufbauenden, bestimmten vereinzelten Ziele regulieren, wohingegen die Gültigkeit der enthüllten Zwischenzwecke, welche zur Erfüllung der Instinkte dienen, relativ und periodisch bleiben müssen, und zwar als „vermittelnde Werte“ (Hua XLII, 124). Hierhingehend hebt Husserl hervor, dass Instinkte und Triebe eine „Aperiodizität“ (Hua XXXIX, 583) aufweisen können, eine These, die sich unmissverständlich seiner früheren Ethik gegenüberstellt, der zufolge Triebe nur periodisch verlaufen würden und daher im Gegensatz zur absoluten ethischen Zielsetzung bloß relativ wären.

2) Die Erfüllung dieses Instinktes kann in diesem Punkt niemals unmittelbar, niemals durch eine einzige reale Sache durchgeführt werden, sondern entwickelt sich ständig neu zu einem neuen Ding, einem neuen Objekt der Befriedigung und erfährt dabei „verschiedene Modi“ (Hua Mat VIII, 253) der Realisierung. Man kann infolgedessen feststellen, dass ein Instinkt somit als „Telos“ (Ebd., 328) fungiert, welches den gesamten Prozess steuert, und sich dieser Prozess demgemäß als „unendlich“ (Ebd., 107) erweist.[282]

Es lässt sich hier unschwer erraten, dass der Prozess der Erfüllung-Enthüllung einer instinktiven Intention einen teleologischen Charakter hat. Dies lässt sich allen voran dadurch klären, dass man durch das Streben nach der Erfüllung einer instinktiven Intention ein immer vollkommeneres Geltungssystem schaffen sollte, welches sich dem Telos der instinktiven Intention annähert. Unter der Leitung eines Instinktes entfaltet sich ein praktisches Leben zur Vervollkommnung der praktischen Vermögen, welche als habituelle Erwerbe einem praktischen Subjekt immer zur Verfügung stehen.

3.2.2 Das Wachstum eines persönlichen Ego und die Aktualisierung der instinktiven Intention als Ontogenese

[281] Vgl. Hua XXXIX, 332; Hua XLII, 104; Hua XLIII/3, 174.

[282] In diesem Sinne sagt Husserl sogar wie folgt: „Jeder Instinkt ist unsterblich, nur ist er in verschiedenen Modis der Verwirklichung.“ (Hua Mat VIII, 258)

Diese Teleologie der Instinkte kann man insbesondere anhand der Entwicklung eines persönlichen Ich beobachten. Nach Husserl liegt die grundlegende instinktive Intentionalität als Fundament der Erfahrung von Welt schon vor unserer Geburt vor, und zwar als die Intention des „Urkind[es]“ im Mutterleib. Diese Intentionalität wird als „Urbedürfnis“ bzw. „Urgenüsse“ bezeichnet und ermöglicht dem Kind seine allererste „instinktive Weltbezogenheit“ (Hua XLII, 222), weshalb es an einer Stelle bei Husserl heißt: „Das neugeborene Kind hat schon im Verborgenen die „Anlage“ in immer höheren Stufen seines Entwicklungsganges die Welt und schließlich die Welt der vollen Menschheit zu verstehen“ (Hua XLIII/3, 175). An anderer Stelle schreibt Husserl: „Das Ego im Uranfang (der Urgeburt) ist schon Ich gerichteter Instinkte.” (Hua XXXIX, 477)[283]

Alles, was hier angedeutet wird, ist nichts anderes, als dass alle transzendentalen Subjekte mit der Geburt bereits die Horizontintentionalität der angeborenen Instinkte in sich bergen, welche die Grundlage für alle anderen Konstitutionen der höheren Affektionen und Aktionen bilden (Vgl. Hua XLII, 116). In diesem Sinne lässt sich sagen, dass die intentionalen Akte des Ich schon durch die Instinkte als primitive Horizontintentionalität vorgezeichnet sind (Vgl. Hua XXXIX, 474f.) und dass sich das strebende Leben eines neugeborenen Kindes folglich innerhalb solcher vorgezeichneten Möglichkeiten der Instinkte abspielt (Vgl. Hua Mat VIII, 326f.). Mit diesen instinktiven Intentionen und der daraus stammenden kinästhetischen Urpraxis entwickelt das Kind seine leiblichen Fähigkeiten als praktische Möglichkeiten und durch diese Fähigkeit der leiblichen Bewegung wird die Leiblichkeit des Urkindes selbst ausgeformt (Vgl. Hua Mat VIII, 345; Hua XLII, 118).

Im Prozess der Befriedigung dieser Instinkte enthüllt sich, welche bestimmten Bedürfnisse angemessen, also *richtige* Bedürfnisse, und welche unangemessen, also *falsche* Bedürfnisse sind. Damit wird ersichtlich, dass durch den Vorgang der Enthüllung ein immer rationaleres System der praktischen Überzeugungen konstituiert wird, und je gerechtfertigter dieses System der Überzeugung ist, desto rationaler kann es sein (Vgl. Hua XLII, 87f.). Gemeint ist damit auch der Prozess der Erweiterung des kinästhetischen Überzeugungssystems (System der praktischen Möglichkeiten). Dieser Vorgang wird von Husserl als „Aufsteigen“ (Hua XLII, 217, 303) des Lebens charakterisiert, und zwar von eher passiven Bedürfnissen hin zu aktiven Bedürfnissen, also zum Gebilde von Willensakten und zur „Weiterentwicklung“ (Hua Mat VIII, 242) eines empirischen Horizontes. So kann ein unbestimmter und dunkler Horizont der instinktiven Intentionen, den ein neugeborenes Kind in sich trägt, zunehmend seine konkrete Form durch relative Befriedigung und Erfüllung annehmen, und dementsprechend lässt sich feststellen: Die Welt des Kindes erweitert sich und „wächst heran zur reifen Welt“ genauso wie sein „Menschenwachstum“ selbst (Hua Mat VIII, 74; vgl. Hua XLIII/3, 175f.).

Folglich leuchtet es uns jetzt ein, dass die Entwicklung des Instinkts derjenige Prozess

[283] Vgl. Lee 1993, S. 89; Yamaguchi 1982, S. 117.

ist, in dem sich das Telos des transzendentalen Instinkts verwirklicht, indem die konkreten einstimmigen Geltungseinheiten als „ontische Erfüllungsgestalten“ (Hua XLII, 116) in unserer faktischen Welt hervorgebracht werden. Insofern kann dieser Prozess zudem als eine solche Entwicklung erklärt werden, in der die schlummernde „angeborene Anlage“ (Ebd.) der instinktiven Intentionalität erwacht und sich so „in der Einheit eines Fortstrebens zu immer weiter reichenden universalen Geltungseinstimmigkeiten und damit zur Fortentwicklung seines eigenen Ichseins „zu immer vollerer, immer besser standhaltender universaler Befriedigung“ entwickelt (Hua Mat VIII, 260).

Dieser Prozess erstreckt sich darüber hinaus allmählich auf die Dimension des Aneignens einer sozialen und kulturellen Habitualität.[284] In diesem Sinne ist auch die folgende Aussage Husserls zu lesen: „Der im solipsistisch fingierten Subjekt notwendig vorhandene Pol aller Affektionen und Aktionen, das durch den Erlebnisstrom hindurchgehende Motivationssubjekt, das als solches beständiges Subjekt eines Strebens in mannigfaltigen Modalitäten ist, wird zum Ich und damit zum personalen Subjekt, gewinnt darin personales „Selbstbewusstsein“, in der Ich-Du Beziehung, in der durch Mitteilung ermöglichten Strebensgemeinschaft und Willensgemeinschaft.” (Hua XIV, 170f.)

Solange sich dieselbe Intention eines Instinktes vermittels dieser Entwicklung einer Persönlichkeit fortsetzt, bleibt die Einheit der Bedürfnisse demgemäß immer dieselbe, die in diesem Punkt als Einheit der individuellen Strebensintentionen als ganzer aufgefasst werden kann (Vgl. Hua XLII, 96, 108). Das persönliche Leben eines Individuums ist also in Form eines Systems von Begierden und Bestrebungen strukturiert, welche aus dem Instinkt stammen. Daher kann es auch als ein System der „enthüllten Instinkte[]“ (Hua XLII, 124) aufgefasst werden, sei es auf der individuellen primordialen Sphäre oder auf der sozialen Sphäre.

Demzufolge stellt sich die Ausreifung eines Menschen als der Werdegang dar, bei dem zu Anfang „ein instinktives Streben in ersten Richtungen der Erfüllung“ sich erhebt und dann „sich in der Art seiner Ziele enthüllt und zielgerichtete Aktivität erwächst, sowie habituelle Erwerbe und immer neues Erwachen von Bedürfnissen von bestimmtem Zielsinn“ (Hua Mat VIII, 254) hervorgebracht wird. Somit führt das Streben einer individuellen Person, ihre angeborenen Instinkte zu befriedigen, zu der Konstitution, während des gesamten Lebens einen immer besseren und vollkommeneren Habitus der praktischen Möglichkeiten zu bilden (Vgl. Hua XLII, 115f.). Wir können bereits an diesem Punkt erkennen, dass Husserls Begriff des Instinkts die teleologische Implikation der Verwirklichung der Vollkommenheit beinhaltet. Husserl formuliert diesen teleologischen Prozess der individuellen Instinkte daher auch als „die individuelle Genesis“ (Hua XLIII/3, 174) bzw. „ontogenetische Entwicklung“ (Hua Mat VIII, 435).[285]

[284] Vgl. Hua XLII, 104, 118; Hua Mat VIII, 74f., 431.

[285] „Die individuelle Genesis findet die Wege, die Instinkte der Weltlichkeit zu erfüllen, und dafür müssen Bedingungen schon erfüllt sein und sind erfüllt.“ (Hua XLIII/3, 174)

3.2.3 Der transzendentale Instinkt und die Entelechie der vernünftigen Teleologie

1) So konstituieren sich die natürlichen Geltungen der individuellen Welt nach dem Streben der Triebintentionalität, die auf das endgültige Telos als ihre vollkommene Erfüllung angelegt ist. In dieser Hinsicht heißt es an einer Stelle bei Husserl: „Im Triebsystem liegt schon die Anlage für die gesamte Weltkonstitution als Entelechie“ (Hua XLII, 102). An einer anderen: „Die angeborenen Instinkte – die wach werdenden Instinkte im Strömen der „passiven“, der „ichlosen“, der Urboden konstituierenden Zeitigung. […] Die Instinkte bezeichnen die urtümlichen, wesensallgemein alle Entwicklung bestimmenden Urtriebe, Uraffektionen. Jedes Ego ist in Entwicklung. Wesensgestalt der Entwicklung, Anfang der Entwicklung, die ihr zugehörigen Urbedürfnisse, Entwicklungsstufen.“ (Ebd., 115f.)[286]

Die Weltkonstitution, die hier in Frage kommt, korreliert – wie mehrmals aufgegriffen – im Wesentlichen mit der Bildung der habituellen Gültigkeit. Dahingehend wird klar, dass die Weltkonstitution nichts anderes ist, als der Bildungsprozess, welcher sich von der Triebintentionalität als dynamisch-latente Potentialität zur Enthüllung der Seinsgeltungen als energisch-patente Aktualität entwickelt, wie dies Husserl in Bezug auf Aristoteles‘ Philosophie der „Entelechie“ (Ebd., 102, 168, 226, 336) zusammenfasst. Im Ausgang davon lässt sich sagen, dass die Entstehung der Habitualität als Gefüge der empirischen Geltungen, genau demjenigen Prozess gleichkommt, in dem die instinktive Intention ihre latente Gestalt mittels der faktischen Erfüllungen patent enthüllt.

Aber solange diese Vernünftigkeit der Triebintentionalität nur in der teleologischen Struktur als Endpunkt enthüllt werden kann, ist es nachvollziehbar, dass Husserl von dieser Vernunft nur als „latente“ (Ebd., 226) bzw. „verborgene“ (Ebd., 225) spricht. Somit wird die Verwirklichung dieser latenten Vernünftigkeit bei Husserl so ausgeführt, dass die Triebe und Instinkte als irrationale Motive allmählich ihre konkrete empirische Gültigkeit erlangen und mit konstituierten Seinsgeltungen einhergehen. Die „Enthüllung“, die die spezifische Erfüllungsweise kennzeichnet, lässt sich in diesem Sinne als eine „Rationalisierung des Irrationalen“ (Ebd., 489) formulieren, was bedeutet, dass sich der blinde Instinkt durch die Erfüllung-Enthüllung als rational entpuppt, wobei seine Rationalität vor allem darin besteht, dass die Instinkte dazu bestrebt sind, den vollständig rationalen Endpunkt zu erreichen. Sie sollten sich demnach von einem vorgezeichneten latent-potentiellen Horizont zur patent-aktuellen Evidenz verwirklichen.

2) Hier können wir festhalten, dass die Rationalität der praktischen Überlegungen selbst

[286] Vgl. „Demgegenüber führt die transzendentale Forschung auf die Probleme einer transzendentalen Genesis, zu der die transzendentalen Instinkte gehören, als Grundbegriffe der transzendentalen Teleologie.“ (Hua XLII, 120f.). Für die nähere Erklärung der Teleologie der Instinkte bei Husserl siehe Lee 1993, S. 231f.

auf das ursprüngliche Telos der transzendentalen Instinkte angewiesen ist und ihre Gültigkeit nur insofern erhalten werden kann, als sie der Vorgabe der Instinkte gerecht wird. Angesichts dieser Sachlage, dass die Triebintentionalität als ursprüngliches Telos der praktischen Vernunft gilt, bezeichnet Husserl den Instinkt auch als „die verdunkelte Vernunft“ (Hua XLII, 86; vgl. Ebd., 387) und wird an einer anderen Stelle sogar als „die ursprüngliche Anlage zur Vernunft“ (Ebd., 440) bzw. als „Mutterboden der Vernunft“ (Hua XXXVII, 332) selbst betrachtet. Er beabsichtigt damit, den transzendentalen Instinkt als Grundmotiv für eine solche teleologische Vernünftigkeit der Konstitution überhaupt zu bestimmen (Vgl. Hua XV, 385), um dessen „potenzielle Vernunft“ (Hua XXXVII, 332) in den Vordergrund zu stellen.

3.3 Die überarbeitete Konzeption des ethischen Normbegriffes beim späteren Husserl: die Teleologie des universalen transzendentalen Instinkts der Selbsterhaltung

In den vorhergehenden Diskussionen haben wir konstatiert, wie die Motivation der Instinkte und Triebe, die vom früheren Husserl einfach als bloße passive Motivation verstanden worden ist, in den Rahmen der transzendentalen Phänomenologie einbezogen werden kann. Die eigentümliche Passivität des transzendentalen Instinktes soll sich demnach von der unvernünftigen Passivität unterscheiden, welcher Husserl im Rahmen seiner frühen Ethik die ethische Normativität aberkannt hat. Wir müssen jetzt aber ins Auge fassen, wie Husserls ethischer Normbegriff nun in der Bezugnahme auf den transzendentalen Instinkt und seine teleologische Genesis erneut zu interpretieren ist.

3.3.1 Der universale transzendentale Instinkt: der Instinkt der Selbsterhaltung

1) Hierfür ist zu betonten, dass, selbst wenn diese Erörterung von Husserls transzendentalem Instinkt und seinem teleologischen Charakter im Gegensatz zu den Versuchen in dessen frühen Ethik die latente Vernünftigkeit des transzendentalen Instinkts offenbart, es immer noch fraglich bleibt, ob die Triebintentionalität sich so auf die *ethische Normativität* beziehen kann, wie Husserl es in der späteren Ethik der Liebe vertritt. Wenn wir aber bedenken, dass bei Husserl die ethische Normativität im Prinzip darin besteht, dass eine Norm unser gesamtes Leben *universal* und *beständig* regulieren sollte, um die vollkommene Befriedigung als apodiktische Selbsterhaltung zu garantieren, dann wird es in erster Linie fragwürdig, ob die Triebintentionalität tatsächlich als die ethische Normidee gelten kann, welche eine absolute ethische Normativität aufweisen sollte, und zwar wegen folgender Gründe, welche die Relativität der Triebintentionalität aufzuweisen scheinen.

(1) An manchen Beschreibungen von Instinkten verweist Husserl darauf, dass Instinkte je ihre eigenen Rhythmen zwischen Erregung und Stillung haben (Vgl. Hua Mat VIII, 259).

Solange ein Instinkt seinem eigenen Rhythmus folgt und somit nur während seiner aktiven Phase als Ziel anderer willentlicher Tätigkeiten fungieren kann, wird die Relativität dieser Intentionalität deutlich sichtbar.

(2) Wir müssen darüber hinaus beachten, dass Husserl nicht selten „Sonderinstinkte" (Hua Mat VIII, 257f.) diskutiert, die ihre jeweiligen Horizonte der Intentionalität bilden, wie z. B. den Nahrungsinstinkt und den Geschlechtsinstinkt usw. In diesem Rahmen kann man sehen, dass sich die Sonderinstinkte sogar einander relativieren können, indem sie in der Praxis miteinander konkurrieren (Vgl. Hua XLII, 127; Hua Mat VIII, 258), weshalb es unmöglich erscheint, dass nur ein Instinkt die absolute Gültigkeit für alle Willensakte des gesamten Lebens haben könnte, wenn wir z. B. den Fall beobachten, dass für einen Diabetespatienten es nicht immer gültig sein kann, seinen Nahrungsinstinkt zu erfüllen.

(3) Darüber hinaus argumentiert Husserl, dass es zusätzlich zu diesen apriorischen Instinkten auch „erworbene Triebe" (Hua XLII, 84) gibt, die anhand unserer kontingenten Erfahrung erlernt werden und somit nur eine relative Gültigkeit haben, da sie durch die Gewissheit der Erfahrungen begründet werden.

2) Unter dieser Berücksichtigung bringt Husserl aber einen solchen Instinkt ins Spiel, der so universal und endgültig zu sein scheint, dass er über jede individuelle relative Horizontalität hinausgeht und alle sonstigen relativen Instinkte in sich zusammenschließt. Hier bringt Husserl „den universalen Instinkt" (Hua XLIII/3, 176) zur Sprache, welcher alle anderen Potentialitäten der Sonderinstinkten überhaupt vorab antizipiert und somit die Gesamtheit dieser Instinkte im Ansatz reguliert.[287] In dieser Hinsicht wird der universale Instinkt – Husserl spricht andernorts auch von ihm als einen „totale[n] Instinkt" (Hua Mat VIII, 254) – von ihm sogar als derjenige ausgezeichnet, der alle transzendentalen Genesen der Urpräsenz „einheitlich ausmacht" (Hua XV, 595).

Es ist daher für unsere Diskussion entscheidend, dass Husserl diesen universalen Instinkt als den Instinkt der Selbsterhaltung bestimmt, dessen Telos insbesondere in der „Herstellung einer fortschreitend sich erweiternden, invariant bleibenden universalen Einstimmigkeit" (Hua Mat VIII, 431) besteht. Das Telos der Selbsterhaltung ist bei Husserl, wie gesehen, durch die Idee der absoluten Befriedigung gekennzeichnet. Die auf eine solche Selbsterhaltung gerichtete Intentionalität bezeichnet er als das Gerichtetsein auf den optimalen Zustand und die absolute Einstimmigkeit als die Intention, welche zur wesentlichen teleologischen Struktur aller transzendentalen Genesis gehört (Vgl. Hua XLII, 174; Hua Mat VIII, 431). Aber das, was hier erneut in den Fokus gerückt werden sollte, ist der

[287] „Die konstitutive Genesis ist für jedes einzelne Ich dies eine, in ihr muss sich geleitet von den Instinkten – wir könnten sagen, geleitet von dem universalen Instinkt, der alle Sonderinstinkte synthetisch vereinheitlicht – korrelativ <das> Ich als menschliche Person und Welt für dieses Ich konstituieren." (Hua XLIII/3, 176) Vgl. Lee, 1993, S. 168; Goto 2004, S. 174.

Umstand, dass die strukturelle Notwendigkeit der absoluten Selbsterhaltung als apodiktische Normidee in Bezug auf Husserls Erörterung der Triebintentionalität gerade auf den Urboden des universalen Instinkts zurückgreift.

3) Mit welchem Recht kann aber bestätigt werden, dass Husserl den Instinkt der Selbsterhaltung als den universalen Instinkt bestimmt? Um diese Frage zu klären, ist das zu berücksichtigen, was bei Husserl die Gesamtheit der Instinkte kennzeichnet. In einer Stelle heißt es dahingehend bei Husserl: „Instinkt als allgemeiner Ausdruck für verschiedene Sonderinstinkte. Jedes Begehren eines Sonderinstinkts hat seine spezifische Richtung, seinen spezifischen Charakter des Genusses, seine spezifischen Erwerbe, seine spezifische Sattheit. Das ist die Lustqualität entsprechend der Begehrungsqualität.“ (Hua Mat VIII, 257)

Zu beleuchten ist hier, dass jeder Instinkt seine eigene Art des „Genusses, der Erwerbe und der Sattheit“ hat, aber auch, dass jeder Instinkt allerding die Grundtendenz auf die „Sattheit“ (Ebd.) in sich trägt. Diesem Zusammenhang kann man entnehmen, dass zwar sehr verschiedene Sonderinstinkte mit ihren verschiedenen Modi miteinander konkurrieren und sich widerstreiten können, aber dies in Richtung auf die Saturiertheit des gesamten Lebens passiert. Wenn man diese Sattheit also erlangen will, darf man die Sonderinstinkte nicht voneinander trennen, sondern sie müssen in Bezug auf die totale Ganzheit betrachtet werden.

In diesem Kontext sagt Husserl etwas besonders Erwähnenswertes: „Leben ist Entspannung nicht isolierter Triebe. Alle unterscheidbaren Triebe sind einig in der Einheit eines totalen Triebes; und in Totalität betrachtet, ist „gesundes“ Leben einheitlicher Verlauf der Erfüllung als Entspannung mit einem zugehörigen Gesamtgefühl (der Gesamtstimmung, einer wohligen) des ungehemmt, ungestört verlaufenden Lebens in seiner einheitlichen Triebhaftigkeit.“ (Hua XLII, 125) In diesem Passus stellt Husserl den Begriff der „Gesamtstimmung“ in den Vordergrund, die man bei seinem „ungehemmt, ungestört verlaufenden Leben in seiner einheitlichen Triebhaftigkeit“ haben kann, was genau für die Idee der Selbsterhaltung des gesamten Lebens steht. Dieser Universalinstinkt dient hier dazu, eine teleologische Idee darzustellen, die den gesamten Lebensverlauf eines Menschen und die Entwicklung einer Habitualität bestimmen sollte, weswegen er als universal bezeichnet wird.

4) An einer Stelle sagt Husserl jedoch, dass der erkenntnismäßige Instinkt, der darum bemüht ist, die Umwelt kennenzulernen und damit eine möglichst genaue Weltvorstellung zu gewinnen, der universale Instinkt ist (Vgl. Hua XLII, 124). Dabei dient dieser „erfahrende[]“ (Hua Mat VIII, 325) Instinkt als die Grundlage für höhere objektivierende Akte und wird in diesem Sinne oft als „Neugier“ (Ebd.) bezeichnet. Aber ist diese Formulierung

Husserls mit der These vereinbar, dass der universale Instinkt der Instinkt der Selbsterhaltung ist?[288]

Diese scheinbar nicht konsequente Aussage Husserls können wir aber durch die Vollzugsweise des Neugier-Instinktes beleuchten, insofern darunter ein erkennender Instinkt als derjenige verstanden wird, der sich als Streben nach Optimierung vollzieht: Wenn wir z. B. einen Gegenstand *wahrnehmen*, sollte eine instinktive Bewegung, also eine Urkinästhese stattfinden, um den Gegenstand mittels Hin- oder Wegbewegens in einer bestmöglichen (bzw. optimalen) Weise zur Kenntnis zu bringen. Hierdurch wird es einleuchtend, dass der erkennende Instinkt und die darauf erfolgende Urpraxis auch auf irgendeine Befriedigung abzielen, welche bei Husserl oftmals als „Optimierung" (Hua XV, 316) bezeichnet wird.[289]

Hinsichtlich der Thematik der Optimierung darf aber nicht vergessen werden, dass ein optimaler Zustand der Erfahrung eines Gegenstandes für ein wahrnehmendes Subjekt in seinem unbewussten potentiellen Horizont antizipiert wird, weshalb es überhaupt möglich ist, dass es sich mit einer Erscheinung des Gegenstandes begnügt und mit einem anderen nicht. Das bedeutet, dass sich die Neugier, verstanden als grundlegende Quelle allen erkennenden Strebens, letztlich auf das Optimum richtet und sie als instinktives Streben nach Apperzeption und Erkenntnis wie auch nach Befriedigung und Sattheit sucht (Hua XLII/3, 174). Hieraus geht hervor, dass der erkennende Instinkt auch in den Prozess

[288] Bezüglich dieser Debatte über das spezifische Verhältnis zwischen dem objektivierenden Instinkt und dem nicht-objektivierenden Instinkt siehe Lee 1993, S. 132f.; 177. Der Kommentar von Lee, der sich insbesondere auf diese Thematik bezieht, ist bes. in S. 177 zu sehen. Aber da er keinen bestimmten Passus erwähnt, ist nicht klar, ob er sich mit den genannten Zitaten auseinandersetzt. Lee sieht so, dass alle Instinkte im Hinblick auf ihre jeweiligen praktischen Verkörperungen als universelle Instinkte bezeichnet werden können.

Aber ich möchte darauf hinweisen, dass Husserl den objektivierenden Instinkt als den universellsten Instinkt im eigentlichen Sinne ansieht, ebenso wie der Instinkt der Selbsterhaltung. Natürlich ist es wahr, dass der Instinkt der Vorstellung die Funktion des Instinkts der Selbsterhaltung nicht vollständig erklären kann, da der Instinkt der Selbsterhaltung der Urpraxis für Vorstellung selbst vorhergeht, aber wenn wir den Kontext von Hua XLII, Beilage XV (S. 123-124) näher besehen, wo Husserl den Instinkt der Vorstellung als universalen Instinkt bezeichnet, kann der Instinkt der Vorstellung als nichts anderes als der Instinkt der *Enthüllung* angesehen werden, damit er durch die Vorstellung der konkreten Objekte zur Erfüllung kommen kann. In diesem Sinne kann der Instinkt der Enthüllung ebenso als der universale Instinkt betrachtet werden, wie der Instinkt der Selbsterhaltung, weil er auch als die grundlegende Voraussetzung aller instinktiven Erfüllung überhaupt alle Sonderinstinkte vereinheitlichen sollte. In diesem Sinne charakterisiert Römer diesen „totalen Instinkt" als „ein[en] strebende[n] Instinkt nach Zeitigung, Vergegenständlichung und Einstimmigkeit", der als ein strukturelles Moment für die lebendige Gegenwart gilt (vgl. Römer 2010, S. 96), das auch die „Urtendenz […] auf Gegenstandskonstitution" ist. Vgl. auch Hua XLII, in der Einleitung des Herausgebers S. LVI.

[289] Vgl. „Zum ständigen, ständig wandelbaren, in den Sinnesfeldern ständig einheitlichen und im Miteinander der ursprünglichen Zeitigung durch die zeitliche Form der lebendigen Urgegenwart ständig sich hindurchziehenden Kern gehört die ständig allgemeine ‚Freude oder Unlust an der Sinneswahrnehmung', ein allgemeines Interesse im Mitgezogen-sein, das vermöge der mitgehenden Kinästhesen instinktiv auf Konstitution von Optima, auf Konstitution von Dingerfahrungen, auf Dingerkenntnis gerichtet ist, nämlich sich in diesem Gang der Konstitution erfüllt." (Ms. B III 9, 67, zitiert in Lee 1993, S. 108 und in Hua XLII, in der Einleitung, S. LVII)

des Instinkts der Selbsterhaltung einbezogen werden kann, welche die Idee der absoluten Einstimmigkeit zwischen Antizipiertem und Gegebenem verfolgt. Diese ursprüngliche Intention des erkennenden Instinkts als „eine vorausliegende Regel der Passivität“ geht letztlich auf „das Ideal der absoluten und allseitig vollkommenen Erkenntnis“ (Hua XLII, 174) hinaus.

5) Was sich in der bisherigen Diskussion gezeigt hat, ist, dass für Husserl der Instinkt der Selbsterhaltung das universale Streben ist, welches alle Stadien und Entwicklungen des Lebens als Ganzes reguliert. Wenn wir diese endgültige Selbsterhaltung anstreben und uns im Laufe des Lebens die habituellen „Erwerbe“ als „Vermögen“ (Hua Mat VIII, 274) einverleiben, wenn wir also versuchen, durch den auf die objektivierten Ziele gerichteten, praktischen Willen solchen universalen Trieb zu erfüllen, welcher durch jene habituellen Erwerbe ihre konkreten Gestalten gewinnt, dann erhält sich unser ganzes Leben selbst in der „Einheit eines Strebens nach Vereinheitlichung in Einstimmigkeit" (Hua XLII, 387), die sich „durch alle Störungen und Widerstreite hindurch“ (Ebd.) zieht.

Es ist durch die bisherigen Erörterungen klargemacht worden, dass der transzendentale Instinkt gleichzeitig die Zweckidee aufstellt, die das gesamte praktische Leben eines Individuums einheitlich und umfassend regeln sollte und dass unser ganzes willentliches Leben sich in derjenigen instinktiven Teleologie abspielt, in welcher unsere instinktiven Intentionen vollständig befriedigt werden sollten. Demnach erweist sich das Streben nach Selbsterhaltung als die „invariante Form“ (Hua Mat VIII, 431) für die gesamte Entwicklung der instinktiven Teleologie.

3.3.2 Die ethische Normativität der Teleologie der transzendentalen Instinkte

1) Zu betonen ist dennoch, dass diese gesamte Entwicklung der transzendentalen Instinkte selbst nicht direkt als ein ethisches Leben betrachtet werden darf, weil diese bloße Entwicklung der instinktiven Intention noch die Form der Konstitution der „Realitätenwelt“, d. h. „die invariante Form einer für Menschen vorgegebenen Welt“ und die „der transzendentalen, sie konstituierenden, <sie> als vorgegeben konstituierenden Subjektivität“ (Hua Mat VIII, 434) bedeuten kann, die nur ein seiendes, aber kein sein-sollendes Leben darstellt. In diesem Sinne scheint es inakzeptabel, dass alle instinktive Urpraxis unmittelbar eine ethische Handlung wäre, wenn man z. B. seine Augen bewegt, um einen Gegenstand vollständig zu erfassen, wie dies bei der Urpraxis und Urkinästhese dieser instinktiven Intentionalität der Fall ist, obwohl wir selbst in diesem Fall die teleologische Vernünftigkeit herausarbeiten können.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche ethischen Implikationen wir dann in Bezug auf Husserls Erklärung der Triebintentionalität als Quelle der universalen Teleologie der menschlichen Praxis finden können. Er argumentiert in diesem Kontext,

dass die universale absolute Teleologie nicht nur auf der Stufe der Urpassivität, sondern auch auf einer höheren Stufe aufzufassen ist, nämlich als eine Teleologie, welche „[d]ie Entwicklungsstruktur der „höheren", der spezifischen Humanität, die „Tendenz" auf die Ausbildung der Normidee des eigenen echten Ich" (Ebd.) zeigt.

Daher denke ich, dass Husserls instinktive Teleologie in Bezug auf seine Ethik nicht andeutet, dass die faktische Entwicklung der transzendentalen Instinkte direkt mit der ethischen Praxis gleichgesetzt werden darf, sondern nur den Punkt hervorhebt, woher die grundlegende Gültigkeit der ethischen Normativität als endgültige Normidee entstammt, deren Gültigkeit keinesfalls durch irgendeine natürliche Tatsache und durch eine empirische Gültigkeit zu begründen ist, und dass diese Quelle gerade die „Tendenz auf die Normidee des eigenen echten Ich" ist. Man kann anhand dieses Punktes leicht erkennen, dass diese Quelle bei Husserl nichts anderes als die „eine invariante Seinsstruktur in dieser Tendenz" (Ebd.) des universalen Instinktes ist.

Einen Hinweis für dieses Verständnis Husserls können wir – meiner Meinung nach – in dem Punkt finden, dass die Gültigkeit der ethischen Normidee dadurch gekennzeichnet ist, dass sie den Raum für jene Offenheit läßt, dass eine bestimmte habituelle Gewissheit niemals als die endgültige anerkannt werden darf, sondern man nur dazu verpflichtet ist, über die Grenzen der habituellen Horizonte hinauszugehen und somit eine immer bessere und richtigere Gewissheit zu suchen. In diesem Sinne kann dieser Instinkt der Selbsterhaltung als die Grundlage der ethischen Normidee betrachtet werden, was impliziert, dass unsere ethische Willensentscheidung dafür, all die vorgegebenen praktischen Geltungen in Frage zu stellen und die Grundlage für unsere Praxis immer wieder neu zu rechtfertigen, in der unendlichen Offenheit der neugierigen Triebintentionalität fundiert ist, welche die Gesamtheit der unendlichen Horizonte aller Sonderinstinkte im Ansatz antizipiert und als Maßstab für alle praktischen Geltungen gilt. Dabei ist es nachliegend, dass sich somit die Absolutheit der ethischen Normidee auf die apodiktische Struktur der instinktiven Teleologie beruft, welche die unendliche Offenheit der ethischen Normidee garantiert und somit die endgültig-absolute Idee der Glückseligkeit als Ziel der ethischen Praxis darstellt.

3.3.3 Die Rechtfertigung der ethischen Normativität der Triebintentionalität und die transzendentale Phänomenologie

Überdies ist ebenso nicht zu vergessen, dass Husserl die Phänomenologie als Grundvoraussetzung dafür hält, die ethische Normativität der Triebintentionalität richtig zu erkennen (Vgl. Hua Mat VIII, 433). Dies liegt daran, dass es für ihn nur durch die Phänomenologie möglich ist, diese apodiktische teleologische Struktur der instinktiven Intentionalität ans Licht zu bringen: „In der menschlichen Vernunft patent werdend menschlicher Vernunfttrieb. Aber im phänomenologisierenden Ich wird die absolute Vernunft als solche und als patent werdende patent, es versteht in der phänomenologischen Aktivität sein implizites ständiges Telos als absoluten Trieb." (Hua XLII, 225) Gerade dank der

transzendentalen Phänomenologie zeigt sich „dieser universale Trieb“ als „absoluter Trieb“ bzw. „Vernunfttrieb“ (Ebd.), indem der Instinkt die teleologische Vernunft in sich birgt.

Und die transzendentale Phänomenologie als Selbstbesinnung lässt sich bei Husserl in dem Sinne verstehen, dass die transzendentale Subjektivität sich auf „eine invariante Seinsstruktur in dieser Tendenz“ (Hua Mat VIII, 434) der instinktiven Teleologie und folglich auf den „Sinn der Welt und des Menschendaseins“ besinnt: „Der Phänomenologe, der Philosoph, hat in dieser Tendenz und in der Art, wie sie <ist, d. h.> in dem Sinne, in dem sie Universalstruktur der Welt sei, ein großes Problem; soweit er sie klärt und feststellt, macht er sie zu der Vorgegebenheitsstruktur des für ihn seienden absoluten Universums, in Übertragung an die vorgegebene Welt zu dem (für den Philosophen und die philosophisch belehrte Menschheit) „Sinn“ der Welt und des Menschendaseins. […] Die transzendentale Subjektivität als absolute hätte also eine invariante Seinsstruktur in dieser Tendenz” (Ebd.). Und weiter: „In seiner „ontogenetischen“ Entwicklung erwächst er zum Selbstbewusstsein, er wird Mensch als sich selbst als Menschen ständig erfahrender, als Mensch wird er Vater, Bürger etc., als Mensch erwächst er von neuem im Bewusstsein seiner „wahren Bestimmung“, der individuellen Normidee seiner selbst.“ (Ebd., 435)

Mithilfe dieses Selbstbewusstseins stellt sich die transzendentale Subjektivität als „Bewusstseinsbezogenheit auf ein Reich absoluter teleologischer Einstimmigkeit (Reich der Zwecke)“ (Ebd., 433) heraus. Diese absolute teleologische Einstimmigkeit ist wiederum nichts anderes als die „wahre Bestimmung“ (Ebd., 435) eines Menschen, die ihn so als „Berufensein zu einem Leben in der Apodiktizität" (Hua VI, 275) reguliert, wie wir bereits im Kapitel 3 diskutiert haben. Und genau in diesem Sinne definiert Husserl die Rolle der Phänomenologie: „Die Phänomenologie mag enthüllen eine universale, absolute Teleologie, zu der das notwendige Erwachen der teleologischen Idee des Menschen in seiner Bewusstseinsbezogenheit auf ein Reich absoluter teleologischer Einstimmigkeit (Reich der Zwecke) <gehört>.“ (Hua Mat VIII, 433)

4. Die Rechtfertigung instinktiver Liebeswerte als ethische Intentionalität

1) Bislang haben wir uns damit befasst, wie ein Instinkt, der für Husserl besonders als Triebintentionalität beschrieben wird, durch die transzendentale Phänomenologie im Zusammenhang mit den auf ihn aufbauenden willentlichen Akten behandelt werden kann, und zwar im Gegensatz zu dem in seiner frühen Ethik vertretenen Standpunkt. Hieraus ist die Konsequenz zu ziehen, dass der ursprüngliche universale Instinkt als Grundlage der ethischen Willensentscheidung für die unendlich offene Idee der apodiktischen Selbsterhaltung gilt.

Von nun an gehen wir darauf ein, wie die bisherige Diskussion, welche die Triebintentionalität auf den ethischen Normbegriff mit seiner Apodiktizität bezieht, mit der

Problematik des Liebesinstinktes, die Husserls spätere Ethik im Kern kennzeichnet, weiterreichend zu verbinden ist.

Zu diesem Zweck müssen wir, wie bereits erwähnt worden ist, auf die Doppeldeutigkeit der Liebesintentionalität achten. Wir sind bei der Untersuchung von Husserls Auffassung von der Liebe, die er als neue Grundlage der ethischen Normativität zu begründen versucht, auf das Problem gestoßen, dass die motivationale Kraft des Liebestriebes in erster Linie nur kontingent und faktisch zu sein scheint, was impliziert, dass die Eigenschaften der Liebe mit dem Grundzug der ethischen Normativität im Prinzip unvereinbar sind.

2) Es wurde zuvor festgestellt, dass sich der Instinkt der Selbsterhaltung bei Husserl als der universale und absolute Trieb und mithin als das apodiktische und universale Telos enthüllt, was auf die apodiktische Wesensstruktur hinweist, welche der transzendentalen Ontogenesis eines transzendentalen Subjekts zugrunde liegt. In diesem Kontext wird die Erfüllung des universalen Triebes dem praktischen Subjekt als das absolute Sollen aufgetragen, um seine Selbsterhaltung als endgültige Glückseligkeit zu erlangen. Auf diese Weise kann die Triebintentionalität als motivationale Quelle der ethischen Willensentscheidung fungieren.

Diesmal werde ich genau diese Herangehensweise anwenden, um die Beziehung zwischen dem Liebestrieb und der Liebesgesinnung als ethischer Willensentschließung aufzuklären. Hierhingehend liegt unsere Aufgabe also darin, aufzuzeigen, warum der Liebestrieb dazu berechtigt ist, unser gesamtes Leben auf universale und beständige Weise zu regulieren, und zwar in Verbindung mit der unendlichen Normidee der transzendentalen Teleologie, anstatt den gesamten Verlauf des Lebens eines praktischen Subjekts einfach in dem kontingenten und faktischen Rhythmus befangen zu lassen.

Indessen muss diese Erklärung einen Schritt weiter gehen als die frühere Diskussion über die Teleologie der instinktiven Intentionalität, weil die Thematik des Liebestriebes einige weitere Fragen beinhaltet, welche sich nicht einfach auf die Problematik der Selbsterhaltung einer individuellen Person zurückbeziehen lassen. Es geht bei diesen Fragen hauptsächlich darum, die Beziehung und die Verbindung zwischen mehreren Personen ins Spiel zu bringen, was zur erneuten Bestimmung des Begriffes der apodiktischen Selbsterhaltung führt. Um also zu verstehen, wie dem Liebesinstinkt die ethische Normativität zuerkannt werden kann, müssen wir diesen Instinkt zunächst unter der Berücksichtigung der Konstitution der intersubjektiven Welt behandeln, d.h. als einen intersubjektiven Instinkt, der bei Husserl als ursprüngliche Grundlage für die Konstitution der intersubjektiven Welt gilt. Dann ist die Frage zu beantworten, wie sich der intersubjektive Instinkt in die Problematik der ethischen Normativität einbeziehen lässt, wodurch ein integriertes und harmonisches Verständnis der Doppeldeutigkeit des Liebesbegriffs bei Husserl erfolgen kann.

3) Früher haben wir schon bemerkt, dass die Normativität der Liebeswerte, die Husserls spätere Ethik kennzeichnet, insbesondere darin zu sehen ist, dass sie auf die Begriffe der apodiktischen Verantwortung für Andere und für die Sünde, die sich aus der Ablehnung jener Verantwortung ergibt, zurückgehen. Diese Normativität der Liebe, die auf dem Boden der Sünde und der Verantwortung gegründet ist (Vgl. Hua XLII, 119), zeigt sich in diesem Kontext darin, dass jemand nicht nur seinen eigenen Bedürfnissen, sondern auch den Aufrufen und Forderungen der Anderen treu sein sollte und diese Verantwortung auch erfüllen muss, um die vollkommene Glückseligkeit zu erreichen. Die Verantwortung gegenüber Anderen bedeutet in dieser Hinsicht die „ethische Verantwortung", weil man keinesfalls glückselig sein könnte, ohne diese Verantwortung zu übernehmen. Aber eben in diesem Punkt stellt sich die Frage, wie die Verantwortung der Liebe und noch ursprünglicher die persönliche Beziehung zwischen einem praktischen Subjekt und den Anderen, so absolut für das Subjekt sein kann, dass sie mit der Stimme des Gewissens gleichgestellt wird, welche jede Person zu ihrer eigentlichen wahren Selbsterhaltung aufruft.

Unter diesem Gesichtspunkt werden wir sehen, dass für Husserl der Liebesinstinkt mit der Normidee der vernünftigen Teleologie wesenhaft verbunden ist, welche die Idee der eigentlichen wahren Selbsterhaltung jeder Person darstellt. In diesem Sinne wird sich zeigen, dass das Ziel der apodiktischen teleologischen Normidee nun die Grenze der persönlichen Selbsterhaltung als die reine innere Vollkommenheit der primordialen Welt eines Individuums transzendiert und dass die wahre Selbsterhaltung in diesem Zusammenhang apodiktisch die Intentionen von Anderen in sich tragen sollte. Insofern kann man erkennen, dass die absolute Verantwortung gegenüber Anderen, die die Normativität der Liebesintentionalität kennzeichnet, auf einer solchen absoluten Bezogenheit des Subjektes auf Andere beruht, dass in der Aufgabe der wahren Selbsterhaltung eines Individuums die Verantwortung für Andere als apodiktische Voraussetzung eingeschlossen ist. Der „Liebestrieb" lässt sich in diesem Sinne mit der Stimme des Gewissens als der innersten und wahrsten Stimme einer Person identifizieren. Dementsprechend zeigt sich die Bedeutung der Liebesgesinnung als die aktive Antwort auf die Stimme des Gewissens, nämlich auf die endgültige wahre Selbsterhaltung der jeweiligen Person.

Es ist daher zu klären, wie die normative Bedeutung des Liebestriebes als einer auf fremde Personen gerichtete Intentionalität bei Husserl mit der Apodiktizität der instinktiven Teleologie zusammenhängt und wie er sich folglich zur Liebesgesinnung entfalten kann, die als habituelle Willensentscheidung das ganze Leben eines Individuums umfassen sollte.

4.1 Fremdintention innerhalb der primordialen Sphäre: Horizontalität und Intersubjektivität

4.1.1 Anonyme Intersubjektivität und Horizontbewusstsein innerhalb der primordialen Sphäre

Wir haben vorhin das Problem der Fremderfahrung und der Intersubjektivität bei Husserl hauptsächlich mit Rücksicht auf das Problem der Einfühlung beleuchtet. Demnach erweist sich die Fremderfahrung vor allem als die Appräsentation, mittels derer in einer primordialen Sphäre – nachdem alle Komponenten der Fremdheit von anderen Subjekten aus dieser Sphäre als einem eigenen Wahrnehmungsfeld ausgeklammert worden sind – neben der gegenwärtigen Wahrnehmung eines fremden Leibes das transzendentale Leben dieses Anderen mitgegenwärtig zur Gegebenheit kommt. Husserl räumt jedoch an anderer Stelle ein, dass selbst in der primordialen Sphäre, aus der wir bereits alle Komponente des alter ego ausgeschlossen zu haben scheinen, all die Alterität nicht vollständig außer Kraft gesetzt werden kann und selbst die primordiale Sphäre paradoxerweise nicht so „rein primordial" ist, nämlich ohne Hilfe von Anderen konstituiert wird, so „dass der Seinsinn der extensiven Natur sich nicht rein primordial aufbaut und Andere sozusagen beständig mir mithelfen" (Hua XV, 270).

Diese elementare Alterität, die auch in der primordialen Sphäre im Prinzip nicht widerrufen werden kann, ist im Grunde dadurch ausgezeichnet, dass sie selbst im ursprünglichen Wahrnehmungsfeld eines Individuums eingeschlossen ist, bereits bevor der andere Leib eines Anderen wahrgenommen wird. In dieser Hinsicht hebt sie sich von der Einfühlung ab, die nur durch die aktuelle Wahrnehmung des Leibes eines Anderen in der primordialen Sphäre zustande kommen kann, wie dies Husserl in der *5. Cartesianischen Meditation* erläutert hat.[290]

Obwohl Husserl an jener Stelle im Husserliana-Band XV nicht klarstellt, was jene ursprüngliche Alterität innerhalb der primordialen Sphäre ist, wage ich zu behaupten, dass sich diese elementare Alterität auf die „Uraffektion" bezieht, von der wir bereits als genetische Quelle aller Sinnbildungen gesprochen haben. Denn Husserl schreibt Folgendes: „Wie entspringt eine Uraffektion, in der das anon<yme> Ich von sich selbst und von anderen Ich affiziert werden kann? In der primordialen Sphäre haben wir schon Einfühlung, aber außer Funktion gesetzt und selbst anon<ym>. Einfühlung ist es, in der anderes Ich, andere Konstitution, andere Primordialität und primordiale Natur appräsentiert ist" (Hua Mat VIII, 338). Daher kann die Begegnung mit dieser anonymen Alterität auch als eine „anonyme[] Appräsentation" (Ebd.) verstanden werden. Aber was bedeutet diese Anonymität überhaupt?

Meiner Meinung nach hat bereits Zahavi (1996) dafür eine überzeugende Interpretation dargeboten.[291] Derzufolge lasse sich die husserlsche Intersubjektivitäts-Konzeption in zwei Dimensionen aufteilen: die explizite und aktuelle Dimension und die implizite und

[290] Vgl. D. Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Dordrecht: Kluwer, 1996. S. 41ff.

[291] Vgl. Zahavi 1996, S. 43f.

anonyme Dimension. Dies könnte also exakter so ausgeführt werden, dass die explizite Einfühlung diejenige Einfühlung meint, die sich, wie in in der *5. Cartesianischen Meditation* erklärt wird, im wahrnehmungsmäßigen Blickfeld mit Rückgriff auf die Wahrnehmung des Leibes eines Anderen vollzieht. Die anonyme Einfühlung wird hingegen bereits in der expliziten Einfühlung vorausgesetzt, um die Wahrnehmung der primordialen Natur selbst möglich zu machen. Das bedeutet, dass die anonymen Blickwinkel von Anderen in einer primordialen Wahrnehmung eines Gegenstandes gleichzeitig mitbewusst sind – wenngleich als implizite und offene –, was sich auf die Diskussion über die Horizontalität der Wahrnehmung eines Gegenstandes zurückbezieht.

Demzufolge sei es nach Zahavi unmöglich, die offene Intersubjektivität, die somit anonym als unser Horizontbewusstsein mitgegenwärtig sei, selbst durch die methodische Reduktion der expliziten Alterität auf die primordiale Sphäre auszuschließen, da sie jeglicher aktuellen primordialen Erfahrung vorangehe. Stattdessen erweise sie sich als ein konstitutives Moment, welches die primordiale Natur selbst möglich mache.[292] In diesem Sinne fundiert diese anonyme offene Intersubjektivität als Horizontbewusstsein der Konstitution des primordialen Wahrnehmungsfeldes selbst, während die explizite Einfühlung eine wahrnehmungsmäßige Appräsentation darstellt.[293]

4.1.2 Anonymes Fremdbewusstsein als instinktive Intentionalität auf der vor-konstitutiven Ebene

Aus dieser Sachlage ergibt sich, dass selbst in der primordialen Sphäre eines Einzelsubjekts und seiner eigenen „Horizonthaftigkeit“ bereits „andere egos“ als „Möglichkeiten“ (Hua XV, 382) beschlossen sind – wenngleich nicht genau bestimmt, aber auch nicht völlig unbekannt. Diese anonyme und fundamentale Einfühlung, welche die Einfühlung der Wahrnehmungsebene ermöglicht, kann mithin als „Ureinfühlung“ begriffen werden, welche mit Blick auf die Uraffektion in der lebendigen Gegenwart angesprochen wird.[294]

---

[292] Dieselbe Auffassung zeigt Hart auch. Er begreift dabei diese Alterität als konstitutives Moment für Konstitution überhaupt als “the primal latent we”, und diesem „Wir“ entspricht die „ideal“ und „public“ Welt, die über alle möglichen einzelnen Erfahrungen der Welt hinausgeht und somit „for us all“ ein und dieselbe ist. (Vgl. Hart 1992, S, 210ff.)

[293] Wie bekannt, verbindet Husserl Einfühlung als Vergegenwärtigung nicht selten mit Erinnerung als Vergegenwärtigung: „Jedes Ich ist für sich, ist für sich eine Einheit, hat seinen Erlebnisstrom, hat seine darin sich darstellenden realen Pole, seine Erzeugungen idealer Gebilde etc. Je des Ich ist eine „Monade“. Aber die Monaden haben Fenster. Sie haben insofern keine Fenster oder Türen, als kein anderes Subjekt reell eintreten kann, aber durch die hindurch es (die Fenster sind die Einfühlungen) so gut erfahren sein kann wie vergangene eigene Erlebnisse durch Wiedererinnerung.“ (Hua XIV, 260); Vgl. Hart 1992, S. 179, 197; Zahavi 1996, S. 57; Staiti 2010, S. 183.

Hart verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass „profiling“ (Abschatten) des Urstromes selbst ein Prozess der „Othering“ selbst sei und in diesem Sinne Retention und Protention mit Einfühlung als Fremderfahrung vergleichbar seien: „[I]f we understand empathy in a minimal sense of depresencing-representing I-this-here-now we may regard retentions and protentions as feeble forms of empathy.“ (Hart 1992, S. 225)

[294] Vgl. Hua Mat VIII, 437; Zahavi 1996, S. 60f.

Insofern schließt ein gegenwärtiger Horizont von jemandem notwendigerweise das Horizontbewusstsein Anderer als das Bewusstsein des universalen Horizonts für „den Sinn der Weltlichkeit“ (Hua Mat VIII, 57) ein, wie Husserl schreibt: „Mitsein von Anderen ist untrennbar von mir in meinem lebendigen Sich-selbst-Gegenwärtigen, und diese Mitgegenwart von Anderen ist fundierend für weltliche Gegenwart, die ihrerseits Voraussetzung ist für den Sinn aller Weltzeitlichkeit mit Weltkoexistenz (Raum) und zeitlicher Folge.“ (Ebd.)[295] In dieser Beziehung können wir diese Aussage Husserls so deuten, dass er die Einfühlung „in der konstitutiven Urstufe“ als konstitutives Moment für die Weltkonstitution betrachtet: „Meine „Deckung“ mit dem Anderen, in der konstitutiven Urstufe, sozusagen bevor die Welt für mich und den Anderen als gemeine Welt und schließlich als Welt für alle konstituiert ist; indem Einfühlung zustande kommt, Appräsentation zustande kommt, kommt auch Deckung zustande.“ (Ebd., 435)

Diesem Zusammenhang ist auch zu entnehmen, dass das Bewusstsein eines Anderen zwar nicht unmittelbar (also gegenwärtig) von mir selbst erfahren wird, aber dennoch in meiner primordialen Sphäre als potentieller Horizont antizipiert ist. Man kann hieraus ersehen, dass die Bedeutung der anonymen Fremderfahrung darin besteht, mitgegenwärtige Potentialitäten des Welthorizontes, die für die potentiellen Sichtweisen der anderen Subjekte stehen, zu appräsentieren (Vgl. Hua Mat VIII, 56). In dieser Hinsicht vertrete ich die Ansicht, dass die intersubjektive Intentionalität im Wesentlichen dieselbe strukturelle Rolle für die Konstitution der Sinngebilde als Seinsgeltungen spielt wie die Protention.[296]

4.2 Die Apodiktische Zusammengehörigkeit zwischen mir und den Anderen und die Erweiterung des Verständnisses des Ich

4.2.1 Die Apodiktische Zusammengehörigkeit von mir und den Anderen durch die intersubjektiven Instinkte

Es ist hierbei für unsere Diskussion entscheidend, dass sowohl Yamaguchi (1982) als auch Hart (1992) diese intersubjektive Intentionalität der lebendigen Gegenwart als *instinktive Intentionalität* auslegen, welche in die Urstiftung eines primordialen gegenständlichen Wahrnehmungsfeldes hineinwirkt.[297] Darin können wir einen Ausgangspunkt finden, um die absolute Beziehung zwischen mir und den Anderen bei Husserl in Bezug auf die instinktive Intentionalität zu explizieren.

Angesichts dessen ist zu erkennen, dass er aufzuzeigen versucht, dass es eine auf alter egos gerichtete instinktive Intentionalität gibt, die sich auf der ichlosen und unreflexiven

[295] Vgl. auch Hua XV, 453; Hua XXXV, 108; Hua XLII, 509; Hua Mat VIII, 372; Rodemeyer 2006, S.166; Held 2010, S. 731.

[296] Vgl. auch Rodemeyer 2006, S. 165.

[297] Vgl. Yamaguchi 1982, S. 103; Hart 1992, S. 185.

Ebene befindet. Hierdurch deutet er auf „intersubjektive Instinkte“ (Hua IX, 486) hin, die ihre Wurzel im Gebiet des passiven instinktiven Lebens haben und als grundlegendes Moment für den Aufbau von intersubjektiven Gemeinschaften gelten,[298] wie z.B. „Geschlechtsgemeinschaften“ auf dem „geschlechtlichen Instinktleben“ (Hua XIV, 405) beruhen. In diesem Sinne sagt Husserl bekanntlich: „Die Primordialität ist ein Triebsystem. Wenn wir sie verstehen als urtümlich stehendes Strömen, so liegt darin auch jeder in andere Ströme, und mit evtl. anderen Ichsubjekten, hineinstrebende Trieb“ (Hua XV, 594).

Hier müssen wir aber präziser verstehen, wie die Triebe von anderen Subjekten in dem urtümlichen Strömen meiner primordialen Welt impliziert sind. Wie ersehen, konstituiert sich meine primordiale Welt selbst in der anonymen Appräsentation der Horizontalität, die mir als potenzielle Erfahrungsmöglichkeiten der Anderen vergegenwärtigt ist: „In mir impliziert die Anderen als ineinander impliziert, und ich in ihnen wieder impliziert, und in der in mir implizierten und so im ichlichen Ineinander ineinander implizierten Lebendigkeit ichlichen Lebens konstituiert „die“ Welt.“ (Ebd., 200)

Und dieses Ineinander bedeutet freilich keinerlei reelle Durchdringung zwischen meinem Bewusstseinsinhalt und demjenigen von Anderen, sondern eine intentionale Einigung, die als eine protentionale offene Horizontalität auftritt. Aus dieser Perspektive deutet Husserl darauf hin, dass sich alle Monaden „in aktueller oder potentieller Gemeinschaft, in aktuellem und potenziellem Konnex“ (Ebd., 342) befinden.[299] In diesem Konnex lebt ein Ego kein solipsistisches Leben, in dem die Intentionen aller Anderen vollkommen ausgeschlossen sind. Damit bestätigt sich, dass „ich in meinem (primordialen, uroriginalen) Leben lebend zugleich doch mitlebe mit dem für mich einfühlungsmässig mitdaseienden anderen Leben, eine Lebenseinheit also hergestellt <ist> und eine Ich-Du-Einigkeit der Ichpole durch das Medium der Einfühlung hindurch“ (Ebd.).[300] „Mein Leben ist aber nichts für sich; es ist einig mit dem Leben der anderen, es ist Stück in der Einheit des Gemeinschaftslebens und reicht darüber hinaus ins Leben der Menschheit.“ (Hua XLII, 302)[301]

4.2.2 Die Erweiterung des Verständnisses des Ich und der Gemeinschaft des instinktiven Strebens

1) Dabei kann eine „Deckung“ (Hua Mat VIII, 435) oder „Synthesis“ (Hua XV, 343)

[298] Vgl. auch Ms. E III 9, 18, zitiert in Lee 1993, S. 198.

[299] Auch Brudzińska (2022) verweist zutreffend darauf, dass diese „coexistence“ in instinktiver Ebene zu verankern ist: “It then becomes understandable that human coexistence is founded in the subjective primal capacity of the subject to achieve sympathetic experience. This kind of experience comes into play already at the level of instincts and drives, that is, at the lowest passivity levels.” Siehe Brudzińska 2022, S. 40ff.

[300] Hart bezeichnet diese Beziehung als „transcendental bond“ (Hart 1992, S. 255)

[301] Vgl. „Die Instinkte des vollreifen Menschen sind schon aus seinem eigenen Leben und mittelbar aus dem Leben der für ihn einfühlungsmäßig mitdaseienden Menschen her enthüllte Instinkte.“ (Hua XLII, 124)

zwischen horizonthaften Potentialitäten beider unterschiedlichen Subjekte stattfinden, und zwar aufgrund der instinktiven Appräsentation. Diese intentionale Deckung der potentiellen Horizonte von beiden Seiten bedeutet, dass die der Horizontintentionalität von fremden Subjekten zugehörende Tendenz zur Erfüllung und Befriedigung auf mich übertragen werden kann, indem ich ihre potentiellen Horizonte in meiner ursprünglichen primordialen Sphäre implizit appräsentiere.[302]

Diese Deckung gestattet uns hier, dass sich die beiden in dieser Zusammengehörigkeit der wechselseitigen Horizontintentionalitäten denselben Zweck setzen können, was zu demselben, gemeinsamen Streben führen kann (Vgl. Hua XLII, 465). Dazu heißt es an einer Manuskriptstelle: „In der schlichten urmodalen Erfüllung haben wir nicht zwei zu trennende Erfüllungen je in der einen und anderen Primordialität." (Hua XV, 594)

Das liegt im Wesentlichen daran, dass aufgrund der apodiktischen Verflochtenheit, die auf die intersubjektive Intentionalität auf der primordialen Ebene apodiktisch zurückgeführt werden muss, das Leiden und Glück eines Anderen apodiktisch auf mein Leiden und Glück bezogen sind: „Jede [Einzelmonade, JSA] ist von jeder „abhängig"" (Hua XIV, 293).[303] Hieraus lässt sich unschwer erraten, dass die vollkommene Befriedigung und Freude von einem Ich notwendig durch diejenigen von Anderen bedingt sind: „Somit kann ich eigentlich nur glücklich sein, wenn ich des Unglücks der Anderen nicht gedenke." (Hua XLII, 330) Diese Sachlage sieht Husserl sogar als eine Art „Verschmelzung" (Hua XV, 599; Hua Mat VIII, 43) an.[304]

Es stellt sich also heraus, dass in meinem eigenen Instinkt, der als genetische Urquelle in meine Weltkonstitution hineinwirkt, die instinktiven Intentionen der Anderen von vornherein impliziert sind: „Die Instinkte des vollreifen Menschen sind schon aus seinem eigenen Leben und mittelbar aus dem Leben der für ihn einfühlungsmäßig mitdaseienden Menschen her enthüllte Instinkte." (Hua XLII, 124) So kann man sagen, dass in dieser instinktiven Bezogenheit ich und Andere nicht streng getrennt sind, sondern die intersubjektive Gemeinsamkeit, die bereits auf der instinktiven Ebene gebildet ist, nun als „Wir" bezeichnet werden kann: „Ich im Wir – Wir. Die transzendentalen Instinkte in ihrer unendlichen Vergemeinschaftung" (Ebd., 68).

4.3 Instinktive Intersubjektivität und „Harmonie" als ethische Aufgabe der Selbsterhaltung im erweiterten Sinne

1) Aus dieser Sachlage kann man zudem die Konsequenz ziehen, dass die instinktive Verbundenheit zwischen verschiedenen Subjekten und die Horizonte der intersubjektiven

[302] „Die Instinktintention eines Ichsubjektes richtet sich aber dabei nicht nur auf die weltlichen Gegenständlichkeiten, sondern auch auf Mitmenschen, mit denen es zur Erfüllung dieser Intention Umgang haben muß." (Lee 1993, S. 198)

[303] Siehe Hua XLII, 429; vgl. auch Ebd., 244, 402, 511; Hart 1992, S. 236; Lee 1993, S. 239.

[304] Vgl. Hart 2009b, S. 303.

Intentionalität, die durch jene Bindung mit anderen Subjekten appräsentiert werden, machen eines der Kernstücke der Identität einer Person aus.[305] Die Totalität der Trieb- und Willensintentionalität einer transzendentalen Subjektivität erstreckt sich insofern unweigerlich auf andere Subjekte. Die Gesamtheit der Intentionalität eines Subjekts muss daher aktuelle oder potenzielle Intentionen anderer Subjekte berücksichtigen.

In Bezug auf diese intersubjektive Totalität der Intentionen kommt es zu einer Erweiterung des Verständnisses des vollkommenen Lebens des Individuums. Das besagt, dass das vollständige Leben eines Individuums auch das Leben Anderer umfasst (Vgl. Hua XLII, 286). Wenn das „Ego" in diesem Sinne neu verstanden wird, heißt es, auch die „wahre Selbsterhaltung" (Hua XLII, 397),[306] die „wahre Selbstliebe" (Ebd., 433; Hua XXXVII, 241) und die „wahre Selbstverantwortung" (Hua VIII, 198; Hua XV, 422) in einem neuen Sinne zu verstehen, die alle das Charakteristikum der wahren Vollkommenheit einer Persönlichkeit prägen,[307] die für Husserl als ethische Normidee dargestellt wird.[308]

In dieser Hinsicht lässt sich erkennen, dass sich die wahre Selbsterhaltung nur im Hinblick auf ein „Wir" vollzieht, welches die gesamte Subjektivität der Anderen in eins mit mir umfasst: „Ich kann aber auch nur echtes Ich sein, wenn ich das will, und so „wir"" (Hua XLII, 488). Deshalb nimmt die wahre Selbsterhaltung als vollständige Befriedigung nun eine neue Form des „gemeinsamen Wohlergehens" (Ebd., 134) an.[309] In diesem Zusammenhang schreibt Husserl: „Da […] mein ganzes menschliches Leben der Intention, mein Weltleben überhaupt, auf das Sein in der Welt durch die Anderen hindurch bezogen ist, da mein ethisches Sein untrennbar mit dem möglichen der Anderen verflochten ist […], so kann mein ethischer Wille sich nie wirklich erfüllen im bloß privaten eigenverantwortlichen Leben und Tun." (Ebd., 456) Das Ziel der Selbsterhaltung als ethische Norm erweist sich in dem intersubjektiven Sinn nun als „Sympathie", „Harmonie" oder vollkommene „Willenseinstimmigkeit" (Ebd., 258), welche auf der absoluten Zusammengehörigkeit der intersubjektiven Instinkte fußen und somit ihre ethische Normativität aufweisen.[310]

---

[305] Vgl. Hart 1992, S. 243, 294f.

[306] „Der Mensch, das personale Ich, im echten Gemeinschaftsleben seine Echtheit suchend, seine wahre Selbsterhaltung." (Hua XLII, 397)

[307] „Da aber wie mein vorethisches so <mein> ethisches Sein, mein ganzes menschliches Leben der Intention, mein Weltleben überhaupt, auf das Sein in der Welt durch die Anderen hindurch bozogen ist, da mein ethisches Sein untrennbar mit dem möglichen der Anderen verflochten ist, da mein ethischer Wille, mein absolutes ethisches Sollen, notwendig Wille ist, dass andere ethische Subjekte seien oder werden und ethische Welt notwendig zu ethischer Gemeinwelt werden muss, so kann mein ethischer Wille sich nie wirklich erfüllen in bloß privat eigenen verantwortlichen Leben und Tun" (Ms. E III 4, 31a, zitiert in Vargas Bejarano 2006, S. 327 Anm. 449.).

[308] Vgl. "Thus the vocation of one's unique self is inseparable from the ideal of one's self, and this can be manifest in a variety of ways." (Hart 2009b, S. 303)

[309] Vgl. Hua XV, 594; Hua XLII, 134, 416.

[310] Vgl. Hua XLII, 198, 253, 258, 334, 469f., 509 usw. Rinofner-Kreidls Unterschied zwischen "Absolute Ought Interpreted Existentially-Formatively" und "Absolute Ought Interpreted Collectively-Formatively"

2) Es wurde früher bei der Erörterung der Liebe bei Husserl offenbar, dass diese grundlegende triebhafte Grundrichtung auf Sympathie und Harmonie und das willentliche Streben nach einer solchen sympathischen Einheit vor allem als Liebe bezeichnet wird (Vgl. Hua XV, 598f.; Hua XLII, 467). Er thematisiert die Beziehung der Liebe im Sinne der Bildung einer Willenseinheit höherer Ebene zwischen Geliebtem und Liebendem und schreibt dahingehend: „Der Liebende verliert sich nicht in der Liebe, sondern in besonderer, erhöhter Weise lebt er als Ich im Geliebten." (Hua XLII., 346)

In diesem Zusammenhang zeigt sich das ethische Ideal der späteren Ethik Husserls als „Liebesgemeinschaft" (Hua XLII, 175 Anm. 1., 301), in der man im Einklang mit ethischen Willen der mitlebenden Anderen leben soll, wobei die Mitglieder der idealen Liebesgemeinschaft keine Widersprüche bzw. Konflikte zwischen ihnen haben und daher auch als vernünftige Gemeinschaft bezeichnet werden kann (Vgl. XV, 378; Hua XLII, 226f.).

Wir können hier feststellen, dass die ethische Normativität der Liebe auf derjenigen apodiktischen Struktur beruht, dass in der primordialen Sphäre einer Monade von vornherein die Intentionen der Anderen als offene Horizonte appräsentiert sind,[311] wodurch sich erweist, dass die praktische Tendenz zur Resonanz auf die Intentionalität Anderer eher transzendental – also nicht im Sinn der Biologie – und instinktiv – daher willentlich nicht auflösbar– ist. Hierhingehend sagt Husserl Folgendes: „Die ursprünglich instinktive Bezogenheit jedes Ich auf die „Seinen" als eine instinktive Implikation des „Wohls" dieser Anderen in dem meinen. Der Anderen (Verschwägerung der Kinder „mit" Fremden) „Wohl" impliziert aber instinktiv wiederum das Wohl seiner Anderen oder besser seiner „Nächsten" im instinktiv ursprünglichen Sinn" (Hua XLII, 429).

3) In dieser Beziehung zur Liebesgemeinschaft lässt sich erkennen, dass die Verantwortung für die wahre Selbstverantwortung, die für Husserl zuvor als ideales Ziel der absolutethischen Normativität festgestellt wurde, nun im erweiterten Sinne als intersubjektive Verantwortung für die instinktiven Intentionen Anderer, welche ihrerseits als potentielle Horizonte appräsentiert sind, verstanden werden kann: „Meine Lebensbefriedigung, die Weise meines echten Daseins, eines Daseins, das ich in praktischer Apodiktizität

bezieht sich meines Erachtens auch auf diese Erweiterung: Vgl. Rinofner-Kreidl 2020, S. 264. In diesem Sinne finde ich die Interpretation Loidolts, dass bei Husserl "Love of neighbor" vor "my self-love of striving towards my ideal love-value" die Priorität hat, einerseits zutreffend, aber andererseits irreführend, sofern „my self-love of striving towards my ideal love-value" mit the „love of neighbor" bei Husserl – so meiner Meinung nach – gleichbedeutend ist, aber auch sie selbst sieht die beiden gleichbedetend: Vgl. Loidolt 2022, S. 153f.

[311] Vgl. "The being which is sustained by love is both actual and potential, thematic and horizonal. Persons therefore love one another not only for what they actually are but also for what they might be or are called to be" (Hart 1992, S. 244)

verantworten konnte, ist freilich für mich die mein gesamtes Wohl und Wehe betreffende Lebensfrage. Aber wenn auch jeder Andere die seine hat und die Verantwortung seines Lebens ihm überlassen ist, so ist sie doch nicht ihm allein überlassen, da doch meine Selbstverantwortung insofern ihn übergreift, als sein Dasein auch Dasein für mich ist und als dieses Für-mich-Sein in Kommunikation, in Lebensgemeinschaft auch eine personale Wirkungseinheit ist, die als praktische für mich wie für ihn mitzuverantworten ist, meinerseits von mir her und seinerseits von ihm her." (Hua XLII, 475) Die Verantwortung für das Wohl eines Anderen stellt sich mir daher in Form von „Pflichten" (Ebd., 384) oder einer „Sollensaufgabe" (Ebd., 383) dar, sofern diese Verantwortung für die vollkommene Idee der wahren Selbsterhaltung steht. So erklärt Husserl, dass die Verantwortung für das Wohl und Wehe eines zu Liebenden von einem Liebenden „absolut gefordert" (Ebd., 392) wird, wie das am Beispiel der Mutterliebe zum Kind deutlicht wird. In diesem Sinne heißt es: „Die Selbstverantwortung des Einzelnen […] umschließt auch die Verantwortung für diese Art praktischen Lebens und beschließt somit eine Verantwortung für die Gemeinschaft selbst." (Hua VIII, 197f.) Solange Personen füreinander eine solche Verantwortung der Liebe tragen, „sind" sie „solidarisch verbunden, auch in Sünde und Schuld" (Hua XIV, 174). Denn die Vernachlässigung dieser Verantwortung kann nach Husserl im Hinblick auf die ethische Normativität als „Sünde" interpretiert werden. Dabei führt die Vernachlässigung der Verantwortung notwendigerweise zum Scheitern der wahren Selbsterhaltung im intersubjektiven Sinne führt.

5. Die Teleologie der Liebeswerte und ihre willentliche Praxis

5.1 Aktualisierung und Habitualisierung des Liebestriebs durch intersubjektive Affektion

1) Wir sollten jedoch besonders auf Folgendes achten: Solange der Liebesinstinkt die Grundlage für das Streben darstellt, eine Einheit mit potenziellen intentionalen Horizonten Anderer zu stiften und somit mit ihren intentionalen Streben zu sympathisieren, dann muss der Liebesinstinkt als eine latente und unbestimmte Horizontintentionalität angesehen werden, die sich noch auf keine bestimmten Personen bezieht. Deshalb gilt es von nun an, die konkrete Begegnung der Liebesintentionalität mit bestimmten Anderen ans Licht zu bringen, wobei insbesondere der „Affektion" eine entscheidende Rolle zugesprochen werden muss: Denn durch diese Affektion kann die unbestimmte potentielle Intentionalität der Instinkte ihre konkreten und bestimmten Gestalten enthüllen und aktualisieren. Wie oben diskutiert, bedeutet die Urpräsenz bei Husserl das Feld, an dem der Instinkt als das Urstreben und das ihn affizierende „Hyletische" (Hua XLII, 104) aufeinandertreffen (Vgl. auch Hua Mat VIII, 110), und dieses Treffen nannten wir Uraffektion. Diesbezüglich wurde auch schon aufgeklärt, dass eines solches Affizieren durch das Hyletische bei Husserl – wie oben erwähnt – zudem als „Anruf" (Ebd., 351) oder „Ansprechen" beschrieben wird. Wir können hier leicht bemerken, dass Husserl der Rolle der Uraffektion eine

personifizierte Konnotation zuschreibt.

Im Anschluss daran ist es für unsere Diskussion nun bemerkenswert, dass diese personifizierten Termini des Anrufes (bzw. Rufes) oder des Ansprechens auch bei der Beschreibung der Liebeswerte als zu liebende persönliche Subjekte zu entdecken sind,[312] was auf Husserls eigentümliche Bestimmung der Affektion hindeutet. In diesem Fall scheint diese Konzeptualisierung der Forderung der Liebeswerte als Affektion dazu zu dienen, den Sollenscharakter der Liebeswerte in Hinsicht auf eine Beziehung zwischen Hyletischem und Ichlichem und somit zwischen dem Affizierenden und dem Antwortenden zu fassen. Und somit ist es berechtigt, Husserls Auffassung vom Liebestrieb und dessen konkrete Praxis im Zusammenhang mit der Darlegung der Konkretisierung der instinktiven Intentionen durch die Uraffektion näher zu erklären.

2) Vor diesem Hintergrund ist zu betonen, dass Husserl diesen Aufruf der Liebeswerte an einer Stelle als „absolute Affektion" (Hua XLII, 392) bestimmt. Aber bei näherem Hinsehen kann man bemerken, dass einige Fragen geklärt werden müssen, um die Rechtmäßigkeit dieser Definition der absoluten Affektion zu verstehen:

(1) Erstens muss klargestellt werden, was bei dieser Affektion der Liebe als das Hyletische gilt, welches den Liebesinstinkt in Wahrheit affiziert und somit die absolute Affektion nach sich zieht.

(2) Und zweitens ist das Problem zu lösen, was durch die Liebesaffektion „bestimmt" wird, anders gesagt, welche konkrete praktische Geltung durch die absolute Liebesaffektion zustande kommt. Diese Fragestellung lässt sich darauf zurückführen, dass die Uraffektion eigentlich erlaubt, dass das unbestimmte Hyletische und das unbestimmte Urstreben je ihrerseits zur ersten Bestimmtheit gelangen, und dazu die erste Grundlage für die Stiftung der bestimmten habituellen Gewissheit bildet. So muss herausgearbeitet werden, wofür diese erste Bestimmtheit der Liebesaffektion dient, nämlich, was genau durch die Affektion der Liebe gestiftet wird.

5.1.1 Die persönliche Affektion in instinktiver Kommunikation gegenüber der dinglichen Affektion: Die Analyse über das Weinen eines Neugeborenen als persönliche Affektion

1) Was der Liebesinstinkt bei dieser Liebesaffektion affiziert, wird primär im Gegensatz zu der doxischen Affektion deutlich. Hierdurch macht sich bemerkbar, dass die Liebesaffektion vor allem das Fundament für eine konkrete persönliche Beziehung verschafft, welche sich von der intentionalen Beziehung in Hinsicht auf die doxische Objektivität differenziert. In diesem Zusammenhang vertrete ich zunächst die Meinung, dass der Anruf der

[312] Vgl. Hua XLII, 215, 358f., 421, 469; auch Hart 1992, S. 288; Luft 2010, S. 227ff.

anderen Subjektivität, die meinen Liebestrieb affiziert, weder einfach mit der doxischen Affektion, die die vorstellige Gegenständlichkeit möglich macht, noch mit der Affektion zu identifizieren ist, die die axiologische Gegenständlichkeit, also die objektiven Werte ermöglicht, welche sich auf Genusswerte beziehen. Dies liegt hauptsächlich daran, dass sich der *Ruf* von anderen Subjekten immer noch in einem gewissen *persönlichen* Sinne verstehen lässt, wenn auch der Liebestrieb und seine Affektion noch auf der vor-persönlichen Ebene zu finden sind. Ich denke, diese Sachlage hat ihren Grund darin, dass diese intersubjektive Affektion eine Intentionalität der persönlichen Forderung enthält, die uns anders anspricht als eine doxische Affektion der vorstellungsmäßigen Objektivität. Um diesen Punkt zu verstehen, würde ich eine dahingehende Einsicht von Husserl in den Fokus rücken, die er selbst nicht so deutlich hervorhebt, aber trotzdem m. E. für unsere Diskussion von entscheidender Bedeutung ist.

Aus diesem Grund ist es nötig, den folgenden Satz zu beachten: „Die Entwicklung des Kindes, des „wirklichen Kindes" (als das in der Welt des konstituierten Seins), **seine Instinkte gerichtet** auf Speise, **auf Hilfe der Mutter** etc." (Hua XLII, 130, Hervorhebungen von JSA) Obgleich Husserl nicht genau erklärt, was die instinktive, auf die Hilfe der Eltern gerichtete Intention eines Kindes bedeutet, denke ich, dass eines der auf Husserls Absicht zutreffenden Beispiele *das Weinen eines Neugeborenen* ist. Das Weinen des Neugeborenen kann als instinktive Urpraxis verstanden werden, welche von der instinktiven auf die Hilfe der Anderen gerichteten Intention motiviert wird. Aber es unterscheidet sich grundlegend von derjenigen instinktiven Urpraxis eines Neugeborenen, z.B. instinktiv die Mutterbrust auf Muttermilch hin zu suchen oder etwas instinktiv immer in seinen Mund zu nehmen usw.

Stellen wir uns ein neugeborenes Kind vor, welches aufgrund von irgendeinem Unbehagen plötzlich zu weinen beginnt. Das Weinen eines Säuglings ist zwar auch eine kinästhetische Bewegung, es löst aber nicht direkt ein Problem seiner körperlichen Unzufriedenheit durch diese Kinästhese auf – anders als wenn man z.B. eine unbehagliche Position fast unbewusst verändert, um irgendeine körperliche Unannehmlichkeit sofort aufzulösen. Doch wieso weint es dann? Welche Bedeutung hat sein Weinen und welches Ziel kann diese kinästhetische Urpraxis erfüllen?

2) Von Bedeutung sind hier die impliziten Voraussetzungen, die dem Weinen eines Säuglings zugrunde liegen. Dieses Weinen weist erstens auf das eigene Bewusstsein des Neugeborenen hin, dass das Kind nicht in der Lage ist, Unannehmlichkeit von selbst zu beenden. Und zweitens setzt das Neugeborene dabei schon einen Adressaten seines Weinens voraus, bevor es selbst das Geringste von irgendeiner konkreten Persönlichkeit eines anderen Subjekts bewusst zu erkennen beginnt. Also kann diese implizite Voraussetzung des weinenden Kindes als ein vorausgehender Grundglaube bzw. als ein Grundverständnis auf der instinktiven Ebene bezeichnet werden, dass es jemanden auf der Welt gibt, welcher

auf sein Weinen zu hören und darauf zu reagieren bereit ist. Demnach kann man so sagen, dass sich das, was im Weinen eigentlich intendiert ist, d.h. der konkrete Inhalt der Unannehmlichkeit, die das Kind beheben will, nur auf mittelbare und implizite Weise bekundet, weil das Weinen in diesem Glauben primär und explizit nur auf den Willen und die Hilfe eines Anderen ausgerichtet ist. Und ebendeshalb lässt sich dieses Weinen des Kindes als persönlicher Aufruf oder persönliches Ansprechen deuten, da das Kind eine andere Person durch Weinen zu einer Antwort auf sein persönliches Begehren aufruft.

Aber für unsere Diskussion ist es noch wichtiger, wie sich dieses Weinen vonseiten der Mutter, die einen solchen Ruf ihres Neugeborenen empfängt, darstellt. Wird dieses Weinen in erster Linie von der Mutter als persönlicher Ruf und somit anders als die Affektion der objektiven Gegenstände angenommen? Obwohl Husserl selbst auf diese Frage keine deutliche Antwort gegeben hat, bin ich davon überzeugt, dass, solange auch die Mutter des Grundverständnisses eines Neugeborenen, dass es auf der Welt jemanden gibt, der auf seinen Ruf hören kann, schon inne ist, dann kann sie es sofort erkennen, dass ein solches Weinen ein persönlicher Ruf ist und sie selbst für die Rolle des Zuhörens und der Erwiderung berufen ist. Denn es ist unbestritten, dass sie diesen Grundglauben mit ihrem Kind teilt, weil dieses Verständnis gar keine empirische Kenntnis ist, die wir durch zufällige Erfahrungen erlernen können, sondern schon instinktiv allen Personen innewohnt, sodass sie selbst dieses Grundverständnis auch schon hatte, als sie erst ein neugeborenes Kind war. Hierhingehend heißt es bei Husserl: „Die Mutter war Kind. Sie versteht von vornherein das Kindsein, Kind-der-Mutter-sein aus ihrer eigenen Vergangenheit, in der für sie das Zustandekommen dieses Verständnisses verborgen und nicht durch irgendwelche Erinnerung wieder zu erwecken ist.“ (Hua XV, 582)

3) Von diesem Grundverständnis ausgehend können wir als Empfänger der persönlichen Anrufe von Anderen diese intersubjektive Affizierung in einem ganz anderen Sinne verstehen als diejenige der doxischen Objektivität, sodass die Affizierung der Anderen von vorherein als „Mitteilung“ (Hua XV, 582) bzw. als „Wechselverkehr“ (Ebd.) angesehen wird, welche sich in einem „ursprünglich instinktiv sich ausbildenden Konnex“ (Ebd.) vollziehen. Und obwohl Husserl selbst nicht explizit diesen Punkt thematisiert, denke ich, dass die von ihm manchmal angesprochene „instinktive Kommunikation“ (Ebd., 609) unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden kann,[313] was impliziert, dass ein Anderer mich immer – also auf seiner ursprünglichen instinktiven Stufe – als einen

[313] „Die Allheit der Monaden [steht] in ursprünglich instinktiver Kommunikation“ (Hua XV, 609). An dieser Stelle diskutiert Husserl nicht genau, was die ursprünglich instinktive Kommunikation bedeutet, aber es kann dennoch zu beachten, dass Husserl die passive Beziehung zwischen verschiedenen Monaden auf der instinktiven Ebene als Kommunikation beschreibt. Vgl. Schuhmann 1988, S. 52; Yamaguchi 1982, S. 106, 114; Caminada 2011, S. 67: „In der passiven Kommunikation entfaltet sich eine Unterschicht der Gemeinsamkeit, in ihr sind die kommunizierenden Subjekte vertraut, ihre Umwelt erscheint ihnen heimisch und in der sich im Konnex der Intersubjektivität erstreckenden Apperzeption als eine gemeinsame Lebenswelt (Vgl. Hua XXXIX, 542f.)“ (Caminada 2011, S. 67)

Gesprächspartner der Kommunikation im Verhältnis von Person zu Person affiziert und ich auch diese Affizierung im Sinne des kommunikativen Ansprechens verstehe. Genau in diesem Zusammenhang können wir sehen, dass Husserl die Begegnung mit Anderen, die unseren Liebestrieb affiziert und uns dazu motiviert, mit dem intentionalen Streben von Anderen zu sympathisieren, als „absolute Affektion" (Hua XLII, 392) begreift.[314] Vor allem Loidolt (2009) hat in diesem Punkt die Affektionsbeziehung zwischen einem Liebenden und dem Gebliebten als eine andere und neue Grundbestimmung der praktischen Subjektivität bei Husserl aufgefasst und folgendermaßen beschrieben: „Das Subjekt ist gleichsam gebunden in diesem affektiven Angesprochen-Sein" (Loidolt 2009, S. 188).

5.1.2 Aktualisierung von Liebesinstinkten durch Erfahrung

Um die Bedeutung dieser absoluten Affektion im Prozess der Entfaltung des Liebestriebes richtig zu fassen, ist die Einzigartigkeit der instinktiven Intentionalität nochmals zu beachten, dass die Triebintentionalität zunächst nur als undifferenzierte und unbestimmte Vorgestalt am Werk ist. Durch die faktische Erfahrung verwandelt sich diese jedoch allmählich in eine persönliche Habitualität eines bestimmten Individuums, und diese Konkretisierung der dunklen instinktiven Intentionalität geht mit der Individuation der praktischen Person und ihrer Umwelt einher, weil jeder scheinbar gleich aussehende Instinkt jedes Subjekts mithilfe dieser konkretisierten Bestimmtheit die Eigentümlichkeit gewinnen kann, die ihn von der Entwicklung der Instinkte von Anderen unterscheidet. Und hierbei ist es die Rolle der Affektion, die die Enthüllung, also die konkrete Bestimmung der Triebintentionalität möglich macht.

Diese eigentümliche Weise der Erfüllung-Enthüllung des instinktiven Strebens tritt auch bei dem Liebestrieb als dem sympathisierenden Urstreben auf, von dem jetzt die Rede ist: Die Intentionen der zu Liebenden, mit denen wir sympathisieren sollen, sind uns primär nur als ein unbestimmter und offener Horizont gegeben. Im Prozess der konkreten Erfüllung-Enthüllung suchen wir jedoch vermittels bestimmter Erfahrungen zu enthüllen, welches Ziel wir anstreben sollen, um mit Anderen eine echte Sympathie und Harmonie konkret zu schaffen. Hierdurch zeigt sich, dass es gerade eine erfahrungsmäßige Begegnung mit bestimmten Anderen ist, durch welche die spezifischen Inhalte der Sympathie gefunden werden können, sodass ein spezifisches Gemeinwohl und gemeinsame Normen zwischen Anderen und mir bestimmt werden und mithin die einzelne Rolle und Verantwortung, die ich für den Gemeinzweck auf mich nehmen sollte, aufgezeigt werden. Insofern wird auch deutlich, dass sich die Konstitution der kommunikativen Gemeinschaft und damit zugleich die wechselseitige Einheit des intentionalen Habitus zwischen mehreren Personen bilden, welche im Streben des Liebesinstinkts nach konkreter Sympathie

[314] Vgl. „Die Affektion des Liebeswertes ist Wirkung des tiefsten Ich, ich, der ich dieser bin meinem zentralen Wesen nach" (Hua XLII, 624. In dem in Seite 352 eingefügten Text). Hinsichtlich der Bezogenheit der passiven Affektion auf absolutes Sollen als „Ruf" in Husserls späterer Ethik siehe Rodemeyer 2006, S. 167; Vongehr 2011, S. 355; Loidolt 2012, S. 21; Römer 2018, S. 242.

zwischen Menschen ihre Wurzeln haben.

5.2 Die Habitualisierung der Liebe: Gegenwart und die lebensweltliche Distanz

5.2.1 Die erste Gestalt der Liebe in der absoluten Affektion und ihre Gegenwärtigkeit

Aber wie gesehen, findet die Affektion wesenhaft in der Urpräsenz statt. Auf diese Weise kann sich ein Liebestrieb nicht anders als in der Form einer absoluten gegenwärtigen Affektion enthüllen, die mich in diesem Moment und an diesem Ort anruft. Deshalb stellt sich eine Liebespflicht als absolutes Sollen immer als die absolute Affektion der Anderen in diesem Moment und an diesem Ort dar.

Deshalb findet der Liebestrieb seine erste Gestalt zunächst in der Urpräsenz im Hier und Jetzt. In dieser Beziehung sei darauf hingewiesen, dass einem Menschen eine ethische Forderung Husserl zufolge immer als „sein individuelle[r] kategoriale[r] Imperativ der Stunde“ (Hua XLII, 321) vorgegeben wird, der notwendigerweise in jeder faktischen Situation des Jetzt-Moments bestimmt werden muss,[315] und deshalb jede ethische Praxis nur als jeweilige „Einzelentscheidung […] der Situation, des Augenblickes“ (Ebd., 455) umgesetzt werden kann. Und dieser Augenblick besagt meiner Auffassung nach eben den Moment der absoluten Affektion, an dem der potentielle Liebestrieb erst die Stätte enthüllt, wo er sich auftun kann.

Und der Moment der absoluten Affektion bedeutet freilich den Moment der konkreten Begegnung mit persönlichen Appellen von Anderen, insbesondere von meinen Nächsten im Hier und Jetzt. Die absolute Affektion eines Liebeswertes als absolutes Sollen ist demnach nichts anderes als der individuelle Ruf des mir eigentümlichen „Jetzt“: „Mir treu sein und jeweils diesem individuellen Ruf des jeweiligen Augenblicks folgen ist Leben in personaler Echtheit“ (Ebd., 395).

Mein individueller Liebeswert, der mich in der faktischen Situation im Moment anruft, erhält daher *eine apodiktische Gültigkeit*, insofern die absolute Intentionalität des Liebestriebes in dieser faktischen Situation des Jetzt-Momentes *nicht anders als von mir* verwirklicht werden kann. Aus dieser Perspektive können wir bemerken, dass meine eigene gegenwärtige Antwort auf den gegenwärtigen Ruf eines Geliebten „während dieser Stunde“ (Ebd., 310) unentbehrlich und unersetzbar ist. In diesem Moment und an diesem Ort, also in meiner gegenwärtigen Zuständigkeit wird mir die unersetzbare Verantwortung zugewiesen. Für die absolute Affektion der Gegenwart trägt die jeweilige Person die absolute Verantwortlichkeit, sofern sie das einzige Subjekt ist, das in dem Moment dazu berufen wird.

[315] Vgl. „In such dramatic and ideal cases the „divine call“ obviously is disclosed not in a formal or general command by an authority but through a positive heart-filling love of eternal values profiled in a particular way of life.“ (Hart 1992, S. 325)

2) Im Moment der absoluten Affektion von einem zu Liebenden, also wenn eine Mutter das Weinen des Kindes nach Hilfe hört, kann sie sich niemals weigern, auf es zu antworten, sofern es absolut erscheint. In diesem Moment und an diesem Ort, also in meiner einzigen gegenwärtigen Zuständigkeit trage ich die absolute Verantwortung, dass ich das einzige zuständige Subjekt bin, das von dem Anruf affiziert und berufen wird und somit darauf antworten soll. Aber eben deswegen zeigt sich die Normativität des Liebeswertes darin, dass ich mich lediglich auf den Ruf der jetzigen absoluten Affektion fokussieren muss und mir somit alle anderen Werte in anderen Momenten und an anderen Orten zugunsten der Verantwortung für den Liebeswert in der jetzigen Zuständigkeit ersparen kann oder sollte: „Was vorangeht, muss sich selbst durch innere Evidenz entscheiden als das jetzt für mich Erste, das Unaufschiebliche, demgegenüber alles andere fraglos zurücksteht." (Hua XLII, 405) Diese Gegenwärtigkeit der absoluten Affektion kennzeichnet daher die normative Gültigkeit der individuellen Liebeswerte überhaupt, sodass für einen Liebenden alle anderen Zuständigkeiten außerhalb des Hier und Jetzt im Gegensatz zu seiner gegenwärtigen Zuständigkeit vollkommen gleichgültig werden: „Und wenn die Mutter „sicher wüsste", dass morgen, dass in einer Stunde der Weltuntergang sei, würde sie als wahre Mutter während dieser Stunde es versäumen, ihrem Kind die liebende Fürsorge, Tröstung etc. zu erweisen?" (Ebd., 310)

5.2.2 „Nähe und Ferne" der Liebe

1) Auf der Grundlage dieser absoluten Gegenwärtigkeit der ethischen Normativität der Liebeswerte entstehen die Verantwortungen und Rollen, welche die persönliche Identität einer Person in der sozialen Beziehung mit Anderen bestimmen, *nicht gleichermaßen* in jeder Beziehung mit Anderen in einer Gemeinschaft. Die Beziehungen zwischen mir und den Anderen sind nicht gleich eng. Stattdessen unterscheiden sie sich danach, wie nah eine Person einem steht, d.h. nach „Nähe und Ferne" (Hua XLII, 330; vgl. auch Hua XXXIX, 148), die das Gewicht jeder Beziehung für uns indizieren. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass der Konnex mit einem Anderen, den ich intuitiv erfahre, „unmittelbar" und primär ist, aber derjenige mit dem Anderen, mit dem ich nur durch einen Dritten vermittelt umgehe, hingegen nur „mittelbar" (Hua XV, 603) und sekundär ist. Je nach Intensivität der persönlichen Verbundenheit, die ich mit einem Anderen teile, werden daher einige Andere für mich als wichtige Personen angenommen, wodurch auch bestimmte Verantwortlichkeiten einhergehen und ich versuchen sollte, mit ihrem intentionalen Streben zu harmonieren. Die sonstigen hingegen werden nur als diejenigen betrachtet, die für mich nicht so wichtig sind, sodass ich für die Harmonie mit ihnen nicht verantwortlich bin (Vgl. Hua XLII, 466f.). Und so zeigt sich die Liebe bei Husserl als ethische Norm, aber auch vor allem als individuelle Liebe, die sich nur auf ein Ziel ausrichtet, das für mich persönlich von Bedeutung ist.

2) Aber dann stellt sich die Frage, wie sich diese *Nähe und Ferne* jedes Anderen mit mir ereignet und welche Implikationen diese Sachlage der Nähe und Ferne der Zuneigung im Hinblick auf ihre ethische Normativität hat. Ich gehe in diesem Punkt davon aus, dass diese *Nähe und Ferne* als grundlegende Beziehungsform zu anderen Personen der jeweiligen Umwelt im Prinzip auf derjenigen Affektion beruht, die in der allerersten Begegnung mit Anderen entsteht. Husserl deutet in dieser Hinsicht darauf hin, dass es trotz der Unbestimmtheit und Offenheit des Liebesinstinktes einen Unterschied zwischen Affektionskräften gibt, die bestimmen, wie stark Andere meinen Liebesinstinkt affizieren können. Diesbezüglich scheinen unterschiedliche Appelle von Anderen in ihrer Affektionskraft nicht die gleiche Stärke zu haben, was nahelegt, dass jedes Individuum seinem eigenen individuellen und eigentümlichen Ruf begegnet, der sich durch eine stärkere Affektionskraft als alle anderen manifestiert.

3) Die Affektion findet so nicht aufs Geratewohl statt, sondern erfolgt entsprechend der Stärke der Affektionskraft von etwas. Für Husserl lässt sich diese Stärke der Affektionskraft von etwas anhand ihrer frischen Intuition im Moment der Urgegenwart ermessen (Vgl. Hua XLII, 42; Hua Mat VIII, 87). Auch wenn der Moment der Urpräsenz vergeht, werden die „Frische“ des Affizierenden jedoch nicht einfach zunichte gemacht, sondern bleibt als Retention (Vgl. Hua Mat VIII, 199). Angesichts dessen, was wir protentional intendieren, reguliert diese im Voraus geformte Verschmelzung von Retentionen unsere Horizontintentionalität entsprechend der Gradualität der Ähnlichkeiten mit den Retentionen. Wenn im Moment der Urgegenwart etwas Bestimmtes mehr Ähnlichkeit mit den schon etablierten Retentionen aufweist und somit frischer als andere erscheint, kann es sich daher aus dem Hintergrund abheben, was impliziert, dass es mehr Affektionskraft als andere auf das Urstreben ausübt (Vgl. Ebd., 88). Dass eine solche in der Vergangenheit gestiftete Gültigkeit, die für mich als Retention ständig gültig bleibt, in dieser Weise eine potentielle Intention auf etwas Kommendes, also eine Protention, motivieren kann, bedeutet, dass die gestiftete Gültigkeit auch weiterhin Affektionskraft mit sich führt, welche im Vorfeld reguliert, was uns unter anderem affizieren kann (Vgl. Ebd., 307). In diesem Sinne schreibt Husserl: „Je größer diese „Frische“, um so größer der Horizont, oder sozusagen die Reichweite der Affektion, und um so größer ist die Kraft der Affektionen selbst, sich (unbeschadet ihrer eigenen Relativität der Vorzüglichkeiten (Grade der Abhebung)) Gehör zu verschaffen.“ (Ebd., 199)

Dennoch behält diese Kraft der Affektion nicht ihr ursprünglich etabliertes Maß: Solange die erste frische Gültigkeit einer Erfahrung immer weiter in die Fern-Retention verschwimmt, wird auch ihre Affektionskraft schwächer, die die Grundrichtung der zukünftigen Protention bestimmt (Vgl. Hua XI, 156). Ihr kann jedoch eine stärkere Kraft zukommen, wenn sie sich durch die Reihe nachfolgender Erfahrungen wiederholt als gültig

bestätigt und dadurch die frische Affektionskraft der Urpräsenz wieder erhält (Vgl. Ebd., 164). Insofern stellt sich heraus, dass etwas Bekanntes, dessen Gültigkeit durch wiederholte gegenwärtige Erfahrungen erfrischt wird, eine größere Affektionskraft auf mich ausübt als Unbekanntes (Vgl. Hua Mat VIII, 253). Affektion geschieht somit nach dem Prinzip der Vertrautheit eines strahlenförmigen Systems, bei dem es ein Zentrum der Urpräsenz gibt, das als Urquelle aller empirischen Geltungen gilt. Alle anderen gesetzten Geltungen liegen jeweils entsprechend ihrer von der Urpräsenz erteilten Frische näher oder weiter entfernt vom Zentrum des Strahlens.

Unsere Umwelt kann demnach als „Affektionsuniversum“ (Ebd., 254) bezeichnet werden, und zwar in Bezug auf die potenziellen Affektionskräfte der umweltlichen Dinge. In diesem Sinne kann dieses Universum auch als eine „Interessenwelt“ (Hua XXXIX, 597) verstanden werden, in der verschiedene Dinge und Personen unterschiedliche „Relevanz“ (Ebd., 596) für uns haben. Während einige unsere primären Interessen wecken und das „Zentrum“ (Hua Ebd., 599) dieser Welt ausmachen, erscheinen andere als „belanglos“ (Hua Ebd., 600) und bilden die „Hintergründigkeit“ (Ebd., 599) dieser Welt.

Wenn wir dieses Radialsystem auf die Relevanz der Beziehungen zu Anderen übertragen, kann man dies so formulieren, dass ich mich im Zentrum positioniere und die Anderen je nach ihrer Relevanz für mich näher oder weiter entfernt von mir platziert sind (Vgl. Hua XLII, 330). Folglich kann von Nähe und Ferne der Personen gesprochen werden, wobei jene, die für mich relevanter sind und daher mir näherstehen als andere, als „Nächste“ (Hua XV, 428f.; Hua XLII, 384, 467) bestimmt werden können und dahingehend auch auf mich eine stärkere Affektionskraft ausüben. Im Vergleich dazu können die anderen Personen in der Fernwelt, welche weit von meinem praktischen Kreis existieren, daher nur wenig Affektionskraft auf mich ausüben (Vgl. Hua Mat VIII, 184, 191). Wenn z. B. meine Kinder, meine Nachbarn und meine Familie als „nächste“ Personen meine praktische Rolle im Alltag definieren, ist es selbstverständlich, dass ich aus meiner subjektiven Perspektive eine stärkere Verantwortung für sie als für unbekannte Personen übernehme (Vgl. Hua XLII, 429).

4) Auf diese Weise sind transzendentale Instinkte – auch wenn sie von einem transzendentalen Standpunkt aus der empirischen Gültigkeit vorhergehenden Motive sind – im Wesentlichen auf konkrete Affektionskräfte durch die Entstehung der empirischen Habitualität angewiesen. Aus diesem Grund schreibt Husserl an einer Manuskriptstelle, dass Liebeswerte sich auf „erworbene Instinkte“ (Hua XLII, 385) beziehen, als könnten Liebeswerte durch empirische Erfahrungen ihre Gültigkeit erwerben und die Bestimmung der individuellen Liebeswerte nur durch erworbene habituelle Gewissheiten erfolgen: „Ebenso erworbene Instinkte, die in der Entwicklung von Menschen in der Gemeinschaft erwachsen als unbedingte Hingabe an ein Berufsziel, aus unbedingter Liebe für Wissenschaft, Kunst usw. Wissenschaft ist ein Titel für Wertgebilde, z.B. Mathematik.“ (Ebd.)

5.2.3 Die normative Gültigkeit der individuellen Liebeswerte

1) Aber vertritt Husserl hier nicht eine seinem eigenen Verständnis der ethischen Normativität der Liebesinstinkte widersprüchliche These, nämlich dass die ethische Normativität der Liebe als irrationale allen empirischen Geltungen vorrausgeht? Doch darf diese Ansicht nicht ein solches Missverständnis hervorrufen, als ob die normative Gültigkeit der Liebeswerte auf die Gültigkeit der empirischen Habitualität zurückzuführen wäre, sondern dies besagt nur, dass die normative Gültigkeit der Triebintentionalität allein mithilfe von konkreten Erfahrungen ihre wirkliche Tragweite enthüllen kann und dass die konkrete Enthüllung der individuellen Liebeswerte unvermeidlich mit der empirischen Habitualität der faktischen Interessenwelt verbunden ist (Hua XLII, 355): „[M]ein ganz persönlich Gesolltes, mein kategorisch Gefordertes […] **ist von vornherein nur für mich da, sofern es aus mir selbst entspringt, in Bezug auf meine persönliche Umwelt**." (Hua XLII, 355, Hervorhebung von JSA)

Hieraus können wir schließen, dass die eigentümliche Normativität der individuellen Liebeswerte letztlich auf die eigentümliche Erfüllungsweise der „Erfüllung-Enthüllung" der Liebesinstinkte rekurriert, die eine eigene Art der Erfüllung der Triebintentionalität überhaupt kennzeichnet (Vgl. Hua XLII, 391). Das bedeutet, dass die enthüllten konkreten Liebesziele ihre absolute Gültigkeit nur Liebesinstinkten, die die vorempirische Normativität besitzen, verdanken. Indes können diese Liebesinstinkte gleichwohl nicht selbständig erfüllt werden, sondern benötigen die bestimmten faktischen Liebesziele für ihre Erfüllung. Dies erlaubt, dass die konkreten individuellen Liebesziele ihre absolute Normativität als Liebeswerte erhalten, solange für die Bestimmung der Liebeswerte die Entstehung der empirischen Habitualität erforderlich ist, da diese konkrete Bestimmung der individuellen Liebesziele die *unentbehrliche* Bedingung für die Erfüllung der absoluten Liebesinstinkte ist, ohne die die Verwirklichung der instinktiven Intention selbst unmöglich wäre.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die normative Gültigkeit individueller Liebeswerte nicht aus der faktischen Erfahrung ihrer ersten Affektion dieser Werte stammt, sondern nur von der absoluten Gültigkeit der Triebintentionalität als Urhabitualität abhängt. Dabei enthüllen sich bestimmte individuelle Liebeswerte als unumgängliche Durchgänge zur endgültigen Erfüllung des Liebestriebes als Urstreben. Weil die Triebintentionalität nur vermittels der Enthüllung der konkreten Liebeswerte zur Erfüllung kommen kann, ist es solche unentbehrliche Erfüllungsstruktur der Triebintentionalität, die die apriorische Notwendigkeit der individuellen Liebeswerte garantiert.

5.3 Liebesgesinnung als teleologische Einstellung und die ethische Liebe

Wie Husserl erklärt, ist eine von Affektionen motivierte bloße „Zuwendung" „als bloßes

Nachgeben, als Folgen (im Sinn der Neigung) dem Zuge der Affektion“ noch „kein Vernunftsakt“, der aus einem normativen Willen stammt (Hua XXXVII, 332). Insofern können weder die absolute Affektion der Liebeswerte noch die sich auf sie richtende Zuwendung des Liebestriebs den Aspekt der Liebesgesinnung als habitueller Willensentscheidung vollständig erklären, welche der teleologischen Normidee gemäß das gesamte Leben einer Person als willentliche Einheit zu bilden sucht. Hieraus ergibt sich dann unsere Aufgabe, zu erläutern, wie sich die Liebesaffektion zur aktiven Willensentscheidung für die Liebestätigkeit entwickelt und wie es dadurch zu der habituellen Liebesgesinnung kommt, welche darum bemüht ist, die teleologische Normidee der wahren Selbsterhaltung zustande zu bringen.

5.3.1 Die Liebesaktion als eine ichliche Antwort auf die konkret bestimmte Affektion

Zuvor haben wir konstatiert, dass bei Husserl in Bezug auf das Ich von Affektion und Aktion die Rede ist, und dass die Aktion dabei die eigene aktive Antwort des Ich auf die Affektion bedeutet. Dieselbe Sachlage gilt auch für den Liebestrieb, was besagt, dass die willentlichen Liebestätigkeiten als aktive Antwort auf die absolute Affektionen erfasst werden können, die unsere urtümlichen Liebesinstinkte absolut affizieren. Diesbezüglich schreibt Husserl, dass die Affektion „als Anruf, Anspruch“ die Voraussetzung „für den Aktus des Ich als Antwort“ (Hua Mat VIII, 191, 184) ist.[316]

Aber darüber hinaus muss man darauf aufmerksam machen, dass diese Antwort – wie gesagt – nicht einfach „als bloßes Nachgeben, als Folgen dem Zuge der Affektion“ verstanden werden darf, sondern als willentliche Aktivität, solange diese Antwort auf die Affektion als konkrete Verantwortung, also als Erwiderung der ethischen Forderung der Liebe betrachtet wird. Diese Sachlage lässt sich an einem Fall verdeutlichen, wenn beispielsweise ein Säugling weint, die Mutter, die sich vom Unbehagen des Kindes angerufen fühlt, und somit auf den Anruf antworten sollte, da sie sich ansonsten unverantwortlich machen würde. Wenn wir nun eine intersubjektive Affektion als Anruf zur Sympathie und eine Aktivität als Antwort bzw. als Verantwortung für den Anruf ansehen, zeigt sich diese absolute Affektion als „absoluter Ruf“ und „absolutes Sollen“ (Hua XLII, 395), die Begriffe, die freilich die normative Konnotation in sich tragen.

Aber was gewährleistet dann diese absolute Normativität der Affektion der Anderen, dass ein Liebender für den Anruf eines zu Liebenden verantwortlich sein sollte? Wie schon gesagt, fungiert ein Liebeswert als wesentliches Konstituens für die wahre Selbsterhaltung eines Liebenden im intersubjektiven Sinn, da er in der Struktur unseres teleologischen Lebens für die apodiktische Zusammengehörigkeit zwischen einem Liebenden und einem zu Liebenden steht. Unsere Aktionen der Liebe, die sich jetzt als diese aktive Erwiderung

[316] Aus diesem Grund schreibt Loidolt zurecht: „Liebe scheint daher das individuelle Antworten auf einen unabweisbaren, affektiven, ethischen Anruf zu sein[.]“ (Loidolt 2009, S. 187)

auf die absolute Forderung offenbaren, können sich in diesem Sinne als willentliche Konkretisierung des Urstrebens nach der wahren Selbsterhaltung als teleologischer Harmonie darstellen.

5.3.2 Die unendliche Offenheit der Intentionalität der Liebesinstinkte

Wir müssen hier bemerken, dass diese einzelnen willentlichen Aktionen aber nicht voneinander losgelöst vollzogen werden. Stattdessen machen sie eine Willenseinheit aus, indem all die einzelnen Willensentscheidungen ein und dasselbe Streben repräsentieren, welches jeder einzelnen Affektion durch jeweilige einzelne konkrete Form antwortet. In diesem Rahmen müssen wir uns darüber hinaus damit befassen, dass die Liebe als willentliche Aktion der Antwort auf die Liebesaffektion bei Husserl als eine willentliche Einstellung, nämlich als „dauernde Liebeseinigung“ (Hua XV, 599) begriffen wird. Hieraus geht hervor, dass es einen höheren Willen gibt, der für all den Verlauf solchen grundlegenden Strebens zuständig ist und damit die vereinzelten willentlichen Aktionen im Allgemeinen vereinheitlicht. Dies alles macht deutlich, dass eine Triebintentionalität als Grundlage für willentliche Einstellungen dienen kann, welche unterschiedliche Willensaktionen als eine einheitliche Reihe von Bestrebungen reguliert, was auf Husserls Begriff der Liebesgesinnung verweist. Ein Beispiel für eine Liebesgesinnung bei Husserl lässt sich in der elterlichen Liebe beobachten, wie kurz zuvor diskutiert worden ist, dass die Praxis der elterlichen Liebe zum Kind täglich neue Aufgaben aufwirft, was das Kind alles braucht. In diesem Fall richten die Eltern ihre eigene Intention nicht nur darauf, etwas für sich selbst zu essen oder zu genießen, sondern auch auf die Entwicklung der instinktiven Orientierung ihres Kindes, also darauf, was das Kind z.B. zu essen und zu trinken braucht (Vgl. Hua XLII, 465). Es ist dabei zu beachten, dass ihr Streben nach einer solchen Empathie nicht nur auf die spezifischen und konkreten Bedürfnisse des Kindes gerichtet ist, sondern auf die Erfüllung der instinktiven Intentionen überhaupt, die vor der Konstitution eines bestimmten Bedürfnisses des Kindes walten (Vgl. Hua XLII, 383).

Stellen wir uns hier nochmals einen weinenden Säugling vor. Hierbei werden die Eltern durch den Anruf des Kindes dazu motiviert, angemessene Lösungen zu finden und immer aufs Neue zu versuchen, das Weinen des Kindes zu stillen und somit das Kind zufrieden zu stellen. Und erst bei dieser Suche nach der Möglichkeit, wie das Kind dazu gebracht werden kann, mit dem Weinen aufzuhören, konstituieren die Eltern die konkreten Gewissheiten und Vermögen, die sie dazu fähig machen, zu erkennen, was ihr Kind genau begehrt und wie sie das Kind befriedigen können. Dies impliziert, dass die Affektion des Neugeborenen die Eltern dazu motiviert, es zufrieden zu stellen, obgleich sie in erster Linie nicht wissen, wonach es in concreto strebt. So darf das Streben nach Liebe, das hierbei hineinspielt, nicht als das, was ein bestimmtes, schon als gemeinsam gültig konstituiertes Objekt anstrebt, aufgefasst werden. Denn diese Anstrengung der Liebe ist nicht von einer bereits konstituierten gemeinsamen habituellen Gewissheit zwischen den Eltern und dem Kind

abhängig, sondern ermöglicht erst vielmehr die Konstitution der gemeinsamen Habitualität.

Im Anschluss daran ist zu unterstreichen, dass die Suche eines Liebenden nicht mit der einzelnen Erfüllung des Begehrens des zu Liebenden endet. Am Beispiel der elterlichen Liebe können wir in diesem Rahmen sehen, dass die Suche der Eltern nicht aufhört, auch wenn es ihnen einmal gelingt, das Kind zur Ruhe zu bringen, sondern sie ohnehin immer bereit bleiben, in einem anderen Fall wieder für es zu sorgen. Hieraus folgt, dass die Sympathie des Liebesinstinktes sich nicht auf spezifische und vereinzelte Bedürfnisse eines zu Liebenden richtet, sondern immer offenbleibt, was eine zu liebende Person begehren mag. Aus diesem Grund ist das Streben der Liebe nicht dadurch zu definieren, einigen bestimmten und individuellen Bedürfnissen von Anderen zur Erfüllung zu verhelfen, sondern erweist sich vielmehr als eine universale Herausforderung, welche darum bemüht ist, dem Anderen gegenüber immer hilfsbereit zu bleiben.

Aber angesichts der unendlichen Offenheit des innersten Urstrebens muss auch angemerkt werden, dass das sympathisierende Streben mit dem Urstreben Anderer dementsprechend unbestimmt und unendlich bleiben muss, was impliziert, dass die Intentionalität eines Liebesinstinktes je nach den verschiedenen Formen des Strebens eines zu Liebenden unterschiedliche Gestalten annehmen und somit stets in Bewegung bleiben muss.[317]

5.3.3 Die Bedeutung der ethischen Liebe als unendliche teleologische Liebesgesinnung

1) Was dieses gesamte Streben einer Person bei Husserl angeht, ist heranzuziehen, dass sich die instinktive Intention einer Person in Bezug auf die teleologische Ontogenese des ganzen Lebens als die Normidee der wahren Selbsterhaltung zusteuert. In diesem Sinne kann sich ein Versuch der sympathisierenden Liebe Husserl zufolge darin vollziehen, das persönliche Potenzial von Anderen in Bezug auf die „in ihnen angelegte Idealität“ (Hua XLII, 525) oder „angelegte Wertgestalt“ (Ebd., 201) vollständig zu verwirklichen. So kann man feststellen, dass die Herausforderung der Liebe letztendlich nicht darin liegt, zu Liebenden zu der Erfüllung ihrer konkreten einzelnen Wünsche zu verhelfen, sondern entsprechend der beständigen Offenheit der Aufgabe der wahren Selbsterhaltung einer Person die tiefergehende Verantwortung in sich trägt, die beständige Entwicklung eines zu Liebenden zur „Vollkommenheit" (Ebd.) zu fördern und dafür jedem Streben des zu Liebenden gemäß immer aufs Neue eine andere Form der Harmonie zu suchen: „Mutterliebe

[317] Heinämaa macht in diesem Sinne auf die Unendlichkeit des Liebesstrebens aufmerksam: „As such the person is not transparent to herself, but she is able to penetrate through the experiential levels of her life into her own depths. This cannot be accomplished by solitary self-reflections or self-variations but requires that the person exposes herself to new situations and unexpected events and, most importantly, to unfamiliar and alien others. By thus venturing into the world, the person can ultimately also learn to love herself genuinely, not as a possessor of goods, powers or excellences, but as a lover that unconditionally cares for another (Hua XLII, 469–470)” (Heinämaa 2020, S. 442)

in der ersten Kindheit auf leibliche Förderung des Kindes gerichtet, Freude am gesunden Wachsen, Trauer über Krankheit. Später die seelische Entwicklung des Kindes“ (Ebd., 470) usf. und: „Die Mutter mit ihren Mutterinstinkten „lebt im Kinde“, sie ist in ihrer Weise auf sein Entwicklung-Werden gerichtet“ (Hua Mat VIII, 170).[318] Dies deutet darauf hin, dass die Erfüllung des Liebesinstinkts der Eltern letztendlich darauf hinausgehen sollte, dass sie die persönliche Entwicklung des Kindes unterstützen, die Aufgabe, die teleologische Idee des persönlichen Ontogenese der instinktiven Intention des Kindes zusammen zu verkörpern.[319]

2) Insofern fordert die ethische Normativität der absoluten Verantwortung der Eltern für ihr Kind Folgendes: „Fördere dein Kind!“ (Hua XLII, 357, vgl. auch 337, 421). Was hierbei einem Liebenden als absolut gültige Liebespflicht geboten ist, darf sich niemals auf bestimmte Inhalte beziehen, sondern sollte lediglich die universale Zweckidee des ganzen Lebens der zu liebenden Person betreffen, welche die Idee der wahren Selbsterhaltung der Person bedeutet.[320] Und somit sollte ein Liebender den „universalen Lebenswillen“ haben, welcher sich nicht nur auf einige bestimmte Momente des Lebens, sondern auch auf die Totalität des Willenslebens bezogen ist, um jener Universalität der Herausforderung der Liebe gerecht zu werden: „In allem, was der Andere will (in der Richtung auf das, was er darin letztlich will), will ich als Liebender mit, in meinen universalen Lebenswillen habe ich den des Anderen aufgenommen […] Persönlichkeit bezogen auf die Totalität des Willenslebens - so auf die Totalität des Ich in seinem Sein.“ (Hua XV, 598f.) Und somit: „Liebe im ausgezeichneten Sinn ist ein personales Miteinander-Sein und Miteinander-Leben mit dem Horizont des gesamten Lebens.“ (Hua XLII, 509) „Liebe ist“, demzufolge nach Husserl, „nicht ein momentaner Akt, sondern ein Sich-bleibend-für-eine-Person-Entscheiden“ (Hua XLII, 344).

Ebendeswegen thematisiert Husserl den Begriff der Liebesgemeinschaft zwischen einem Liebenden und einem zu Liebenden, bei der die instinktive Ontogenese des zu Liebenden von dem Liebenden verantwortet und gefördert wird, wodurch sich die Aufgabe der Ontogenese des zu Liebenden zur gemeinsamen Aufgabe von Liebendem und zu Liebendem erweitert, so „dass sie sich zu einer Liebesgemeinschaft verbunden haben, […] dass in universaler Weise alles Streben des einen in das Streben des anderen eingeht bzw. ein für allemal eingegangen ist und umgekehrt. Darin liegt, dass, sowie die Berührung der Liebenden sich aktualisiert und der eine des Strebens des anderen innewird, er explicite („eigentlicher“ Fall) das Streben in das seine aufzunehmen sucht, evtl. mit Willen des anderen sich daran beteiligt, hilfreich eingreift.“ (Hua XIV, 173) [321] In einer

[318] Vgl. Heinämaa 2020, S. 443.
[319] Vgl. Hua XIV, 172f.; Hua XLII, 357, 385, 470.
[320] Vgl. Hart 1992, S. 244.

[321] Vgl. Mintken schlägt in diesem Belang zurecht den Begriff des „Zusammenwachsens“ vor. Siehe Mintken 2020, S. 250f.

Liebesgemeinschaft wird auf diese Weise ein Willensstreben einer Person von einer anderen sie Liebenden „in universaler Weise“ übernommen, was bedeutet, dass in dieser Gemeinschaft die Mitglieder ihre gemeinsame instinktive Teleologie als dieselbe Zielidee aufnehmen sollen und für „alles Streben“ der beiden verantwortlich sind.

3) Auf diese Weise verlangt die Liebesgesinnung nach der Harmonie mit der Gesamtheit aller unendlichen offenen Zukunftshorizonte eines Anderen, wie Husserl schreibt: „[M]ein universales Lebensinteresse ist in eins universales für des Anderen Leben als daran innerlich ichliche Teilhabe. Mein Lebenswille hat den offen unendlichen Horizont meiner totalen Zukunft und in eins damit des Geliebten Zukunft.“ (Hua XLII, 509) Somit endet die Liebesgesinnung keinesfalls mit der Stiftung einer aktuellen intersubjektiven Habitualität, sondern bleibt die „unendliche Aufgabe“ (Hua XIV, 174), die sich darum bemühen sollte, die schon etablierten gemeinsamen Gewissheiten immer wieder durch einen erneuten Versuch der wahren Sympathie zu überwinden (Vgl. Hua XV, 599 Hua XLII, 68). In diesem Sinne zielt diese Aufgabe der ethischen Liebesgesinnung auf nichts anderes als die teleologische Idee ab, welche die Richtung der aktuellen Entwicklung der realen sozialen Gemeinschaften bestimmen sollte.

In diesem Punkt ist Husserl der Ansicht, dass sich die Gemeinschaft der reinen Liebe gegen eine nur konventionelle Gemeinschaft wendet, deren Mitglieder nur Einfluss und Macht durch soziale Normen gewinnen wollen, welche ihre Normativität also nicht auf den Prozess der wahren Harmonie gründen, sondern nur als „Scheingestalt der Konvention, des konventionellen Spiels“ (Hua Mat VIII, 333) ihre motivationale Kraft erhalten. Die Mitglieder der Liebesgemeinschaft hingegen werden dazu motiviert, den Prozess der reflexiven Erneuerung des konventionellen sozialen Normsystems in Gang zu bringen, welches die unendliche Aufgabe der Liebesgesinnung nicht richtig verkörpert, solange es sich lediglich auf seine habituelle intersubjektive Gültigkeit beruft (Vgl. Hua XLII, 201).

In dieser Hinsicht können wir erkennen, dass Husserl seinen Begriff der Liebesgesinnung als die wahre Form der Glückseligkeit darzustellen versucht, da die Glückseligkeit als apodiktische Selbsterhaltung als intersubjektive Harmonie in Hinblick auf die Unendlichkeit dieser Normidee nicht durch bestimmte vereinzelte Liebestätigkeiten für Andere erreicht, sondern nur als dauernde Einstellung durchgeführt werden kann. Aus diesem Grund beschreibt Husserl sogar die vereinzelten Befriedigungen, welche sich mit den faktischen und relativen Gestalten der Harmonie begnügen, als „Scheinformen der Befriedigung“ (Hua XLII, 261), die im Lichte der Glückseligkeit als apodiktischen Selbsterhaltung der ethischen Liebe außer Kraft zu setzen sind, damit „[d]ie Befriedigung“ „eine absolute sein können“ soll, weil „alle endlichen, faktischen Befriedigungen nur relativ sind und keine im Endlichen liegende faktische Befriedigung davor bewahrt sein wird, entwertet zu werden“ (Ebd., 262).

Hieraus kann man die Konsequenz ziehen, dass bei Husserl faktisch vereinzelte

Liebesaktionen in „Sünde und Irrtum“ (Ebd., 261) münden können, solange sie von dem unendlichen Prozess der wahren Harmonie abweichen und somit ausschließlich durch die notwendige Relativität der habituellen intersubjektiven Gültigkeit begrenzt sind. Die wahre Harmonie als ethische Liebe mit Anderen kann daher nur in der Liebesgesinnung garantiert werden, weil sie allein als beständige Einstellung dazu berechtigt ist, der unendlichen offenen Intentionalität des Liebesinstinktes Folge zu leisten (Vgl. Ebd.).

Kapitel 6: Die Irrationalität der Welt und der teleologische Glaube als Rechtfertigung der Liebesethik

1. Die Überwindung des Schicksals und das Problem des Optimismus bei Husserl

1.1 Einführung in den Problembereich

1.1.1 Die spezifische Normativität der Liebesethik und ihre Antinomie

1) Im Verlauf unserer bisherigen Diskussionen haben wir festgestellt, dass die Doppeldeutigkeit der Liebe bei Husserl eng mit dem Problem der vernünftigen Teleologie zusammenhängt, welche ihre apodiktische Grundlage im Prinzip in der instinktiven Intentionalität hat. In diesem Zusammenhang mit der instinktiven Teleologie erweist die Affektion der Liebeswerte, die auf den ersten Blick nur triebhaft und irrational erscheint, ihre latente Vernünftigkeit. Wir können dann die Normativität der Liebeswerte, die als absolutes Sollen uns bestimmen, aber gleichzeitig nicht für alle Menschen universal, sondern nur für ein bestimmtes Individuum als seine eigentümlichen und individuellen Forderungen gelten, im Kontext der Teleologie der ethischen Normidee deuten, in der man nach persönlicher Vollkommenheit strebt.

Insofern man Husserls Begriff der ethischen Liebe vom Standpunkt der Teleologie interpretiert, wird es unvermeidlich, dass im Hinblick auf die Liebesethik auch ihre „Erfüllung“ und „Verwirklichung“ als die normativen Kriterien für die Liebespraxis beachtet werden sollten, wie dies die Idee der Teleologie impliziert. Man kann jedoch hierbei eine der husserlschen Liebesethik inhärente „Antinomie“ (Hua XLII, 422) bemerken, nämlich dass die Normidee der Liebesethik in unserem praktischen Leben weder erfüllt noch verwirklicht werden zu können scheint, wenn wir die spezifische Eigentlichkeit und Individualität der Liebeswerte ernst nehmen. Deswegen können wir schließen, dass die Frage selbst durch die Erläuterung des Problems der Doppeldeutigkeit der Liebe jedoch nicht restlos *gerechtfertigt* ist, ob das Streben nach dem Liebeswert mit der ethischen Praxis, die von der absoluten ethischen Normativität der transzendentalen Teleologie reguliert werden sollte, gleichbedeutend ist.

2) Wie wir im Kapitel 4 kurz diskutiert haben, zeigen sich die spezifische Eigentlichkeit und Individualität der Liebeswerte darin, dass ein Liebeswert für eine bestimmte liebende Person absolut ist, aber von einer anderen Person nicht mit der gleichen Gültigkeit übernommen werden darf, da er mit der zentralen Tendenz der Selbsterhaltung des Liebenden im Wesentlichen untrennbar verflochten ist. Aber genau daraus, dass die Herausforderung eines Liebeswertes nur für einen bestimmten Liebenden so als absolutes Sollen gilt und somit von niemand anderem übernommen werden kann, geht es hervor, dass die Aufgabe der Erfüllung und Verwirklichung der Normidee der individuellen Liebe allein von dem

jeweiligen Liebenden zu erfüllen ist und daher allein auf die individuellen Fähigkeiten und Situationen des Liebenden angewiesen ist.

Wenn wir aber diese faktischen Fähigkeiten und Situationen in Erwägung ziehen, wird es ersichtlich, dass die Erfüllung und Verwirklichung der Normidee der Liebe sich in beiden Aspekten als unmöglich erweisen:

(1) Zum einen zeigt sich im Hinblick auf **die faktischen Fähigkeiten eines individuellen Liebenden**, dass es bei jedem Individuum irgendwann dazu kommen wird, dass es z. B. wegen einer Krankheit oder schließlich auch durch den eigenen Tod seine praktischen Vermögen verliert, wobei die Erfüllung und Verwirklichung der Liebesaufgabe zum Scheitern bestimmt sind, weil diese Aufgabe gleichwohl von niemand anderem weiter übernommen werden kann. So erweist sich aller Lebenszweck als „nicht realisierbar" (Hua XLII, 496) und verliert somit völlig seinen Wert.

(2) Unter Berücksichtigung **der faktischen Wahlsituationen des individuellen Liebenden** können wir zum anderen erkennen, dass der Liebende notwendigerweise vor die faktische Grenzsituation gestellt wird, zwischen verschiedenen Liebeswerten zu wählen, die ihrerseits jeweils die absolute Gültigkeit besitzen, was dazu führt, dass ein absoluter Liebeswert zugunsten eines anderen aufgegeben werden muss und sich der Liebende in der Folge versagen muss, der absoluten Liebesaufgabe treu zu bleiben.

Was hier die Antinomie der Liebespraxis kennzeichnet, liegt darin, dass die Herausforderung der Liebe als unmöglich erscheint und somit das liebende Individuum die Aufgabe der Liebe unvermeidlich aufgeben muss, obwohl sie von ihm – solange sie die apodiktische Selbsterhaltung des Individuums bestimmt – niemals aufgegeben werden darf. Diese Antinomie, dass eine individuelle Liebe aufgegeben werden muss, obwohl sie nicht aufgegeben werden darf, macht die Kernidee der „Opferung" und „Sünde" bei Husserl aus, welche die spezifische Normativität der Liebeswerte prägen, indem diese Opferung als nicht wieder gut zu machender und unersetzbarer Verlust seines Kernstückes betrachtet wird, was weder in der Normativität des rationalen höchsten Gutes noch in der Normativität der philosophischen Normidee zu finden ist.

3) Aber wenn wir die spezifische Normativität der Opferung und Sünde näher betrachten, ist zu erkennen, dass die Notwendigkeit des Scheiterns der Liebe der Voraussetzung bedarf, dass die Unmöglichkeit der Erfüllung und Verwirklichung der Liebesaufgabe als endgültig und entscheidend bewiesen werden muss, weil man ansonsten das Scheitern nicht als nicht wieder gut zu machenden Verlust anzusehen bräuchte. Aus diesem Grund ist es vor allem der „Tod", der als unnachholbarer absoluter Verlust die absolute Grenze der faktischen Fähigkeiten und faktischen Situationen eines liebenden Individuums im prägnanten Sinne anzeigt (Vgl. Hua XLII, 508): (1) **Bei der Grenze der faktischen**

Fähigkeiten weist der Tod darauf hin, dass der Liebende irgendwann sterben und folglich all die praktischen Fähigkeiten verlieren muss, was die Aufgabe der Liebe mit dessen Tod zum endgültigen Versagen verurteilt. (2) **Bei der Grenze der faktischen Wahlsituation** stellt Husserl insbesondere den Fall der Wahl unter verschiedenen Liebeswerten in den Fokus, wobei die Auswahl eines Liebeswertes unvermeidlich zur Aufgabe bzw. dem absoluten Verlust des anderen Liebeswertes führt und somit die Möglichkeit der Nachholung des nicht gewählten Wertes im Prinzip ausgeschlossen werden muss, weshalb diese Wahl eines Liebeswertes immer die endgültige Opferung des anderen Liebeswertes mit sich bringen muss und daher als „Tragik" wahrgenommen wird, was uns zudem zur unvermeidlichen Sünde führt (Vgl. Hua XLII, 352, Anm. 3.) – wie wir dies am bekannten Fall des „Straßenbahndilemmas" beobachten können.[322] Als Ergebnis dieser Überlegung können wir daher festhalten, dass für die Antinomie der Liebesethik unter anderem **die notwendigen Grenzen der eigentlichen Fähigkeiten und Wahlsituationen des Liebenden** die entscheidende Rolle spielen, welche sich auch vom unausweichlichen Schicksal des Todes her aufzeigen.

1.1.2 Die Hauptproblematik der Liebesethik: Das Schwanken zwischen Pessimismus und Optimismus hinsichtlich der Glückseligkeit in der Liebe

1) Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es so, dass die Problematik der Beziehung zwischen dem Tod und der Liebespraxis bei Husserl für die Erörterung der teleologischen Erfüllung und Verwirklichung der Liebe die zentrale Stellung einnimmt, indem dabei die Notwendigkeit des Scheiterns der Liebe und mithin die Antinomie der Liebesethik klarer zu verstehen sind.

Was die Spätethik und spätere Praxeologie Husserls kennzeichnet, besteht in diesem Sinne darin, dass er dieser Antinomie der Liebesethik ausdrücklich gewahr wird, wobei das Thema des Todesschicksals die notwendige Grenze der praktischen Fähigkeiten und Wahlsituationen in den Vordergrund rückt, auf die ein praktisches Individuum in seinem faktischen Leben unvermeidlich stoßen muss. Somit bringt Husserl zutage, dass das Streben nach der Verwirklichung der Liebespflicht eines Individuums immer zum Scheitern verurteilt ist und durch solche unvermeidlichen Einschränkungen frustriert werden muss. Von diesem Standpunkt aus scheint es so, dass die Liebesethik die Möglichkeit in sich birgt, sich schließlich zu einem solchen Skeptizismus und Pessimismus zu entwickeln, dass all die Praxis der Liebe schließlich ihre eigentümliche Unrealisierbarkeit und daher die Sinnlosigkeit zeigt, obwohl die Liebeswerte – wie bereits erwähnt – als konstitutive

[322] Dieses bekannte Dilemma ist natürlich keine Erfindung von Husserl, aber er hat sich selbst dasselbe Dilemma erlebt – den Tod seines Sohnes im 1. Weltkrieg (Vgl. Luft 2010, S. 225 Anm 10.) und dadurch den Gedanken der ethischen Antinomie entwickelt, die dieselbe Idee mit dem Straßenbahndilemma teilt. Das Dilemma, das von Husserl selbst augeführt wurde, ist namentlich das der Wahl zwischen dem Heimatland und dem Kind, aber woanders wurde nicht minder das Dilemma der Wahl zwischen verschiedenen bedürftigen Kindern vorgestellt.

Momente für die teleologische Normidee jedes Individuums gelten und somit die Idee der Glückseligkeit als absolute ethische Normidee jedes Individuums implizieren. In dieser Hinsicht lässt sich die Antinomie der Liebesethik noch deutlicher so ausdrücken, dass eine individuelle Liebe uns die Glückseligkeit als endgültiges Ziel unseres praktischen Lebens nicht garantieren kann, wenngleich wir ohne sie erst recht nicht die Glückseligkeit erreichen können.

2) Es ist aber hervorzuheben, dass Husserl trotz dieser Antinomie der Liebesethik noch dahingehend für einen gewissen Optimismus gegenüber der ethischen Normativität der Liebe plädiert, dass wir in der Liebe glückselig sein können – ja sogar nur „in der Liebe" (Hua XLII, 201, 397, 469; auch 416).[323] In diesem Punkt aber stellt sich die Frage, wie der Skeptizismus und Pessimismus, welche sich auf die spezifische Eigenschaft der Liebespflicht berufen, mit einem solchen Optimismus hinsichtlich der Möglichkeit der Glückseligkeit in der Liebe vereinbar sein können. Die zentrale Frage, die das letzte Kapitel dieser vorliegenden Arbeit beherrscht, bezieht sich daher auf diese Verwirrung zwischen dem Pessimismus und dem Optimismus in Husserls Liebesethik. Garantiert uns das Streben nach Liebeswerten die Glückseligkeit als Zielidee aller ethischen Handlungen? Husserls Antwort auf diese Frage scheint zunächst positiv. Aber kann diese Antwort dann im Rahmen seiner Phänomenologie gerechtfertigt werden?

Gerade im Hinblick auf das Schwanken zwischen dem Pessimismus und dem Optimismus in der Liebesethik können wir also eine neue Aufgabe seines ethischen Denkens herausarbeiten, nämlich die Entwicklung einer synthetischen und systematischen Liebesethik. Aus dieser Perspektive werde ich zeigen, dass die Entwicklung von Husserls späterer Ethik durch die Einsicht in diese grundlegende Antinomie seiner Liebesethik charakterisiert werden kann und deshalb den Versuch der Rechtfertigung der Liebesethik darstellt, trotz der Irrationalität der Liebespflicht noch den ethischen Optimismus zu verteidigen, der zeigt, dass wir in der Liebe glückselig sein können und daher die Praxis der Liebe niemals sinnlos ist.

3) Die Lösung dieser Frage wurde aber von Husserl selbst nicht in einer systematischen Form unternommen. Seine sporadischen Darlegungen dieses Themas machen es schwer, dieses Unternehmen in kohärenter Form nachzuvollziehen. Nichtsdestotrotz denke ich, dass, indem die vorher dargestellten Fragen und Themen mithilfe von Husserls eigenen mitunter gegebenen Erklärungen in ihrer inneren Logik dargelegt werden, die eigentümliche Problematik von Husserls späterer Ethik und deren Lösungswege auch systematisch dargelegt werden können.

[323] „Das Leben im absoluten Sollen ist Leben in rein sich weitender und vollendender Liebe; und so <zu> leben ist seliges Leben[.]" (Hua XLII, 201)

Demzufolge besteht unsere Aufgabe darin, die grundlegende Irrationalität der Liebesethik – nämlich ihre „Antinomie“ – im Ansatz klarer zu fassen. Hierdurch kann dann verständlich gemacht werden, warum für Husserl die Praxis der Liebe letztlich in eine Antinomie zu geraten scheint. So haben wir nunmehr Husserls Einsicht in die grundlegende Irrationalität der Ethik der Liebe im Kern darzubieten.

Um dessentwillen ist es erforderlich, Husserls Verständnis des Pessimismus in der Liebesethik zu diskutieren, aber ebenso sein Verständnis des ethischen Optimismus, den er gegenüber dem Pessimismus zu verteidigen sucht. Es ist in diesem Zusammenhang naheliegend, dass, wenn die Antinomie der Liebesethik berücksichtigt werden soll, die Konzeption der Glückseligkeit und ihrer Erreichbarkeit in Husserls späterer Ethik, die aus einer optimistsichen Perspektive heraus entwickelt wird, in einem ganz anderen, neuen Kontext verstanden werden muss, als wenn man ohne die Rücksichtnahme auf jene Antinomie der Liebespflicht die Erreichbarkeit der Glückseligkeit bestätigt, wie dies in seiner früheren Ethik der Fall war. Und so eröffnet sich eine neue Dimension der Glückseligkeit, die erst durch die Antinomie des praktischen Lebens sichtbar wird und zu der man dadurch gelangen kann, dass die unvermeidliche Antinomie des praktischen Lebens aufgehoben wird.

Aus diesem Grund werden wir uns zuerst der Frage der Glückseligkeit und ihrer Erreichbarkeit in der Liebesethik widmen, um zu untersuchen, wie die Glückseligkeit in Bezug auf Husserls Problematik des Pessimismus und Optimismus in der Liebesethik verstanden werden muss. Dies kann folglich den Leitfaden zu einem klaren Verständnis von Husserls eigentümlichem Optimismus liefern, der die ethische Normativität der Liebeswerte rechtfertigt, indem er uns dazu hilft, die Erreichbarkeit der Glückseligkeit in der Liebe auch in Ansehung ihrer Antinomie zu bejahen.

1.2 Husserls Konzept der Glückseligkeit: Optimistische Hoffnung jenseits reflexiver Zufriedenheit

1.2.1 Glückseligkeit als bejahende Bewertung des gesamten Lebens und reflexive Zufriedenheit

1) Wie schon mehrmals aufgegriffen wurde, bedeutet Glückseligkeit für Husserl eine vollkommene Zufriedenheit.[324] An manchen Stellen verwendet er auch den ursprünglichen, altgriechischen Begriff der „Eudaimonie“ (Hua XLII, 382). Dabei zeigt sich die vollkommene Befriedigung vornehmlich darin, dass ein praktisches Subjekt seine eigene apodiktische Selbsterhaltung als „praktische Existenz in apodiktischer Undurchstreichbarkeit“ (Hua XLII, 487 Anm. 2.) erlangt, in der all seine Intentionen letztendlich ihre vollen

[324] Vgl. M. Cavallaro / G. Heffernan, “From Happiness to Blessedness: Husserl on Eudaimonia, Virtue, and the Best Life”, in *HORIZON* 8 (2), 2019. S, 353-388.

Erfüllungen erhalten und somit nicht mehr irgendeine Enttäuschung bzw. Verzweiflung erfahren, wie es schon im Ausdruck der apodiktischen Selbsterhaltung impliziert ist (Vgl. Hua XLII, 487).

Aber ist dieser Zustand der Seligkeit tatsächlich möglich? An einer Stelle seiner Manuskripte hält Husserl die Glückseligkeit für erreichbar, und zwar derart, dass wir uns selbst – auf unser ganzes Leben reflektierend – so bejahen, dass wir uns trotz der vielen Unglücksfälle und Schwierigkeiten, die wir durchmachen, lebenslang treu bleiben. In diesem Sinne kann jemand – z.B. im Angesicht des Todes – sein gesamtes Leben so bejahen, dass er das ganze Leben lang sein Bestes getan habe und deswegen bereits seine Lebensaufgabe so vollendet habe, dass er sich keine Vorwürfe mehr machen und sein Leben nicht bereuen muss (Vgl. Hua XLII, 405f.).

Diese Zufriedenheit einer Person mit ihrem gesamten Leben kann in dieser Hinsicht als „eine reflexive Freudigkeit" (Hua XLII, 331) gefasst werden, welche auch als eine das ganze Leben überblickende intellektuelle Bewertung von uns selbst aus verstanden werden kann (Vgl. XLII, 405), weshalb sie nicht mit der Erfüllung eines momentanen Bedürfnisses als sinnlichen Lusterfüllung gleichzusetzen ist,[325] sondern nur als die intellektuelle Reflexion auf das ganze Leben selbst zustande kommen kann. Husserl bezeichnet den sinnlichen Genuss daher im Vergleich zu dieser intellektuellen Befriedigung als Zufriedenheit im niederen Sinne (Vgl. Hua XLII, 198), bei der von der Glückseligkeit keinesfalls gesprochen werden kann.

2) Glückseligkeit kann im Gegensatz zu einer solchen genusshaften, aber flüchtigen Befriedigung als „reine und standhaltende Zufriedenheit" (Hua XXVII, 32) definiert werden, wobei es sich dabei um eine intellektuelle Selbstbewertung des ganzen Lebens auf einer höheren Ebene handelt. Aber welcher Maßstab zur Beurteilung eines ganzen Lebens kann verwendet werden, der als ein notwendiges Kriterium für die reflexive Zufriedenheit gelten kann? Aus welcher Perspektive können wir unser gesamtes Leben überschauen und konsequent bewerten?

Bei Husserl dient als ein solches Kriterium das Ziel, welches die Richtung meines ganzen Lebens bestimmen soll. In diesem Zusammenhang führt Husserl die intellektuelle Bewertung auf das „Gewissen" – nämlich die Stimme des Innersten eines Subjekts –, welches das jeweilige Telos für die apodiktische Selbsterhaltung aufstelltund in dieser Hinsicht dazu dient, das ganze Leben eines Subjekts in seiner gesamten Einheit zu bewerten, und zwar hinsichtlich dessen, ob das Leben im Licht des letztlichen Gebots des Gewissens vollständig gelungen ist oder nicht. Das heißt, wenn wir der Forderung des Gewissens vollständig nachgehen, leben wir ein „Leben aus einem vollkommenen guten Gewissen" (Hua XXVII, 32). In dieser willentlichen Gesinnung, die ein solches endgültiges Ziel

[325] Siehe Hart 1992, S. 287; Sepp 1997, S. 197; Cavallaro 2019. S.369.

des gesamten Lebens verfolgt, entsteht eine einheitliche Sichtweise auf das Leben als Ganzes, welche dadurch „die Einheit einer Stimmung dauernder Zufriedenheit“ (Hua XLII, 427) nach sich zieht, in dem Sinne, dass das gesamte Leben als ein Leben der anhaltenden Erfüllung seines letztlichen Ziels zu verstehen ist. Diese Einheit der Stimmung ist daraufhin etwas anderes als ein momentanes und flüchtiges Gefühl, sondern insofern eher eine Art anhaltende Haltung, als sie nur in Anbetracht des ganzen Lebens einschließlich der Zukunft möglich ist. Demgemäß kann diese Grundstimmung der Zufriedenheit auch in der Zukunft weiter erwartet werden, solange man die Einstellung immerzu halten sollte.

3) Sie unterscheidet sich jedoch von einer theoretischen Beurteilung, da sie noch eine emotionale Haltung bleibt. Aus diesem Grund kann man auch sagen, dass in der Grundstimmung der anhaltenden Zufriedenheit „eine Gefühlsintentionalität der sicheren Hoffnung“ (Hua XLII, 427) beschlossen ist. Diese Zufriedenheit kann somit als „Freudigkeit und Schwung“ (Hua XLII, 324) empfunden werden, die entstehen können, wenn wir uns unser gesamtes Lebensbild vorstellen, also das Leben, in dem wir unserem Lebensziel habituell treu bleiben würden.[326]

Fügen wir uns demnach den absoluten Zielideen des gesamten Lebens, so werden wir mit unserer dauernden Willensgesinnung selbst zufrieden sein. Genau in dieser Hinsicht wird von Husserl die Glückseligkeit als andauernde und gefühlsmäßige Bejahung des gesamten Lebens und daraufhin als eine Form der „ethischen Zufriedenheit“ (Hua XLII, 198) angesehen. Wir können aus diesem Umstande ersehen, dass die Glückseligkeit, von der hier die Rede ist, als eine bejahende Bewertung des ganzen Lebens gerade die höhere Stufe der Aktivität der philosophischen Bewegung bedeutet, wie dies im vorangegangenen Kapitel angesprochen wurde.

An einer anderen Stelle formuliert Husserl diese ethische Zufriedenheit folgendermaßen auch als Selbstzufriedenheit: „Ethisches Leben gibt Selbstzufriedenheit als Bedingung der Möglichkeit jeder weiteren Zufriedenheit. Sie gibt mir Wert und ist Anerkennung meines Wertes oder Befriedigung über meinen Wert. Der Kampf um ein ethisches Leben ist Kampf für mich, dass ich mich selbst achten kann.“ (Hua XLII, 329) Hierbei erfordert die Glückseligkeit als Selbstzufriedenheit des ethischen Subjekts nichts anderes als die dauernde habituelle Willensgesinnung, um gegen die Neigungen dem letzten Ziel des gesamten Lebens treu zu bleiben, und die intellektuelle Einsicht des ethischen Subjekts selbst in den gesamten Verlauf seines Lebens, damit ein solches einheitliches Ziel verfolgt wird.[327] Es lässt sich in dieser Hinsicht unschwer erkennen, dass die Selbstzufriedenheit

[326] Vgl. Hart formuliert dies als “anticipatory satisfaction”: “Correlatively such a life would be characterized by an abiding mood of satisfaction whereby each phase of the life of the person would involve not only present satisfaction but also anticipatory satisfaction, i.e., it would be a life which is hopeful of continuing for the indefinite future.” (Hart 1992, S. 327)

[327] Vgl. Mintken 2020, S. 272. Schuhmann und Luft zu folge beziehen sich Selbstzufriedenheit und

der Idee der apodiktischen Selbsterhaltung entspricht, die Husserl als dauerhafte Einstellung in Form der ethischen Normidee dargestellt hat.

1.2.2 Das Problem der Glückseligkeit jenseits der Selbstzufriedenheit: Die grundlegende Irrationalität des praktischen Lebens und der Welt

1) Husserl betont jedoch an einer anderen Stelle paradoxerweise, dass ein solches formales Faktum, dass man dem Gewissen zufolge ein ethisches Leben führt, die Glückseligkeit nicht garantieren kann: „Seligkeit liegt doch nicht in dem bloß formalen Faktum, dass ich jeweils dem Gewissen folge“ (Hua XLII, 201). An einer anderen Stelle heißt es auch: „Die Erfüllung meiner Pflicht macht mich aber nicht glücklich.“ (Hua XLII, 329) Hieraus ergibt sich, dass, obwohl die Selbstzufriedenheit – das Korrelat des bestmöglichen Lebens aus der ethischen Gesinnung heraus – eine fundamentale Bedingung für die Glückseligkeit darstellt, die Glückseligkeit aber mehr als die Selbstzufriedenheit beansprucht, wie Husserl folgendermaßen formuliert: „Ohne Selbstzufriedenheit also keine Glückseligkeit. Andererseits, Glückseligkeit ist mehr als Selbstzufriedenheit.“ (Hua XLII, 311)[328]

Aber warum formuliert Husserl diesen Vorbehalt bezüglich der Interpretation der Glückseligkeit als Selbstzufriedenheit? Dieser Vorbehalt greift auf seine Darlegung der Irrationalität des Lebens und der Möglichkeit des Todes wie eine unheilbare Krankheit zurück, die z.B. als „Siechtum und Krankheit“ (Hua XLII, 402) einem praktischen Subjekt alles praktische Vermögen entzieht, oder auf den Tod von Geliebten durch „Naturkatastrophen“ (Hua XLII, 422). Und im extremen Fall kann es bei Husserl sogar zum Zusammenbruch der Erde (Vgl. Hua XLII, 202) kommen. Aufgrund all dieser Irrationalitäten muss man die in „Unseligkeit“ (Hua XLII, 261) geraten,[329] was das unvermeidliche „Faktum“ bedeutet, das Husserl sogar als „apriorische Wesensnotwendigkeit“ (Hua XLII, 332) auffasst.

Aber aus welchem Grund können wir im Hinblick auf diese Schicksale der realen Welt nicht glückselig sein? Dabei stellt Husserl die Frage des Schicksals als solche unvermeidliche Faktizität dar, die uns der praktischen Möglichkeiten überhaupt beraubt, sodass alles, was wir erwarten und erfüllen wollen, in der Tat gar nicht zu realisieren ist, wie es Husserl folgendermaßen beschreibt: „Aber nun bricht unheilbare Krankheit, Wahnsinn etc. ein und zerstört ein Leben, ehe es sich vollendet hat, ja es zerstört Leben, ehe es so recht als echtes Menschenleben angefangen hat.“ (Hua XLII, 421) Eben in dieser Hinsicht fragt Husserl sich selbst: „[W]ie kann ich mich damit zufriedengeben, dass all mein Streben

Glückseligkeit bei Husserl auf diejenige Fichtes (Schuhmann 1988, S. 135; Luft 2010, S. 231).

[328] Vgl. auch M. Cavallaro/G. Heffernan, „From Happiness to Blessedness: Husserl on Eudaimonia, Virtue, and the Best Life“, *Horizon* 8 (2), 2019. S. 374.

[329] “In regard to the satisfaction which the ethical reduction discloses as the fruit of prudence it seems we are entitled to say that a blissful (glückseliges) life is essentially impossible for a world of the type we know – perhaps it is essentially impossible for being-in-the-world as such” (Hart 1992, S. 287)

schließlich zu nichts führt“ (Hua XLII, 405), bevor dieses Streben zur Erfüllung kommt? Und auch das Phänomen des Opfers, bei dem die Verwirklichung eines bestimmten Liebeswertes durch einen Schicksalsschlag endgültig vereitelt scheint, bringt „ein[en] unheilbare[n] Bruch“ (Hua XLII, 201) für den Liebenden mit sich, der ihn folglich zu einer unüberwindlichen Verzweiflung führen würde (Vgl. Hua XLII, 415).

Wenn alles, worauf wir abzielen – wie Husserl sich hier fragt – wegen der Sterblichkeit nicht erreicht werden kann und alles, wonach wir streben, zu enden bestimmt ist, wer kann dann noch sinnvoll sagen, dass man sie erreichen *soll* (Vgl. Hua XLII, 406)? So können wir in Ansehung des Todes als des Verschwindens aller praktischen Möglichkeiten alle willentlichen Zielsetzungen des praktischen Lebens als sinnlos betrachten, weil ein nicht realisierbarer Wille nach Husserl absurd ist. Er pointiert somit, dass es in einem Grenzfall, in dem wir nichts realisieren können, überhaupt kein praktisch Gutes gäbe (Vgl. Hua XXVIII, 219f.).

2) Aber es ist fragwürdig, ob aufgrund eines solchen Schicksals tatsächlich alle Bemühungen eines praktischen Lebens sich als sinnlos enthüllen müssen und aus diesem Grund es nicht zufriedenstellend ist, sein ganzes Leben einem bestimmten Ziel treu zu bleiben. Diese Sachlage, dass mit dem Tod eines Individuums all sein Streben zu nichts führt, ist im Fall der philosophischen Teleologie nicht entscheidend, weil die auf die philosophische Normidee gerichtete Intentionalität über die einzelnen Tode jeder Philosophin und jedes Philosophen hinaus fortgehen kann und mithin durch diese unendliche Verkettung der philosophischen Gemeinschaft ihre Erfüllung sichergestellt werden kann, wie wir im Kapitel 3 schon konstatiert haben. So können wir hieraus vermuten, dass Husserls Zweifel an der Erreichbarkeit der Glückseligkeit im Sinn der Selbstzufriedenheit in der Tat nur bezüglich seiner Liebesethik sinnvoll erläutert werden kann, in der man jenen Grundzug der Liebesintentionalität berücksichtigen muss, dass sie nur einem spezifischen Individuum eigentlich ist und daraufhin nicht den Willen von jemand anderen bestimmen kann, was nahelegt, dass eine Liebesintention eines Individuum mit seinem Tod nicht mehr erfüllbar ist und somit endgültig zum Scheitern verurteilt ist.

Dass Husserl vor allem im Rahmen der Liebesethik die Bestimmung der Glückseligkeit als Selbstzufriedenheit für unzureichend hält, zeigt sich auch darin, dass er schreibt: „Der Tod ist ein niemand zu ersparendes Unglück, ich meine nicht der eigene Tod, sondern der Tod der Geliebten. […] Verluste geliebter Menschen können den Lebenswillen aufs Tiefste erschüttern. Die einen werden dadurch zerbrochen, sie leben fort, aber in Verzweiflung, in Hoffnungslosigkeit, in ihrer Lebensaktivität gelähmt.“ (Hua XLII, 508) Wie man hier lesen kann, behauptet er, dass uns der Verlust einer geliebten Person in „Verzweiflung“ und „Hoffnungslosigkeit“ zurücklassen kann, welche unseren „Lebenswillen aufs Tiefste erschüttern“ und daher alle „Lebensaktivität“ lähmen. Hierbei erweist sich alles praktische Streben nach Glückseligkeit wegen des Todes einer geliebten Person als sinnlos,

da wir dadurch unheilbare Wunden zu erleiden scheinen und forthin in Verzweiflung leben müssen, was die Erreichbarkeit der Glückseligkeit im Prinzip tilgt.

3) Es scheint daher in der Liebesethik so zu sein, dass alle unsere Intentionen auf die ethische Normidee der Glückseligkeit an die Grenzen dieser hoffnungslosen Faktizität stoßen müssen, sofern „wir sterben, die Nationen sterben, alles […] vergänglich“ (Hua XLII, 261) ist. Auf diese Weise sind wir alle mit einem solchen „Pessimismus“ (Hua XLII, 494), nämlich dem „ethischen Skeptizismus“ (Hua XLII, 484) konfrontiert, dass die ethische Normativität der Liebe als solche niemals realisierbar und in der Folge absurd erscheint, sofern alle unsere ethischen Bemühungen aus Liebe als vergeblich und sinnlos entlarvt werden können.

„Kann der Mensch selig werden, während er sich blind macht für die Mächte des „Schicksals“?“ (Hua XLII, 422) So wird es ersichtlich, warum die Selbstzufriedenheit eines ethisch gesinnten Subjekts nicht als Glückseligkeit gelten kann. Denn das Bewusstsein vom faktischen Schicksal und der darauffolgende Pessimismus des Lebens und der Welt stellen selbst bereits die Bedingung für das Unglücklichsein dar, indem sie „Hoffnungslosigkeit“ (Hua XLII, 397, 407) hervorrufen.

In diesem Sinne können wir konkreter interpretieren, dass die Glückseligkeit mehr als die Selbstzufriedenheit voraussetzt. Also können wir nur dann glückselig sein, wenn wir diese Hoffnungslosigkeit überwinden, aber wie ist eine solche Überwindung möglich? Das folgende Zitat gibt uns einen Leitfaden zu dieser Problematik: „Der Künstler kann nicht befriedigt sein, wenn er trotz besten Willens und Strebens sein Werk misslingen sieht vermöge innerer oder äußerer Irrationalitäten. Die Unzufriedenheit wird eventuell doch auch Unzufriedenheit mit sich selbst, nicht mit sich als Subjekt der ethischen Gesinnung und des betätigten ethischen Willens […], sondern **mit sich als Subjekt mangelhafter empirischer Vermögen, als einem Menschen von mangelhafter Natur (Begabung, Befähigung, Stufe des empirischen Könnens); nach anderen Seiten Unzufriedenheit mit der faktischen Welt, die als feindliches Schicksal die besten Entwürfe vernichtet**.“ (Hua XLII, 322; vgl. auch Ebd., 311, Hervorhebung von JSA) Wie Husserl an dieser Stelle verdeutlicht, können wir erst dann glückselig sein, wenn sich *unsere faktischen Vermögen* und *unsere faktische Welt* in Wirklichkeit als der aktuellen Verwirklichung unserer Liebeswerte gewachsen erweisen.

1.3 Die letzte Bedingung der Glückseligkeit: Die Überwindung des Pessimismus und die Rechtfertigung des Optimismus

1.3.1 Rechtfertigung der optimistischen Weltanschauung als letzte Bedingung der Glückseligkeit

An diesem Punkt setzt die neue Problematik der späteren Ethik Husserls an. Er versucht in der Spätethik also die ethische Normativität der Liebe zu verteidigen, indem er zeigt, dass unsere ethische Liebesgesinnung nicht sinnlos ist und wir deswegen nicht verzweifeln müssen.[330] Aber wie kann diese Grundsituation des faktischen Schicksals überwunden werden? „[W]ie ist diese Unzufriedenheit zu überwinden", wenn unsere Bemühungen „vermöge innerer oder äußerer Irrationalitäten" (Hua XLII, 322) immer wieder missraten?

Diese Aufgabe der Spätethik Husserls ist davon geprägt, diese Frage zu beantworten, indem er die „optimistische Weltauffassung" (Hua XLII, 332) oder „Hoffnung" (Hua XLII, 397) rechtfertigt,[331] deren Kerngedanke darin besteht, dass alles, was wir aus Liebe realisieren wollen, d.h. aus Liebeswerten der individuellen Persönlichkeit heraus, am Ende trotz jener faktischen Unglücksfälle und Schicksale in der realen Lebenswelt erfüllt und verwirklicht werden kann, wodurch unsere ethische Liebesgesinnung schließlich ihren „letzten Sinn" (Hua XLII, 387) finden kann.

In diesem Rahmen sagt Husserl vielsagend: „Die Welt strebt absoluten Zielen, Werten zu, sie bereitet ihnen in den Herzen der Menschen den Weg" (Hua XV, 258). Diese merkwürdige Aussage vom Streben der Welt selbst ist meines Erachtens mit der folgenden Passage über die Teleologie der Welt auszulegen: „dass die vorgegebene Welt von vornherein auf den Menschen hin und die von ihm geforderte Teleologie (wenn er soll in ihr echt leben können) angelegt sein muss, dass sie Bedingungen der Möglichkeit der echten Humanisierbarkeit erfüllen muss und darin ihre Wahrheit hat" (Hua XLII, 482). Das lässt vermuten, dass das, was Husserl in diesem Sinne für diese erneute Rechtfertigung der absoluten Gültigkeit der ethischen Normativität vorstellt, eben eine „Teleologie" ist. Das bedeutet, dass er glaubt, durch die Teleologie nachzuweisen, dass sich die Welt selbst auf die Idee der ethischen Liebe hin entwickeln sollte, als eine Notwendigkeit, welche trotz des persönlichen Scheiterns einer individuellen Liebe das Ziel der Liebesintentionalität eines Individuums ohnehin garantieren kann.[332] „Nur um dessentwillen kann er [der Mensch, JSA] sie [die Welt, JSA] im Voraus praktisch bejahen, kann er den Kampf mit ihren Irrationalitäten aufnehmen, den Irrationalitäten außer ihm und in ihm selbst und seinesgleichen." (Hua XLII, 482)

Wenn wir derart das Sosein der Welt, wie sie ist – nämlich einschließlich des Bösen, des Todes, des Unglücks und des Schicksals – „bejahen" (Hua XLII, 407) können, kann man dies als „Weltbejahung" (Hua XLII, 332) verstehen, die von Husserl nicht selten auch

[330] Wie Cavallaro / Heffernan richtig bemerken, nennt Husserl diese Voraussetzung „praktische Generalthesis" (Hua XLII, 449), weil all unsere Handlungen auf diesem Glauben beruhen (Vgl. Cavallaro / Heffernan 2019, S. 375).

[331] Vgl. auch „optimistische Teleologie" (Hua Mat IX, 205); „rational optimism", (Buckley 1992, S. 138); Strasser 1975, S. 32.

[332] „Der Mensch kann nur zufrieden sein, wenn er auf das Ideal seiner selbst als absolut vollkommenes Wesen hin leben und es selbst tätig in unendlichem Streben verwirklichen kann." (Hua XLII, 175)

als „Glaube“ (Hua XLII, 254f., 355f.) begriffen wird,[333] kraft dessen man die uns verzweifelnden und zu jenem Pessimismus des tragischen Schicksals führenden Irrationalitäten der faktischen Welt überwinden kann (Vgl. Hua XLII, 217, 406). So wird hierdurch dieser Glaube an die teleologische Weltentwickung zum ethischen Guten selbst als die Überwindung des genannten Pessimismus erklärt, die die Glückseligkeit ermöglicht.[334] In diesem Sinne kann man auch den folgenden Satz Husserls verstehen: „Ich kann nur Kraft haben im Glauben an eine sinnvolle Welt, an eine Welt, die von uns her Sinn gewinnt und das trotz aller Einbrüche des Widersinns […]. Der Glaube macht selig, der Glaube ist die eigentlich überwindende Kraft“ (Hua XLII, 406).

Zusammenfassend lässt sich dieser optimistische Glaube so formulieren: „so zu handeln, als ob ich die Gewissheit hätte, dass das Schicksal nicht prinzipiell menschenfeindlich ist, und als ob ich gewiss sein könnte, durch Ausharren schließlich ein so Gutes zu erreichen, dass ich hinterher mit meinem Ausharren sehr zufrieden sein könnte“ (Hua XLII, 323), und zwar als der Glaube an „die in uns waltende Teleologie“ (Hua XLII, 261) und „an einen Sinn des Universums“ und „des menschlichen Lebens und Strebens, des Menschlichen überhaupt“ (Ebd.). Für Husserl kann uns dieser Glaube an die Teleologie dazu veranlassen, die Tragik des faktischen Lebens auf uns zu nehmen und *trotzdem* den Willen zum ethisch Guten beizubehalten, auch angesichts des Schicksals, dass unser Leben und damit auch unsere Ziele endlich sind.[335] Denn dieser Glaube gibt „der Welt und meinem Leben Sinn, gibt die freudige Zuversicht, daß nichts umsonst und alles zum Guten ist” (Hua VIII, 355).

In diesem Zusammenhang geht es bei der optimistischen Weltanschauung für Husserl hauptsächlich darum, die Realisierbarkeit der idealen ethischen Normativität zu rechtfertigen, dass die Welt so beschaffen ist, dass unser gesamter ethischer Wille auf dieser Welt im Endeffekt verwirklicht wird. Wenn uns diese Rechtfertigung den Optimismus als Hoffnung auf unser ethisches Leben und unsere ethische Welt tatsächlich erlaubt, kann man sagen, dass wir glückselig sein können.[336] Ebendeshalb sagt Husserl: „Selig sind nur die Hoffenden.“ (Hua XLII, 397; vgl. auch 203, 407)

---

[333] Vgl. Cavallaro / Heffernan 2019, 375ff.

[334] „Im Glauben erfahren wir die in uns waltende Teleologie, waltend durch Sünde und Irrtum hindurch als bleibende und sich durch diese Modalisierung hindurch bewahrende Gesinnung, die Befriedigung gibt.“ (Hua XLII, 261) Auch Vgl. Hua XLII, in der Einleitung, S. LXXXIV Anm. 6.; Vargas Bejarano, 2006, S. 330.

[335] Vgl. M. Cavallaro, “Der Heronismus der Vernunft. Ein Beitrag zur späten Ethik Husserls“, in *Mathesis, Grund, Vernunft Die philosophische Identität Europas zwischen Deutschem Idealismus und Phänomenologie*, Hrsg. von F. Fraisopi, Würzburg: Ergon, 2019. S. 147-168.

[336] Rinofner-Kreidl macht auch darauf aufmerksam, die Glückseligkeit bei Husserl nur möglich ist - “under the protection of a teleological view of the world and the world-possessing subject and of an omnipresent trust in reason.” Vgl. Rinofner-Kreidl 2022, S. 265.

1.3.2 Die Überzeugung von der generationenübergreifenden Vererbung der Intentionen

1) Wie ist aber dieser Optimismus trotz der unleugbaren Faktizität der Welt überhaupt möglich? Obwohl Husserl selbst keine klare und explizite Antwort darauf liefert, können wir anhand mehrerer Passagen, in denen der Optimismus über die Welt und das Leben thematisiert wird (Vgl. Hua XLII, 322ff., 399f., 405ff.), schließen, dass er die Möglichkeit dieses Optimismus vor allem im Hinblick auf die Übertragung und Vererbung der intersubjektiven Intentionalität behandelt.[337]

Zwar ist unwiderlegbar, dass ein Vollzug der Lebensaufgabe einer einzelnen Person wegen der Störungen durch unvorhersehbare Schickalsschläge dem Ideal nicht vollkommen gerecht werden kann, aber Hussserl macht zugleich darauf aufmerksam, dass dieses Misslingen „nicht allgemeines Misslingen für alle Menschen ist“ (Hua XLII, 322) und die Vollendung der Lebensaufgabe eines Menschen weiter auf die Aufgaben der Anderen, vor allem auf die Nachfahren der Person übertragen werden kann, die jene Aufgabe zu ihrer Vollendung verhelfen können (Vgl. Hua XLII, 405). Aus dieser Perspektive kann man sagen: Der einzelne Mensch habe „das [S]eine“ (Hua XLII, 406) zum gemeinsamen Ziel beigetragen, welches für alle anderen Menschen, sogar für die Nachfahren, gelten sollte und sich dabei einem jeden Subjekt nur in der konkreten Gestalt der bestimmten Sonderaufgabe präsentiert. Wenn dem so ist, kann sich der Einzelne trotz seines eigenen Misslingens des Lebens damit trösten, sodass er schließlich „Ruhe“ (Hua XLII, 406) finden kann.

2) Nach Husserl lassen sich mein Wille und meine intentionalen Ziele derart über mein eigenes Leben hinaus auf Andere übertragen. Durch diese Übertragung überlebt die ursprünglich mir entstammende Intention in den Anderen. Wie diese Übermittelung und Übernahme der Intention zustande kommen kann, haben wir schon im vorangegangenen Kapitel in Bezug auf die Tradition erörtert: Dabei kann jemand im Hinblick auf seine Lebensaufgabe die Hoffnung hegen, dass nicht er allein, sondern auch die anderen Personen sich für dieselbe Aufgabe einsetzen werden, solange diese Aufgabe auch von den Anderen als ihre eigene angenommen wird. In diesem Kontext bilden er und die Anderen eine intentionale Gemeinschaft, bei der jedes Mitglied über die ihm eigene Grenze des Vermögens hinaus zur Expansion der praktischen Fähigkeiten der „Wir“-Gemeinschaft (Hua XXVII, 1; Hua XLII, 202) dienen kann, was die Erweiterung der praktischen Möglichkeit bedeutet (Vgl. Hua XLII, 399). Wenn diese Zunahme der praktischen Fähigkeiten zwischen mehreren Generationen erfolgt, kann dabei auch der jeweilige, einzelne Tod überwunden werden, mindestens in dem Sinne, dass eine seiner willentlichen Intentionen nach seinem Tod von Nachkommen weitergeführt wird (Vgl. Hua VIII, 209; Hua XLII,

[337] Vgl. Mintken 2020, S. 208.

331f.).

In dieser generativen Gemeinschaft sind die Bestrebungen von den Vor- und Nachfahren nicht voneinander abzusondern, da sie eine generationsübergreifende Kette des vereinheitlichten Strebens bilden, wobei ein Streben und Verhalten eines Vorfahren für die Nachfahren als „Vorbildwert“ (Hua XLII, 323; vgl. Hua XXVII, 102; Hua XLII, 121) dienen kann, obwohl der Vorfahre irgendwann nicht mehr ist (Vgl. Hua XLII, 385). Das heißt, dass eine vorausgehende Intention eines Vorfahren von dem fortgehenden Streben der Nachkommenschaft erfüllt werden kann (Vgl. Hua XLII, 405, 421). Dieses Phänomen nennt Husserl „den fortgehenden Prozess der Erfüllung der intersubjektiven Intentionalität“ (Hua XLII, 441). In dieser Weise verbinden sich sterbliche Menschen über ihr eigenes „irdische[s] Leben“ (Hua XLII, 439) hinaus.

Sonach überwindet eine Kette der Generationen selbst den vollständigen Verlust des praktischen Vermögens von Individuen, der durch jeden Tod und jeden einzelnen Verlust verursacht wird (Vgl. Hua XXIX, 333; Hua XLII, 421). Deshalb sagt Husserl: „Also die Intersubjektivität und ihr Gemeinschaftsleben überbrückt in gewisser Weise den Tod.“ (Hua XLII, 421) Ein Individuum kann dabei eine solche „Hoffnung“ (Hua XLII, 397) haben, dass seine Aufgaben trotz der Vernichtung seines praktischen Vermögens mithilfe des unendlichen Strebens der Nachkommenden weiter übernommen werden (Vgl. Hua VI, 273f.; Hus XLII, 397f.). Im Hinblick darauf kann das Individuum daraus „Mut“ (Hua XLII, 323) und „Trost“ (Hua XLII, 322)“ schöpfen und sich damit „zufrieden“ (Hua XLII, 405) geben, anstatt frustriert über die eigene Endlichkeit zu sein. Dies wird insbesondere anhand des Exempels der Gemeinschaft der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler deutlich: „**Was bedeutet da der Tod des Einzelnen und das Abbrechen seiner Mitarbeit? Es sind andere da. Und voraussichtlich wird der Fortschritt nie fehlen.** Die Erbschaft jeder Generation wird die Freude der neuen sein und das Kapital für ihre unermüdliche Fortarbeit. Warum soll es nicht in allen Kultursphären so sein?” (Hua XLII, 401, Hervorhebung von JSA)

Durch die Idee der Generationenkette verliert die Angst vor der Faktizität des Todesschicksals ihre Kraft, und die gegenwärtigen Handlungen erlangen jenseits der Grenze des jeweiligen Todes ihre Gültigkeit (Vgl. Hua XLII, 317). Eben deswegen können wir festhalten, dass für Husserl der Optimismus, der uns vor aller Verzweiflung über die Irrationalität der Welt schützt, auf den Glauben an die unendliche Verkettung der Generationen rekurrieren sollte (Vgl. Hua XLII, 397f.).

1.3.3 Die apodiktische Harmonie der intersubjektiven Intentionen als Grundbedingung für Husserls Optimismus

1) Wenn aber Husserl die Ewigkeit des Strebens des Willens behaupten will, die aufgrund der generationsübergreifenden Gemeinschaft denkbar wird, dann geht dieses Argument

unterschwellig davon aus, dass die Intention jeder Subjektivität in dieser Gemeinschaft ein und dieselbe ist. Natürlich haben wir bereits untersucht, wie Monaden, die die Welt je verschieden erleben, die gemeinsame Intentionalität haben und durch diese eine Willensgemeinschaft aufbauen können. So wie Husserl selbst den Begriff der Monade von Leibniz entlehnt, so erfasst er die Frage nach der intentionalen Einheit dieser Monaden unter dem Leibnizschen Begriff der „präetablierten Harmonie" (Hua XIII, 376).[338] Allerdings ist Husserl im Gegensatz zu Leibniz der Ansicht, dass die Monade ein Fenster hat (Vgl. Hua XIV, 260) und deswegen mehrere verschiedene Monaden – wie zuvor gesehen – durch Einfühlung und Kommunikation eine gemeinsame Welt konstituieren können.

2) Aber in Anbetracht des ethischen Optimismus muss diese Gemeinschaftskette in der Lage sein, über jede extreme schicksalshafte Grenzsituation hinaus zu bestehen. Bei Husserl beinhaltet diese Grenzsituation sogar den vollstängiden Verfall einer Zivilisation, wie z.B. eine „Eiszeit" oder im extremen Fall den Zusammenbruch der Erde (Vgl. Hua XLII, 202), der all die tradierten menschlischen Kulturen und Willenseinheiten auf der Erde auf einen Schlag zunichte machen würde. In diesem Sinne scheint es, dass Husserls absoluter Optimismus vermöge des Glaubens an die Tradition einer kommunikativen Gemeinschaft unmöglich ist, die anhand der aktuellen und zufälligen Einfühlung und Verständigung gebildet werden kann. Stattdessen muss der Optimismus eine solche Hoffnung postulieren, dass unser Willen *apodiktisch* allen möglichen transzendentalen Monaden überlassen werden können *muss* und somit die unseren Willen nachfolgende Strebung durch die Apodiktizität der Vererbung garantiert werden kann, wie wir dies in Bezug auf die philosophische Gemeinschaft herausgearbeitet haben. Das bedeutet, dass bei Husserl der Begriff der „präetablierten Harmonie" aller Monaden nicht einfach eine Metapher bleiben darf, sondern als ein apodiktisches Faktum gerechtfertigt werden muss, wie auch Leibniz dies selbst beabsichtigte. Husserl war sich dessen natürlich sehr wohl bewusst. Aber wie können wir die Apodiktizität dieser willentlichen Sukzession aller Monaden feststellen?

3) Husserls Optimismus, d.h. die Hoffnung und der Glaube an die apodiktische ethische Teleologie der Welt, muss folglich aus der Rechtfertigung resultieren, wie und warum die verschiedenen willentlichen Intentionalitäten von allen möglichen transzendentalen Subjekten durch unterschiedliche Generationen und Kulturen hindurch apodiktisch dazu bestimmt sind, sich zu harmonisieren.

Diese Apodiktizität der präetablierten Harmonie zwischen allen einzelnen Monaden

[338] "Nur wo zwei Subjekte hinsichtlich ihrer Genesis in der ausgezeichneten „präetablierten Harmonie" stehen, […] nur wo der Verlauf dinglicher Erscheinungen in beiden Subjekten die Koordination hat, die solche wechselseitige Einfühlung ermöglicht, nur da ist die Welt des einen Subjektes zugleich Welt des anderen und umgekehrt." (Hua XIII, 376); vgl. Strasser 1975, S. 7.

aber wird, worauf Strasser zutreffend hinweist, nicht von einen äußeren Schöpfergott, der als „Divin Horlogier“ die Welt im Voraus geschaffen hat, in die Monaden hineingelegt, sondern gründet sich auf das uns allen innewohnende „Telos“ der apodiktischen teleologischen Ordnung.[339]

In Bezug auf dieses Telos bringt Husserl die „Werte für alle anderen und für alle späteren Generationen“ (Hua XLII, 324) zur Sprache, die diese teleologische Einheit der Ordnung möglich machen. Wenn ein uns normativ motivierender Wert für alle anderen und sogar für alle zukünftigen Generationen gilt, können wir dabei zu der Überzeugung kommen, dass alle anderen zukünftigen Subjekte nach dem eigenen Tod nach ein und demselben Wert streben werden (Vgl. Hua XLII, 421). Dieser Wert erzeugt somit eine Art „Unsterblichkeit“ (Hua XLII, 324), um all die Menschen in Ewigkeit motivieren zu können, die auf einen solchen absoluten Wert hinarbeiten, so Husserl.

4) So können wir davon ausgehen, dass für Husserl das Scheitern der ethischen Liebe eines Individuums nicht notwendigerweise zum endgültigen Scheitern seiner Lebensaufgabe führen muss und daher nicht zum Pessimismus über den Sinn des Lebens und der Welt, wenn gerechtfertigt werden kann, dass das Streben nach dem Liebeswert eines Subjekts ständig von allen möglichen anderen Subjekten übernommen und von Generation zu Generation wiederholt werden wird.

2. Die Vereinbarkeit der Ethik der Liebe mit der optimistischen Hoffnung

2.1 Die Problematik der optimistischen Hoffnung in der Liebesethik

2.1.1 Die Unmöglichkeit des Optimismus in der Liebesethik

1) Es bleibt jedoch zweifelhaft, ob die wahre Glückseligkeit als optimistische Hoffnung, die sich auf den Glauben an die Unendlichkeit der ethischen Gemeinschaft zurückbezieht, auch in der Ethik der Liebeswerte sinnvoll angesprochen werden kann. Diese Fragwürdigkeit wird insbesondere darum hervorgerufen, weil ein Liebeswert aus dem Innersten eines Subjekts stammt und insofern eine besondere Einzigartigkeit und Individualität für jedes Subjekt hat. Und diese absolute Einzigartigkeit und Individualität können, obwohl Husserl das selbst nicht so deutlich zum Thema macht, in zwei Aspekten expliziert werden, die jeweils die Unmöglichkeit der unendlichen Wiederholug einer Liebe zeigen: Einerseits vonseiten des Liebenden als Quelle des Liebeswertes und andererseits vonseiten des zu

[339] „Es wohnt dem Zusammenwirken der Monaden und deren Entwicklung ein verborgenes Telos inne, das auf die Verwirklichung jener Zwecke gerichtet ist. […] „Dabei übersieht man jedoch das Wichtigste, daß nämlich die Harmonie, an die Leibniz denkt, den Monaden von ihrem Schöpfergott auferlegt wird, während jenes Telos den Monaden - den einzelnen ebenso wie dem gesamten Monadenall - innewohnt.“ (Strasser 1975, S. 9)

Liebenden als Träger des Liebeswerts:

Auf der Seite der Quelle des Liebeswertes haben wir bereits konstatiert, dass der Liebeswert die Kernidentität eines Liebenden als konstitutives Moment ausmacht, weshalb die Aufgabe der Liebe von niemand anderem geteilt werden kann und die Vernachlässigung der Aufgebe den Liebenden selbst notwendigerweise zum Scheitern seiner eigenen Lebensaufgabe und zur Sünde führt. Hieraus können wir schließen, dass die Wiederholung einer Liebespflicht nach dem Tod eines Liebessubjektes nicht mehr von einem anderen übernommen werden kann und die Liebesaufgabe somit mit dem Tod des Liebenden als endgültiges Scheitern enden muss.

Auf der Seite des Trägers des Liebeswertes zeigt sich die Einzigartigkeit und Individualität eines Liebeswertes vor allem in dem Phänomen des Todes des Trägers des Liebeswertes, dass die Aufgabe der Liebe so bald mit dem endgültigen Scheitern und der unüberwindbaren Verzweiflung enden muss, wenn der Träger des Liebeswertes stirbt, ohne dass seine Rolle des Trägers des Wertes durch einen anderen ersetzt oder von einem anderen übernommen werden könnte. Hierbei können wir bemerken, dass die absolute Individualität eines Liebeswertes nicht nur auf die Individualität des Liebessubjektes, sondern auch auf die Individualität des Liebesobjektes als Träger eines solchen Liebeswertes angewiesen ist, indem die Existenz des Trägers die entscheidende und unersetzliche Rolle für die Erfüllung des Liebeswertes spielt. Aber woher kann der Träger diese Absolutheit erhalten, obwohl er seinen Liebeswert nicht von sich selbst aus schafft? Denn für Husserl steht fest, dass der Liebeswert ein subjektiver Wert ist, weil er seine Quelle nur in dem Liebessubjekt hat.

Obwohl Husserl selbst den Grund für diese absolute Individualität des Trägers des Liebeswertes nicht deutlich aufklärt, denke ich, dass diese Sachlage auf die spezifische Struktur der Erfüllung des Liebeswertes zurückzuführen ist. Die Liebesaufgabe von Eltern, die ihr Kind lieben, besteht bei Husserl darin, für die teleologische Ontogenese des Lebens des Kindes mitverantwortlich zu sein und somit für dessen potenzielles Ideal zu sorgen (Vgl. Hua XLII, 211). Hierbei zeigt sich der Grund, warum vonseiten der Eltern der Tod des Kindes ein absoluter und unheilbarer Bruch bleibt, meiner Meinung nach darin, dass auch die Eltern die teleologische Aufgabe des Wachstums des Kindes nach dem Tod des Kindes niemals von ihm übernehmen können und folglich dieses Wachstum eine absolut ihm eigene Lebensaufgabe bleiben muss, obwohl die Eltern die Verantwortung für das Wachstum als Aufgabe der vollkommenen Sympathie zu tragen haben. Mit anderen Worten, wenn die Eltern in der Lage gewesen wären, die teleologische Aufgabe des Geliebten trotz dessen Tod vollständig zu übernehmen, hätten sie den Tod des Kindes ohne solche unheilbaren Wunden vollkommen bewältigen können, indem sie die instinktive Strebung des geliebten Kindes mit ihrer eigenen Strebung zur Vollendung führen würden. Die Phänomene des Trauerfalls und der unheilbaren Wunde, die der Tod des Trägers des Liebeswertes verursacht, deuten jedoch darauf hin, dass die vollständige Übernahme der eigenen Aufgabe der teleologischen Ontogenese eines zu Liebenden durch die Liebenden –

wahrscheinlich wegen ihrer instinktiven Unendlichkeit – ipso facto unmöglich ist. Demnach kommt dem Liebesobjekt als Träger des Liebeswertes eine individuelle Absolutheit zu, dessen Verlust in das absolute und endgültige Scheitern der Liebesaufgabe des Liebessubjektes münden muss, obwohl der Träger selbst nicht die Quelle seines Liebeswertes ist, wie bewiesen worden ist, dass das Verschwinden der praktischen Fähigkeiten des Kindes für seine eigene teleologische Ontogenese in diesem Sinne das endgültige Missraten der Elternliebe impliziert.

Wenn so die Erfüllung einer Liebesaufgabe in erster Linie von der eigenen teleologischen Ontogenese eines zu Liebenden abhängig ist, legt dies nahe, dass die Erfüllung einer Liebesaufgabe im Wesentlichen auf die Grenzen der eigenen faktischen praktischen Fähigkeiten des Liebesobjektes beschränkt ist. Das bedeutet, dass die Liebesaufgabe, das teleologische Wachstum des Trägers des Liebeswertes zu befördern, ohne eigene praktische Bemühung des Trägers des Liebeswertes niemals realisiert werden kann und so die Realisierbarkeit der Aufgabe des Liebenden nicht nur mit den eigenen praktischen Fähigkeiten des Liebessubjektes, sondern auch unvermeidlich mit den praktischen Fähigkeiten des Trägers des Liebeswertes gekoppelt ist.

Angesichts dessen können wir weiter erschließen, dass die Aufgabe der Liebe nicht die gleiche absolute Universalität wie die philosophische Aufgabe haben kann, weil die Erreichbarkeit des Ziels der Liebesaufgabe – anders als das Ziel der Philosophie als Wahrheit – dem faktischen Schicksal des realen Trägers des Liebeswertes ausgesetzt ist und wegen dieser prinzipiellen Faktizität des Liebesziels selbst die unendliche Wiederholung desselben Liebesziels durch verschiedene Subjekte undenkbar ist, die nur ein apodiktisches und ideales Ziel wie die philosophische Wahrheit garantieren kann.

2) Vor diesem Hintergrund scheint es, dass die Glückseligkeit als optimistischer Glaube, welche sich auf die apodiktische Wiederholbarkeit derselben ethischen Intention durch mehrere Generationen beruft, in der Liebesethik niemals zu erwarten ist. Es kommt folglich zu der Konsequenz, dass man in der Liebesethik keinesfalls imstande, glückselig zu sein, gleichgültig, wie ernsthaft man als ein „echter Mensch“ seine Liebestat vollzieht. Trotzdem insistiert Husserl noch darauf, dass ein Liebeswert immer noch für eine Person als absolutes Sollen gilt. Hieraus lässt sich die „Antinomie“ (Hua XLII, 422) der Liebesethik folgern, also dass die Liebespflicht absolut und unwiderruflich ist, aber zugleich nicht vollendet werden kann.[340] Diese Antinomie in der Liebesethik führt so letztlich zu

[340] „Und was fordert nun das „Gewissen“ von ihm? Wie kann der Mensch leben, ohne die Antinomie zwischen der Forderung der Weltgestaltung und der Unmöglichkeit, dem Schicksal Rechnung zu tragen, gelöst zu haben?“ (Hua XLII, 422) Auch Loidolt macht auf diesen Kontrast von Husserls späterer Ethik aufmerksam: „Hope and despair stick together closely in this grand outline of Husserl's late philosophy. The faith that "everything will turn to good account, finally everything will be good. I trust in it" (A V 21, 128b) is sharply contrasted by a number of writings which seriously question the meaning of everything, if "misery, fate, disease and death can and do so often break into not only the individual but the communal life" and make faith appear as "delusion." (A V 21, 91a)” (Loidolt 2012, S. 28)

einer pessimistischen Sicht auf das Leben und den Sinn der Welt. Unser Leben und unsere Welt sind nur unverständlich und hoffnungslos: Alles „umsonst“ (Hua XLII, 202)!

2.1.2 Die Möglichkeit des Optimismus in der Liebesethik: Die Verwirklichung der vollkommenen Welt

1) Ist es dann überhaupt möglich, diese fundamentale Antinomie der Liebesethik zu beheben? Hierbei ist auffallend, dass Husserl an einer Manuskriptstelle unter Berücksichtigung des Problems des Todesfalls so spricht, als ob die Wunden der Hinterbliebenen tatsächlich „überwindbar“ wären und danach jemand sein verletztes Leben und sein grausames Schicksal wieder *bejahen* könnte, also ganz anders als das, was wir bislang bei Husserl über dieses Thema gelesen haben (Vgl. Hua XLII, 508).

Und auch an einer anderen Stelle erwähnt Husserl kurz, wie diese außergewöhnliche Heilung der absoluten Verluste möglich ist (Vgl. Hua XLII, 400f.). Hier greift Husserl erneut auf sein zentrales Beispiel der Opferung auf, also das Beispiel der Wahl einer Mutter zwischen ihrem Kind und ihrem Heimatland, aber diesmal schreibt er: „Aber ist das Leben überhaupt und die Welt von der Art möglich, dass es konsequent ethisches, konsequent sich in der Entscheidung für das Gesollte befriedigendes Leben sein kann, **ein durch Opfer und eventuell immer neue schwere Opfer erkauftes Leben „ethischer“ Erfolge, in dem eine Welt, eine echte, schöne Welt wahrer Werte, erblühen würde, sich durch menschliche Tat gestalten würde?**“ (Hua XLII, 401, Hervorhebung von JSA)

Obwohl wir also schwere Opfer bringen und Schicksalsschläge erleiden müssen, können wir unser Leben mindestens als lohnenswert betrachten, wenn dadurch „eine echte, schöne Welt wahrer Werte“ zustande kommt. Oder nach Husserls eigenen Worten: „lebenswert für den Einzelnen, der seine ethische Aufgabe erkennt und auf sich nimmt“ (Hua XLII, 332).

2) Aber dann stellt sich ohne Weiteres die Frage, auf welche Weise die Hoffnung auf die Verwirklichung einer wahren und schönen Welt die Vereitelung der Liebe kompensieren kann, als ob die Verwirklichung einer solchen idealen Welt für die Vollendung einer individuellen Liebesaufgabe sorgen könnte. Um diese unklare Bezogenheit der „echten und schönen Welt“ auf individuelle Liebeswerte zu verdeutlichen, ist es notwendig, zuerst zu untersuchen, was die wahre und schöne Welt ist, von der hier die Rede ist, und wie ihre Ankunft uns helfen kann, die bleibende Verzweiflung der Leidenden zu überwinden.

Obwohl Husserl selbst in jener Passage nicht klar definiert, was die „wahre und schöne Welt wahrer Werte“ bedeutet, bietet er an mehreren anderen Stellen das ideale Weltbild als diejenige Welt dar, in welcher alle Personalitäten und alle für sie faktisch konstituierten Umwelten in ihrer Einsinnigkeit, also in der Harmonie zwischen all ihren personalen

absoluten Zwecksetzungen, aufeinander abgestimmt sind (Vgl. Hua XLII, 197f., 332). Und eine solche Welt bezeichnet Husserl als „vollkommene Welt“ (Hua XLII, 252, 332, 378).

3) An diese Fragestellung anschließend sei darauf hingewiesen, dass Husserl nicht selten von „Menschenliebe“ spricht: „[W]enn ich auch voll Menschenliebe bin, werde ich damit doch nicht zufrieden sein, wenn ich nicht eine Notwendigkeit sehe, dass alles in allem für die menschliche Zufriedenheit gesorgt ist und dass jeder gelegentlich verzichten muss, weil nur so anderen Genüge geschehen kann.“ (Hua XLII, 322) Wie er in dieser Passage argumentiert, handelt es sich bei der Menschenliebe darum, grundsätzlich auf die Zufriedenheit der Menschheit als Ganzer ausgerichtet zu sein, wobei jeder von uns für die „menschliche Zufriedenheit“ auf die Erfüllung seiner eigenen Intention verzichten muss. Das Ziel der menschlichen Zufriedenheit stellt sich für Husserl an einer anderen Stelle auch als „harmonisch sozialisierte Allmenschheit“ (Hua XLII, 470) heraus.

Daraus folgt, dass wir in der Intention der Menschenliebe auf die vollkommene Harmonie der Menschheit all die Zwecksetzungen aller Anderen betrachten sollten. Und diese Intention, d.h. die Liebe zur Menschheit als Ganzer, kann in dieser Hinsicht auch als allgemeine oder universale Liebe bezeichnet werden.[341] Die Intention der universalen Menschenliebe zielt hauptsächlich darauf ab, für die universale Einstimmigkeit aller Subjekte zu sorgen, indem sie alle „faktischen Konflikte“ (Hua XLII, 226) zwischen ihnen zu lösen sucht.

2.2 Die Doppeldeutigkeit der Liebe zwischen der universalen Liebe und der individuellen Liebe

2.2.1 Die Beziehung zwischen der universalen Liebe und der individuellen Liebe

1) Doch haben wir nicht bereits festgehalten, dass die Liebe bei Husserl im Prinzip als privater und individueller Ruf beschrieben werden sollte? So lieben Eltern nur ihr Kind als „Allernächsten“, nicht „alle Menschen“ (Hua XLII, 467) gleichmäßig.[342] Darüber hinaus ist es auch selbstverständlich, dass sich die verschiedenen Liebeswerte im Fall eines Krieges oder Überlebenskampfes „miteinander streiten“ (Hua XLII, 194) können, z. B. wenn jemand nur einen Menschen unter vielen retten kann und die Anderen als Opfer

[341] Vgl. Hua XLII, 261, 384 Anm. 1., 439, 470.

[342] Vgl. „Husserl considers and then rejects the possibiltiy that the desire to care for the child may be rooted in the mother’s own embeddedness in humanity (Hua XLII, 383-385). […] Husserl concludes, however, that the mother’s care for the child is a duty entrusted to her in a manner distinct from her other obligation to humanity; she cannot devote her care to all of humanity in the same manner as her child; her child is truly her closest obligation to humanity and the maintenance of its well-being presents itself to the mother as an absolute obligation (Hua XLII, 384)” (Leon-Carlyle 2021, S. 50)

allein zurücklassen werden müssen.[343]

In dieser Hinsicht dürfen wir jetzt berechtigt fragen: Können all die Liebeswerte also in der Intention auf die vollkommene Welt wirklich harmonisiert werden? Wenn ja, wie ist diese Harmonie überhaupt möglich und was gewährleistet die universale Einstimmigkeit aller individuellen Liebeswerte? Und noch fundamentaler: Warum sollten wir uns für unsere Glückseligkeit als ethische Normidee auf die harmonische Zufriedenheit der gesamten Menschheit abzielen? Diese Fragen betreffen die Grundbedingung der Liebesethik Husserls: Obwohl ein Libeswert die eigentliche Individualität aufweist, kann in der Liebesethik Husserls von der ethischen Normativität der universalen Liebe sinnvoll die Rede sein?

2) An dieser Diskussion ist es auch erforderlich zu verstehen, wie die Harmonie und Einstimmigkeit mit Anderen im Zusammenhang mit der eigentümlichen Individualität von Liebeswerten ausgelegt werden kann. Wir können damit umgekehrt sehen, wie die Individualität von Liebeswerten in der universalen Liebe verstanden werden kann. Nach der Behandlung all dieser Problematiken kommen wir zuletzt zur Antwort auf die zentrale Frage dieses ganzen Kapitels und zwar die Frage, wie die Hoffnung auf die Ankunft der vollkommenen Welt die durch die Verluste der individuellen Liebeswerte entstandene Verzweiflung ausgleichen kann. Das bedeutet, dass aus dieser Sichtweise die universale Liebe die notwendige Bedingung für die Glückseligkeit in der Liebesethik ist, wovon Husserl selbst überzeugt ist: „Ich kann nur glücklich sein, wenn die Menschheit als Ganzes es sein kann“ (Hua XLII, 332).[344]

Somit kann erklärt werden, warum die individuelle Glückseligkeit einer Person der universalen Liebe und universalen Harmonie aller Menschen bedarf (Vgl. Hua XLII, 476).[345] Wenn es so ist, erschließt sich in dieser Hinsicht eine neue Dimension der Liebesethik bei Husserl, weil die universale Liebe, d. h. die Intention auf die vollkommene Welt, in der die Intentionen aller Menschen in Harmonie erfüllt werden, mithin eine neue ethische Normidee der Liebeswerte darstellt, welche sogar in der Liebesethik die Erreichung unserer eigenen Glückseligkeit garantieren kann.

3) Einen Anhaltspunkt für diese Argumentationslinie liefert eine solche Feststellung Husserls, dass „[e]ine Forderung des eigenen absoluten Wertes in einer Weise, die es

[343] Vgl. Hua XLII, 108, 194, 197, 351, 467. Nach Römer können wir auch bei Heidegger die gleiche Aporie finden zwischen „eine[r] Dispersion des ethischen Feldes in divergierende und auch kollidierende eigentliche Entwürfe“ und „eine[r] Konvergenz der eigentlichen Entwürfe in dem Erstreben einer gemeinsamen Sache[.]“ (Römer 2018, S. 277)

[344] Vgl. Cavallaro/ Heffernan 2019, S. 371

[345] „Alle sind an allem schuld. Es gibt keine bloße Privatethik, sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheitsethik, sind eine Ethik.“ (Hua XLII, 476)

einem anderen unmöglich macht, überhaupt absoluten Wert anzustreben, […] ein Verbrechen“ (Hua XXVII, 121) ist. In diesem Sinne stellt sich für mich ein allgemeines und absolutes Sollen, dass „ich niemand darin [in seinem absoluten Sollen, JSA] hemmen oder gar von seinen Pflichten ablenken darf“ (Hua XLII, 391). Oder anders ausgedrückt: „keiner [könnte] den Anderen stören“ (Hua XLII, 196) und „alle Egos müssen in Harmonie sein“ (Hua XLII, 103).[346]

Insofern müssen wir in Betracht ziehen, dass alle Werte, die unser Leben regeln, nicht isoliert voneinander stehen, wie „in beliebiger Summation“ bzw. „im Durcheinander“ (Hua XLII, 421), sondern ein System bilden, in dem alle personalen absoluten Zwecksetzungen miteinander in Harmonie stehen sollen. Und gerade diese Harmonie, nämlich die Einsinnigkeit zwischen den absoluten Werten – sei es für ein Ich oder für eine Gemeinschaft (Vgl. Hua XLII, 198) – wird bei Husserl daher als eine universale Forderung aufgefasst, die allen individuellen absoluten Liebeswerten als eine Vorgabe zugrunde liegt, die alle regulieren sollte: „Die universale Harmonie in der Konstitution der einen bestimmten Welt schreibt der Auswahl der Möglichkeiten ein Gesetz vor“ (Hua XLII, 103).[347]

In dieser Hinsicht argumentiert Husserl direkter, dass, selbst wenn jeder von uns sein eigenes ethisches Universum gestaltet, in dem wir je einen eigenen individuellen absoluten Wert haben, davon nicht abzuleiten ist, dass diese ethischen Universa voneinander getrennt sind: „Dieses ethische Universum ist aber nicht Privatsache. Alle diese Universa sind in der Menschengemeinschaft aufeinander bezogen und bilden einen einzigen universalen Zusammenhang, auf den also nach dem Obigen jedes Subjekt bezogen ist, während doch ein jedes ein anders gestaltetes Universum hat“ (Hua XLII, 391). Und unsere Aufgabe liegt in dieser Hinsicht darin, diese Beziehung zwischen der universalen Liebe und der individuellen Liebe zu verdeutlichen.

2.2.2 Die Rolle der universalen Liebe in der Liebesethik Husserls

1) Es ist jedoch auch zu betonen, dass diese vollkommene Welt keineswegs besagt, dass dort alle Intentionen von allen Personalitäten, so wie sie sind, vollständig und gleichzeitig erfüllt werden könnten, weil es unmöglich ist, dass alle Intentionen von allen Monaden *vollständig* und *gleichzeitig* erfüllt werden, weil die Intentionen von einigen den Intentionen von anderen widersprechen können (Vgl. Hua XLII, 167).[348] Hierduch lässt sich der

[346] „Jeder hat sein subjektives Werten, und nicht nur für ihn muss die Welt eine einstimmig wertbare sein, […] sondern keiner soll den Anderen endgultig darin stören; wechselseitig sollen die Iche sich fordern und fordern können in allen ihren erkennenden, wertenden und realisierenden Handlungen. Die Welt soll zu einer intersubjektiv als gut anerkennbaren Welt werden.“ (Hua XLII, 175) Vgl. Hart 1992, S. 330.

[347] Obwohl Loidolt diese These Husserls nicht unter dem Titel der universalen Liebe behandelt, verweist sie darauf: „“Universal coherence” is thus one criterion for the assessment of an ethical call, even if it is external to it”. (Loidolt 2022, S. 158)

[348] „Ist aber im All-Bewusstsein eine Vielfältigkeit getrennter Motivationszusammenhönge kollektiv

Grundzug der universalen Liebe darstellen: Solange die Intention der universalen Liebe auf eine vollkommene Welt ausgerichtet ist, in der die Intentionen aller Subjekte harmonisch erfüllt würden, müssen dafür die gesamten Intentionen aller möglichen transzendentalen Monaden überhaupt und ihre Erfüllungen im Namen der Harmonie in universeller und ganzheitlicher Weise berücksichtigt werden. Aber wie gesagt, bedeutet das *nicht*, dass die universale Liebe darauf abzielt, alle Intentionen, so wie sie sind, *vollständig* und *gleichzeitig* zufrieden zu stellen.[349] Was ist aber genau damit gemeint, die individuellen Liebeswerte jedes Subjekts *nicht vollständig* und *gleichzeitig* zu erfüllen, aber noch die Intentionen aller Subjekte zu erfüllen?

Obwohl Husserl selbst diese widersprüchlich klingende Position nicht direkt in den Vordergrund stellt, möchte ich, um diese eigentümliche Position Husserls klarer zu verstehen, eine Arbeitshypothese einführen, die für die zukünftige Diskussion erforderlich ist. Sie lautet wie folgt: Die Intentionalität der universalen Liebe, die die Menschheit zu befriedigen sucht, ist bei Husserl eine solche universale Intention, die nicht nur ich, sondern auch alle Anderen in sich tragen. Das heißt: Wenn wir die auf die vollkommene Welt gerichtete Intention verwirklichen, können wir damit direkt die universale Intention aller möglichen transzendentalen Monden erfüllen, obgleich wir dabei einige individuelle Liebesintentionen von mir oder anderen Monaden für die Harmonie mit den Intentionen aller transzendentalen Monaden einbüßen müssen.

2) Es ist für die weitere Aufklärung wichtig, diese Arbeitshypothese in zukünftigen Analysen mithilfe von diversen Manuskripten Husserls zu beweisen, und zwar in folgenden Punkten:

(1) Es sollte erstens nachgewiesen werden, dass die Intentionalität der universalen Liebe nicht nur mir, sondern auch allen anderen transzendentalen Monaden universell innewohnt, woraus hervorgehen muss, dass diese universale Intentionalität nicht nur von den Lebenden jetzt, sondern auch von den schon Toten und von Nachkommen, die sogar noch nicht geboren sind, notwendigerweise getragen werden muss.

(2) Und gerade aus diesem Grund geht zweitens die Aufgabe der Erfüllung der

---

vereinigt, so schließt jeder einzelne in sich ein anderes Urteil aus, aber nicht in einem anderen. Wie faktisch mein Urteilen „A" nicht ausschließt, dass ein anderer „non A" urteilt. Schön. Was urteilt nun aber das All-Bewusstsein? Glaubt es nun, A sei, oder glaubt es, A sei nicht? Es glaubt also beides zugleich?" (Hua XLII, 167)

[349] Wie Römer scharfsinnig bemerkt, verleugnet Husserl die Möglichkeit derjenigen universalen Norm, die *kein absolutes einzelnes Sondersollen* preisgeben könnte: „ihr [Menschheit, JSA] evidentes universales Sollen, das alles Sondersollen zur Einheit bringt und zur Einheit der Vernunft, eingesehen, vollverstanden als das letzte Sollen, das doch kein absolutes Sollen preisgibt, dem jedes vielmehr dient und von dem jedes seinen normativen Sinn empfängt." (Hua XLII, 387) „Ja, gezeigt ist das nicht. – Wenn man das zeigen könnte! Das war doch das vergebliche Mühen aller teleologischen Gottesbeweise." (Hua XLII, 387 Anm. 2.). Vgl. Römer 2011, S. 32; 2018, S. 244. Ich interpretiere aber diese Aussage nicht so, dass Husserl die Möglichkeit der universalen Einstimmigkeit der individuellen Liebeswerte überhaupt zurückweist, sondern nur insofern, als alle individuellen Liebeswerte, *so wie sie sind*, nicht zur Einstimmigkeit kommen können.

universalen Liebesintentionalität alle möglichen transzendentalen Monaden an, im Gegensatz zur Aufgabe der individuellen Liebe, die einfach als eine solche Aufgabe angesehen wird, die keinesfalls einem Anderen anvertraut werden kann. In dieser Hinsicht ist Husserl der Ansicht, wenn er an einer Stelle von „Menschenliebe" spricht, dass meine Intentionalität für die Harmonie und Vervollkommnung der gesamten Menschheit und die Aufgabe, die ich dafür durchführen muss, so „unsterblich" ist, dass sie einen „allgemeinmenschlichen Wert" (Hua XLII, 324) hat und deswegen für „alle anderen", gar für „alle späteren Generationen" „ins Unendliche fungieren" (Ebd.) kann.

3) Eben dieser Punkt, dass Husserl diese Intentionalität der universalen Liebe zur unendlichen Aufgabe aller Generationen erhebt, erinnert uns daran, dass er die apodiktische Normativität der Idee der Philosophie auf der Grundlage der apodiktischen teleologischen Struktur unserer Intention überhaupt zu fundieren sucht, was sichtbar macht, dass die Bewegung der Philosophie als ethische jenseits aller faktischen Grenzen der Kulturen ins Unendliche fortfahren sollte. Und dieser bedeutende Zusammenhang lässt mich vermuten, dass Husserl auch in der Liebesethik durch die Erörterung der universalen Liebe versucht, die unendliche Fortsetzung der Liebesaufgabe über die faktischen Grenzen aller aktuellen Menschen hinaus *apodiktisch* zu rechtfertigen. Hieraus kann man auch weiter schließen, dass der Pessimismus, in den man in Hinsicht auf die absolute Individualität der Liebeswerte verfallen muss, überwunden werden kann: Wenn die Liebesintentionalität alle möglichen transzendentalen Monaden apodiktisch als immer ein und dieselbe motivieren kann, so garantiert das, dass die Liebe aller möglichen transzendentalen Monaden in ihrem universalen Aspekt durch die unendliche durch ein gemeinsames Ziel verbundene Gemeinschaft aller möglichen Monaden immer wiederholt werden kann. Und aus dieser Perspektive muss auch die Aufgabe der Liebe mit dem Tod einer Person nicht zum Scheitern verurteilt sein.

2.3 Der Hintergrund von Husserls Gotteslehre in der Liebesethik

2.3.1 Das Problem des Gottesbegriffs und der Theo-Kosmodizee für Husserl

1) Unter diesem Gesichtspunkt widmet sich der kommende Abschnitt von nun an der Begründung der Arbeitshypothese. Zu belegen ist dafür die These, dass (1) die Intentionalität der vollkommenen Welt, die von Husserl als ein anderes Gesicht der universalen Liebesintentionalität verstanden wird, versucht, alle individuellen Liebeswerte aller Menschen auf universelle Weise zu berücksichtigen und ihre Verwirklichung harmonisch zu erfüllen, und (2) dass diese universale Intention allen möglichen transzendentalen Subjekten apodiktisch inne ist.

Wie bereits durch meine Verwendung des Begriffs der *Arbeitshypothese* angedeutet ist, konnte ich im Rahmen meiner Forschung nicht genügend Passagen finden, in denen

Husserl die Problematik direkt thematisiert. Daher versuche ich, diese eigentümliche Position und ihre Legitimität durch einige Umwege zu erklären. Dennoch kann man nicht sagen, dass Husserl an diesen Fragen überhaupt nicht interessiert war oder dass sie für ihn nicht bedeutsam waren. Meiner Ansicht nach hat er in der Tat reichliche Überlegungen zu diesem Thema angestellt und es gibt bereits genügend Kontexte, um seine Position dafür konsequent und klar zu verstehen. Doch wurde dieses Thema unter einem anderen Titel im Rahmen einer anderen wichtigen Diskussion behandelt – nämlich im Rahmen von Diskussionen über „Gott", „Gottes Welt" und „göttliche Liebe".

2) Daher lässt sich die Hauptaufgabe, meine Hypothese zu beweisen, in folgende Sonderaufgaben aufteilen: Zuerst muss ich klarmachen, aus welchem Grund der Gottesbegriff für den Beweis der Universalität der Intention auf die vollkommene Welt erforderlich ist, also in welchem Verhältnis der Gottesbegriff für Husserl zum Problem der universalen Liebesintentionalität steht. Ebenso ist zu erhellen, wie die Erörterung von Husserls Gottesbegriffes dazu dienen kann, Husserls Diskussion zur optimistischen Hoffnung zu verstehen, deren Gültigkeit er durch das Walten der universalen Liebe zu rechtfertigen scheint.

Und als zweite Frage muss gezeigt werden, dass es bei Husserl eben auf die transzendentale Phänomenologie ankommt, um die Gottesfrage, jetzt als Frage der universalen Liebesintentionalität verstanden, und die Verwirklichung einer solchen göttlichen Welt insbesondere im Hinblick auf die apodiktische Rechtfertigung der ethischen Normativität in der Liebesethik zu behandeln. Denn dass die universale Liebe dieselbe apodiktische Universalität wie die Idee der Philosophie haben kann, legt nahe, dass wir auf die gleiche Weise, wie Husserl die ethische Normativität des philosophischen Lebens durch die Apodiktizität der teleologischen Struktur aller Intentionen rechtfertigen konnte – auch den ethischen Optimismus in der Liebesethik rechtfertigen können. Dadurch werden wir zeigen, dass die Intention der universalen Liebe in der Apodiktizität der teleologischen Struktur aller Intentionen gründet. Diese Rechtfertigung muss sich durch die transzendentale Phänomenologie erbracht werden, nämlich derart, dass dargelegt wird, dass sich das Problem Gottes für Husserl im Prinzip auf die apodiktische Teleologie bezieht.

3) Aber warum tritt hier plötzlich der Begriff Gottes auf? Was wollte Husserl eigentlich mit diesem Diskurs bezwecken? Als eine Aufklärung dafür scheint es mir nicht grundlos anzunehmen, dass Husserl als frommer Christ es immer als Desiderat empfand, dass der Glaube in seiner transzendentalen Phänomenologie bisher keinen Platz gefunden hat, sodass er beide miteinander vermitteln wollte, um sein gesamtes Weltverständnis in universaler und synthetischer Weise zu erklären. Daher finde ich solche Ansicht von einigen Husserl-Forscherinnen und Forschern auch nachvollziehbar, dass Husserls Gotteslehre nicht in die philosophische Arbeit als strenge Wissenschaft im echten Sinne einbezogen werden darf.

Indes scheint mir, dass der Terminus Gott bei Husserl meistens dann vorkommt, wenn er versucht, einem solchen Begriff, der schon gemäß der inneren Logik seiner phänomenologischen Analysen in Frage kommt, einen *prägnanten* Namen zu geben, also unabhängig von den Glaubensinhalten einer positiven Religion. Auf diesen Punkt werden wir nachher zurückkehren. Mit diesem groben Verständnis von Husserls Gottesbegriff soll nun aber eine für unsere eigentliche Diskussion maßgebende Analyse von Husserl vorangebracht werden, um die Frage zu entschlüsseln, wieso Husserl im Rahmen der Thematik der universalen Liebe den Gottesbegriff in den Fokus stellt.

4) Husserl diskutiert an einer Stelle eines Manuskriptes von 1908 den Bewusstseinszustand, in dem mehrere verschiedene Bewusstseine gleichzeitig betrachtet werden. Er verhandelt dieses Problem unter dem Terminus „All-Bewusstsein" (Hua XLII, 166ff.). Dieses Bewusstsein kann in einem Moment zwar nicht alle sich widersprechenden Bewusstseinsgehalte so vereinigen, wie sie sind, aber es fasst die individuellen Inhalte der einzelnen Bewusstseine als gewisse „endliche […] Mittel" (Hua XLII, 168) auf einen endgültigen Zweck eines absoluten Wertes hin auf, wobei dieses All-Bewusstsein die individuellen Inhalte aller anderen Bewusstseine universell betrachtet und damit „umspannt", jedoch eben nur mittelbar und indirekt. Und das, worauf das universale Bewusstsein direkt gerichtet ist, ist genau die „unendliche Harmonie", die sich durch die Überwindung all dieser indirekten Mittel ergeben könnte. In diesem Sinne muss dieses Bewusstsein nicht „in den einzelnen Monaden" erscheinen, sondern nur als der „Überschuss" von einzelnen Bewusstseinen betrachtet werden. Hier begreift Husserl die Intentionalität dieses Universalbewusstseins, die über die bloßen individuellen Bewusstseinsgehalte hinausgeht, und deren Entwicklung auf jene unendliche Harmonie als „unendliches Leben, unendliche Liebe, unendliche[n] Wille[n]". Und eben dieses All-Bewusstsein wird von Husserl auch „Gott" (Hua XLII, 168) genannt.

In dieser bedeutsamen Passage können wir einen Hinweis darauf gewinnen, warum Husserl auf den Begriff Gottes, der eigentlich eine individuelle Persönlichkeit impliziert, im Zusammenhang mit der universalen Intentionalität der Liebe thematisieren wollte. Wie bereits erwähnt, ist die Intentionalität der universalen Erfüllung aller Menschen, von der Husserl im Sinne der universalen Liebe spricht, nicht eine bloße Gesamtheit, die all die Intentionen aller individuellen Persönlichkeiten, so wie sie sind, umfasst, sondern eine ideale Intention, die bestrebt ist, die miteinander kollidierenden Intentionen zu koordinieren und zu harmonisieren, die daher nicht auf eine reale Intention zurückgeführt werden kann. Indessen muss dieses All-Bewusstsein zugleich als ein einzelnes Bewusstsein verstanden werden, weil in ihm all seine Bewusstseinsgehalte ganz einstimmig und vereinheitlicht werden sollen, sodass es in diesem Sinne das „einzig[e]" (Hua XLII, 251) ist.[350] Von daher vermute ich, dass für Husserl gerade das Wort „Gott" einen prägnanten Begriff

[350] Siehe B. P. Marosán, "Levels of the absolute in Husserl", *Continental Philosophy Review* 55, 2022. S. 152.

bot, der dieses ideale und universale, aber immer noch individuelle Bewusstsein zum Ausdruck bringen kann.

5) Es ist in dieser Hinsicht zu beachten, dass Husserl den ethischen Optimismus und die ethische Hoffnung auch im Zusammenhang mit dem „Glauben an Gott“ oder „Gottes Welt“ zur Sprache bringt, also verstanden als den Glauben, dass „Gottes Wille“ auf dieser Erde letzten Endes verwirklicht werden wird (Vgl. Hua XLII, 91, 203, 406).[351] Dazu fügt Husserl die weiteren Begriffe hinzu, die dem Glauben an Gott gleichkommen, z. B. den Glauben an „die göttliche Führung, Gottesart, göttliche Mahnung in meinem Leben“ (Hua XLII, 255), die in der faktischen Welt walten (Vgl. auch Hua XLII, 261f.). Man kann dies auch so formulieren, dass dieser Glaube nichts anderes ist als der Glaube an den Sinn des praktischen Lebens und der Lebenswelt als des praktischen Raums der Menschen, solange nämlich der Glaube an Gott darin besteht, dass Gottes Wille in Form der göttlichen Ordnung in der realen Welt tatsächlich vollendet werden kann. Insofern handelt es sich für Husserl bei dem Thema des Gottesglaubens um die Rechtfertigung der Hoffnung auf die göttliche Führung, die frei von der Irrationalität des Lebens über die Welt als sinnvolles Universum waltet, was zu der teleologischen Überzeugung führt, dass sich das Universum zur ethischen Idee als Telos entwickeln wird. In diesem Fall ist besonders bemerkenswert, dass Husserl die Vollkommenheit dieser wahren und schönen Welt, der universale absolute Wert, der alle Sonderwerte umfasst, in Verbindung mit dem Glauben an Gott bringt (Vgl. Hua XLII, 177).[352]

6) Dies wiederum zeigt, dass das Walten der göttlichen Ordnung und die Diskussion über die vollkommene Welt als eine wahre und schöne Welt, in der die Grenzen des Schicksals aufgehoben sind, für Husserl eng miteinander verknüpft sind.[353] Mit anderen Worten: Der Glaube an Gott wird von Husserl im Prozess der Überwindung des Schicksals im gleichen Sinne verwendet wie der optimistische Glaube an die Welt, und in diesem Sinne sieht er es so, dass nur der Glauben an Gott den Menschen glücklich machen kann, da er zumindest idealiter die faktischen Grenzen aller Schicksale, Katastrophen, Sünden und Schwächen überwindet (Vgl. Hua XLII, 406). Von diesem Standpunkt aus vertritt Husserl auch die Ansicht, dass allen ethischen Normen nur in einem solchen Glauben an Gott ein

[351] Bei Husserl bedeutet Gottesglaube die Erfahung von Gott: „Gott kann dabei kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein im Sinne eines Dinges oder Menschen, sondern Gott wäre ‚erfahren‘ in jedem Glauben, der ursprünglich teleologisch an den ewigen Wert dessen glaubt, das in der Richtung jedes absoluten Sollens liegt.“ (Hua XLII, 242)

[352] „Es trägt nun bewusst Gott, den universalen absoluten Wert, in dem alle Werte beschlossen sind, als seiende Idee, als das wahre, absolut Gültige in sich, als absoluten Wertpol, auf den alles „ethische“, rechtmäßige Streben gerichtet ist.“ (Hua XLII, 177)

[353] Vgl. Hua XLII, 203, 252, 378, 391 Anm. 2.

wirklicher Sinn zukommen kann.

Daher wird von Husserl die neue Aufgabe, die absolute Gültigkeit der ethischen Norm in Anlehnung an Gott und die Teleologie des Universums zu rechtfertigen, auch explizit als „Metaphysik“ (Hua Mat IX, 148; Hua VIII, 258) bezeichnet. Diese hängt dann wiederum auch mit seiner Konzeption einer „Theologie“ (Hua XLII, 238), die von ihm auch als „Glaubenswissenschaft“ (Hua XLII, 238) bezeichnet wird, sowie der „Theodizee“ bzw. „Kosmodizee“ (Hua XLII, 318) zusammen.[354] Aber trifft diesse Problematik wirklich auf die Problematik der Philosophie und Ethik zu, die Husserl als vorurteilslose strenge Wissenschaft begründen will? Die Bedeutung dieser Aufgabe und ihre philosophische Fragwürdigkeit umschreibt er selbst wie folgt: „Die vollkommenste Welt als Idee. Kann ich an sie glauben, den Glauben beweisen? Kann die Menschheit und wie weit kann die Menschheit sie praktisch einsehen?” (Hua XLII, 318, Anm. 1.)

2.3.2 Die Problematik des göttlichen Triebes in Husserls Teleologie: Fichtes Stufe der Religiosität und Husserls Theo-Kosmodizee

1) Aber selbst, wenn wir die Frage nach Gott und der Theo-Kosmodizee im Zusammenhang mit der Rechtfertigung der optimistischen Weltauffassung zu behandeln versuchen, scheint es auf den ersten Blick schwierig zu sein, sie im Hinblick auf Husserls spätere Liebesethik ohne Weiteres zu übertragen. Denn es ist noch nicht ersichtlich geworden, welche Antworten die Einführung des Gottesbegriffs und der Theo-Kosmodizee auf folgende Probleme bieten kann: erstens auf die Möglichkeit einer apodiktischen Sukzession der Willensintentionalität zwischen Generationen, und zweitens darauf, wie der Gottesglaube uns dazu verhelfen kann, die Tragik von Schicksalsschlägen, die wegen der absoluten Individualität der Liebeswerte verursacht werden und somit durch die unendliche Kette der generationsübergreifenden Gemeinschaft eigentlich nicht aufgelöst werden kann, zu überwinden.

2) Darüber hinaus macht es unsere Aufgabe noch anspruchsvoller, dass, obwohl Husserl selbst häufig die Bedeutung des Gottesbegriffs und der Theo-Kosmodizee für seine Philosophie erwähnt und dem Thema mehrere Schriften gewidmet hat, doch nicht viele systematische Werke zur Verfügung stehen, die uns dabei helfen könnten, seine an mehreren Stellen sporadisch entwickelten Gedanken über den optimistischen Gottesglauben konsequent zu deuten. Daher scheint es tatsächlich sehr komplex und heikel, einen kohärenten Überblick über die Frage nach dem Gottesbegriff und der Theo-Kosmodizee bei Husserl

[354] Vgl. Hua XLII, in der Einleitung des Herausgebers S. CXI; Cavallaro/Heffernan 2019, S. 379ff. Und Husserls Konzeption der Theodizee bezieht sich auch auf die traditionelle Frage der Thedizee im Christentum, warum Unglücke auch gute Menschen heimsuchen müssen: „Oder ich bin nicht selbst der vom Schicksal Verfolgte, aber der Andere, ein echter Mensch, edel, hochgesinnt in Leben und Streben, ist der so Verfolgte.“ (Hua XLII, 402)

zu gewinnen.

Deshalb muss es also als die erste Aufgabe angesehen werden, eine Grundlinie zu skizzieren, in welcher Hinsicht man solche umfangreichen, aber sporadischen Ausführungen Husserls über Gott auslegen sollte, um seine Aufklärung von Gott und der Theo-Kosmodizee als Rechtfertigung für die optimistische Weltanschauung in seiner Spätethik zu nutzen. Einen Hinweis darauf gibt uns, so denke ich, vor allem die auffällige Ähnlichkeit zwischen Fichtes Erörterung der Stufenfolge des menschlichen Lebens, die zuvor bereits von uns kurz aufgegriffen worden ist, und jener neuen Herausforderung in Husserls späterer Ethik. Auf der Grundlage dieser Ähnlichkeit wage ich zunächst den Versuch, bei der Interpretation von Husserls Gotteslehre in der Weise vorzugehen, wie Husserl in seiner Fichte-Vorlesung.

3) Wir gehen hier besonders auf die vierte Stufe ein.[355] In seiner Beschreibung der vierten Stufe von Fichtes *Anweisungen* erklärt Husserl, warum die dritte Stufe zwar besser als die zweite Stufe ist, wir jedoch in ihr noch nicht in der Lage sind, die wahre Glückseligkeit zu erreichen. Dies kommt daher, weil unsere einzelnen Bestrebungen zur Vervollkommnung der von uns geliebten Werte in jener dritten Stufe „misslingen“ (Hua XXV, 290) können. Aber selbst wenn der einzelne Versuch, den Liebeswert zu verwirklichen, letztendlich scheitern sollte, dürfen wir dabei nicht alle unsere Aufgaben als endgültige Misserfolge betrachten, sondern umgekehrt können wir erkennen, welche Aufgaben wir nun wirklich wollen und lieben: Nämlich dass das, was ein praktisches Subjekt der Liebe verkörpern sollte, also das wahre Objekt der Liebe, nicht nur die äußeren Werke sind, die es erschaffen wollte, sondern auch das „sich selbst“, das diese Werke liebt und in der realen Welt erschaffen und verkörpern muss.

Das bedeutet, dass ich selbst zum letztendlichen Objekt der Liebe von mir selbst werde. Und von diesem Standpunkt aus erscheinen wir nicht mehr nur als ein „Medium“ (Hua XXV, 290), das nur die Rolle spielt, die Intention der göttlichen Liebe auf äußere Gegenstände zu übertragen, damit sich dadurch die Idee von Gott offenbart, sondern erscheinen als ein „Gefäß der Gottheit“ (Hua XXV, 290) selbst, auf das als solches sich die Intention der göttlichen Liebe richtet, sodass sich in mir selbst die Gottheit offenbart. Und diese Sachlage, dass sich Gott auf der vierten Stufe direkter als auf der dritten Stufe offenbart, macht nun zudem offenbar, dass ich nicht mehr in von mir getrennten Geliebten die zu liebende Gottheit finden muss, sondern in mir selbst, indem ich mich selbst als das zu Liebende erkenne. So sagt Husserl in Anlehnung an Fichtes Worte: „Willst Du Gott schauen, wie er in sich selbst ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist.” (Hua XXV, 291)

Und daraus, dass wir selbst zu Objekten der Liebe von uns selbst werden, da wir selbst

[355] Diese engen Zusammenhänge von Husserls Gotteslehre und Fichtes *Anweisungen* hat Loidolt auch vor Augen: Vgl. Loidolt 2022, S. 156

das Göttliche in uns tragen, ergibt es sich, dass wir uns jetzt als Objekte der Entwicklung zur Vollkommenheit gestalten und schaffen sollen, so wie wir die Vervollkommnung eines Liebesobjekts auf der dritten Stufe anstrebten. Insofern können wir uns davon überzeugen, dass die Offenbarung Gottes nicht nur in dem Liebesstreben nach irgendeinem individuellen Objekt erfolgt, sondern auch in dem Prozess unseres ganzen persönlichen Lebens zur Vollendung hin, z.B. in der Ausbildung von weiteren Fertigkeiten, um das einzelne Misslingen zu bewältigen. Genau in dieser Hinsicht können wir unser individuelles Versagen bei einer bestimmten Sache überwinden, indem wir das eine Misslingen nicht verabsolutieren.

Aber noch zu beachten ist, dass auch die Anderen, mit denen ich lebe, aus dieser Sichtweise heraus als Objekte der göttlichen Liebe erscheinen, und zwar der Art, sodass auch alle Anderen, ja die Menschheit als Ganzes als „Gottes Kinder“ (Hua XXV, 291) angesehen werden können. So vollziehen sich die Gestaltung und Entwicklung zur göttlichen Liebe und Vollkommenheit als die Verwirklichung der Gottesidee über mein eigenes individuelles Leben hinaus dadurch, dass die Gestaltung zur Vervollkommnung durch meine Nächsten und die gesamte menschliche Gemeinschaft vonstatten geht.

So wie die Aufgabe, die göttliche Liebe zu verkörpern, über das Scheitern der einzelnen Aufgabe eines individuellen Liebesobjekts hinaus den Verlauf des ganzen Lebens als einheitliches Streben nach der persönlichen Vollkommenheit erscheinen lässt, indem die in mir verborgene Göttlichkeit offenbar wird, so muss die Praxis der göttlichen Liebe jetzt die „ideale Geisteswelt“ (Hua XXV, 291), in der all die möglichen Menschen enthalten sind, und das „Menschentum“ (Hua XXV, 291) schlechthin berücksichtigen. Und dabei wird das individuelle Leben einer Person als ein „Mitglied“ (Hua XXV, 291) verstanden, das dem ganzen und universalen Verlauf des einheitlichen Lebens der Menschheit zu ihrer Vollkommenheit angehört. Obwohl ich für mein eigenes individuelles Leben verantwortlich bin, kann es in diesem Sinne als Teil einer umfassenderen und einheitlichen Dimension verstanden werden, in der sich die göttliche Liebe in ihrem vollen Sinn offenbart. Gerade diese Stufe, in der uns die Sachlage offenbar wird, dass die Verwirklichung der göttlichen Welt jenseits meines eigenen Bemühens und vielmehr nur durch die universale Anstrengung der Menschheit erfüllt werden kann, bestimmt Fichte als „den vierten Standpunkt, den der Religiosität" (Hua XXV, 290).

4) Angesichts der bisherigen Zusammenfassung ist insbesondere darauf zu achten, dass Husserls Erklärung von Fichtes religiösem Standpunkt und der Diskurs über den Optimismus gegen das Scheitern der individuellen Liebeswerte, von dem Husserls spätere Ethik spricht, zwei sehr bedeutende gemeinsame Grundzüge aufweisen:

(1) Zum einen können wir sehen, dass wir – so wie es in Bezug auf die vierte Stufe von Fichtes Lehre heißt – das Scheitern der individuellen Aufgabe folglich in dem Sich-Ausrichten auf einen neuen und höheren Zweck der Entwicklung der Persönlichkeit unserer

selbst und der Menschheit überwinden können, wodurch die Aufgabe der Glückseligkeit als die persönliche Vervollkommnung eines einzelnen Menschen und zugleich der gesamten menschlichen Gemeinschaft neu definiert wird. In diesem Punkt kann man Husserls Argumentation über die optimistische Hoffnung so verstehen, dass die Zufriedenheit mit unserem Leben ungeachtet der individuellen Misserfolge der einzelnen Liebestätigkeit nicht anders als auf der unaufhörlichen persönlichen Entwicklung des menschheitlichen Strebens beruhen kann.

(2) Zum anderen können wir erkennen, dass vor allem aufgrund der Enthüllung der eigenen „Göttlichkeit" von allen Menschen die Aufgabe der eigenen persönlichen Vervollkommnung auf dieser religiösen Stufe gestellt wird, so wie es Fichte macht. Aber was hat Fichte hierbei mit der Gottheit genau gemeint? Wie wir im vierten Kapitel kurz erwähnt haben, wird die Stufenfolge der menschlichen Lebensweise dadurch geprägt, dass ein Mensch nach der göttlichen Seligkeit strebt, wodurch er jede niedere Stufe der Befriedigung verlässt und in eine immer höhere Form der Befriedigung übergeht. Hierbei ist es klar, dass er entsprechend dessen immer näher an die unverhüllte Gottesidee herantritt, weshalb Fichte dieses Streben auch als Liebe zu Gott, in der man sich mit Gott zu vereinigen sucht, bestimmt. Demzufolge ist es gerade das Streben oder der Trieb der Liebe, die als Gottheit bezeichnet werden könnte, da sie sozusagen als „Keim" (Hua XXV, 291) des Göttlichen in Menschen ein Stück der Gottesidee von vornherein antizipiert und damit es ermöglicht, dass sich ein Mensch durch die Stufenfolge hindurch Gott annähert.[356] So stellt sich die Gottheit im Menschen als dieses Streben in Form der Liebe heraus.

Und in dieser Beziehung können wir bemerken, dass auch Husserl die Ansicht vertritt, dass alle möglichen transzendentalen Monaden notwendigerweise eine „eingeborene" (Hua XLII, 121) Tendenz zur teleologischen Vervollkommnung der Gemeinwelt in sich tragen (Vgl. Hua XXVII, 118),[357] die er „den Trieb zur universalen Einstimmigkeit" (Hua XLII, 226) nennt und an anderen Stellen zudem als „absoluten Trieb" (Hua XLII, 386) oder als „göttliche[n] Trieb" (Hua XLII, 169 Anm. 2.) bezeichnet.[358] Demnach wird der göttliche Trieb bei Husserl im Rahmen der teleologischen Realisierung der vollkommenen Welt thematisiert, wobei diese Intention, die allen Monaden innewohnt, daher als Intention auf die „Gottheit" interpretiert wird: „daß die Entfaltung der Idee allervollkommenster Erkenntnis uns zur Idee des vollkommensten Bewusstseins und der vollkommensten Welt und zum theologischen Ideal der Gottheit führt" (Hua XXVIII, 176).[359]

[356] Die gleiche Verwendung von „Keim" wiederholt sich in Husserls eigenem Forschungsmanuskript zu ethischer Liebe: „In jeder menschlichen Seele liegt - das ist der Glaube - ein Beruf, ein Keim, der selbsttätig zu entfalten ist, zum Guten. […] Also als wahrhaft (ethischer) Liebender liebe ich und lebe ich willentlich mit in der aufkeimenden Seele, in dem aufkeimenden, wachsenden, werdenden ethischen Subjekt des Anderen." (Hua XIV, 174)

[357] Vgl. Lee 1993, S. 169; Park 2001, S. 238.

[358] Vgl. „[U]niversaler transzendentaler Instinkt ist also der göttlicher Trieb, welcher, indem er kontinuierlich über dem transzendentalen Monadenall waltet, dieses beständig erneuert[.]" (Lee 1993, S. 232)

[359] Vgl. Hua VIII, 230; Hua XXVIII, 175 Anm. 1.

Dieser Gottheit schreibt Strasser in dieser Beziehung zurecht die „anonyme Kraft“ (Strasser 1991, 148) zu, die die teleologische Entwicklung der Menschheit in Gang bringen kann, wie dies Husserl selbst an einer Stelle angedeutet hat (Vgl. Hua XV, 385).[360] Daher kommt Husserl auch zu folgender Feststellung: „Gott ist überall, Gottes Leben lebt in allem Leben.“ (Hua XLII, 168)

5) Aus dieser Perspektive können wir erahnen, dass dem göttlichen Trieb, der in der gesamten Menschheit latent vorwaltet, und der generationsübergreifenden Gemeinschaft der Menschheit, die durch die Intentionalität solcher Triebe möglich wird, eine Schlüsselrolle für das Verständnis von Husserls optimistischer Hoffnung auf die vollkommene Welt zukommt.

3. Gott und Glauben nach Husserl: der göttliche Wille und die Intentionalität der universalen Liebe

3.1. Vorliegende Studien zu Husserls Gottesbegriff

Um eine Überschau über Husserls Gotteslehre zu gewinnen, ist es hilfreich, einige Studien zu Husserls Gottesbegriff zu betrachten. Es ist nicht leicht, den Gottesbegriff Husserls zu klären, da es nicht viele einschlägige Studien zu diesem Thema gibt, doch kann diesbezüglich zumindest auf die Arbeiten von Strasser (1959; 1978) und Lo (2008) hingewiesen werden.[361]

Auch wenn Strassers Untersuchung sehr kurz und fragmentarisch ist, ist sie als die erste Studie zu Husserls Gottesbegriff von Bedeutung. Los Studie zeigt ein tiefergehendes Verständnis von diesem Thema und stellt die erste Monographie zu dieser Thematik dar. Beide deuten darauf hin, dass Gott für Husserl weder mit einem konstituierten Objekt noch mit dem konstituierenden absoluten Bewusstsein identifiziert werden sollte. Tatsächlich hat Husserl aber in seiner Frühzeit Gott als „Allbewusstsein“ (Hua XIII, 9; Hua XLII, 167) bezeichnet, wobei es nach Husserl jenseits von einem bestimmten Blickwinkel gleichzeitig alle Aspekte der Welt in sich tragen kann, ein Bewusstsein also, in dem alle möglichen Sichtweisen, d.h. alle möglichen Bewusstseinszustände, gleichzeitig

[360] „Kann man bei dieser Sachlage sagen, diese Teleologie, mit ihrer Urfaktizität, habe ihren Grund in Gott?“ (Hua XV, 385) Vgl.: „Die teleologische Entwicklung geht durch mich hindurch, sie ist eine anonyme ‚Kraft‘, die vielleicht einer Gottheit zugeschrieben werden kann – die Frage bleibt bis zuletzt unentschieden (vgl. Hua XV, 385)“ (Strasser 1991, S. 148)

[361] S. Strasser, „Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, in: *Philosophisches Jahrbuch* 67, 1959, S. 130-142; „Der Gott des Monadenalls: Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls“, in: *Perspektiven der Philosophie* 4,1978, S. 361–377; L-C. Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.

eingeschlossen sind, aber wie gesagt, nur *einstimmig*.[362]

Sowohl Strasser als auch Lo arbeiten heraus, dass Husserl Gott aus diesem Grund als völlig singulär verstehe und daher nicht mit dem Monaden-All selbst identifiziert werden dürfe, welches alle Subjekte in sich trage (Vgl. Hua XV, 610).[363] Beide behaupten unter diesem Gesichtspunkt die Singularität Gottes, wobei insbesondere Lo das „Allich" (Hua XLII, 168) bzw. die „Übermonade" als den idealen Pol aller Monaden mit Gott gleichsetzt. Strasser stellt demgegenüber Gott als die „Idee" bzw. das „Telos" dar, die weder konstituierte noch konstituierende sind.[364]

Strasser verweist des Näheren darauf, dass Gott für Husserl als die ausgezeichnete Idee der „Allervollkommenheit" auftauche,[365] welche den die eine Welt „konstituierenden Leistungen" (Strasser 1978, S. 375) eine „Einheit, Kontinuität, Zielgemäßheit" (Strasser 1978, S. 375) als ihr letztliches Telos liefere. Daher lässt sich sagen, dass Gott im Rahmen der Erörterung der teleologischen Weltkonstitution als „leitendes Idealziel" (Hua XLII, 336) bzw. „leitendes Vollkommenheitsprinzip" (Hua XLII, 337), das die Welt zur „größtmögliche[n] Vollkommenheit" (Hua XLII, 335) führt, bestimmt wird.[366]

Lo erfasst den Gottesbegriff in Husserls Philosophie als das hervorragende Ich, das als „absolut ideale Polidee" (Hua XLII, 250) der gesamten Monaden an anderen Stellen der Manuskripte Husserls auch „Allich" (Hua XLII, 168) bzw. „Übermonde" (Hua XIV, 300) heißt.[367] Für Husserl sei Gott, laut Lo, allen Monaden latent und immanent innewohnend, und zwar als „absolutes ideales Telos" (Lo 2008, S. 177) für den inneren Entwicklungsprozess all der Monaden, indem er als „Kraftquelle" (Lo 2008, S. 176) die Monaden zu jenem Prozess „motiviert" (Lo 2008, S. 162), ihre eigene absolute Vollkommenheit zu erlangen. Und unter diesem Gesichtspunkt darf diese Übermonade nicht einfach als „der anonyme identische Pol" (Lo 2008, S. 157) des universalen Allbewusstseins aufgefasst werden, sondern als derjenige, der dem gesamten Universum als unordentlichem Material – nämlich als Hyle – „Vernunft", „Sinn" (Hua VI, 7) und „Ordnung" (Lo 2008, S. 159)

[362] Hierauf beziehen sich auch „transzendentalen All-Subjektivität" (Hua XLII, 250) bzw. „Allpersonalität" (Hua XLII, 250).

[363] „Im Begriffe Gott ist der Singular wesentlich" (Hua VI, 335) Vgl. Strasser 1978, S. 367; Lo 2002, S. 206; 2008, S. 151.

[364] Vgl. Strasser 1959, S. 141; 1978, S. 374. Held aber leuget in Gegensatz zu Strasser, dass Gott Telos ist, da Telos bei Held auch nur ein intentionaler Gegenstand von Bewusstsein sei: „Wenn „Gott" nur ein anderer Name für die universale Bewährung als Generaltelos der Intentionalität wäre, wäre er damit eine Art Gegenstand, und als Gegenstand wäre er ein Konstitutionsprodukt unseres Bewusstseins." (Held 2010, S. 727)

[365] „Gott als Idee, als Idee des allervollkommensten Seins, als Idee des allervollkommensten Lebens, das aus sich die allervollkommenste ‚Welt' konstituiert, das aus sich die allervollkommenste Geisterwelt in Bezug auf eine allervollkommenste Natur schöpferisch entwickelt. Die Philosophie als Idee, als Korrelat der Gottesidee ... als Wissenschaft vom absolut existierenden Sein[,]" (Hua XXVIII, 225f.)

[366] „Gott ist nur als leitendes und „beseelendes" Vollkommenheitsprinzip etc." (Hua XLII, 337)

[367] Vgl. Lo 2008, S. 150

erteilt, und hiermit dem Verständnis von Gott im platonischen und aristotelischen Sinne gleichend.[368]

2) Dieses Verständnis von Husserls Gottesbegriff scheint mir sachgerecht, aber ich bin der Überzeugung, dass beide noch den entscheidenden Hintergrund für Husserls Gotteslehre in der späteren Ethik nicht direkt berührt haben. Denn bei beiden werden die Kontexte des Glaubens an Gott und der Überwindung des ethischen Skeptizismus durch den Gottesglauben nicht angesprochen. Wie gesehen, führt Husserl Gott ein, um seine optimistische Weltauffassung im Hinblick auf den teleologischen Glauben, dass das ethische Gut in der realen Welt letzten Endes verwirklicht werden wird, zu rechtfertigen (Vgl. Hua XLII, 242).

Im Gegensatz dazu weist Drummond (2018) zutreffend darauf hin, dass bei Husserl sowohl die Irrationalität der Welt wie auch der darauf beruhende Pessimismus durch den Glauben an Gott überwunden werden könne.[369] Er sieht jedoch ebenfalls diese Problematik lediglich als religiöse an, die die Grenze der Phänomenologie überschreite.[370] Er behauptet in Anlehnung an Peuckers unveröffentlichte Studie, dass Husserl die Existenz Gottes naiv voraussetze, während Kant hingegen Gott postuliere, daher sei es fragwürdig, ob die Thematisierung des Glaubens an Gott mit der Phänomenologie, die die Idee einer radikalen und voraussetzungslosen Neubegründung der Wissenschaft anstrebe, in Einklang zu bringen sei.[371]

Held (2010) zieht die Rolle des „Glaubens an Gott" (Held 2010, S. 727) in Zusammenhang mit der teleologischem Optimismus-Problematik in Betracht.[372] Er legt den Hintergrund der Einführung des Gottesbegriffes in Husserls Philosophie so aus: Durch Kommunikation und Einfühlung können wir zwar zuweilen zur Einstimmigkeit mit anderen Personen gelangen, aber dies könne die Übereinstimmung zwischen verschiedenen Personen nicht notwendig garantieren (Vgl. Held 2010, S. 729). Gott diene hier als das „Gute" im platonischen Sinne, also als notwendiger Garant für die Einheit der Intentionen zwischen verschiedenen Subjekten. In dieser Sichtweise erscheine Gott als das Wesen, von dem wir

[368] Zwar stellt Lo diese Lesart auf, aber mit Vorbehalt: „Es ist also keineswegs so, dass Husserl seine eigene Gottesauffassung mit der von Platon und Aristoteles identifizierte. […] Urser Ziel kann hier nur sein, darauf hinzuweisen, dass sich Husserls Einfall, Gott zur Idee der absoluten Wahrheit zu erklären, sich auch philosophiegeschichtlich verständlich machen lässt." (Lo 2008, S. 162)

[369] Vgl. J. Drummond, "Husserl's Middle Period and the Development of his Ethics" in: *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*, Hrsg. von D. Zahavi, 2018, S. 150.

[370] Vgl. "My argument is meant to say only that the views Husserl advances in his late ethics cannot be established by phenomenological means[.]" (Drummod 2019, S. 151)

[371] Hierauf weist Buckley 1992 hin: „Faith is usually called a gift, and even when one is in possession of this gift, it is charakterized much more by a standing open, by an affectivity, even by a passivity that finds no valuable place in Husserl's philosophy. [...] faith, which plays an important role in Husserl's thought, is marked by a passivity. It is true that faith should never be taken as pure passivity, as a "passivity in passivity", not active in the sense of being busy, but active in the constant awareness of that which always lies beyond one's control." (Buckley 1992, S. 141)

[372] K. Held, "Gott in Edmund Husserls Phänomenologie", in: *Philosophy, Phenomenology, Sciences : Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, 2010, S. 723-738.

glauben, dass er „für“ die Erfüllung unserer „Vorzeichnung“ und „Erwartung“ auf die notwendige „Einstimmigkeit“ zwischen allen Monaden „gutstehe“ (Vgl. Held 2010, S. 727).[373]

Für diese Interpretation beruft sich Held vornehmlich auf Husserls Kommentar zu Platons Begriff der Idee des Guten (Vgl. Held 2010, S. 726).[374] Bekanntlich stellt sich für Platon die Idee des Guten als die höchste aller Ideen und als die Urquelle allen Wissens und Seins dar, während alle anderen Ideen und Realitäten erst durch die Teilhabe (*Methexis*) an dieser Idee ihr Sein und ihre Denkbarkeit erhalten. Die höchste Idee ist daher an sich absolut und ewig, die anderen hingegen sind nur relativ und endlich. Und gerade in diesem Kontext von Platons Idee des Guten kommt Husserl auf Gott zu sprechen: Wir können tatsächlich an unzählige verschiedene relative Welten denken, deren jede jeder Erfahrung eines Subjekts entspricht, und solche unendlich verschiedenen Welten können jeweils als „Erscheinungen“ (Hua XLII, 251) der einen wahren Welt angesehen werden, der Welt, die als universale jenseits aller relativen Horizonte der Sonderwelten besteht und die absolute Wahrheit in sich trägt. Daran anschließend sagt Husserl, dass Gott ein Wesen ist, das „in keiner Horizonthaftigkeit“ (Ebd.) steht und dadurch für „den Logos der wahren Welt“ (Ebd.) sorgt.

3.2 Gott als ethische Willensforderung

1) Drummonds Interpretation von Husserls Gotteslehre scheint mir in manchen Punkten plausibel, weil ich ebenfalls der Ansicht bin, dass Husserls Diskussion über den Gottesglauben seinen Zweifel an seiner bisherigen Ethik aus phänomenologischer Perspektive zeigt, die vor der Antinomie der ethischen Normativität in der Liebesethik, nämlich vor der Grenzsituation des Schicksalsschlages, nicht mehr unsere wahre Glückseligkeit garantieren kann und demnach keine angemessene Antwort auf die fundamentale Tragik des Lebens und keine richtige Heilung für die existenzielle Verzweiflung und Sünde anbietet.

So scheint es ganz nachvollziehbar, anzunehmen, dass Husserl stattdessen eine ganz andere, neue Dimension der Religiosität oder Spiritualität erschließen will, welche die Grenze der rationalen Ethik überwinden kann. Dabei muss die rationale Ethik jene Verzweiflung und Sünde ganz einfach als die faktische „Unverständlichkeit der Schicksale“ (Hua XLII, 234) aus der Problematik der Ethik ausschließen und kann den von ihnen

[373] Vgl. „Der Mensch, der nun das „irrationale“ Leben auf sich nimmt, indem er es religiös „rationalisiert“: Gott, der künftige Seligkeit verbürgt[.]“ (Hua XLII, 429)

[374] „So hat schon Platon von der Idee des Guten <gesprochen> als einem Überseienden, als über allem in höherer und schon idealer Wahrheit, aber einer noch in Endlichkeit sich von seinesgleichen abschließenden, liegenden obersten Idee, einer Überidee, dem Überseienden, ohne das kein Seiendes denkbar ware. In der Naivität hat man in Seinsgewissheit „das“ Weltall, als All des Seienden, und kann der Meinung sein (wie sie es faktisch auch geworden ist), dass es viele, unendlich viele mögliche Welten geben könnte“ (Hua XLII, 251)

Erleidenden keine Heilung bieten.[375] Nur eine „religiöse Weltbetrachtung“ könnte uns nach Husserl als „Heilsbedürftigen“ folglich mit der wahren Glückseligkeit als „Erlösung“ versehen, in der erst die Phänomene der existenziellen Verzweiflung und Sünde berücksichtigt werden und somit überwunden werden können (Vgl. Hua XLII, 234).[376] Deshalb finde ich jene Deutung einerseits berechtigt, da es ganz eindeutig ist, dass Husserl damit die neue Dimension über die Dimension der bloßen Ethik hinaus eröffnen wollte und er selbst die Frage des Glaubens an Gott von der apodiktischen Wissenschaft dadurch abzugrenzen sucht, sie als diejenige Frage zu betrachten, die nicht durch die theoretische Vernunft gerechtfertigt werden kann (Vgl. Hua XLII, 238).[377]

Aber in dieser Interpretation scheint mir andererseits einer der wichtigen Punkte von Husserls Gotteslehre außer Acht gelassen zu sein, der nämlich darin besteht, dass er in der Tat den Gottesglauben als „begründbar aus dem Motiv eines möglichen praktischen Vernunftlebens“ (Hua XLII, 238) betrachtet. So dürfen wir hierbei nicht vergessen, dass er nicht darauf verzichtet, diese neue Dimension des Gottesglaubens als Problematik der praktischen Vernunft und als „Vernunftglaube[n]“ (Hua XLII, 390) darzulegen, obwohl er mit der Konzeption des Gottesglaubens eine ganz andere Dimension als seine frühere Ethik berührt und somit die Grenze der früheren Ethik überschritten wird. Und dies impliziert, dass der Gottesglaube nicht den Bereich der vernünftigen praktischen Motivation überschreiten darf, sondern noch innerhalb verortet werden sollte.

In dieser Beziehung spricht er von der Möglichkeit, dass „die universale reine Wissenschaft“ genau im Sinne einer Rechtfertigung der „Rationalität, des Sinnes aller menschlichen Praxis“ gegen die „Irrationalität des Faktums“ den Glauben, dass „die Welt doch einen Sinn haben kann, damit Menschenleben in ihr vernünftig bleiben kann“ (Hua XLII, 238), begründen könnte. Man kann daraus schließen, dass diese optimistische Weltanschauung für Husserl noch als eine wissenschaftliche Frage verstanden werden muss, und zwar als Frage der praktischen Vernunft: „Was theoretisch verwerflich ist, […] ist praktisch gut und somit aber nur in praktischer Lage gefordert.“ (Hua XLII, 323)

2) Insofern stellt sich der Gottesglaube bei Husserl nicht einfach als Feststellung einer Tatsache dar, noch bekennt Husserl damit seinen frommen Glauben in Bezug auf seine positive Religion, sondern der Gottesglaube wird nur unter dem Gesichtspunkt der

[375] Wie wir dies am bekannten Fall des „Straßenbahndilemmas“ beobachten können, begeht der Bahnfahrer, der mindestens eine Person töten sollte, *keinen moralischen Fehler*. Trotzdem muss ihn zeitlebens das schlechte Gewissen plagen, dass er eine unschuldige Person geopfert hat, obwohl dies aus der Perspektive der rationalen Ethik niemals ein ethischer Fehler, sondern eine rationale Entscheidung ist. In diesem Sinne kann die rationale Ethik diese Bedrängnis der Unverständlichkeit der Schicksale nicht berücksichtigen.

[376] Vgl. Drummond 2018; Römer 2018, S. 244.

[377] „Also Gegensatz zwischen apodiktischer Wissenschaft (Rationalismus) und Glaubenswissenschaft (Theologie im spezifischen Sinn) (Theologismus) […]. Der Glaubensinhalt ist niemals begrundbar durch „theoretische“ Erkenntnis“ (Hua XLII, 238)

„vernünftigen Rechtfertigung“ der Teleologie der Welt als solcher betrachtet. In diesem Sinne bezeichnet er des Öfteren den Glauben an Gott als normatives Sollen, also *wir sollen an Gott glauben*, d.h. als vernünftige Motivation, wobei er sich nicht mit der Existenz Gottes oder dessen Offenbarung als vorgegebene Tatsache beschäftigt.[378]

Husserl verweist in diesem Zusammenhang in einer an Anselm von Canterbury erinnernden Passage auf die Notwendigkeit hin, an Gott glauben zu „müssen“ (Hua XLII, 255), um Gott erkennen zu können. Und „[d]er Mensch kann“, so Husserl, „nur zufrieden sein, wenn er auf das Ideal seiner selbst als absolut vollkommenes Wesen hin leben und es selbst tätig in unendlichem Streben verwirklichen kann. Er **muss** einen Gott in sich tragen.“ (Hua XLII, 175, Hervorhebung von JSA)[379] An einer anderen Stelle erklärt er, dass der Glaube an Gott die „absolute und höchste Forderung“ (Hua XLII, 203) ist und dass der Glaube an Gott nicht aus „Willkür“, sondern aus „Notwendigkeit“ (Hua XLII, 407) entsteht.[380]

Was aber meint er mit der Notwendigkeit, mit der Forderung und dem dadurch ermöglichten Glauben? Er hat den Glauben aus Notwendigkeit m. W. nirgendswo eindeutig definiert, aber im Folgenden können wir einen Ansatzpunkt gewinnen, der zeigt, was er dabei vor Augen hat: „An eine irdische Realität kann ich nicht willkürlich glauben; die Seinserfahrung entscheidet, nach Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. **Auch Ideale sind Seiendes, […] dadurch, dass ich sie erfahre, als mich ansprechende, mich anfordernde als ein absolutes Soll. Hier entspringt ein ideales Sein aus dem Willen, nicht aus einer Willkür, sondern aus dem personalen Ich als eine absolute Willensforderung**, ohne die es nicht sein kann, die es nicht preisgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben.” (Hua XLII, 215, Hervorhebung von JSA)

Festzuhalten ist in diesem Absatz, dass nach Husserl der Glaube an ein ideales Objekt nicht einfach als willkürlich, sondern als „Willensforderung“ und „absolutes Soll[en]“ angesehen werden sollte. Wenn nicht einfach aus Willkür, sondern aus Notwendigkeit an Gott geglaubt wird, bedeutet das, dass „Gott“ als absolutes Sollen verstanden wird, das wir erfüllen sollen, und für das wir uns „entscheiden“ sollen.

3.3 Die persönliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen in der göttlichen

[378] „Wenn man die Phänomenologie mit Husserl als einen philosophischen Weg zu Gott bezeichnet, muss man einschränkend hinzufügen, dass sie dabei eine Wissenschaft bleibt, die „nicht Offenbarung voraussetzt, eine Weise der universalen Wissenschaft, die keine Offenbarung kennt oder als vorgegebene Tatsache (obschon nachher erkenntnismäßig zu behandelnde) anerkennt, atheistisch [ist]“ (Ms. A VII 9, 13b)[.]“ (Lo 2008, S. 188) In diesem Belang unterscheidet Husserl zwei Begriffe von Theologie: „1) Theologie in dem jetzt üblichen Wortsinn, als eine Wissenschaft aus religiösen, bei uns aus christlich-religiosen Erkenntnisquellen; 2) Theologie als eine Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen, aber eine Wissenschaft allein aus dem natürlichen Licht.“ (Hua XLII, 183)

[379] Vgl. „Was muss geglaubt werden, damit die Welt doch einen Sinn haben kann, damit Menschenleben in ihr vernunftig bleiben kann?“ (Hua XLII, 238)

[380] „Das ist der nun notwendige Vernunftglaube an Gott.“ (Hua XLII, 390)

Liebe

1) Darüber hinaus ist auf ein anderes entscheidendes Merkmal des Gottesbegriffes Husserls hinzuweisen, welches selbst durch Helds Verständnis nicht richtig hervorgehoben wurde. Während Held Gott als so etwas wie ein unpersönliches Prinzip deutet, wie etwa Platons Idee des Guten, wird Gott bei Husserl oftmals als Person beschrieben, sodass auch die Beziehung der Menschen zu Gott als eine persönliche und kommunikative erscheint.[381] Diese personale und kommunikative Beziehung zwischen Gott und dem Menschen wird von Husserl als unmittelbare „Ich-Du-Berührung" (Hua XLII, 177) dargestellt, in der Gott den Menschen ruft und die durch die Liebe zwischen beiden ermöglicht wird.[382] Aus dieser Sicht heraus bezeichnet Husserl den Menschen, der von dieser Liebe zu Gott erfasst ist, auch als „Gotteskind" (Hua XLII, 177, 235f.), wobei diese Beziehung als persönliche aufgefasst werden soll, in der Gott mich persönlich anspricht.[383] Und in dieser Liebe zu Gott „gibt sich" der Mensch Gott „hin", antwortend auf seinen „Gottesruf" (Hua XLII, 177, 235f.). So versucht ein Mensch in der Liebesbeziehung zu Gott zum Ziel zu gelangen, „in der Harmonie der Gotteswelt" (Hua XV, 610) zu sein und sich so zu verhalten, „als ob" (Hua XLII, 317, Anm. 1.) es auf der Erde die vollständige Harmonie und Sympathie zwischen Gott und den Menschen gäbe.[384]

2) Es handelt sich dabei um einen Glauben des „Als-ob", weil man sich, wenn man an Gott glaubt, so verhält, als ob auf der Erde das Reich Gottes bereits gegründet worden wäre.[385] Hier sind meiner Ansicht nach zwei Punkte wichtig: Erstens, wenn man an Gott glaubt, weiß man sich an eine praktisch geforderte Norm gebunden, die das Verhalten des ganzen Lebens vorscheibt, die sich aber nicht auf die reale Welt beruft, sondern auf eine ideale, wie es sich im Wort „Als-ob" ausdrückt (Hua XLII, 323). Zweitens wird diese Norm, wie oben bereits expliziert worden ist, als persönlicher „Ruf Gottes" (Hua XLII, 391) verstanden, der uns die Harmonie und Liebe in Gottes Welt gebietet, und

[381] Vgl. Mintken 2020, 264ff.; Marosán 2022 S. 153ff.

[382] An einer anderen Stelle wird der Glaube an Gott als Liebesgesinnung der menschheitlichen Liebe ausgezeichnet: „Und ohne Philosophie, ohne Erkenntnis des Ansichseins derWelt als Gotteswelt – nur der Glaube, nur die Gesinnung im menschlichen Leben, die Liebesgesinnung, die universale Menschenliebe." (Hua XLII, 261) Husserls Verständnis zwischen Gott und Menschen verweist auf Fichte, dem zufolge Liebe zwischen Gott und Menschen Vereintsein zwischen beiden bedeutet (Vgl. Hart 1992, S. 287)

[383] Vgl. „Die "Teleologie" findet, Gott spricht in uns, Gott spricht in der Evidenz der Entscheidungen, die durch alle endliche Weltlichkeit in die Unendlichkeit weisen." (Hua XXVII, 234) An einer Stellt verwendet Husserl „Daimon", was an Sokrates erinnert: "Der Daimon, der zum wahren Beruf führt, spricht durch Liebe. Also nicht auf bloß objektive Güter und objektiv größtes Gut kommt es an, sondern jedermann hat seine Liebessphäre und seine „Liebespflichten"." (Hua Mat IX, 146 Anm. 1.) Vgl. Loidolt 2012.

[384] „So tue ich jedenfalls das Bestmögliche. Idee Gottes, einer Gotteswelt. Das ethische „als ob". Der Glaube, der vom ethischen Willen her seine Kraft hat." (Hua XLII, 317 Anm. 1.) Vgl. Cavallaro/Heffernan 2019. S.376; Cavallaro 2019, S. 161.

[385] Vgl. „Ja, ich werde am besten tun, die Wahrscheinlichkeiten praktisch zu überwerten und so zu handeln, als ob ich die Gewissheit hätte, dass das Schicksal nicht prinzipiell menschenfeindlich ist, und als ob ich gewiss sein könnte, durch Ausharren schließlich ein so Gutes zu erreichen, dass ich hinterher mit meinem Ausharren sehr zufrieden sein könnte." (Hua XLII, 323)

dementsprechend vollzieht sich das Verhalten im Modus des Als-ob in der Weise einer Antwort auf jenen persönlichen Ruf. Im Glauben an Gott zu leben, bedeutet bei Husserl daher, auf die göttliche „Berufung" (Hua XLII, 395, 407) hin zu leben.

Aber wozu ruft Gott uns auf? Wofür sollte ein Gläubiger also verantwortlich sein? Das enthüllt sich in der Tat schon: nämlich die Verwirklichung der „Gotteswelt" (Hua Mat IX, 148), nicht nur *im Himmel* als ideale, sondern *auch auf der Erde* als reale. Die Forderung lässt sich daher so formulieren, dass das menschliche Leben und die Welt unter „göttlicher Leitung" (Hua XLII, 254) gestellt werden sollte. Indem ein Mensch eine solche Idee der göttlichen Welt verfolgt, handelt er folglich, als gäbe es bereits eine vollkommene Harmonie und Sympathie zwischen Gott und ihm. Für Husserl zeigt sich der Gottesglaube also im Wesentlichen darin, auf die Verwirklichung der göttlichen Welt hin orientiert zu leben (Vgl. Hua XLII, 317, Anm.1).

3) Wenn wir uns an den Punkt erinnern, dass bei Husserl der Wille den Akt der Realisierung bedeutet, können wir hier schließen, dass die Gegebenheit von Gottes Gebot, welches uns befiehlt, Gottes Welt zu realisieren, davon ausgeht, dass Gott die göttliche Welt verwirklichen will. Dieser Wille wird von Husserl als „der universale absolute Wille" (Hua XV, 381) bezeichnet, der zur Vervollkommnung der absoluten und vollkommenen Welt bestimmt ist. So wird Gott bei Husserl als ein persönlicher Ruf verstanden, aber auch als „der göttliche Wille" (Hua XV, 381): „Die höchste [Berührung zwischen Gott und den Menschen, JSA] <ist> der reine Glaube, in dem das einzelne Ich sich selbst ganz hingegeben hat und nichts anderes will, als Gott wohl gefallen, d. i. rein den Gottesruf erfüllen. Der menschliche Wirkwille <ist> rein der im endlichen Ich und seiner Freiheit wirkende Gotteswille." (Hua XLII, 177)[386]

Aber wir müssen dann die Bedeutung der göttlichen Welt bei Husserl verdeutlichen, also was will Gott genau? Folgende Aussage bei Husserl gibt uns auf diese Frage einen Ausganspunkt: „Alle Erfahrungswirklichkeit und alle endliche Geistigkeit ist Objektivation Gottes, Entfaltung der göttlichen Tat. Der letzte Sinn des Seins ist das Gute, und das ist göttliche Tat, auf die alle göttliche Handlung gerichtet ist. Göttliche Tat ist aber das Real-sein-Wollen Gottes. **Gott als Wille zum Guten ist letzte Wirklichkeit, erhält letzte Realisation, wenn eben das Gute ist.** Und so ist das realisierte Gute der erfüllte Gotteswille, die erfüllte Gottesrealisation." (Hua XLII, 168, Hervorhebung von JSA)

Das ist vor allem „das Gute" und die Verwirklichung dieses Guten das ist, was Gott will. Natürlich lässt sich das Gute nicht nur als ethisch, sondern auch als axiologisch auslegen. Aber an einer anderen Stelle zeigt sich, dass Gottes Wille bei Husserl ausdrücklich im ethischen Sinne interpretiert wird: „Die Gotteskindschaft gehört in den Rahmen

[386] Lee erfasst in dieser Hinsicht Gott in zwei Aspekten: als „Allwissenheit" einerseits und als „der göttliche Wille" andererseits. Vgl. Lee 1993, 231f.

ethischer Forderung, soweit sie möglich ist.“ (Hua XLII, 92) Somit kann man erkennen, dass Husserl die Verwirklichung des Guten auf der universalen Ebene mit dem Prozess der Realisierung des Gotteswillens identifiziert. So sieht er die Gottesidee gerade als eine solche an, die jenseits aller menschlichen Grenzen als der ideale Pol und der absolute Limes dargestellt wird, auf den alle ethischen Bemühungen der Menschen gerichtet sind.[387] Die willentliche ethische Praxis eines jeden von uns, einen solchen göttlichen Willen zu verwirklichen, lässt sich in diesem Sinne als eine „göttliche Tat“ (Hua XLII, 168) verstehen.

3.4 Der persönliche Gotteswille und die Willensgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen

1) Wie gesagt, wird Gottes Welt von Husserl als eine solche Welt beschrieben, in der die ethischen Willen der Menschen idealerweise ihre endgültige Vollendung finden und dadurch keine ethischen Bemühungen umsonst wären, was Husserl eben „eine vollkommenste Welt“ (Hua XLII, 377), „die vollkommene Menschenwelt“ (Hua Mat IX, 180) oder „das ethische Universum“ (Hua XLII, 391) nennt. In dieser Hinsicht sind die Idee einer vollkommenen Welt, in der sich alle Intentionen aller Menschen harmonisch vertragen, als Zweck der universalen Liebe, und die Idee der göttlichen Welt für Husserl ein und dieselbe. Ebendeshalb lässt sich die „universale Liebe“ an die „göttliche Liebe“ (Hua XLII, 424) anschließen. Gemäß Husserls Konzeption von Gott und der Gotteswelt als „civitas dei“ (Hua XLII, 234) ist der Begriff des absoluten Sollens als ethischer Verpflichtung von nun an in dem Sinne des persönlichen „Ruf[es] Gottes“ (Hua XLII, 391) und der persönlichen Verantwortung für den göttlichen Ruf zu verstehen, wodurch Gott als der persönliche Wille begriffen wird, der uns zur Harmonie und Sympathie mit sich selbst auffordert.

2) Angesichts dieses neuen Verständnisses von ethischen Normen als Gottesrufe kann das ethische Sollen folgendermaßen charakterisiert werden: als Angelegenheit der persönlichen Verantwortung und Rolle für die Willensgemeinschaft mit Gott.

Um diese These klarzustellen, sind zwei Punkte, die bereits aufgegriffen wurden, abermals zu beachten: Einerseits ist die göttliche Persönlichkeit, die unsere Verantwortlichkeiten und Rollen beansprucht, keine Gesamtheit von mehreren Persönlichkeiten. Das heißt, Gott ist immer noch eine individuelle und einzelne Person, die uns rufen und zu

[387] „Es [das wahre absolute Sein des Ich: JSA] trägt nun bewusst Gott, den universalen absoluten Wert, in dem alle Werte beschlossen sind, als seiende Idee, als das wahre, absolut Gultige in sich, als absoluten Wertpol, auf den alles „ethische“, rechtmaßige Streben gerichtet ist.“ (Hua XLII, 177); „der absolute Limes, der über alle Endlichkeit hinausliegende Pol, auf den alles echt humane Streben gerichtet ist, ist die Gottesidee“ (Hua XXVII, 33-34)

jenen Verantwortlichkeiten und Rollen verpflichten will. Insofern rufen die Imperative des Gotteswillens keine widersprüchlichen Rollenkonflikte hervor, sondern weisen uns nur eine einheitliche und einstimmige Rolle von einer einzigen universalen Perspektive Gottes her zu. Dennoch kann diese Persönlichkeit andererseits nicht als eine bestimmte faktische Persönlichkeit angesehen werden, sondern nur als eine ideale.

So kann die persönliche Einheit zwischen Gott und dem Menschen in der Liebe bei Husserl auch derart verstanden werden, dass ein Mensch auf den persönlichen Ruf Gottes antwortet, um dessen individuellen, aber idealen Willen zu erfüllen (Vgl. Hua XLII, 424). Das verweist ferner darauf, dass die Tat aus Liebe zu Gott eine Antwort auf jene individuelle und ideale Forderung ist, die sich als Gottesruf enthüllt. Also bereits in diesem Punkt ist der Umstand impliziert, dass, wie Mintken (2020) betont, Gott und der Mensch in dieser persönlichen Einstimmigkeit zwischen Anruf und Antwort eine „Willensvergemeinschaftung von Gott und Mensch“ (Mintken 2020, S. 185; vgl. auch Hua XLII, 168; Mintken 2020, S. 71) schaffen können, wobei diese Gemeinschaft – wie wir schon in Bezug auf Husserls Praxeologie im Kapitel 2 bestätigt haben – als eine intentionale Gemeinschaft gefasst werden soll, deren Mitglieder in ihrem Gerichtetsein auf ein und denselben Gemeinwert ihre willentliche Einheit finden (Hua XLII, 168). In dem Fall der Willensgemeinschaft von Gott und den Menschen will man den Gottesruf als Verantwortung der Willensgemeinschaft erfüllen und Gott gefallen (Vgl. Hua XLII, 177), sowie dies auch in anderen normalen Willensgemeinschaften zwischen Menschen der Fall ist.

3) Darüber hinaus wird hierdurch auch sichtbar, dass für Husserl diese Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen wesentlich auf die Aufgabe der wahren Selbsterhaltung im intersubjektiven Sinne hinweist, die hier als die Verantwortung für die Willensgemeinschaft mit Gott auftritt. In einer Manuskriptstelle von 1920 identifiziert Husserl „das Leben unter der Idee des wahren Selbst“ mit der „Idee des göttlichen Lebens“ (Hua XLII, 339) schlechthin. Diese Identifizierung Husserls bietet eine Grundlage dafür, die wahre Selbsterhaltung im intersubjektiven Sinne im Lichte der Gottesliebe als einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und den Menschen neu zu verstehen. Wie wir im Kapitel 5 gesehen haben, bezieht sich das Ziel der wahren Selbsterhaltung, die bei Husserl die Idee des wahren Ich darstellt, auf die wahre Sympathie und Harmonie mit dem Nächsten, die in der apodiktischen Zusammengehörigkeit von der Intentionalität des Liebesinstinkts her das konstitutive Moment für unsere fundamentale und universale Zielidee ausmachen. Dabei ist uns die Verantwortung für die Nächsten als die Aufgabe unserer eigenen Selbsterhaltung gegeben, sodass wir dazu apodiktisch verpflichtet sind, die Erwartungen und Forderungen der Anderen als die eigenen zu übernehmen und zu befriedigen. Auf diese Weise lässt sich die Aufgabe der intersubjektiven Selbsterhaltung im Hinblick auf die Sympathie mit der göttlichen Liebe nun als die Verantwortung für die göttlichen Forderungen bestimmen, was impliziert, dass die Verantwortung für den göttlichen Ruf, der aus der Sicht der göttlichen Ordnung an ein transzendentales Ich appelliert, die höchste

Forderung seiner wahren Selbsterhaltung darstellt, die es zur Vervollkommnung seines „wahre[n] Sein[s]“ erfüllen muss, auf „das es in seinem faktischen personalen Sein angelegt ist“ (Hua XLII, 250).

4. Die Rechtfertigung des göttlichen Triebes als absolute ethische Intention

1) Im Verlauf der bisherigen Untersuchung zu Husserls Gottesbegriff wurde in nuce beschrieben, aus welchem Grund Gott im Rahmen der späteren Ethik Husserls auftritt, welche Rolle der Begriff für seine Erläuterung der universalen Liebe spielt und warum seine Gotteslehre mit der Lehre von der Intentionalität der universalen Liebe verknüpft werden kann. Doch hier müssen wir den Fokus nochmals auf die leitende Frage dieses Kapitels richten, nämlich auf die Frage, wie die optimistische ethische Hoffnung in Husserls Liebesethik gerechtfertigt wird, also wie man, statt an seinem individuellen Scheitern der ethischen Liebesvollzüge zu verzagen, sich apodiktisch davon überzeugen kann, dass das Bemühen um die Liebespflicht von neuen Generationen nach seinem Tod übernommen und weiterverfolgt wird, bis letztendlich die ideale ethische Welt der universalen Liebe verwirklicht werden würde. Im Rekurs auf diese Hauptfrage dieses Kapitels kann man dann mit Blick auf Husserls Gotteslehre die Frage stellen, ob und wie die Hoffnung auf die ethische Welt im Rahmen der Gotteslehre Husserls durch die transzendentale Phänomenologie neu aufgefasst und gerechtfertigt werden kann.

2) In Hinsicht auf diese Problemstellung werden wir weiter der Frage nach dem Grundzug der Intentionalität der universalen Liebe, nunmehr der göttlichen Liebe, nachgehen. Dafür wird die Diskussion zur Triebintentionalität nochmals in den Vordergrund treten, weil von Husserl das Streben nach der Verwirklichung des göttlichen Willens als eine triebhafte Intentionalität bestimmt wird, sodass Husserl auch vom göttlichen Trieb bzw. einem absoluten Trieb spricht. Somit kann die hier zu beantwortende Frage jetzt folgendermaßen präzisiert werden: Wie kann die Triebintentionalität der universalen Liebe ethische Absolutheit gewinnen? Die ethische Absolutheit der universalen Liebe ist aufgrund der folgenden zwei Punkt als göttlicher Trieb zu verstehen:

Zum einen lässt sich diese Absolutheit der universalen Liebe im Hinblick auf die Frage diskutieren, warum wir die universale Liebe als unsere ethische Norm akzeptieren müssen. Wie schon erwähnt wurde, können wir uns fragen, warum sollten wir uns für unsere Glückseligkeit als ethische Normidee auf die harmonische Zufriedenheit der gesamten Menschheit abzielen? Woran liegt es also, dass die universale Liebe als göttlicher Trieb die ethische Normativität aufzeigt?

Zum anderen müssen wir ferner die Frage aufwerfen, ob es apodiktisch gerechtfertigt werden kann, dass das Ziel der universalen Liebe realisierbar ist, obgleich sie die oben genannte ethische Normativität hätte. Dies ist die absolute Bedingung der ethischen

Normativität, die Husserl aufstellt, und wir dürfen deshalb auch keine ethische Norm als absolut auszeichnen, deren Realisierbarkeit nicht absolut garantiert ist. Zu erklären ist daher, wie die universale Liebesintentionalität als absolut realisierbar gerechtfertigt werden kann. Nach Husserls eigentümlichem Verständnis der apodiktischen Evidenz, wie wir im Kapitel 3 gesehen haben, muss sich diese Diskussion auf die Frage zurückbeziehen, ob die Sukzession der universalen Liebesintentionalität durch alle Generationen hindurch apodiktisch gerechtfertigt werden kann, was dann möglich ist, wenn die unendliche Wiederholbarkeit ein und desselben intentionalen Willensaktes durch alle möglichen transzendentalen Subjekte im Prinzip gewährleistet wird. Diese unendliche Wiederholbarkeit muss nach Husserl ihrerseits dadurch begründet werden, dass man „einen offenen Horizont sozialer Liebesverbundenheit und Arbeitsgemeinschaft" „evident einsehen" kann, indem alle möglichen transzendentalen Subjekte ein und dieselbe intentionale „Struktur" in sich haben, „die der Menschheit eine Unendlichkeit ethischer Kultur in unendlich fortschreitender Erhöhung möglich macht" (Hua XLII, 332), die ihrerseits auf der Intentionalität der universalen Liebe beruhen muss.

3) Bevor wir diese Fragen klären, möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass die universale Liebesintentionalität bei Husserl zunächst als instinktive Intentionalität verstanden wird, ebenso wie die Intentionalität der individuellen Liebeswerte. Wie bereits in der Frage der Liebeswerte und der instinktiven Teleologie offenbar wurde, ermöglicht aber die instinktive Intentionalität die eigentliche Ontogenese jeder transzendentalen Monade, weswegen es immer noch fragwürdig bliebt, ob eine instinktive Intentionalität in der Art mit anderen Monaden geteilt werden kann, da die Tragik des Schicksalsschlages selbst ansonsten nicht geschehen würde, wie wir zuvor gesehen haben.

Außerdem: Was bedeutet, dass ich die gleiche instinktive Intention selbst mit Anderen teilen kann, mit denen ich gar keinen direkten Umgang pflege, nämlich mit jenen Menschen, die schon gestorben sind, bevor ich überhaupt geboren wurde, und denen, die erst nach meinem Tod geboren werden? Diese Frage dürfte sich auf Husserls Erläuterung der Erbschaft beziehen, die aufklären kann, wie eine intersubjektive Vererbung einer instinktiven Intention im Hinblick auf ihre Generativität – welcher wir uns später im Rahmen der Thematik der Phylogenese zuwenden werden – überhaupt möglich ist, und zwar jenseits jedes individuellen Todes.

4.1 Die Generativität der instinktiven Intentionalität über Geburt und Tod hinaus: Husserls Erbschaftsbegriff

1) Unsere Aufgabe in diesem Abschnitt besteht sonach darin, zu untersuchen, ob Husserl eine grundlegende Einstimmigkeit der instinktiven Intentionen zwischen mehreren Subjekten trotz ihrer Sterblichkeit für möglich hält, und wenn ja, wie dies überhaupt

stattfinden kann. Für diese Fragestellungen kann das folgende Zitat einen maßgebenden Anhaltspunkt geben: „Und der Tod? Monaden können nicht anfangen und nicht aufhören. […] Der ganze Prozess, der der phylogenetischen Entwicklung entspricht, ist in jeder Keimzellenmonade, die zur Geburt kommt, sedimentiert. Jede in diesem Zusammenhang fungierende Monade hat an ihrer Stelle ihre Sedimentierung als Entwicklungserbschaft. Eine Monade, z.B. eine menschliche, die stirbt, verliert nicht ihre Erbschaft, aber sie versinkt in absoluten Schlaf. Auch dann fungiert sie irgendwie in dem Monadenall.“ (Hua XV, 609)

Wie Husserl hier bemerkt, impliziert ein Tod einer transzendentalen Monade nicht schlechthin deren Vernichtung, sondern „sie versinkt in absoluten Schlaf“ (Hua XV, 609).[388] Demzufolge kann man sodann auch von der „tradierte[n] Wachheit“ (Hua Mat VIII, 439) der Tradition der Toten als „Schlafenden“ sprechen, die die Tradition der wachen Ich als ihren Hintergrund voraussetzen muss (Vgl. Hua Mat VIII, 439). Was meint Husserl aber genau mit diesem Zustand, der trotz des Todes der Subjekte nicht verschwindet, sondern als schlafende Tradition bleibend auf die Lebendigen einzuwirken? Das heißt: Wie ist der Zustand einer Monade nach seinem Tod als absolut schlafende?

An einer Manuskript-Stelle schreibt Husserl, dass dieser Zustand nach dem Tod trotz der Unsterblichkeit der Monaden natürlich unterschiedlich sein muss von „ein[em] wache[m] Leben“, indem er als „ein stummes und leeres Leben, ein traumloser, leerer Schlaf“ durch keine Abhebung, Icherfassung und Einzelaffektionen affiziert wird (Vgl. Hua XI, 380). Daher veranschaulicht Husserl den Zustand mit der Metapher der „stummen Nacht“ (Hua Mat VIII, 192), die für „die Null-Kraft einer Affektionskomponente“ als „Unbewusstsein“ (Hua Mat VIII, 192) im husserlschen Sinne steht. Diese Null-Kraft der Affektion nach dem Tod ist insbesondere darauf zurückzuführen, dass für Husserl der Tod eines empirischen Welt-Ich gerade den Verlust von dessen „Leiblichkeit“ (Hua Mat VIII, 102) oder „das Zerfallen [des] Leibes“ (Hua XLII, 79) bedeutet,[389] das eine „Unauffindbarkeit“ bzw. das „Nichtdasein“ „in der objektiven, raumzeitlichen Welt“ (Hua XI, 378) mit sich bringt, was darüber hinaus dazu führt, dass ein totes Subjekt die Bezogenheit auf die hyletische Welt völlig verliert und damit alle Möglichkeiten der Affektionen und Urpräsenz auch verschwinden.[390]

---

[388] Vgl. „Von Ewigkeit her sind die Monaden; zunächst in einem ‚Schlummerzustand‘, dann allmählich erwachend; und der Prozess des Erwachens, das ist die Schöpfung der organischen Natur. Und jedes organische Wesen ist ‚Erzeuger‘ für neue, die alsbald (oder in schneller Entwicklung) auf dieselbe Höhe emporgehoben werden (der Klarheit) wie die Eltern.“ (Hua XLII, 152)

[389] In diesem Sinne sieht Husserl so, dass Tod nur „ein Ereignis in der Welt des Menschen, <in> der konstituierten Welt”, also „kein seiendes Vorkommnis im „Ich bin“ des transzendentalen Ego“ (Hua XLII, 78). Vgl. J. Mensch, “Birth, Death, and Sleep: Limit Problems and the Paradox of Phenomenology”, *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Cham: Springer, 2022. S. 163-184. Bes. S. 173.

[390] „Der Tod für das transzendentale Ich kann bedeuten: Es verliert „Leiblichkeit“, es verliert Weltbewusstsein, es tritt aus der Weltregelung heraus. […] Das Eintreten in die Weltregelung besagt, dass <das> Ich mit einer Urpräsenz beginnt, in der hyletische Abgehobenheiten in solcher Regelung auftreten und mit

Diese Deskription der schlafenden Monade tritt wieder in einem anderen Kontext auf, aber diesmal umgekehrt, insofern nun der Zustand einer Monade vor der Geburt betrachtet wird, da es Husserls bekanntliche These ist, dass eine Monade weder anfängt (geboren wird) noch aufhört (stirbt), und daher von der Unendlichkeit des vergangenen transzendentalen Lebens gesprochen werden kann, und dies gilt auch für die Zeit vor der Geburt. Der Ausdruck des Schlafes, der den über das wache Bewusstsein von Lebendigen hinausgehenden Zustand zu schildern bestimmt ist, wird so auf die rekonstruktive Analyse zum allerersten Bewusstseinszustand eines Urkindes angewandt, um den Zustand vor dem sogenannten „Ur-Erwachen" (Hua XLII, 6) allen Bewusstseins anzuzeigen.[391] In diesem Sinne wird der Zustand einer Monade vor dem Ur-Erwachen als „Urschlaf", und die Monade selbst als „urschlafende Monade" (Ebd.) beschrieben. Wichtig ist jedoch, dass dieser Zustand einer Monade vor der Geburt, d.h. der „Urschlaf", für Husserl „nicht" wirklich „nichts" (Ebd.) ist. Stattdessen beschreibt Husserl das Ich vor der Geburt als ein solches, das ein „schlafendes Ich, bloße Potentialität für die Ego cogitos war" (Hua XI, 380). Aber was ist genau damit gemeint, dass ein solches schlafendes Ich vor der Geburt „nicht nichts" ist? Was bedeutet diese merkwürdige „Potentialität für die Ego cogitos"?

2) Bezüglich dieser Fragen scheint mir folgende Passage enorm wegweisend: „Eine Monade, z.B. eine menschliche, die stirbt, verliert nicht ihre **Erbschaft**, aber sie versinkt in absoluten Schlaf. Auch dann fungiert sie irgendwie in dem Monadenall" (Hua XV, 609, Hervorhebung von JSA). Was hier auffallend ist, ist gerade der Begriff der Erbschaft.[392] Husserl erklärt weiter an derselben Stelle, dass sich in dieser Erbschaft die „phylogenetische Entwicklung" als intersubjektive Tradition von mehreren Monaden sedimentiert habe, als das, was irgendwann „zur Geburt" kommen könnte: „Der ganze Prozess, der der phylogenetischen Entwicklung entspricht, ist in jeder Keimzellenmonade, die zur Geburt kommt, sedimentiert. Jede in diesem Zusammenhang fungierende Monade hat an ihrer Stelle ihre Sedimentierung als Entwicklungserbschaft." (Hua XV, 609)

Natürlich bleiben jene Punkte auf den ersten Blick vage und konfus, wie diese Vererbung überhaupt erfolgt, ob diese Erbschaft überhaupt ein phänomenologischer Begriff sein kann, und was in diesem Fall vererbt wird usw. Doch es ist festzuhalten, dass Husserl den Erbschaftsbegriff nicht als eine „biophysische", sondern „transzendentale Aufklärung" (Hua Mat VIII, 438) für Generativität darstellt und auch an anderen Stellen mithilfe des Erbschaftsbegriffes versucht, dasjenige angeborene ontogenetische System zur Sprache zu bringen, welches vor dem Beginn eines intentionalen Bewusstseinslebens die gesamte Entwicklung des Lebens im Voraus bestimmen sollte: „Das Urkind hat aber Erbschaft, hat seine Weise der ersten Entwicklung im Mutterleib" (Hua XLII, 222). Wenn wir

---

solchen affektiven Kräften, dass das Spiel der assoziativ-aktiven konstitutiven Genesis beginnen und fortgehen kann." (Hua Mat VIII, 102)

[391] Vgl. „Urwachfeld" (K III 11, 1, zitiert in Lee 1993, S. 174)

[392] Vgl. Lee 1993, S. 165, 167; Lo 2008, S. 181.

in diesem Zusammenhang betrachten, dass bei Husserl ein Urkind bereits im Vorfeld mit „Urbedürfnissen“ bzw. „Urgenüssen“ als „instinktiver Weltbezogenheit“ (Ebd.) begabt ist, kann vermutet werden, dass Husserls Erbschaftsbegriff diejenige instinktive Intentionalität betrifft, die einer noch nicht erwachten Monade in ihrer impliziten und latenten Form innewohnt und dann den gesamten Horizont der expliziten Intentionalität jeder Ontogenese im Ansatz *potentiell* reguliert, wenn sich ein patentes intentionales Leben eines Urkindes nach seinem Ur-Erwachen zu entfalten beginnt.

Ich gehe demnach davon aus, dass Husserl durch den Erbschaftsbegriff andeutet, dass unsere Vorfahren als die vorherigen Generationen genau auf diese Weise weiterbestehen, als eine Form unserer instinktiven Intentionalität, nämlich als „zur generativen Ursprünglichkeit gehörige“, „instinktive Lebensbedürfnisse“, die als intentionale Grundlage „der untersten Stufe“ (Hua XV, 413) für alle weiteren Bedürfnisse eines erwachten Lebens gelten.[393] Es scheint mir aus diesem Grund akzeptabel, Husserls Konzeption der Erbschaft als eine intentionale Vorgabe von Toten für Lebendige und Noch-nicht-Geborene in Form des potentiellen instinktiven Einflusses zu deuten.[394]

3) Freilich scheint Husserls Erbschaftsbegriff als instinktive Intentionalität, der sich auf den Einfluss von Toten auf Lebendige bzw. Noch-nicht-Geborene bezieht, aus phänomenologischer Perspektive einigermaßen bedenklich, insbesondere wegen seiner biologischen Implikation. Dennoch ist es bei Husserls Erläuterung der Erbschaft auch klar, dass er damit keine biologische Tatsache erklärt, wie dies auch für seinen Instinktbegriff gilt. Nach Husserl handelt es sich also bei seinem Erbschaftsbegriff nicht um eine angeborene Übertragung von Merkmalen oder Verhaltensweisen im biologischen Sinne, sondern allein um eine „intentionale Einigung“ (Hua Mat VIII, 436).[395]

Wenn wir uns an die vorangegangene Diskussion erinnern, dass Husserl den Begriff der intentionalen Einheit vor allem dafür verwendet hat, die Bildung eines gemeinsamen habituellen Systems, nämlich die Konstitution einer Gemeinwelt, darzulegen, so ist es auch nachvollziehbar, dass der Erbschaftsbegriff eine solche Sachlage erklärt, dass verschiedene Monaden bereits auf der Ebene der instinktiven Intentionalität eine intentionale Gemeinschaft bilden, der neben Lebendigen sowohl Tote als auch Noch-nicht-Geborene angehören.

---

[393] Vgl. Park 2001, S. 160: „„Das Urgenerative“ bei Husserl bezeichnet „die periodisch wiederkehrenden instinktiven Lebensbedürfnisse“ (Hua XV, 413), nämlich „die allgemeinsten, überall bei Menschen wiederkehrenden Bedürfnisse und Formen (Typen) der Bedürfnisbefriedigung“ (Hua XV, 435).“

[394] „das Wunder […] der Art des vergemeinschafteten Fortlebens in der Erbmasse der gemeinschaftlichen Kinder“ (Hua XLII, 101)

[395] „Erbschaft ist nicht Wiederholung, sondern intentionale Einigung, Wandlung, Verdeckung und eben Wandlung durch diese Verdeckung.“ (Hua Mat VIII, 436)

4) Wie schon erwähnt, geschieht das allererste Erwachen eines Urkindes durch die allererste Affektion durch die Hyle. Die andere Bedingung für diese erste Affektion ist aber genau die instinktive Intentionalität, die dem Vor-Ich „die Vor-Weise, die inaktuelle Welt“ (Hua XV, 604) im Ansatz darstellt und die von der Hyle nachher geweckt wird. Danach entwickeln sich auf der Grundlage der ursprünglichen Instinkte auf immer komplexere Weise die konkreten Intentionen der Ontogenese. Wenn die potentiellen Intentionen von Schlafenden durch das Leben von Erwachten die Gestalten der empirischen Habitualität zurückgewinnen, kann man mit Husserl sagen: „Mit der Erweckung der neuen Monade ist erweckt oder vorerweckt die elterliche Habitualität; aber die neue Monade hat eine neue Hyle und die elterliche ihre eigene Habitualität (als tote); das alles in sedimentierter Übertragung und sich „mischend“, verschmelzen.“ (Hua Mat VIII, 436f.) Eine intentionale Gemeinschaft zwischen mehreren Generationen auf der instinktiven Ebene ist bei Husserl somit in dieser Weise möglich, und zwar über die Grenzen von Tod und Geburt hinaus, wobei die Mitglieder der instinktiven intentionalen Gemeinschaft ein und dieselbe „seelische Teleologie“ aufweisen, „dass immer neue Instinkte, fundiert in den Urinstinkten, die allgemein gleich bei einer jeden Geburt in Funktion treten, entspringen“ (Hua XLII, 120) und „eine Einheit der Entwicklung […] in der wundersamen Form der Kette der Erzeugungen, die jede einen Anfang durch eine geistige Erbschaft schafft” (Hua XLII, 100).

4.2 Die Rechtfertigung der apodiktischen Gültigkeit der göttlichen Willensforderung

Natürlich gibt es verschiedene transzendentale Instinkte, die einer solchen instinktiven generativen Gemeinschaft zugrunde liegen: Z.B. der Nahrungsinstinkt oder der Geschlechtsinstinkt usf., die als ursprüngliche Grundlage für jeden Lebenshorizont vor der Geburt eines Menschen fungieren. In Bezug auf unsere eigentliche Thematik kann man jedoch berechtigterweise fragen: Können diese generativen Instinkte die Apodiktizität ebenso gewährleisten wie die Hoffnung auf die ethische Normativität der philosophischen Idee? Die Antwort auf diese Frage scheint negativ ausfallen zu müssen, weil diese Sonderinstinkte – wie im vorherigen Kapitel bereits gezeigt worden ist – nicht ausreichend sind, um auf die ethische Zielidee der Glückseligkeit zuzutreffen, da sie den gesamten Vorgang eines Lebens nicht universal und vereinheitlichend regulieren können, sondern nur innerhalb ihrer jeweiligen Sondergebiete des Lebens als instinktive Grundlage wirken.

Wie steht es dann mit dem sogenannten „absoluten Trieb“, der die Intentionalität der universalen Liebe ausmacht und den Husserl als das Fundament für die optimistische Hoffnung der Liebesethik etablieren will? Damit diese Triebintentionalität der universalen Liebe aber die unendliche Wiederholbarkeit der universalen Liebe rechtfertigen kann, muss sie erstens so absolut sein, dass sie in die ursprüngliche Kernintention einer transzendentalen Monade eingebunden ist und infolgedessen der Monade ihre allerletzte universale Idee der apodiktischen Selbsterhaltung, nämlich die Glückseligkeit, vorschreibt,

weshalb die universale Liebe den gesamten Lebensprozess einer Monade vollständig regulieren können muss. Und zweitens soll dieser absolute Trieb dahingehend absolut sein, dass er alle möglichen transzendentalen Monaden restlos regulieren soll, sodass ihre endgültige Realisierbarkeit durch die unendliche Kette der Generationen – nach Husserls eigentümlichem Verständnis der apodiktischen Evidenz – garantiert werden kann.

Gerade in diesen genannten zwei Punkten sollen sich im Folgenden „der Trieb zur universalen Einstimmigkeit" (Hua XLII, 226) bzw. der „Trieb zur Menschlichkeit" (Hua XLII, 225) einer Rechtfertigung unterziehen, den Husserl als eine ursprüngliche Tendenz zur Harmonie hin hervorhebt, die darauf abzielt, all die faktischen intersubjektiven Konflikte zwischen Menschen zu überwinden (Vgl. Hua XLII, 226). Und wenn diese Rechtfertigung tatsächlich gegeben werden kann, so stellt sich dieser Trieb als ein solcher heraus, dem die ethische Absolutheit zuzuschreiben ist, indem seine Realisierbarkeit aufgrund der unendlichen Wiederholbarkeit durch alle möglichen transzendentalen Monaden gewährleistet werden kann.[396]

4.2.1 Die Absolutheit der universalen Liebe als ethische Intention

1) Warum ist die universale Liebe die universale und absolute Intention von jedem Menschen, ohne die keiner eine Glückseligkeit erlangen kann? Um diese Frage zu lösen, ist das Konzept des Monadenalls zu behandeln, das zuvor in der Diskussion über Husserls Gottesbegriff kurz erwähnt wurde.

Knüpfen wir zuerst daran an, dass in meinem gesamten Bewusstseinsfeld freilich das Vergegenwärtigungsfeld der Vergangenheit und Zukunft als meine eigenen zeitlichen Felder enthalten ist. In der früheren Auseinandersetzung mit dem Einfühlungsproblem als Fremderfahrung haben wir festgestellt, dass mir ein Bewusstsein eines Anderen als offener Horizont appräsentiert ist. Daher konnten wir auch weiter bestätigen, dass die mir appräsentierten horizonthaften Intentionalitäten von Anderen weitere Kernstücke meines eigenen gesamten Bewusstseinssystems ausmachen, weshalb ich alle zeitlichen Vergegenwärtigungsfelder der Anderen als meine umfassen soll. In diesem Punkt macht sich es auch bemerkbar, dass im Idealfall in meinem gesamten Vergegenwärtigungsfeld sowohl die Vergegenwärtigungsfelder der Vergangenheit und Zukunft der direkt erfahrbaren Anderen als auch die Felder der vergangenen und zukünftigen Zeithorizonte von den nur

[396] „Der Mensch kann nur zufrieden sein, wenn er auf das Ideal seiner selbst als absolut vollkommenes Wesen hin leben und es selbst tätig in unendlichem Streben verwirklichen kann. Er muss einen Gott in sich tragen." (Hua XLII, 175); „Höchste Idee einer teleologischen Welt als einer vollkommensten „Harmonie" von Monaden, einer nicht abgeschlossenen, sondern unendlich sich in Vollkommenheit notwendig steigernden Harmonie. Die teleologische Notwendigkeit als Faktum, das empirische Faktum als teleologische Notwendigkeit. Das Streben, das in allem Bewusstseinsleben waltet und seine Gesetzmäßigkeit, die in sich teleologisch ist: Die allerrealste Kraft ist die der Motivation und die geht notwendig auf „Befriedigung", das ist, sie geht auf Vervollkommnung." (Hua XLII, 253)

mittelbar erfahrbaren Anderen eingeschlossen sein müssen,[397] da „die Menschen nur apperzipierbar werden als nicht nur in Wirklichkeit, sondern in Möglichkeit und nach eigenem Belieben Andere und wieder Andere vorfindende“ (Hua I, 158). Daraus ergibt sich, dass ich als mein gesamtes Vergegenwärtigungsfeld alle unendlichen räumlichen und zeitlichen Horizonte der Fremderfahrung berücksichtigen sollte, obwohl diese Berücksichtigung nur eine ideale wäre (Vgl. Hua XXXIX, 94).

Diese räumliche und zeitliche Unendlichkeit der Horizonte der Anderen muss bei Husserl in ihrem wörtlichen Sinne verstanden werden, somit müssen selbst die Horizonte der nur mittelbar gegebenen Anderen (Vgl. Hua Mat VIII, 440), z.B. diejenigen, die schon vor langer Zeit gestorben sind, oder diejenigen, die erst in ferner Zukunft geboren werden, als zu meinem Appräsentationsfeld dazugehörig betrachtet werden. So lässt sich konstatieren, dass die Tragweite der „Weltzeit“, die Gesamtheit der zeitlichen Horizonte meiner und aller möglichen Anderen, über die räumlich-zeitlichen Grenzen der primordialen Erfahrung meiner selbst bei weitem hinausreicht – und zwar über meinen jeweiligen Schlaf, Tod und sogar meine Geburt hinaus (Vgl. Hua XLII, 71f.). „Und so habe ich und haben wir schließlich einen Einfühlungshorizont, der mittelbar selbst wieder Einfühlungshorizonte in der Weise einer offenendlosen Mannigfaltigkeit von Anderen der Anderen der Anderen in sich trägt und, wie noch zu erörtern wäre, zugleich in einer offenen Potenzialität, *in indefinitum* Andere, die ich nicht wirklich erfahren habe, einfühlungsmäßig erfahren zu können.“ (Hua XXXIX, 94) Diese Subjektivität der gesamten Einfühlungshorizonte bezeichnet Husserl als „eine Monadengemeinschaft“, die auch ebenso als „das transzendentale Wir“ (Hua I, 137) bezeichnet werden kann, dem auch ich angehöre.

2) Husserls Verständnis dieser universalen Gesamtheit der möglichen transzendentalen Monaden ist, wie gesehen, im Begriff des Monadenalls zusammengefasst, „worin jede Monade jede intentional impliziert und das ganze All impliziert, ein und dasselbe Monadenall für alle, in dem alle als Glieder sind” (Hua XV, 589). Wichtig ist dabei der Punkt, dass bei Husserl im Bewusstseinsfeld der primordialen Sphäre von vornherein die „Allheit von möglichen Subjekten“ (Hua XV, 383) impliziert ist, was nahelegt, dass ich um der vollkommenen Erfüllung meiner eigenen primordialen Intentionen willen nicht umhinkann, die Allheit der Intentionen von allen möglichen Subjekten zu berücksichtigen.[398] Und in diesem Sinne heißt es an einer Stelle: „Jedes Ich ist Ich in seinem Leben und impliziert darin, als aller Anderen Bewusstseinsleben bewusst seiend, eben alle anderen Leben. So sind wir alle in „Konnex“.“ (Hua XXXIX, 331) In diesem Konnex der universalen Form der Allgemeinschaft konstituiert sich noch kein bestimmter gemeinsamer

[397] Vgl. Hua XV, 218, 588f.; Hua XXXIV, 389; XXXIX, 93; Rodemeyer 2006, S. 116

[398] „Mein Leben ist aber nichts für sich; es ist einig mit dem Leben der anderen, es ist Stück in der Einheit des Gemeinschaftslebens und reicht darüber hinaus ins Leben der Menschheit.“ (Hua XLII, 302)

Bewusstseinsinhalt zwischen verschiedenen Monaden, sondern er bleibt für jede Monade nur als unbestimmt offener und protentional appräsentierter Welthorizont (Vgl. Hua XV, 342f.). Dennoch zeigt er schon die „innere Verflechtung“ (Hua XV, 603) zwischen allen möglichen Monaden auf, dass jede Monade in ihrer eigenen Intention die Intentionen von allen möglichen Anderen in potenzieller Form in sich birgt. In dieser Hinsicht sagt Husserl: „Ich trage alle Anderen in mir als selbst appräsentierte und zu appräsentierende und als mich selbst ebenso in sich tragend.“ (Hua Mat VIII, 56)

3) Wie soeben gesehen, appräsentiert jede Monade bei Husserl wesenhaft den „Universalhorizont der transzendentalen Allsubjektivität“ (Hua XLII, 115) in ihrer potenziellen Form.[399] Demgemäß kann man sagen, dass alle transzendentalen Monaden eine intentionale Gemeinschaft bilden, die implizit auf dasselbe „Universum der Allheit“ (Hua XV, 383) ausgerichtet ist. Meine Welt vollständig zu betrachten, bedeutet in dieser Hinsicht schließlich, das gesamte Universum als „ein offen endloses Universum von Mitmenschen“ (Hua XV, 495) zu sehen, von denen jeder „eine und selbe Welt“ (Hua I, 139) erfahren hat, erfährt und erfahren kann.

Dabei muss diese Welt entsprechend der unendlichen Offenheit aller transzendentalen Monaden auch eine unendliche und ideale sein. Sie ist dennoch nicht „ein bloßes Kollektivum von Ich-Subjekten“ (Hua XXXV, 112) und keine bloße Summe verschiedener individueller Welten von einzelnen Monaden, sondern muss von der inneren Verflechtung zwischen allen Monaden her eine einstimmige Welt sein, in der alle möglichen Welten aller möglichen Monaden aus einer universalen Perspektive synthetisiert werden. Daher spricht Husserl davon, dass „die objektive Welt als Idee“ idealerweise „eine Harmonie der Monaden“ (Hua I, 138) einschließt, die dieselbe Welt erfahren haben, erfahren und erfahren können.

Hier ist es leicht zu erraten, dass diese ideale Welt der Harmonie mit Husserls Idee der vollkommenen Welt zusammenhängt. Somit kann man auch die wesentliche Beziehung zwischen Glückseligkeit und der Intention der universalen Liebe klarstellen, nämlich dass das ideale Ziel der apodiktischen Selbsterhaltung im intersubjektiven Sinne, also der „Harmonie“, jetzt nicht nur in der Harmonie mit meinem unmittelbaren Nachbarn bestehen sollte, sondern sich auf die Harmonie einer universalen Gemeinschaft aller Monaden erstrecken muss (Vgl. Hua XLII, 334, 456). Und die Aufgabe der apodiktischen Selbsterhaltung im intersubjektiven Sinne, d.h. „Verantwortung“, besteht daher in der Verantwortlichkeit für die Allmenschheit (Vgl. Hua XLII 423, 476). Genau deshalb können wir auch den Satz von Husserl verstehen: „Alle sind für alles verantwortlich. […] Alle sind an allem schuld.“ (Hua XLII, 476) „[S]o kann mein ethischer Wille sich nie wirklich erfüllen im

[399] Vgl. “Zum notwendigen Bestand meiner selbst als faktischen lebendigen Weltbewusstseins gehört das Bewusstsein von Horizonten und das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Horizonte in dem, was Husserl Universalhorizont nennt, der einen Welt als endlos offenem, unendlichem Horizont für alle endlichen Horizonte.“ (Held 2010, S. 731)

bloß privaten eigenverantwortlichen Leben und Tun“ (Hua XLII, 456). Insofern sieht Husserl, dass wir nur in einem universalen gemeinschaftlichen Leben „die höchste Befriedigung“ (Hua XXVII, 106) finden können, also ohne die Harmonie der ganzen Menschheit zu verantworten, wir niemals selig sein könnten (Vgl. Hua XLII, 198, 332). Auf diese Weise können wir die Intention der universalen Liebe als die Intention auf die ethische Normidee der Glückseligkeit verstehen: „Mit der Eröffnung des Blickes für die Universalität des eigenen Lebens und dann des Lebens der Gemeinschaft erweitert sich das absolute Sollen, der Kreis der absoluten Rufe und umspannt schließlich die gesamte Wertewelt und personale Welt […] in Richtung auf eine vollkommenste Welt.“ (Hua XLII, 377)[400]

4) Es hat sich bislang gezeigt, dass die Intention der universalen Liebe, die die harmonische Einheit aller möglichen Menschen ins Auge fasst, als ethische Normintentionalität verstanden werden kann, die alle anderen Intentionalitäten des Lebens eines Individuums universal und einheitlich regeln sollte. Husserl zufolge hat die universale Liebe, die nun auch göttliche Liebe heißt, daher ihr Fundament in der apodiktischen Struktur der universalen Triebintentionalität: „In seinem Urinstinkt trägt jedes einzelne Subjekt diese ganze Entwicklung als nicht seine solipsistische, sondern als Menschheitsentwicklung – als Entwicklung der transzendentalen Allgemeinschaft, der der transzendentalen Subjekte“ (Hua XLIII/3, 176).[401] „So weiß er [der Mensch, JSA] sich als Mensch unter Menschen in seiner Menschheitsumwelt, er weiß sich als darin hineingeboren, hineinerzogen, mit einem Trieb, Mensch zu sein, strebend, getrieben, im Trieb zur Menschlichkeit.“ (Hua XLII, 225) Demnach wird die gemeinsame Umwelt, für welche ich mit Anderen unsere gemeinsamen Werte und Ziele enthülle, von Husserl als „erfüllende Explikation des universalen Instinkthorizonts” (Hua XLII, 115) verstanden.

4.2.2 Die absolute Fortsetzung des göttlichen Willens zwischen den Generationen

1) Es bleibt jedoch noch die Frage ungelöst, ob es apodiktisch gerechtfertigt werden kann, dass diese Intention der universalen Liebe, über mich hinaus, auch allen möglichen Monaden innewohnt und somit die generationsübergreifende Gemeinschaft aller strebenden Monaden motivieren kann, die dazu fähig ist, die universale Liebe über die Grenze der faktischen praktischen Fähigkeiten jedes Individuums und jeder Kulturgemeinschaft hinaus für immer zu wiederholen, wie das in der philosophischen Gemeinschaft der Fall ist.

Die Antwort auf diese Frage aber wurde in der vorangegangenen Diskussion bereits in gewissem Maße angedeutet. Angesichts dessen, dass Husserl die Absolutheit der universalen Liebe aus der wesentlichen intentionalen Struktur primordialer Sphäre ableitet, die

[400] Vgl. Loidolt 2012, S. 23.
[401] Vgl. auch Hua XLII, 115.

die offenen unendlichen Horizonte der Appräsentation der Fremderfahrung implizieren muss, so leuchtet es ein, dass bei Husserl die Intentionalität der universalen Liebe zur wesentlichen Eigenschaft des transzendentalen Bewusstseins überhaupt gehört, die allein anhand der Wesensanschauung der Horizonthaftigkeit des Bewusstseins erreichbar ist. Und genau von diesem Standpunkt aus wird der universale Liebesinstinkt als eine solche Intention erfasst, die in der wesentlichen intentionalen Struktur aller möglichen transzendentalen Monaden vorliegt.

Dann können wir erkennen, dass sich durch dieses transzendentale triebhafte Streben eine generationenübergreifende Gemeinschaft bilden kann (Vgl. Hua XLII, 100f.). Das heißt, durch alle Generationen hindurch zieht sich eine „notwendige Tendenz" (Hua XLII, 213) auf die universale Harmonie aller Monaden als eine beständige Intention, die gegen alle faktischen extremen Grenzsituationen jedes Individuums oder jeder Menschengruppe gefeit ist. Die Intention auf die Vollkommenheit des Universums, die wahre und schöne Welt, bleibt infolgedessen auch für die späteren Generationen unsterblich, und zwar „in der Form ewiger Nachwirkung" (Hua XLII, 324).

Und aus dieser Perspektive spricht Husserl sodann von der „Universalität der menschlichen Daseinsverflochtenheit" (Hua XLII, 456), womit er meint, dass alle möglichen Monaden in der teleologischen Intentionalität auf die universale Harmonie notwendigerweise verbunden sind. Diese universale Verbundenheit kann in diesem Sinne auch als „die Verkettung durch ursprünglich instinktive Liebesbande" (Hua XLII, 317) beschrieben werden.

2) Darüber hinaus kann sich diese Gemeinschaft, deren Mitglieder notwendig in einer einzigen Triebintentionalität vereint sind, zu einer Gemeinschaft eines einzigen Willens zur Befriedigung dieses universalen Liebestriebs entwickeln (Vgl. Hua XLII, 257f.). Auf diese allmenschliche Willensgemeinschaft bezieht Husserl also die „Liebesgemeinschaft" (Hua XIV, 174),[402] die mit den ebenfalls von ihm verwendeten Begriffen von „dem echten Menschentum" bzw. „der wahren Menschheit" (Hua XV, 379) auf eine Stufe zu stellen ist. Diese Gemeinschaft muss man gemäß der von ihren Mitgliedern angestrebten Idee der Vollkommenheit als eine ideale und unendliche Gemeinschaft auffassen, deren Mitglieder „eine unendlich vollkommene intersubjektive Allgemeinschaft" (Ebd.) darstellen. Insofern die Mitglieder der Liebesgemeinschaft als Willensgemeinschaft einen einzelnen gemeinsamen Willen der universalen Liebe haben, kann diese Gemeinschaft, wie „das singuläre Menschenindividuum" (Hua XXXVII 241), als „eine Individualität höherer Ordnung" (Hua XXXVII, 241) betrachtet werden, wobei das gesamte Leben aller Mitglieder der Gemeinschaft „eine universale Einheit der Entwicklung" (Hua XLII, 202) aufzeigen kann, in der sich ein und derselbe einzelne Wille durchsetzt.

[402] „Liebesgemeinschaft, in der mehrere Subjekte ein in personaler Gemuts- und Willensidentifizierung vereinigtes Leben leben" (Hua XLII, 301); „Einstimmigkeit der Menschen: Ausschluss des Streits der Personen gegeneinander. Friedensgemeinschaft, Liebesgemeinschaft." (Hua XLII, 175 Anm. 1.)

Aus dieser Auffassung der Liebesgemeinschaft kann man weiter folgern, dass, obwohl sich jede und jeder von uns nur darum sorgt, seine eigene vollständigen Glückseligkeit zu erlangen, es – als wäre es eine präetablierte Harmonie – zur notwendigen willentlichen Einheit zwischen uns allen führen kann, sofern die Idee der vollständigen Glückseligkeit unvermeidlich den Willen der universalen Liebe, mit Anderen in Einstimmigkeit zu leben, motiviert: „Der Weg des Nächsten, soweit er der rechte Weg ist, gehört in gewisser Weise auch zu meinem Weg ganz wesentlich." (Hua XXVII, 234)

3) An dieser Stelle ist anzumerken, dass Husserl diese notwendige Einheitlichkeit zwischen allen ethischen Subjekten der universalen Liebe besonders in Bezug auf den Gotteswillen thematisiert, der bei Husserl den einzigen, aber ideal-universalen Willen zur Realisierung der vollkommenen Welt repräsentiert. Interessanterweise ist dabei festzustellen, dass er behauptet, dass jeder einzelne ethische Weg von uns endgültig „zu demselben überweltlichen, übermenschlichen Pole Gott" (Hua XXVII, 234) führt, der bei Husserl im Sinne einer Individualität höherer Ordnung des universalen Liebeswillens eine ideal-universale, aber noch individuelle Persönlichkeit ist, wie wir schon gesehen haben. So erfasst Husserl an mehreren Stellen die ethische Gemeinschaft, die von der absoluten universalen Liebe herrührt, auch als Gemeinschaft des singulären Gotteswillens (Vgl. Hua XV, 381; Hua XLII, 258), wodurch die folgende rätselhafte Aussage Husserls nachvollziehbar wird: „Gott ist überall, Gottes Leben lebt in allem Leben." (Hua XLII, 168)

4.3 Die Bedeutung des ethischen Optimismus in der Liebesethik als des Glaubens an die Unendlichkeit des göttlichen Willens

Kehren wir jetzt zurück zur Frage, die in diesem Kapitel beantwortet werden soll, also die Frage, ob die normative Absolutheit der Intention der universalen Liebe auf die vollkommene Welt durch die Versuche der Rechtfertigung ihrer apodiktischen Evidenz garantiert werden kann. Nach der vorangegangenen Darlegung scheint diese Frage bejaht werden zu können, da wir festgestellt haben, dass die Praxis der universalen Lieben auf der unendlichen Fortsetzung des unsterblichen Willens beruht, die ihrerseits vermöge der unaufhörlichen Kette der auf den göttlichen Willen gerichteten Menschen garantiert werden kann.[403] So heißt es an einer Manuskriptstelle: „Der universale absolute Wille, der in allen transzendentalen Subjekten lebt und der das individuell-konkrete Sein der transzendentalen Allsubjektivität möglich macht, ist der göttliche Wille[.]" (Hua XV, 381) In diesem Sinne kann der Wille zur universalen Liebe in allen Monaden wiederaufleben, d.h. auch

[403] „[D]as Ideal einer ins Unendliche fortlebenden und sich fortkultivierenden ethischen Menschheit" (Hua XLII, 324); „Der Mensch kann nur zufrieden sein, wenn er auf das Ideal seiner selbst als absolut vollkommenes Wesen hin leben und es selbst tätig in unendlichem Streben verwirklichen kann. Er muss einen Gott in sich tragen." (Hua XLII, 175)

in jeglicher individuellen Situation jeglicher Monade. Denn er kann immer von allen möglichen Monaden vererbt und weiterverfolgt werden, auch wenn einzelne Personen oder Zivilisationen schwinden.[404]

Im Ausgang von diesem Verständnis der optimistischen Zuversicht auf die Unendlichkeit der göttlichen Gemeinschaft kann man die Bedeutung des Gottesglaubens Husserls neu bestimmen, und zwar, dass die Quintessenz des Gottesglaubens bei Husserl eben darin besteht, zu glauben, dass der göttliche Wille fortleben wird und die Willensgemeinschaft, die am göttlichen Willen teilhat, dementsprechend „unsterblich" (Hua XV, 610) ist. Freilich darf man nicht übersehen, dass die Irrationalität des Schicksals, die zuvor als Grenzsituation des praktischen Lebens problematisiert wurde, nicht verschwindet, sie nicht ihre Kraft verliert. Gleichwohl dürfen wir den fortdauernden „unendlichen Willen der Überwindung" (Hua XLII, 407) apodiktisch berechtigt anerkennen, als „de[n] endlosen Fortgang des Menschheitslebens, das die Welt trägt, das Böse der Welt zu überwinden" (Hua XLII, 407).

Insofern wird dieser Glaube bei Husserl vor allem als Glaube an „den guten Willen" (Hua XLII, 192) akzeptiert, was somit nahelegt, dass der Glaube an die Verwirklichung der göttlichen Teleologie nicht anders als in „dem Willen der Menschen", „sich zu vergemeinschaften und Einheit eines universalen Willens, einer universalen Menschheit zu konstituieren" (Hua XLII, 257) fundiert ist. Demzufolge äußert sich dieser Glaube vor allem folgendermaßen: „Die Welt wird die beste sein, wenn wir sie zur besten machen." (Hua XLII, 335)[405]

Und dieser optimistische Glaube an eine Welt-Teleologie wirkt andererseits auf den Glauben jedes Subjektes an sich selbst ein: Solange ich mich also als zu diesem Willen der universalen Menschheit zugehörig erkenne, sollte ich Husserl zufolge mein ethisches Leben nach dem Gedanken der Unsterblichkeit ausrichten: „Ich soll so leben, als ob ich unsterblich wäre und als ob ich wirklich ins Unendliche arbeiten könnte." (Hua VIII, 352)[406] Dieser Satz zeigt unmissverständlich an, dass der Gottesglaube bei Husserl den Glauben an die Unsterblichkeit meiner selbst impliziert. Er formuliert dies so, dass mithilfe von der „endlose[n] Kette der Generationen" und der „Fortsetzung des eigenen Lebens in Nachkommen" „der Gedanke des Todes" „seinen Stachel" verlieren würde, „wenn ich mich in einer sich endlos forterhaltenden Menschheit weiß" (Hua XLII, 317).

---

[404] Hierauf verweist Goto auch. Vgl. Goto 2004, S. 216.

[405] Vgl. „schon das Sein der Welt als Tatsache enthält eine Teleologie" (Hua VIII, 258)

[406] „Also Unsterblichkeit in gewöhnlichen Sinn ist unmöglich. Aber unsterblich ist der Mensch wie jede Monade, unsterblich ist sein Anteil an dem Selbstrealisierungsprozess der Gottheit, unsterblich ist sein Fortwirken in allem Echten und Guten. Unsterblich ist er auch, insofern als in seiner Monade die ganze „Erbschaft", die er in sich birgt, aller seelische Erwerb in ihm latent erhalten bleibt und besondere Funktionen mitübt, obschon nicht in der vollen Weckung, die Selbstidentifikation ermöglicht mit dem früher lebenden Menschen, in der Harmonie der Gotteswelt" (Hua XV, 610); Vgl. auch Kuster 1996, S. 51.

5. Die Realisierung der vollkommenen Welt als Welt-Teleologie durch den menschlichen Willen

1) Bislang wurde konstatiert, dass die universale Liebe und der absolute göttliche Trieb, der ihrer Intention zugrunde liegt, für Husserl apodiktisch normativ sind, weil sie einerseits die absolute Zielidee der apodiktischen Selbsterhaltung darstellen und andererseits, weil ihre absolute Realisierbarkeit gerechtfertigt wurde. Diese Rechtfertigung lässt ferner den endgültigen Sinn der universalen Liebe aufscheinen, weshalb wir unsere Bemühungen um die universale Liebe nicht als vergeblich betrachten müssen.

Aber selbst durch diese Diskussion haben wir noch nicht bestätigt, wie Husserls Kosmodizee, der zufolge sich unsere faktische Welt apodiktisch nach der Idee der vollkommenen Welt entwickeln sollte, in concreto zu rechtfertigen ist. Husserl formuliert hierhingehend etwas rätselhaft: „Die Welt strebt absoluten Zielen, Werten zu, sie bereitet ihnen in den Herzen der Menschen den Weg“ (Hua XV, 258). Dieser Aufweis der Kosmodizee ist von Bedeutung, weil er Husserls eigentliche optimistische Weltanschauung auf der Seite der Welt ergänzt, dass unsere faktische Welt selbst der Idee des göttlichen Willens immer näher kommen sollte, um so die absolute Normativität der Intentionalität der universalen Liebe zu verwirklichen. Und wenn die Notwendigkeit der weltlichen Teleologie gerechtfertigt wird, kann man durch die Garantie der teleologischen Entwicklung der faktischen Welt zur vollkommenen die praktische Gültigkeit der universalen Liebe anerkennen, die bei Husserl die Grundvoraussetzung aller praktischen Normen ist. In diesem Rahmen werden wir zuerst das folgende Problem konkreter erläutern: Wie lässt sich der göttliche Wille, d.h. der universale Wille, wirklich in der faktischen Welt realisieren? Und wie ist diese Realisierung apodiktisch zu garantieren? Indem wir diese Frage beantworten, können wir auch sehen, wie die unendliche Wiederholbarkeit der menschlichen Willen durch eine generationsübergreifende Gemeinschaft aller Menschen zur Garantie der Teleologie des göttlichen Willens dient.

2) Dieser Prozess der Realisierung kann, wie erklärt, vor allem im Sinne der Erfüllung des göttlichen Triebes, der uns allen innewohnt, dargestellt werden. Und angesichts der Tatsache, dass der göttliche Trieb von Husserl als transzendentale Triebintentionalität aufgefasst wird, wird es in dieser Diskussion nicht um ein völlig neues Problem gehen, sondern sie soll in engem Zusammenhang mit Husserls Erklärung des transzendentalen Instinkts, wie sie bereits früher dargestellt wurde, durchgeführt werden. Insbesondere die Art und Weise, wie wir bei der Untersuchung von Husserls Phänomenologie des Instinkts den Prozess der Verwirklichung der instinktiven Intentionalität unter den Titeln von „Erfüllung-Enthüllung“, „Entelechie“ und „Genesis“ erfasst haben, kann ebenso bei der Auslegung des Prozesses der Verwirklichung des göttlichen Triebes angewandt werden. Dadurch kann ein klareres Bild von der einzigartigen und eigentümlichen Art und Weise der

Verwirklichung des göttlichen Triebes herausgearbeitet werden.

Danach werden wir uns der folgenden Frage widmen: Welche Rolle spielt dabei die unendliche Willensgemeinschaft des göttlichen Willens, die durch die vorherige Diskussion als Garant für die göttliche Teleologie herausgestellt wurde? Wie verhält sich also der so verstandene göttliche Trieb der Menschen, die den absoluten Willen in ihrem konkreten faktischen Leben verkörpern wollen? Um diese Frage zu lösen, muss zuerst aber die Beziehung zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen Willen in Frage gestellt werden. Und dann wird die Frage der Verwirklichung des göttlichen Willens in Hinsicht auf die konkrete Individualität eines jeden Menschen behandelt werden, weil sich diese Verwirklichung notwendigerweise in einer bestimmten faktischen Lebenssituation durch einen konkreten individuellen Willen vollziehen muss.

3) Hinzu kommt noch, dass wir durch diese Erörterung einen anderen wichtigen Hinweis darauf gewinnen können, wie die wesentliche Beziehung zwischen individueller Liebe und universaler Liebe aufzufassen ist. Dies liegt vor allem daran, dass bei Husserl die Entelechie des göttlichen Triebes als intersubjektive Entwicklung eine solche eigentümliche Struktur aufweist, dass sie in einem Zusammenspiel oder einer Interdependenz zwischen individueller und intersubjektiver Entwicklung stattfindet. Daher stellt sich für die Darlegung der göttlichen Entelechie die zentrale Frage, wie die individuelle und intersubjektive Entwicklung miteinander zusammenhängen. Wenn wir dadurch ein klareres Verständnis von der Beziehung zwischen beiden erhalten können, kann dieses wieder dazu beitragen, mithilfe dieser Auffassung auf die Beziehung zwischen der universalen und der individuellen Liebe näher einzugehen. Und dies kann uns letztlich die Grundlage für das Verständnis an die Hand geben, wie Husserls eigentümliche optimistische Weltauffassung der universalen Liebe den Skeptizismus im Zusammenhang mit der individuellen Liebe überwinden kann.

5.1 Welt-Teleologie: Die Realisierbarkeit der vollkommenen Welt

5.1.1 Die Teleologie des göttlichen Triebes als göttliche Entelechie

1) Wie lässt sich also der göttliche Wille in der faktischen Welt realisieren? Angesichts dieser Frage sollten wir zunächst darauf zurückgreifen, dass für Husserl die Intentionalität der universalen Liebe ihren Ursprung insbesondere im göttlichen Trieb hat und insofern Husserl den Prozess der Verwirklichung der göttlichen Welt hauptsächlich im Zusammenhang mit der Teleologie der instinktiven Intentionalität beleuchtet. Wie wir gesehen haben, wird die Erfüllung der instinktiven Intention so dargelegt, dass ein Instinkt als ichliches Urstreben, das ursprünglich auf einen unendlichen offenen Horizont des Unbestimmten ausgerichtet ist, seine erste Bestimmtheit dann erhält, wenn es von einer ichfremden Urhyle affiziert wird, wie wir dies bei der Erläuterung der Uraffektion gesehen haben.

Für Husserl lässt sich die erste Bestimmung des göttlichen Triebes als konkrete Form in der realen Welt auch als die Bestimmung der instinktiven Intentionalität durch die Uraffektion verdeutlichen. Und genau daran anschließend fragt sich Husserl, welche Rolle die „Materie“ (Hua XLII, 175) für die Entwicklung der göttlichen Idee spielt.[407] In diesem Zusammenhang deutet Lo (2008) in seiner Forschung zutreffend auf den Punkt hin, dass der göttliche Trieb als unbestimmte instinktive Intentionalität nur vermöge der Affektion durch eine faktische Hyle in eine bestimmte Form und Gestalt und somit in die reale Welt übergehen kann,[408] weshalb man sagen kann, dass vor allem die Hyle die entscheidende Rolle für die Bestimmung des göttlichen Triebes spielt. Diese Ansicht Los kann auch durch Gedanken von Husserl selbst untermauert werden, dass alle Wesensmöglichkeiten als teleologische Ideen notwendigerweise „Urfakta der Hyle“ um ihrer teleologischen Wirklichkeit in der faktischen Welt willen erfordern, da es ohne solche Urfakta überhaupt unmöglich wäre (Vgl. Hua XV, 385), dass die transzendentale Allsubjektivität die Welt nach ihrer teleologischen Idee konstituieren würde. Dieses Verfahren aber kann vonseiten des Triebes auch so erfasst werden, dass „Gott“, der das Telos der Welt, also die Wesensmöglichkeit der vollkommenen Welt darstellt, einen irrationalen Stoff als noch nie bestimmtes „nichts“ mit seinem „Sein“ und Sinn „beseel[t]“ (Hua XLII, 336f.).

Wir können hierbei erkennen, dass Husserl die Verwirklichung der göttlichen Idee, d. h. die göttliche Teleologie, als eine Kooperation zwischen dem göttlichen Trieb, welcher der unbestimmten Hyle als Urfaktum ihren bestimmten Sinn verleiht, und der Hyle versteht, die den Trieb affiziert und somit dessen erste Gestalt bestimmt. Darüber hinaus wurde es bereits gewissermaßen klargestellt, inwiefern der Prozess der Verwirklichung des göttlichen Triebes in der faktischen Welt in derselben Weise aufgefasst werden kann, wie wir im Kapitel 5 die Erfüllung-Enthüllung einer instinktiven Intentionalität im Zusammenhang mit der Uraffektion verstanden haben.

2) Daraus können wir ferner jene Konsequenz ziehen, dass die Verwirklichung des göttlichen Triebes folgendermaßen beschrieben werden kann: Die angelegte ideale Potentialität, die vom göttlichen Trieb antizipiert wird, d.h. die Idee der göttlichen Welt, bildet sich aufgrund der Affektionen durch die Hyle allmählich zu einer bestimmten Habitualität von empirischen Geltungen aus, wie wir auch im Kapitel 5 konstatiert haben. Diese bestimmte Habitualisierung stellt sich als ein Prozess dar, wie die potenziell antizipierten Möglichkeiten der Instinkte ihre aktuell präsenten Seinsgeltungen gewinnen. Die hyletische Welt, die nur als unbestimmte dunkle Horizonthaftigkeit antizipiert werden kann und damit bloß irrational und unverständlich bleibt (Vgl. Hua Mat IX, 203), gestaltet sich mit der Zeit immer „verständlich[er]“ und „rational[er]“ (Hua XLII, 386). Und dieser Vorgang der

[407] “Muss ein „Gott“ sein als wirkende Idee der Entwicklung? Und welche Rolle spielt die Materie?“ (Hua XLII, 175).

[408] Vgl. Lo 2008, 169ff.

Verkörperung des göttlichen Triebes kann entsprechend seiner universalen Intersubjektivität so ausgelegt werden, dass sich der nur vage antizipierte Horizont der Triebintentionalität in eine bestimmte intersubjektive Habitualität der universalen Gemeinschaft verwandelt, deren Mitgliedern der göttliche Trieb innewohnt.

An diese zwei Punkte anknüpfend weist Husserl darauf hin, dass jene konkrete Habitualisierung der gemeinsamen Triebintentionalität den Verwandlungsprozess „von schlafenden zu patenten Monaden" (Hua XV, 610) bedeutet, in dem die in transzendentalen Monaden latent liegenden Intentionen allmählich patent und erweckt werden, also vom „Schlummerstand" zum „Erwachen" (Hua XLII, 152) übergehen. Husserls Rede von dem „Entwicklungsweg der Menschheit zu Gott" (Hua XLII, 424) lässt sich in diesem Punkt als Werdegang vom latenten göttlichen Instinkt der menschlichen Gemeinschaft als Ganzer zu ihrer patenten Form deuten, ein Werdegang, den Husserl an einer Manuskriptstelle als den Prozess der Verkörperung von „dynamischen" Intentionen in „energetische" (Hua XLII, 168) Seinsgeltungen umschreibt, was ganz offensichtlich der aristotelischen Philosophie entlehnt ist.[409] In diesem Zusammenhang zeigt sich zum Schluss, dass die Erfüllung des göttlichen Instinktes für Husserl die „Entelechie" (Hua XLII, 336) selbst ist, in der all seine potentiellen Intentionen allmählich zur verwirklichten Präsenz gebracht werden. In diesem Sinne formuliert Husserl knapp: „Gott als Entelechie, Gott als energeia" (Hua XLII, 168).

5.1.2 Die Teleologie der Phylogenese als göttliche Entelechie und die Rolle der Ontogenese

1) Husserl nennt diese Entwicklung von potentiellen instinktiven zu verwirklichten habituellen Intentionen als „Entwicklungsweg der Menschheit zu Gott" zudem „Genesis" (Hua XLII, 424).[410] Deshalb können wir mit guten Gründen dafür plädieren, dass dieser Entwicklungsprozess der Genesis bei Husserl angesichts der universalen Intersubjektivität des göttlichen Triebes nicht nur in Bezug auf die Entwicklung einer einzelnen Persönlichkeit, sondern auch im Rahmen des gemeinschaftlichen Wachstums, und zwar in Bezug auf die menschheitliche Gemeinschaft thematisiert werden sollte (Vgl. Hua Mat VIII, 173).[411] Im Anschluss daran, dass die individuelle Entwicklung der instinktiven Intentionalität von Husserl als „Ontogenese" bezeichnet wird, bringt er den Entwicklungsprozess eines intersubjektiven Instinktes diesmal als „Phylogenese" (Hua XV, 609f.) zum

[409] Vgl. auch „Die konstitutive Genesis ist für jedes einzelne Ich die seine, in ihr muss sich geleitet von den Instinkten […] Darin liegt, sie konstituiert sich als gemeinsame für eine kommunizierende Menschheit, und diese Konstitution ist selbst eine Einheit der „Entwicklung", ist immerfort auf dem Weg zwischen δύναμις und ἐντελέχεια." (Hua XLIII/3, 176)

[410] Vgl. Hart 1992, S. 332-336; Hahn 2014, S. 307.

[411] Disbezüglich stellt Mintken die Konzeption des Zusammenwachstums bei Husserl auf: „Die ethische Liebe besteht auch in der gegenseitigen Verantwortung für die jeweilige Berufung und das wahre Selbst, das durch Liebe und Verantwortung zu einem wahren Wir ‚zusammenwächst'." (Mintken 2020, S. 250)

Ausdruck.[412] Bei dieser Thematik der Phylogenese handelt es sich hauptsächlich darum, dass mehrere transzendentale Monaden trotz ihrer Unterschiede und sogar ungeachtet ihrer Einzigartigkeit demselben Entwicklungsprozess der Intentionalität hinsichtlich ihrer gemeinsamen Zielidee nachfolgen sollten (Vgl. Hua XXIX, 334).

Aber man muss sich hierbei vor dem Missverständnis hüten, dass alle ontogenetischen Unterschiede zwischen einzelnen Monaden in der Entwicklung der phylogenetischen Gemeinschaft völlig ignoriert oder ausgeschlossen werden würden. In dieser Hinsicht bietet sich an, eine These zu erwähnen, die sowohl für Hussel selbst als auch für unsere Diskussion jetzt absolut maßgeblich ist, nämlich dass die Phylogenese und die Ontogenese in gewisser Weise voneinander abhängig sind:

(1) Eine individuelle Ontogenese muss als Teil der gemeinschaftlichen Phylogenese der Realisierung einer gemeinsamen Zielidee der Menschheit verstanden werden, die nur in Resonanz mit dem intersubjektiven Streben stattfinden kann. Deshalb sagt Husserl an einer Stelle, dass „sich" die transzendentale Phylogenese der transzendentalen Allsubjektivität, der jeder Einzelne mit allen möglichen Monaden angehört, in jeglicher Ontogenese „wiederholt": „Die Menschheitsentwicklung wiederholt sich in jedem generativen Einzel-Ich, in seiner individuellen Entwicklung als Erziehung zum Menschen als Menschen in der historischen Gegenwart." (Hua XLII, 442) Aus diesem Grund sieht Husserl die Entwicklung einzelner Monaden wie folgt: „meine Monade als Eine im Monaden-All" (Hua Mat VIII, 22).[413] Die Ontogenese kann also als ein „Zweig des gemeinschaftlichen Strebens" (Hua XLII, 408) angesehen werden. Lee (1993) beschreibt Husserls Vorstellung der monadischen Entwicklung daher gerechtfertigterweise als die konkrete „Selbstobjektivierung des transzendentalen Monadenalls".

(2) Umgekehrt benötigt die Phylogenese die einzelne Ontogenese, um überhaupt verkörpert zu werden, da sie ohne Beteiligung der Ontogenese immer nur eine unbestimmte vage Möglichkeit bleiben müsste.

Daher kann auch für Husserl die „Simultaneität aller Monaden […] — in der Ständigkeit der ontogenetischen <und> phylogenetischen Entwicklung" (Hua XV, 595) im Mittelpunkt stehen, anstatt dass lediglich der Unterschied zwischen Individuen in ihren Ontogenesen thematisiert wird.

[412] Hinsichtlich solcher biologischen Konzeption bei Husserl siehe P. Gaitsch, „Husserls Phänomenologie biologischer Generativität", in *Studia Phaenomenologica* 18, 2018. S. 129-152. Hier macht Gaitsch darauf aufmerksam, dass Husserls Phylogenese im Rahmen der monadologischen Metaphysik verstanden werden sollte (Vgl. Gaitsch 2018, S. 141). Vgl. auch Strasser 1975, S. 26f., 32.

[413] „Die unendlichen Welten als die unendlichen Weisen der Selbstobjektivierung der Einzelmonaden bedeuten demnach gerade die unendlichen Weisen der Selbstobjektivierung des transzendentalen Monadenalls" (Lee 1993, S. 240)

2) Man muss aber hierhingehend die Frage stellen, aus welchem Grund die Phylogenese von einer Ontogenese abhängig sein sollte und vice versa die Ontogenese von der Phylogenese. Meiner Ansicht nach lässt sich diese wechselseitige Abhängigkeit auf die eigentümliche Interdependenz von Triebintention und Hyle zurückführen, weil ohne die faktische Affektion der Hyle der transzendentale Instinkt als ideale Potentialität für immer im Schlummerzustand verbleiben müsste und ohne die Begegnung mit dem transzendentalen Instinkt die Hyle ihrerseits nicht zur bestimmten Verkörperung kommen könnte.

Dabei ist es meines Erachtens genau die Rolle der Ontogenese, die den unentbehrlichen Raum für eine konkrete Affektion des universalen Triebes durch die faktische Hyle hervorbringt, wobei eine individuelle Triebintentionalität eines jeden individuellen Subjekts in Einklang mit ihrer von seinen früheren Generationen geerbten phylogenetischen Vorgabe stehen sollte, um die universale Tendenz der Phylogenese weiterzuführen. Aber damit ist die Ontogenese in ihrer unvermeidlichen konkreten Lebenssituation immer mit der irrationalen Hyle konfrontiert, weshalb sie ihre eigene und individuelle Form im Unterschied zu anderen Ontogenesen gestalten muss.

3) Aus dieser Perspektive können wir der Ontogenese zwei Aufgaben zuschreiben: Erstens muss sie den fundamentalen Vorgaben der Phylogenese gerecht bleiben, aber zweitens muss sie auch in der Konfrontation mit der absoluten Unbestimmtheit der Hyle ihre eigene Individualität strukturieren muss.

5.2 Die Rolle des menschlichen Willens für die Realisierung der vollkommenen Welt

5.2.1 Der menschliche Wille als Grundvoraussetzung für die Realisierung des göttlichen Willens

1) Bislang wurde erläutert, dass für Husserl die Phylogenese und die Ontogenese aufeinander angewiesen sind. Nun muss diese These noch einmal in Bezug auf die unendliche Willensgemeinschaft des göttlichen Willens, die für Husserl als der Bürge für die optimistische Teleologie fungiert, verdeutlicht werden.

Dafür verschafft uns Husserls Aussage über die Rolle von Menschen für die Verwirklichung des göttlichen Willens einen Ansatzpunkt: „Der universale absolute Wille, der in allen transzendentalen Subjekten lebt und der das individuell-konkrete Sein der transzendentalen Allsubjektivität möglich macht, ist **der göttliche Wille, der aber die gesamte Intersubjektivität voraussetzt, nicht als ihm vorangehend, als ohne ihn möglich (auch nicht etwa so, wie Seele den Leibkörper voraussetzt), sondern als strukturelle Schichte, ohne die dieser Wille nicht konkret sein kann**.“ (Hua XV, 381, Hervorhebung

von JSA).[414]

Hier macht Husserl den folgenden Punkt deutlich: Zwar ermöglicht der göttliche Wille die transzendentale Allsubjektivität als göttliche Gemeinschaft, aber jener braucht wiederum eine Subjektivität als Voraussetzung, damit er sich *konkretisieren* kann. Im Hinblick auf dieses wichtige Zitat will ich auf einen möglichen Vergleich aufmerksam machen, insofern sich diese Art des Verhältnisses interessanterweise auch beim Verhältnis zwischen „Seele und Leibkörper" wiedergefunden werden kann. Denn der Leib stellt für das Ich eine unentbehrliche Voraussetzung dar, um seinen Willen selbst verwirklichen zu können. In diesem Sinne kann der Leib als „Willensorgan" (Hua IV, 151, 213) begriffen werden, wie wir es im Kapitel 2 diskutiert haben.[415]

Dieser Analogie können wir entnehmen, dass es – insbesondere im System der göttlichen Teleologie – ein konkreter individueller menschlicher Wille und eine konkrete individuelle menschliche Praxis wäre, die jenen universalen göttlichen Willen in der materiellen Welt realisieren könnte.[416] Diese Vermutung klärt, warum der absolute Wille „die gesamte Intersubjektivität" für seine Realisierung voraussetzen muss und warum Husserl an einer Manuskriptstelle Menschen als „Gottes Organe" (Hua XLII, 234) beschreibt. Daher verweist Staiti aus guten Gründen darauf, dass dieses spezielle Verhältnis zwischen Gott und der gesamten Intersubjektivität keineswegs ein „Unterordnungsverhältnis" darstellt, sondern „eine wesentliche Zusammengehörigkeit" aufweist.[417] Aber worin besteht genau diese merkwürdige „Zusammengehörigkeit"?

2) Dabei stellt sich der göttliche Wille für die Menschen als die normative Forderung heraus, die vollkommene Welt, nämlich die ideale Welt, zu realisieren. Husserl zufolge soll man also seine faktisch-reale Welt, die im Lichte der praktischen Vernunft als irrational erscheinen mag, in eine harmonische umzugestalten, damit jede Person in ihrer realen Welt vollkommen zufrieden gestellt wird (Vgl. Hua XLII, 480; auch 335). So wird durch die „göttliche Tat" und die „göttliche Handlung" eines faktischen Willenssubjekts der göttliche Wille „[r]eal" (Hua XLII, 168).

Diese Auffassung Husserls von der göttlichen Tat bezieht sich eindeutig auf den

[414] Vgl. Lo 2008, S. 169; Mintken 2020, S. 71.

[415] „Der Leib ist das unmittelbare Objekt aller erfahrenden und handelnd-wirkenden Praxis." (Hua XXXIX, 146)

[416] Vgl. „Unendlichkeit nur seiend in der Form der Zeitlichkeit, als Zeitfolge von Endlichkeiten" (Hua XV, 379f.)

[417] Siehe H. H. Gander (Hrsg.), *Husserl Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. S. 126: „Zwischen G. [Gott] und der transzendentalen Subjektivität bzw. Intersubjektivität ist daher kein Unterordnungsverhältnis festzustellen, sondern eine wesentliche Zusammengehörigkeit[.]"

Grundzug vom Willensakt als einem Akt der Verwirklichung,[418] wobei ein willentliches Handeln im Grunde darauf abzielt, die außerleibliche Natur nach der Absicht des willentlichen Subjekts zu verändern (Vgl. Hua XV, 580), indem es in die reale Welt eingreift (Vgl. Hua XV, 320). Insofern erscheint die Natur für die Menschheit als praktische Subjektivität nicht nur als eine bloße körperliche Sachwelt, sondern auch als „Feld“ der „Praxis“ (Hua XLII, 477), das von der Menschheit praktisch zu gestalten ist. Und „die Welt“ wird in diesem Sinne als „durch die ichliche Praxis mitkonstituiert” (Hua XV, 322) verstanden.

Wie wir zuvor gesehen haben, wird bei Husserl dieses Phänomen der praktischen Umgestaltung der sachlichen Natur vor allem unter dem Titel der „Kultur“ untersucht. In diesem Punkt wird die Natur durch die menschliche Praxis zur „kultivierten Natur“ (Hua XLII, 477), die sogar in ihrer materiellen Form nach praktischen Zwecken von Menschen gestaltet ist. Husserl spricht in diesem Zusammenhang nicht selten von „Humanisierung“, die er auch mit einer „Vergeistigung der Welt" (Hua XLII, 210) identifiziert, und damit als einen Prozess versteht, in welchem der Umwelt eine der habituellen Normativität der Menschen gemäße geistige Form verliehen wird.[419] So bezeichnet Husserl die von Menschenwillen konstituierte Natur als „humanisierte Natur“ (Hua XV, 439) im Sinne einer „kultivierten Natur“.

3) Diese teleologische Entwicklung der ethischen Humanisierung interpretiert Husserl aus dieser Sichtweise als die Offenbarung des guten Gotteswillens. Für diesen Gedankenstrang führt Husserl den Begriff der Realisation Gottes ein, in der durch die „göttliche Tat“ bzw. „göttliche Handlung“ von ethischen Menschen „das Gute“ realisiert wird, welches Gott will (Hua XLII, 168; vgl. Mintken 2020, S. 71). Unter diesem Gesichtspunkt ist es auch zu beachten, dass Husserl den Begriff von Humanisierung auf die „Schöpfung“ im göttlichen Sinne bezieht. Die Schöpfung ist natürlich eine Art Wirken auf die reale Welt, aber Husserl verweist darauf, dass seine Konzeptualisierung der Schöpfung nicht im Sinne von „Naturkausalitäten“ (Hua XLII, 166) aufgefasst werden soll, sondern ein willentliches „Handeln“ (Ebd.) bedeutet, welches die praktische Welt der Gottesidee gemäß teleologisch gestaltet (Vgl. Hua XLII, 482f.).

Dass die willentliche Handlung hierbei von Husserl als Schöpfung angesehen wird, kann darauf zurückbezogen werden, dass er an einer Stelle der Manuskripte den Akt des Willens im Wesentlichen als „weltschöpferisch“ (Hua XV, 380f.) bestimmt. Aber was schafft der Wille genau in diesem Kontext der „Realität“? Dies wird deutlich im Gegensatz zu der Bedeutung des „Nichts“ in demselben Text. Dabei ist das „Nichts“ auf den relativen Zustand der Welt bezogen, im Gegensatz zu „dem wahren Sein“, das

[418] „Weil ich es will, wird es sein“ (Hua XXVIII, 107); „Handeln als willentlich verwirklichend Gerichtetsein auf Seiendes, das noch nicht ist.“ (Hua XV, 441)

[419] Bezüglich „Humanisierung“ siehe Hua XV, 388, 391, 589; Hua XXXIX, 312.

widerspruchlos und vollkommen ist, während die Relativität der Realität hierbei die Widersprüche der Welt bedeutet. Hieraus folgt also, dass Husserl die Bedeutung von „Sein und Nichts“ mindestens an dieser Stelle im Hinblick auf das Real-Sein des idealen Telos in der Welt versteht.[420] Und in dieser Hinsicht zeigt sich das, was der Wille schafft: Er schafft aus einer widersprüchlichen Welt die ideale und vollkommene Welt, als die „bestmögliche aller möglichen Welten“ (Hua XV, 380). Husserl hat diesbezüglich einmal in einem Brief von 1932 die transzendentale Allsubjektivität auch als „die wahre Stätte göttlichen „Wirkens““ (BW IX, 82) bezeichnet.[421]

Wie aus Husserls früherer Aussage hervorgeht, benötigt Gott notwendigerweise die transzendentale Intersubjektivität für die Verkörperung seines eigenen Willens. Daraus wird auch ersichtlich, dass es Menschen sind, die als Mitglieder der göttlichen Willensgemeinschaft die Welt nach dem Willen Gottes schaffen sollen (Vgl. Hua XLII, 482f.). Diesbezüglich beschreibt Mintken Husserls Vorstellung von der Schöpfung der Welt durch die Menschen prägnant als die Vorstellung von der „Vergöttlichung der Menschen und die Selbstrealisation Gottes in der Welt“ (Mintken 2020, S. 265).

In diesem Sinne kann eine menschliche Gemeinschaft mit dem göttlichen Willen als „Schöpfer und Mitschöpfer einer guten Welt“ (Hua XLII, 285) ausgezeichnet werden,[422] da sie dazu berufen ist, der irrationalen und sinnlosen Welt selbst einen Sinn zu geben und sie dadurch zu einer besseren Welt zu machen.[423] Aus diesem Grund bestätigt Husserl, dass die Welt „für“ Menschen teleologisch angelegt ist (Vgl. Hua XLII, 482), weil die grundlegende „Willensquelle“ der göttlichen Weltteleologie nirgendwo anders als „im Menschen selbst liegt“ (Hua XLII, 478) als Mitschöpfer Gottes.

4) Auf diese Weise stellt Husserl das Konzept der Humanisierung hauptsächlich im Zusammenhang mit der ethischen und teleologischen Diskussion in den Vordergrund. Also geht es bei der Humanisierung insbesondere darum, der faktischen Natur, die uns vor

[420] Was diesen Schöpfungsbegriff bei Husserl betrifft, hat Lee auch solchen Punkt richtig bemerkt, dass „die Schöpfung im absoluten Sinn“ die Kostitution der Sinneinheiten als Seinsgeltungen als solche durch die absolute trasnzendentale Subjektivität auf der Stufe der lebendigen Gegenwart, d.h. Uraffektion zwischen Urhyle und Urstreben, bedeutet, „die Schöpfung im relativen Sinn“ demgegenüber die Konstitution der idealen vollkommenen Welt, die nur auf dem Boden der schon kostituierten Seinsgeltungen mithilfe von aktiven Willensakten zustande kommen würde. Vgl. Lee 1993, S. 232.

[421] „[…] Sein Gottes als des Prinzips dieser Teleologie und der Sinn dieses Seins gegenüber dem Sein des ersten Absoluten, dem Sein meines transzendentalen Ich und der sich in mir erschließenden transzendentalen Allsubjektivität- der wahren Stätte göttlichen "Wirkens", zu dem die "Konstitution" der Welt als "unsere" gehört - von Gott her gesprochen die ständige Weltschöpfung in uns, in unserem transzendentalen, letztlich wahren Sein.“ (Briefwechsel IX, 82); Im Brief an Albrecht am 3. Juni 1932.

[422] vgl. Lee 1993, S. 232

[423] „Welt, wie sie als Tatsache [ist], [sei] so beschaffen, dass die Menschen in ihr <nicht nur> ein relatives wertvolles Leben leben, d.i. eine Kultur erzeugen können, sondern dass sie immerzu in einen offenen Horizont hineinleben des Sinnes, dass sie einzeln und in Gemeinschaft sich in steigendem Maße Wertziele stellen und zu einer Vernunftmenschheit warden könnten, korrelativ sich eine immer schönere und bessere Welt gestalten könnten[.]“ (Hua VIII, 258): vgl. auch. Lo 2018, S. 90

allem als irrationale und sinnlose Welt vorgegeben ist, Rationalität und Sinn zu geben. Dies erinnert daran, dass das Urstreben als instinktive Intention durch die Begegnung mit der irrationalen und sinnlosen Urhyle eine allererste Bestimmtheit und Sinneinheit erhält. Demnach kann man davon ausgehen, dass Husserl für die Problematik der Humanisierung sein eigentümliches Verständnis von der Konstitution der Welt als Affektionsbeziehung zwischen Instinkt und Hyle auf die höhere Stufe der Konstitution der geistigen Welt anwendet – nämlich nun als Kooperation zwischen einer willentlichen Praxis und einer schon konstituierten faktischen Welt.

Deswegen sollte die Irrationalität der praktischen Welt nicht in der Linie der urhyletischen Irrationalität, sondern im Lichte der praktischen Rationalität, der Idee der ethischen Normativität, verstanden werden. D.h. wenn wir von der Irrationalität der praktischen Welt sprechen, bedeutet es, unsere praktische Welt sei der ethischen Normidee nicht gerecht und in diesem Sinn irrational. Es zeigt sich daher die Bedeutung der Humanisierung genau darin, die irrationale praktische Welt der ethischen Normidee gemäß zu gestalten, damit sie im Licht der ethischen Idee rational und sinnvoll wird (Vgl. Hua XLII, 478).[424] Dieser Prozess vollzieht sich in concreto derart, dass die Irrationalität der faktischen Welt, z.B. Schicksale, Konflikte und Ungerechtigkeiten usw., vom praktischen Willen der Menschen unter der Leitung der ethischen Idee aufgehoben oder zumindest ertragbar (bzw. bejahbar) werden.

So kann sich die Welt vermittels der Humanisierung durch den menschlichen Willen der Idee der „widerspruchslosen“ (Hua XV, 378) Harmonie der Allsubjektivität annähern, insofern unsere intersubjektive Habitualität als „Normsystem“ (Hua XV, 421) immer vernünftiger und somit umso „gerechtfertigter“ (vgl. Hua XXIX, 374) wird.[425] In dieser Hinsicht ist die Humanisierung als eine „universale praktische Vernunftentwicklung“ (Hua XLII, 478) für Husserl nicht an einem bestimmten Zeitpunkt zu vollenden, sondern muss vielmehr ein unendlicher teleologischer Progressus bleiben.[426]

5.2.2 Der individuelle Wille als Grundvoraussetzung für die Realisierung des universalen Willens

1) Aber noch genauer gesagt, kann diese Humanisierung der irrationalen Welt in erster Linie eher von einem einzelnen Menschen als von der gesamten Intersubjektivität

[424] Vgl. “Die tatsächliche Welt, die ethisch irrationale, soll ja umgestaltet werden können in eine ethisch rationale, in eine Welt, in der man nicht bloß faktisch lebt, sondern in der man als echter Menschen befriedigt leben kann.“ (Hua XLII, 480); „Der Mensch, der nun das „irrationale“ Leben auf sich nimmt, indem er es religiös „rationalisiert“: Gott, der kunftige Seligkeit verbürgt“ (Hua XLII, 429)

[425] Auch Loidolt macht auf diese die Implikation von „a reasonable development“ der Liebesgemeinschaft aufmerksam: Vgl. Loidolt 2022, S. 154.

[426] In diesem Sinne verknüpft Husserl „Humanisierung“ mit „Selbstgestaltung“: „Humanisierung ist der ständige Prozess des menschlichen Daseins, Selbsthumanisierung, Sein in beständiger Genesis der Selbstgestaltung, und Humanisierung der Umwelt.“ (Hua XV, 391)

durchgeführt werden. Diesbezüglich sagt Husserl, dass sich der göttliche Wille zunächst dem „einzelnen Ich“ (Hua XLII, 117) oder einem „einzelnen Subjekt[]“ (Hua XV, 378) offenbart. Gerade in diesem Sinne zeigt sich ein ideales Telos, das ein Mensch suchen sollte, nur in der Form „seiner individuellen Idee des wahren und echten Menschen“ (Hua XXXVII, 240), trotz dessen notwendigen Bezogenheit auf die universale Idee der gesamten Menschheit: „In der ethischen Menschheit hätte jeder Mensch mit jedem den allgemeinen ethischen Typus gemein, jeder aber hätte seinen individuellen ethischen Typus.“ (Hua XLII, 319)

2) Diese Priorität des einzelnen Menschen bei der Verkörperung des göttlichen Willens kann man meiner Ansicht nach wieder auf darauf zurückführen, dass die Intention des göttlichen Triebes als Urzustand des göttlichen Willens zuallererst durch eine konkrete Affektion der Hyle in konkreter und individueller Form enthüllt werden muss, um überhaupt erfüllt werden zu können, wie wir bezüglich der „Erfüllung-Enthüllung der instinktiven Intention“ gesehen haben. Ebendeshalb bedarf der absolute Trieb zu seiner Erfüllung unbedingt einer einzelnen Affektion im Leben eines individuellen Subjekts und kann somit nur in der Form des konkreten Willens eines Individuums erfüllt werden, das den universalen Trieb nach der konkreten Affektion der Hyle in der faktischen Situation in dessen bestimmter Gestalt zu befriedigen sucht.[427]

3) Aber von diesem Standpunkt aus erschließt sich eine neue Möglichkeit der Auffassung von dem Status des individuellen Willens eines jeden von uns als praktischen Subjektes: In jeder Endlichkeit jedes individuellen Willens verhüllt sich die Unendlichkeit der Aufgabe der transzendentalen Allsubjektivität (Vgl. Hua XV, 392): „Alle Erfahrungswirklichkeit und alle endliche Geistigkeit ist Objektivation Gottes, Entfaltung der göttlichen Tat.“ (Hua XLII, 168) Eine einzelne ethische Willensintention eines praktischen Subjekts kann deshalb als ein „Strahl des göttlichen Willens“ oder als ein „realisierter Gott“ (Hua XLII, 168) aufgefasst werden.[428]

Dabei ist die Rolle und der Status der einzelnen Subjekte in dieser universalen Aufgabe gar nicht nur flüchtig oder vergeblich. Nach Husserl nimmt „ein individualethisches Leben von Einzelsubjekten“, das sich nach der universalen Idee ausrichtet, als „Funktionär“ (Hua XLII, 315) dieser Idee eine bedeutsame Rolle ein. Somit verschwinden die guten Taten jedes Einzelnen nicht einfach so, sondern haben die Bedeutung als „eine Saat

[427] Auch Stati weist auf diese Interdepdenz zwischen beiden hin: „The formality of Husserl’s “Be a true human being!” only sounds empty when the notion of a true human being is abstracted from the concrete identities that define the particular human being that each one of us is and ought to be.” (Staiti 2022, S. 338)

[428] Vgl. „Ist das individuelle Vernunftleben zu denken als ein Strahl des göttlichen Vernunftlebens?“ (Hua Mat IX, 203); auch Mintken 2020, S. 71.

der Ewigkeit“ (Hua XLII, 202). Und die individuellen und endlichen Wege, auf denen jeder von uns unterwegs ist, sollen schließlich alle, wie schon erwähnt, folglich in ein und denselben unendlichen Weg Gottes münden (Vgl. Hua XXVII, 234). So zeigen zwar meine gegenwärtigen Verpflichtungen und Bemühungen, sie zu verwirklichen, jeweils nur die „relative Vollkommenheit“ (Hua XLII, 332), aber sie zeigen sich als *Abschattungen* (Vgl. Hua XLII, 177)[429] oder „Ausschlagzahlung[en]“ (Hua XLII, 202), die als unentbehrliche Momente an der Realisierung der göttlichen Teleologie ihren Anteil haben.[430] Sonach kann man sehen, dass ich das Einzige bin, das in meiner eigenen faktischen Lebenssituation die göttliche Aufgabe auf der Welt realisieren kann, und insofern geht Husserl sogar so weit und schließt daraus, dass alles [das Menschheitsleben, JSA] „auf mich rechnet“, „auf jeden von uns“ (Hua XLII, 407).

Diese neue Auffassung bringt auch ein neues Verständnis von der Relativität des individuellen Willens mit sich. Dabei bedeutet diese Relativität nicht unbedingt das Böse schlechthin, sondern das Unentbehrliche, weil die individuelle Aufgabe jedes individuellen Willens nur insofern relativ und endlich ist, als ihm als „Diener“ die Forderungen Gottes lediglich „nach eigenen schwachen Kräften“ „anvertraut“ (Hua Mat IX, 148) werden können.

4) Aus dieser Erörterung lässt sich erkennen, dass dem individuellen Willen zur göttlichen Teleologie zwei Status zuzurechnen sind: Einerseits muss das Individuum als Funktionär der göttlichen Gemeinschaft den fundamentalen Vorgaben des universalen Willens gerecht werden, aber andererseits muss es aufgrund der faktischen Begrenztheit seiner Lebenssituation auch seine eigene Relativität akzeptieren, die aber nicht das Böse schlechthin ist, sondern als das Unentbehrliche auf sich genommen und bejaht werden sollte.

6. Die Überwindung der Verluste der individuellen Liebe in der Entelechie der universalen Liebe

Nun gibt uns die Diskussion über den Status, den ein individueller Wille bei der Verwirklichung des universalen göttlichen Willens haben muss, den Hinweis auf den Zusammenhang zwischen individueller und universaler Liebe, der unsere leitende Frage dieses Kapitels prägt, nämlich, wie das Scheitern der individuellen Liebe im Licht der göttlichen Teleologie neu verstanden werden kann und wie man trotz der Irrationalität der Wertekonflikte und Opferung der individuellen Liebeswerte noch die Glückseligkeit als optimistische Hoffnung auf die vernünftige Weltordnung erwarten kann.

429 Vgl. „das ewige Über-Sein personaler Form, das sich in allen empirischen Ich „abschattet“[.]” (Hua XLII, 177)

430 Vgl. Hart 1992, S. 321, 336-337; Mintken 2020, S. 188. Bezüglich der Ähnlichkeit in dieser Problematik zwischen Husserl und Fichte siehe Hart 1992, S. 327ff. besonders S. 329, 336.

6.1 Die pessimistische Weltanschauung: Kampf der individuellen Liebeswerte gegeneinander

1) Dafür ist es erwähnenswert, was die pessimistische Weltanschauung in Husserls Liebesethik charakterisiert: Wie wir schon gesehen haben, liegt der Grund, warum ich nicht mehr andere individuelle Liebeswerte berücksichtigen muss, um den einzigen Liebeswert zu erfüllen – daran, dass die Gültigkeit eines Liebeswertes eigentlich aus der absoluten Singularität der gegenwärtigen Affektion, also aus der absoluten Affektion, entspringt. Dabei verschafft die absolute Affektion die Stätte, inmitten derer mich ein Anderer anruft und für die ich als der einzige, der den Ruf hört, zuständig bin. Deswegen werden mir in diesem Moment alle anderen Werte vollkommen gleichgültig: „Was vorangeht, muss sich selbst durch innere Evidenz entscheiden als das jetzt für mich Erste, das Unaufschiebliche, demgegenüber alles andere fraglos zurücksteht." (Hua XLII, 405; vgl. auch Ebd., 310)

Ebendeshalb muss das absolute Sollen der individuellen Liebe unweigerlich eine Doppeldeutigkeit aufweisen. Einerseits kann jemand nicht umhin, für den individuellen Ruf eines zu Liebenden im Moment der absoluten Affektion verantwortlich zu sein, aber andererseits muss er sich dabei aus der Perspektive klar und deutlich bewusst sein, dass die Verantwortung für diese individuelle Liebe unumgänglich zum endgültigen Verzicht auf andere Liebeswerte führen muss, die ebenfalls jene absolute Normativität aufweisen. All die Konflikte zwischen den Liebeswerten können wir daher nicht vermeiden, sofern die verschiedenen individuellen Rufe um meine Verantwortung konkurrieren, die mich jeweils so absolut affizieren und somit dazu aufrufen, mir die anderen Liebeswerte zu ersparen. Aus diesem Grund scheint es so, dass wir an den unerlässlichen Konflikten zwischen den absoluten Liebeswerten unseres faktischen Lebens verzweifeln müssen.

2) Deshalb bleibt es noch fraglich, ob die grundsätzliche Irrationalität der Liebesintentionalität allein durch die Rechtfertigung der göttlichen Teleologie durch die universale Liebe aufgehoben worden ist. Wie wir gesehen haben, scheint es so, dass es nicht die universale Liebe, sondern allein die persönliche und individuelle Liebe zu sein, deren ethische Normativität uns irrational und sinnlos erscheint. Daher stellt sich die Frage, ob man kraft der universalen Liebe wirklich die unheilbaren Wunden überwinden kann, die wegen der individuellen Liebe notwendigerweise hervorgerufen werden müssen.

Wie kann dann Husserls eigenes Verständnis von der optimistischen Hoffnung auf die Verwirklichung der vollkommenen Welt als Zielidee der universalen Liebe zur Überwindung der unvermeidlichen Antinomie der individuellen Liebe beitragen? Kann die Idee der universalen Liebe in Bezug auf Husserls Bestimmung des Liebeswertes sinnvoll wirken, wenn die Verwirklichung eines jeden individuellen absoluten Liebeswertes gegen die jedes anderen kämpfen muss?

6.2 Die optimistische Weltanschauung: Im Glauben an die Harmonie der universalen Liebe

1) Was können wir also weiter tun? Welchen Sinn kann Husserls Gotteslehre, also die Lehre von der unendlichen Wiederholbarkeit der universalen Liebe, diesem unvermeidlichen Pessimismus entgegensetzen? Welchen Beweis wollte er eigentlich mit dieser Thematik liefern?

Mit Blick auf diese Fragen ist zunächst darauf aufmerksam zu machen, dass diese Lehre eine neue Sichtweise auf unsere Welt und unser Leben eröffnet, die uns ermöglicht, erst die Relativität der Liebeswerte zur Kenntnis zu nehmen kann und somit über die Grenze der bisherigen Sichtweise hinaus eine neue Möglichkeit der ethischen Normativität in der Liebesethik in den Blick zu nehmen, dass jeder Liebeswert nicht nur von den anderen unabhängig und abgegrenzt ist, sondern sie alle einen gemeinsamen „Keim" (Hua XIV, 174) in sich tragen, der dafür als eine Grundlage dienen kann, dass sie sich miteinander vertragen und versöhnen.

An einer Stelle in seinen *C-Manuskripten* (Hua Mat VIII, 19f.) unterscheidet Husserl zwischen dem „faktischen" Ich aller Aktivität, an dem die Akte bald einstimmig, bald unstimmig haften, und dem idealen „echten" Ich, das sein ganzes Leben auf seine eigene Idee hin betrachtet und die gesamten Akten einstimmig machen will. Und danach wendet er diesen Unterschied wiederum auf die „Wir-Gemeinschaft" an, sodass auch von der Differenzierung von beiden Vergemeinschaftungen gesprochen wird, bald als faktische, in der die aktuellen Willen der Mitglieder unstimmig sein können, bald als ideale, in der all die Willen der Mitglieder darin einig sind, die faktischen Unstimmigkeiten zur universalen Einstimmigkeit zu führen. Hierbei ist es eben die letztere, die die „Echtheit" unseres Gemeinschaftslebens aufzeigt und demnach als die ethische Zielidee des gemeinschaftlichen Willens fungieren sollte. Sie ist in dieser Hinsicht jedoch „nicht wirklich", sondern bleibt ein „unendliches Telos", wobei die Phasen der ersteren und ihre „Unstimmigkeiten" als unentbehrlichen „Durchgang" im Licht der echten Zielidee „korrigiert" (Hua Mat VIII, 19f.; vgl. auch Hua XV, 600) werden sollen.[431]

Husserl selbst führt die Diskussion an dieser Stelle nicht weiter, aber wir können davon ausgehen, dass diese Unterscheidung derjenigen entspricht, bei der er zwischen der Gemeinschaft der universalen Liebe zu der Menschheit und der Gemeinschaft der individuellen Nächstenliebe differenziert, da es in der ersteren eine vollkommene Einstimmigkeit zwischen mehreren Subjekten in ihrer universalen Liebe gibt, in der letzteren hingegen

[431] Vgl. „Die Idee einer absolut vollkommenen transzendentalen Allgemeinschaft, diese im Unendlichen stehende Idee, ist zugleich die Idee eines durch alle Endlichkeiten und Faktizitäten hindurch waltenden Lebens, das durch alles faktische Leben hindurch ins Unendliche ideale Verwirklichung absolut vollkommenen Lebens ist." (Ms. E III 4/36 b, zitiert in Schuhmann 1988, S. 152)

immer Konflikte, Unstimmigkeiten und sogar Konkurrenz zwischen verschiedenen individuellen Liebeswerten möglich sind, wie Husserl an einer anderen Stelle näher verdeutlicht: „Die Welt als schon seiende für ihre Menschheit kann teleologisch zusammenhanglos sein, zerfallen in Sonderzwecklichkeiten, und sie kann, ideell gesprochen, die Form einer universal ins Unendliche immerfort wachsenden bzw. sich forterhaltenden einheitlichen Teleologie haben“ (Hua XLII, 257).

2) Hierbei können wir uns auf die motivationale Lage eines Individuums konzentrieren, das eine neue Sichtweise auf die Welt und das Leben eröffnet. Dieser Mensch, der zu beiden Gemeinschaften zugleich gehören muss, weiß sich dazu berufen, in der Intention auf die universale Liebe die nicht zu vermeidenden Konflikte und die Tragik der individuellen Liebe auf sich zu nehmen, aber zugleich diese zu überwinden sucht, um die vollkommene Harmonie und Sympathie der universalen Liebe zu verwirklichen. Und indem er all die unendlichen Horizonte aller möglichen transzendentalen Monaden und die universale Erfüllung all dieser Forderungen noch berücksichtigen muss, kann er zugleich die Relativität aller individuellen Forderungen in den Blick nehmen (Vgl. Hua XLII, 456f.). Wir können hier sehen, dass zwei unterschiedliche Perspektiven auf die normative Gültigkeit der individuellen Liebe in einem Menschen gleichzeitig am Werk sind: Einerseits muss er seine individuelle Liebe aus der Perspektive seiner gegenwärtigen Lage als absolut und unabwendbar übernehmen, andererseits erkennt er sie aus der universalen Perspektive der Menschheit als relativ und vorläufig, um sie mit anderen Liebeswerten zu versöhnen.[432]

3) In Bezug auf den Konflikt zwischen der individuellen Liebe und der universalen Liebe ist darauf aufmerksam zu machen, dass dabei die Einstimmigkeit zwischen den individuellen Liebeswerten durch die Sichtweise der universalen Liebe ermöglicht wird. Dies liegt vor allem daran, dass die Intention der universalen Liebe allen möglichen transzendentalen Subjekten inne ist, was ermöglicht, dass alle Subjekte die Relativität ihrer eigenen absoluten Liebeswerte zur Kenntnis nehmen und wir somit voraussetzen können, dass sogar der Andere, der uns jetzt absolut anruft, auch in sich die Intention der universalen Liebe hat und daher seinen Ruf seinerseits um der Harmonie mit Anderen willen zurückhalten will.

Das heißt: Da alle Subjekte die gemeinsame Intention der universalen Liebe in sich tragen müssen, muss eine individuelle Liebe nicht unbedingt gegen andere kämpfen, sondern sollte stattdessen nach Möglichkeiten suchen, mit anderen in Einklang zu

[432] Vgl. „First of all, the ideal of humanity is not available apart from its profiles in the manifold of communities which present cultural-ethinic-national types. […] Secondly, a finite community alone is the medium for, and telos of, the pursuit of one’s true calling to ethical love.” (Hart 1992, S. 342-343)

kommen.[433] So kann die individuelle Liebe in der untrennbaren Beziehung zur universalen Liebe stehen, wenn Husserl der individuellen Liebe nicht selten das Potenzial zuspricht, sich auf der Grundlage der Nächstenliebe zur Menschenliebe und sich damit zur Allmenschheit hin zu öffnen (Vgl. Hua XLII, 470).[434]

Aber immer noch ist der Punkt nicht aus den Augen zu verlieren, dass uns diese neue Sichtweise nur eine ideale Möglichkeit eröffnet, wie sich die verschiedenen Liebeswerte miteinander versöhnen *könnten*. Wiederum ist zu betonen, dass die absolute Normativität einer individuellen Liebe von einem faktischen Menschen selbst nicht widerrufen werden kann und er insofern im Moment der Wahl einen Liebeswert unbedingt wählen und daher andere unvermeidlich opfern muss.

Das heißt, dass die ideale Harmonie wegen der unendlichen Idealität ihrer Aufgabe nicht einem faktischen Individuum anvertraut werden darf, sondern nur einer unendlichen und idealen Gemeinschaft, die Husserl an einer Manuskriptstelle als „eine apodiktische Menschheit“ auszeichnet, die über die „Relativität“ der individuellen Liebeswerte hinaus „[d]as schlechthin Beste – die Idee eines apodiktisch notwendigen Daseins“ (Hua XLII, 456f.) zu verwirklichen berufen ist. Die Irrationalität der Antinomie in der Liebesethik kann ich als ein faktischer Mensch keinesfalls vermeiden, auflösen oder aufheben, sondern sie muss erleiden und auf mich nehmen. Trotzdem darf ich die Hoffnung und den Glauben haben, dass die apodiktische Gemeinschaft sie aufheben können wird und ich an ihrer unendlichen Bewegung mit meinem Bemühen teilhabe.

4) Dieser Perspektive können wir entnehmen, wie die individuelle Aufgabe der Liebeswerte und die unheilbaren Wunden aus ihren Konflikten in ihrem Zusammenhang mit der universalen Liebe neu verstanden und überwunden werden können.

Natürlich bedeutet dies nicht, dass all die Irrationalität in der Welt wie der Tod, Krankheiten oder Konflikte zwischen Liebeswerten, sei es innerhalb einer Einzelperson oder mit Anderen, und das daraus resultierende Leid vollkommen verschwänden oder überwunden werden könnten, als ob das alles nie passiert wäre. Eine solche universale Liebe kann keinesfalls etwas daran ändern, dass ich der Irrationalität des faktischen Lebens ausgeliefert bin. Dennoch kann ich erst einmal „bejahen“, dass all diese Irrationalität auch eine unentbehrliche „Voraussetzung“ ist für den „endlosen Fortgang des Menschheitslebens, das die Welt trägt, das Böse der Welt zu überwinden” (Hua XLII, 407).

Wenn ich auf diese Weise diese Teleologie als apodiktische Gewissheit anerkenne, kann ich als Liebender – selbst in dieser unvermeidlichen Grenzsituation – davon überzeugt sein, dass ich zumindest im Rahmen meiner Fähigkeiten und Grenzen versuche, meinen

[433] Vgl. Hua XXXVII, 241; Hua XLII, 198.

[434] Vgl. Hua XLII, 377; Loidolt 2012, S. 23.

Teil an der auf eine bessere und schönere Welt gerichteten universalen Intentionalität zu erfüllen. Damit darf ich mich weiter davon überzeugen, dass ich – auch wenn ich nicht in der Lage bin, alle Menschen in meiner individuellen Liebe zu retten – versuchen kann, die nicht geretteten Menschen zumindest in ihrer universalen Intentionalität zu erfüllen, weil diese Intention auf eine vollkommene Welt auch den Menschen innewohnt. Des Weiteren darf ich daran glauben, dass diese universale Bemühung über mich und alle Tote hinaus durch unsere unendlichen Nachfolgerinnen und Nachfolger fortgehen wird (Vgl. Hua XLII, 101, 421).

In diesem Zusammenhang kann man nun Husserls Beispiel vom Tod eines Kindes so interpretieren, dass trotz des Scheiterns der teleologischen Aufgabe eines Kindes die Intention auf die schöne und wahre Welt als grundlegende Intention des Kindes nicht verschwinden kann, sondern eine solche Aufgabe weiterhin bleibt, die von denjenigen, die das Kind in ihrer individuellen Liebe lieben, und von allen Menschen, die es in ihrer universalen Liebe geliebt haben, lieben und lieben werden, ständig übernommen werden sollte. Solange die Eltern und alle Anderen trotz des Todes des Kindes auf diese Weise noch nach der universalen Liebe streben, d. h. nach der Verwirklichung einer vollkommenen Welt, gehen die Intentionen des Kindes weder vollständig verloren, noch kommt die Aufgabe der Eltern, die für die teleologische Vervollkommnung ihres Kindes verantwortlich sind, zu einem sinnlosen Ende. Und die folgende Aussage Husserls kann genau in dieser Hinsicht verstanden werden: „Nichts ist verloren, nie bin ich verloren. Und selbst mein Wahnsinn, mein Tod, selbst die vorübergehende Entartung meines Volkes und sein Zusammenbruch usw. – nichts ist dabei purer Unsinn, sondern es ist die Voraussetzung für höheres Gutes“ (Hua XLII, 407).

Aber ist dieser Gedanke nicht zu idealistisch und spekulativ? Es sieht einerseits so aus, doch andererseits scheint diese Idee eine wirksame Kraft der Heilung in unserem faktischen Leben zu haben. Wir können also nicht selten davon zeugen, wenn bestimmte Eltern im Namen ihres Kindes eine soziale Kampagne organisieren, nachdem ihr Kind aufgrund von Missständen umgekommen ist, um z.B. staatliche Gesetze zu verändern oder die daran schuldigen Institutionen anzuklagen; oder wenn eine Familie nach dem Tod eines geliebten Familienmitgliedes eine Wohltätigkeitsstiftung mit dessen Namen errichtet, um Bedürftigen in dessen Namen zu helfen. Hier kann man nicht leugnen, dass die Liebenden trotz ihrer bleibenden Verzweiflung durch ihre Praxis sicherlich eine Art Trost und Versöhnung finden können. Aber wie ist diese Heilung, also die Versöhnung mit ihrem verstorbenen Geliebten überhaupt möglich?

Einen Grund dafür findet man darin, die Welt so zu gestalten, wie die verstorbene geliebte Person eigentlich leben wollte und die Welt gestalten wollte. Also ist es mit dem Tod eines Nächsten schon für die Liebenden gescheitert, ihre vollständige individuelle Verantwortung für den Geliebten oder die Geliebte zu erfüllen, aber diese eigentliche Aufgabe der Verantwortung, die Ontogenese der Geliebten zu fördern, kann dadurch zumindest in mittelbarer Weise erfüllt werden, insofern versucht wird, die dem Geliebten

erträumte Welt zu verwirklichen. Und die Welt, die die Verstorbenen eigentlich leben wollten, ist bei Husserl nichts anderes als die vollkommene und ethische Welt.

5) So können wir sagen, dass unsere Liebe und Taten, auch wenn wir sterben, niemals sinnlos verschwinden werden, sondern im Hinblick auf „die unendliche Aufgabe der Ethisierung der Menschheit“ (Hua XLII, 332) in der universalen Geschichte „der phylogenetischen Entwicklung“ (Hua XV, 609) der gesamten Menschheit ihre eigene „Stelle“ (Ebd.) einnehmen werden.

Diesbezüglich schreibt Husserl: „Der auf das Kind gerichtete Lebenswille ist gebrochen, und doch nicht wirklich vernichtet: sofern die Liebe, die vom Ich nicht abzutrennende willentliche Entschiedenheit, nur ihren Modus geändert hat“ (Hua XLII, 401). Aus dieser Perspektive sehe ich diesen neuen Modus als die universale Liebe. Auf diese Weise kann Husserls Liebesethik schließlich noch ein glückliches Leben ansprechen, wie er selbst erklärt: „Alle Wertwahrheit ist auf Personen bezogen, die sich in der Liebe zu ihnen, <den Werten>, vollenden, zur „Vollkommenheit“ emporsteigen. Das Leben im absoluten Sollen ist ein Leben in rein sich weitender und vollendender Liebe; und so <zu> leben ist seliges Leben“ (Hua XLII, 201).

Schluss: Das Grundmotiv der Rechtfertigung der ethischen Normativität in Husserls Spätethik und die transzendentale Phänomenologie

Bislang haben wir uns mit Husserls Behandlung der Frage der Theo-Kosmodizee befasst, und wir haben demzufolge gesehen, dass diese Theo-Kosmodizee in engem Zusammenhang mit der Frage der apodiktischen ethischen Normidee erläutert werden kann, welche Husserl insbesondere in der transzendentalen phänomenologischen Perspektive bis zu seinem späteren Leben kontinuierlich verfolgt hat und welche durch die teleologische Struktur der Intentionalität selbst garantiert werden kann. Seine Erörterung der Theo-Kosmodizee lässt sich eo ipso als die Problematik des „notwendige[n] Vernunftglaube[ns] an Gott" (Hua XLII, 390) interpretieren, die Husserls Grundmotiv der vernünftigen Rechtfertigung der ethischen Normativität in der transzendental-phänomenologischen Hinsicht ebenso wie die Teleologie der philosophischen Normidee deutlich zeigt. Für Husserl dient die transzendentale Phänomenologie somit auch in seiner späteren Ethik dazu, die Absolutheit und Apodiktizität der ethischen Normativität zu rechtfertigen und damit die Gültigkeit der ethischen Normativität zu verteidigen.

Vor diesem Hintergrund hat Husserl diesen Gedankengang seiner Spätethik an einer Stelle als denjenigen Versuch formuliert, „eine neue Bodenständigkeit" (Hua XLII, 235) jenseits einer Position der rein „positiven Religion" zu bilden, um gegen die „naturwissenschaftliche" „Weltanschauung" als „Abfall des Menschen von seiner echten Existenz" (Ebd.) zu kämpfen, die Husserl durch seine transzendentale Phänomenologie letztlich widerlegen wollte. Die „neue Bodenständigkeit", von deren Grundlage aus Husserl versucht, die naturwissenschaftliche Weltanschauung zu „entwerten" und damit die Gültigkeit des ethischen Lebens der menschlichen Praxis zu verteidigen, kommt genau dem Ziel gleich, das Husserl mit seiner transzendentalen Phänomenologie anstrebte, wie wir im Kapitel 3 gesehen haben.

In dieser Beziehung wird der Schluss dieser vorliengenden Studie einer solchen Aufklärung gewidmet, wie man die Gedanken von Husserls Spätethik, die hauptsächlich durch die Erläuterung der ethischen Normativität der Liebe als Triebintentionalität und der fundamentalen Irrationalität des praktischen Lebens gekennzeichnet werden kann, im Zusammenhang mit dem Grundmotiv der transzendentalen Phänomenologie als die Rechtfertigung der ethischen Normativität bestimmen darf, die das gesamte ethische Denken Husserls, so lautet meine Hauptthese, geprägt hat.

1. Dia Aufgabe der Rechtfertigung der Liebesethik als Universalproblem bei Husserl

1) Bisher habe ich versucht, eine Interpretation über Husserls Liebesethik im Hinblick auf ihr Grundmotiv der Rechtfertigung der ethischen Normativität zu verdeutlichen, obwohl diese Rechtfertigung selbst von Husserl nicht so deutlich vorgebracht worden ist. Selbst

wenn meine Interpretation freilich nicht auf Husserls eigentlichen Entwurf zutreffen mag, kann man aber mindestens für die These das Argument anführen, dass Husserl selbst auf die Rechtfertigung der Liebesethik abzielte, durch eine Manuskriptstelle von Husserl selbst belegen: In einem Manuskript von 1933 beschreibt Husserl den ganzen Vorgang, wie ein Mensch seinen sinnlichen und flüchtigen Instinkt über die alltäglichen habituellen Willen bis zu dem endgültigen unendlichen Willen zur absoluten Idee der Menschheit entwickeln kann.[435] Dabei ist auffallend, dass Husserl die Möglichkeit anzeigt, dass anscheinend niedere Bedürfnisse wie z.B. Trieb trotz „ihrer Flüchtigkeit" das „ewige Recht" als „fundierende Vorbedingungen für höheres menschliches Dasein" in ihrer „neue[n] Sinngebung" (Hua XV, 600; vgl. Hua XLII, 386) gewinnen können.

Husserl selbst hat indes nicht aufgezeigt, wie genau man diese Einsicht in „das ewige Recht" der transzendentalen Instinkte in ihrer neuen Sinngebung gewinnen kann. Doch haben wir durch die vorangegangene Diskussion schon konstatiert, dass er selbst an manchen Stellen diese Rechtfertigung angedeutet hat, die zeigt, dass durch die Rechtfertigung der transzendentale Instinkt als die „ursprüngliche Anlage zur Vernunft in Unterstufe" (Hua XLII, 440) enthüllt wurde,[436] die die unendliche „transzendentale Intersubjektivität" (Ebd.) selbst ermöglicht, und dass ein transzendentales Subjekt in dieser instinktiven Teleologie sein „verborgenes Streben" nach „der universalen Idee" (Hua XLII, 177) enthüllt und sich selbst „in universaler praktischer Absicht auf die Gestaltung eines wahren Lebens, einer wahren Menschenwelt, einer wahren Selbsterhaltung" als „einer wahren Seligkeit" (Hua XLII, 488) entdeckt. Dabei lässt sich bestätigen, dass „diese instinktive Tendenz" jetzt nicht nur als eine sinnlose bzw. irrationale Intention angesehen werden darf, sondern durch eine „ethische Besinnung" als das „instinktive universale Streben nach Einstimmigkeit eine normative Ausrichtung des Willens" aufweist, sowie dies auch von Held (2010) beschrieben worden ist.[437]

Diese ethische Besinnung, die Held thematisiert, kann mehrere Wege einschlagen, aber es steht fest, dass diese Rechtfertigung der Liebesethik sowohl mit Husserls Konzeption der teleologischen Verwirklichung der philosophischen Normidee der Menschheit als auch mit seinem gesamten Entwurf der transzendentalen Phänomenologie die wesentliche Beziehung der Liebe überhaupt aufdecken sollte und damit die Hauptthemata von seiner Philosophie überhaupt in Betracht ziehen muss. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich, dass die Aufklärung der Liebesintentionalität „eines der Hauptprobleme der Phänomenologie" ist, „und das nicht in der abstrakten Einzelheit und Vereinzelung, sondern als Universalproblem" (Hua XLII, 524), wie Husserl selbst erklärt.[438]

[435] Hua XV, Beilage XLIII (besonders Hua XV, 599ff.)

[436] Vgl. auch „dunkel waltenden Vernunft" (Hua XLII, 387)

[437] „Aber diese instinktive Tendenz ist noch kein Wille. Erst durch die gerade erwähnte ethische Besinnung wird aus dem instinktiven universalen Streben nach Einstimmigkeit eine normative Ausrichtung des Willens." (Held 2010, S. 726)

[438] Vgl. Hua XLII, in der Einleitung, S. CII-CIII Anm 4.

2. Die Rechtfertigung der teleologischen Weltauffassung in der Spätethik Husserls als Versuch der Rechtfertigung der ethischen Normativität

1) Aus dieser Diskussion lässt sich schließlich erkennen, dass Husserls spätere Ethik folglich ein Unternehmen ist, die absolute Gültigkeit der neuen ethischen Normativität der Liebeswerte in Bezug auf seine Teleologie der philosophischen Normidee zu rechtfertigen. Daher sollte diese Rechtfertigung der Liebesethik in dem Zusammenhang mit dem Grundmotiv seiner früheren Ethik und der Ethik der philosophischen Normidee verstanden werden, nämlich mit dem Kampf gegen den fundamentalen ethischen Skeptizismus und Pessimismus durch die transzendentale Phänomenologie. Dieses Motiv konnten wir bereits darin finden, dass Husserl die Problematik der optimistischen Hoffnung der göttlichen Teleologie als einen Versuch einführt, den ethischen Skeptizismus und Pessimismus im Rahmen der Liebesethik zu widerlegen. Aber hierbei ist insbesondere darauf zu achten, dass er die skeptische und pessimistische Weltanschauung sowie die optimistische teleologische Weltanschauung direkt als grundlegende Motivationsstruktur jedes Menschen auffasst, weil diese Weltanschauungen Husserl zufolge einen aktuellen und entscheidenden Unterschied machen können zwischen je eigenen praktischen Lebenseinstellungen der Menschen, die ihrerseits wiederum die einzelnen Handlungen jedes Menschen im Allgemeinen normieren.

Dieser Skeptizismus und Pessimismus, die Husserl in seiner späteren Ethik zu widerlegen bemüht ist, bedeuten nicht irgendein flüchtiges Gefühl, dass wir an einem Fehler bzw. Misserfolg verzweifeln und das Vertrauen in unsere Leistungsfähigkeiten für einen Zeitpunkt verlieren, sondern eine willentliche habituelle Tendenz, eine universale Gesinnung. Dabei verliert jemand nicht das Vertrauen in seine einzelnen Fähigkeiten aus den Augen, sondern verfällt in eine „Entwertung des ganzen bisherigen Lebens“, die die „Gesamtstimmung“ sowie die allgemeine „Gewissheit, positiv zu leben und so immerfort leben zu können“ (Hua XLII, 495), hemmt. Deswegen muss er dazu kommen, es mit seiner eigenen gültigen Begründung für sinnlos zu halten, ständig zur Verwirklichung einer vollkommenen Welt zu dienen, und einfach dazu zu neigen, „das Böse“ in der Welt so zu belassen, indem er – von scheinbar „unüberwindlichen“ „Mächten“ der Irrationalität der Welt überwältigt – „dagegen die Augen verschließt“, was laut Husserl schließlich zum Zustand der „Sünde“ (Hua XLII, 407) führt.[439]

[439] „Denn die Endlichkeit der Welt gibt dem niederen Willen Anlass, von den Vernunftidealen abzusehen und die Vergeblichkeit allen Strebens als Legitimationsgrund sündiger Wollungen heranzuziehen. Umgekehrt kann gerade die Verhaftung im niederen Ich den Blick für die im Horizont auch der endlichen Welt beschlossenen Verwirklichungspotenziale idealer Ziele und Werte blind machen, was durch den eventuell folgenden Abbruch des Engagements tatsächlich zu einer an Möglichkeiten ärmeren Welt führte.“ (Mintken 2020, S. 212)

2) Insofern zeigen sich der Pessimismus und der Skeptizismus als fundamentale Motivationsstrukturen, die unsere ethische Lebenspraxis selbst verhindern und unmöglich machen können. Deswegen besteht für Husserl die Vollendung der Rechtfertigung der ethischen Normativität der Liebesethik letztendlich darin, eine neue grundlegende Motivationsstruktur zu konstruieren, die uns zur ethischen Praxis der Liebe bereit macht. Und Husserl vollzog diese Herausforderung insbesondere dadurch, eine optimistische Weltanschauung als praktische Lebenseinstellung zu rechtfertigen.

Hierzu müssen wir darauf aufmerksam werden, dass für Husserl die Verteidigung der optimistischen Weltanschauung im Prinzip mit seiner Rechtfertigung der teleologischen Weltanschauung verbunden ist. Wir haben bereits im Kapitel 3 bestätigt, dass er die teleologische Weltauffassung vor allem als ethische Weltanschauung versteht und sie auf seine Kritik an der naturwissenschaftlichen Weltanschauung bezieht (Vgl. Hua Mat IX, 104ff., 181ff.).[440] Bei der Rechtfertigung der teleologischen Weltanschauung betont er ebenfalls die Bedeutung der Subjektivität, die von der naturalistischen Weltanschauung vergessen wird, und die Rolle der transzendentalen Phänomenologie, die jene vergessene Bedeutung der Subjektivität untersucht.

In einem anderen Manuskript von 1934 wirft Husserl in der Tat in ähnlicher Weise noch einmal der „naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung“ (Hua XLII, 233) vor, dass sie sich von dem tieferen Sinn des Menschen und seiner Existenz abwende, indem sie den Menschen nur als unter Druck des universalen naturwissenschaftlichen Kausalismus stehend betrachte, aber diesmal stellt er dieser Weltanschauung „religiöse Menschen“ bzw. die „alte religiöse Weltbetrachtung“ gegenüber, die die Welt so verstehen, dass diese auf Gott als „teleologisches Zentrum“ (Hua XLII, 234) im Voraus angelegt ist. Und da bemerken sie in solcher teleologischen Welt ihre „Selbstverantwortung vor Gott“ (Hua XLII, 234) und streben weiter danach, die faktische Natur demgemäß zu verändern. Wie gesehen, liegt der Grund, warum Husserl die naturalistische Weltbetrachtung kritisiert, genau darin, dass in dieser Weltanschauung der eigentliche ethische und normative Charakter der Menschheit und damit die universale Totalität der Vernunftfrage überhaupt in Vergessenheit geraten[441] und dass wir selbst als Menschen mit Blick auf die Möglichkeit der ethischen Idee in den „Skeptizismus“ und „Unglauben“ (Hua XV, 600) verfallen. Ebendeshalb sieht Husserl die Rolle der religiösen Weltbetrachtung darin, als „eine neue Bodenständigkeit“ die naturwissenschaftliche Weltanschauung als „Abfall des Menschen von seiner echten Existenz“ zu „entwerten“ (Hua XLII, 235). Angesichts dessen, dass Husserl diese teleologische Weltanschauung auch als „ethische Weltanschauung“ auffasst, kann

[440] Vgl. im dritten Kapitel, 4.4 von der vorliegenden Studie

[441] “Diese in objektiven Einzeldisziplinen sich ausbreitende Weltwissenschaft ergab keine einstimmige, in der Mannigfaltigkeit des Einzelwissens sich verstandlich auseinanderlegende Welterkenntnis, und vor allem, sie schien die Welt in eine, wenn auch geregelte, so doch sinnlose Tatsache zu verwandeln. Den Sinn, den die Welt haben müsste, um eine praktische Vernunft, um ein sinn- und zweckvolles Menschenleben zu ermöglichen, schien sie [objektive Weltwissenschaft: JSA] ihr zu nehmen, statt ihn druch die Wissenschaft nur allseitig zu klären, mit wissenschaftlich bestimmtem Gehalt zu erfüllen und so für ein echtes Menschentum aus freier Vernunft fruchtbar zu machen.” (Hua VIII, 230)

behauptet werden, dass er diese beiden Weltanschauungen, also die ethische und die religiöse, tatsächlich bloß als unterschiedliche Aspekte ein und derselben teleologischen Weltanschauung versteht, wie aus folgende Aussage direkt hervorgeht: „Die universale ethische Menschheit ist dann die Idee einer universalen zum religiösen Glauben erzogenen Menschheit, die als solche in religiös-ethischem, das Ethische verwirklichenden Streben lebt.“ (Hua XLII, 483)

In dieser teleologischen Weltanschauung erweist sich die Welt als eine solche, „die von ihm [dem Menschen, JSA] her sich in Einsicht teleologisch gestalten lässt, sei es auch in einem unendlichen Progressus, aber in der Gewissheit, dass es sich um eine apodiktisch gültige praktische Idee handelt. Dazu gehörte aber, dass die vorgegebene Welt von vornherein auf den Menschen hin und die von ihm geforderte Teleologie (wenn er soll in ihr echt leben können) angelegt sein muss“, was Husserl wiederum als „Humanisierbarkeit“ (Hua XLII, 482) zusammenfasst. Aus diesem Grund wird die Aufgabe der ethischen Praxis tatsächlich nicht nur darin vollendet, bloß ein teleologisches ethisches Leben zu führen, sondern ist auch dazu berufen, „mit einer Dysteleologie im Einzelnen und in der Vergemeinschaftung“ (Hua XLII, 258) zu kämpfen, wobei Husserl diese Dysteleologie als „anti-teleologische oder antimetaphysische“ in concreto „positivistische Weltauffassung“ (Hua Mat IX, 189) nennt. Und dass Husserl selbst seine philosophische Aufgabe als diesen Kampf verstanden hat, kann durch einen seiner Briefe von 1934 belegt werden: „Und doch – meine teleologische Weltanschauung bleibt ungebrochen, ich bin sicher allen Skepticismus, allen Irrationalismus, Pessimismus etc. überwunden zu haben“ (BW VII, 190).[442]

Eben in diesem Sinne pflegt Husserl nicht selten hervorzuheben, dass wir nur „im Glauben an eine sinnvolle Welt“ die „überwindende Kraft“ (Hua XLII, 406) haben können, trotz aller Gegenmöglichkeiten der Irrationalität in Wirklichkeit zu handeln. Hierdurch stellt sich heraus, dass die reale Praxis einer faktischen Person nur möglich ist, wenn sie primär an die Welt glaubt, d.h., wenn sie die optimistische teleologische Weltanschauung mit ihrer gültigen Begründung anerkennt. Folglich kann man sagen, dass die optimistische Weltanschauung, für Husserl auch als absoluter Glaube an Gott verstanden, die Grundvoraussetzung für die ethische Praxis ist.[443] Und daher kann bei Husserl die Verteidigung der optimistischen Weltanschauung, nämlich die Theo-Kosmodizee, als die Vollendung der ethischen Rechtfertigung angesehen werden, indem sie den letzten fundamentalen

[442] In diesem Punkt hält Husserl daran fest, dass in der wissenschaftlichen Rechtfertigung der teleolgischen Weltanschauung die durch die Irrationalität des Universums hervorgerufenen Skeptizismus und Pessimismus ihre Kraft verlieren: „Ich studiere auf Altersweisheit – die erkauft man sehr theuer. Und doch – meine teleologische Weltanschauung bleibt ungebrochen, ich bin sicher allen Skepticismus, allen Irrationalismus, Pessimismus etc. überwunden zu haben. Ich glaube an eine neue Zeit. Sie wird durch uns, die wir guten Willens sind, die Aufrechten, Standhaltenden, die in der Menschenliebe nie nachlassen.“ (Briefwechsel, Bd. VII, S. 190) (an Friedrich Mittelsten Scheid vom 25. IV. 1934); vgl. Hua XLII, in der Einleitung, S. LXXXI Anm. 2.

[443] „Und will ich mit ganzer Kraft meiner Seele an dem absoluten Sollen festhalten – und das ist selbst ein absolutes Wollen – dann muss ich absolut glauben, dass [Gott] sei. Der Glaube ist absolut und höchste Forderung.“ (Hua XLII, 204)

Zweifel an der ethischen Normativität der Liebe beseitigt, und zugleich als eine Grundvoraussetzung für einzelne ethische Handlungen fungiert, indem sie die praktische Einstellung als grundlegende Motivationsstruktur etabliert, die die ethische Praxis eines Menschen in Wirklichkeit ermöglichen kann.

3. Die Rolle und der Status der transzendentalen Phänomenologie in Husserls Spätethik

1) In dieser Beziehung ist nun festzuhalten, dass die Rechtfertigung dieser Einstellung von Husserl vor allem als Arbeit der „Wissenschaft", insbesondere die seiner transzendentalen Phänomenologie, dargelegt wird.[444] Denn „[w]enn ich glaube, dass durch unser Leben gegen das ergriffene Ideal hin es approximativ verwirklicht werden kann in infinitum, so ist mein entsprechendes ethisch praktisches Leben **vernünftig gefordert.**" (Hua XLII, 217, Hervorhebung von JSA) Und hierbei wird dieser Glaube durch die transzendentale Phänomenologie gerechtfertigt, indem sie die instinktive Liebe, die nur einen irrationalen Ursprung zu haben schien, nun als „die absolute Norm" (Hua XLII, 387) aufweist und daher die Intentionalität der Liebe nicht mehr nur „blind" verfolgt wird, sondern in ihrer absoluten Gültigkeit zum „universale[n] kategorische[n] Imperativ" (Hua XLII, 177) wird.[445] In diesem Sinne lobt Husserl die transzendentale Phänomenologie sogar als „das notwendige und zureichende und einzig mögliche Hilfsmittel" (Hua XLII, 239) und „das Organ der Menschheit in ihrem Streben zu einem praktisch vernünftigen, die „Glückseligkeit" „verbürgenden Leben" (Huu XLII, 238f.),[446] weil nur die transzendentale Phänomenologie die letztliche und fundamentale Bedingung dafür ist, die ethische Normidee der Glückseligkeit und den Willen dazu „aus apodiktischer Einsicht (praktischer Vernunft)" (Hua XLII, 487) zu bejahen und so die optimistische Weltanschauung als Glückseligkeit zu ermöglichen.[447]

---

[444] „The transcendental reduction enables a universal infinite „perspective" to emerge, i.e., a mode of reflection on universal life, a universal „we" which does justice tot he irreducible perspective of each (monadic) life. Within the transcendental reduction there beckons a life of universal ethical love which, Husserl observes, intends Others "sub specie of authenticity, as subjects of their true self-preservation" within the all of manads." (Hart 1992, S. 342)

[445] vgl. auch Mintken 2020, S. 264.

[446] „Die Wissenschaft, die diese Teleologie sichtbar machen könnte, wäre zugleich diejenige Wissenschaft, die das universale Daseinsinteresse zu befriedigen vermöchte. In einem anderen Text aus dem Kaizo-Umkreis heißt es, dass es darum geht, jene Geistigkeit zu enthüllen, „die eine notwendige Funktion aus tiefsten Geistesgründen hat, eine Notwendigkeit der Teleologie, die sich zurückleitet auf das Letzte, für das der Mensch als Mensch allein endgültiges Interesse haben kann: kurzweg gesprochen für seine ewige Seligkeit" (Hua XXVII, 112)." (Sepp 1997, S. 197)

[447] Rinofner-Kreidl hebt in diesem Sinn zutreffend hervor, dass bei Husserl diese Aufgabe der der transzendentalen Phänomenologie als „Meta-ethics", „a virtue ethics of a higher order", betrachtet werden kann. Siehe Rinofner-Kreidl 2022. S. 273.

2) Die letzte Erörterung deutet in mehreren Punkten auf die Verwandtschaft hin, die hinsichtlich ihrer Grundzüge zwischen der letzten Aufgabe von Husserls ethischen Ausführungen als wissenschaftlicher Rechtfertigung der religiösen Weltanschauung und der letzten, fünften Stufe der Glückseligkeit, von der Fichte sprach, besteht. Für Fichte geht die fünfte Stufe, die letzte Stufe der Seligkeit, über das bloße Leben hinaus, in der ein Mensch als praktisches Subjekt nur ein „Gott-Innesein" bliebt, obwohl er in diesem Leben schon als religiöser nach der Gottesidee strebt, wie dies in der Beschreibung der vierten Stufe dargestellt wurde. Die fünfte Stufe lässt sich vielmehr so erläutern, dass man auf dieser Stufe endlich zum „Gott-Wissen" (Hua XXV, 291) gelangt, und zwar mithilfe von Wissenschaft, weshalb sie auch der „Standpunkt der Wissenschaft" (Ebd.) heißt. Infolgedessen kann man hier „in der absoluten vollendeten Wissenschaft" (Ebd.) die Einsicht in „das letzte Wie dieses Zusammenhangs" (Ebd.) zwischen Gott und den Menschen gewinnen. So offenbart sich Gott nun auf dieser letzten Stufe in seiner klarsten Form, und demgemäß steht ein Mensch nun Gott in der „Gotteserkenntnis" (Hua XXV, 292) am nächsten, wobei der Mensch „eine überschwengliche Freude" (Ebd.) erlangen kann, „die Freude, die nicht bloß Befriedigung eines theoretischen Interesses wäre, sondern, in einen Strom verfließend mit der religiösen Seligkeit, diese selbst überschwenglich erhöhen müßte." (Ebd.)

So ähnlich wie Fichte, definiert auch Husserl dasjenige Leben, in welchem man durch die Philosophie, d.h. hier die transzendentale Phänomenologie, die universal und apodiktisch begründete Autonomie verwirklicht, nicht selten als die „höchste und letzte Stufe" (Hua XLII, 440; vgl. 177, 281, 432; Hua VI, 273) der Menschheit.[448] Und auch in diesem Sinne versteht Husserl die höchste Glückseligkeit: „Im höchsten Sinne befriedigt könnte ich sein, wenn die Wissenschaft mir zeigte, ich also evident einsehen könnte, dass die Welt nicht nur wirklich so ist, sondern wesensmäßig so sein muss" (Hua XLII, 332). Bei Husserl ist die „wissenschaftliche Vernunft" aus diesem Grund „der Weg der Seligkeit, d.i. der Weg zu einem wahrhaft befriedigenden Menschenleben" (Hua VIII, 230). Wir können in dieser Hinsicht auch solche Aussagen aus seinen Briefen auslegen, in denen er „eine strenge philosophische Wissenschaft" als „den Weg zu Gott" (BW IV, 408)[449] und an einer anderen Manuskriptstelle als „inkonfessionelle[n] Weg zu Gott" (Hua XLII, 259) beschrieben hat,[450] da die Philosophie für Husserl die „reine Idee der Gottheit" (Hua XXVIII, 226) in ihrer Klarheit enthüllen könnte.

[448] Auch Luft und Hahn verweisen auf die Ähnlichkeit zwischen Husserl und Fichte, dass sie Philosophie und Wissenschaft als die höchste Form der ethsichen Praxis verstehen. Vgl. Luft 2010, S. 235; Hahn 2014, 308ff.

[449] Vgl. Lo 2008, S. 185.

[450] „Eine autonome Philosophie, wie es die aristotelische war und wie sie eine ewige Forderung bleibt, kommt notwendig zu einer philosophischen Teleologie und Theologie – als inkonfessioneller Weg zu Gott." (Hua XLII, 259); Vgl. Strasser 1978, S. 377; Lee 1993, S. 231.

3) In seinem späteren ethischen Denken versteht Husserl die Aufgabe und Rolle seiner Philosophie, der transzendentalen Phänomenologie, auf diese Weise als wissenschaftliche Rechtfertigung der optimistischen, religiösen Weltanschauung, die den Vorbehalt des ethischen Skeptizismus und Pessimismus gegenüber der ethischen Normativität der Liebe bestreitet. Wenn wir uns daher auf die eigentliche transzendental-phänomenologische Absicht seiner Versuche der vernünftigen Rechtfertigung in der Liebesethik fokussieren, können wir daraus schließen, dass die Thematiken der Liebeswerte und der Gotteswelt, die Husserls späteres ethisches Denken charakterisieren, eine tiefergehende Dimension unserer ethischen Praxis und Normativität aufzeigen, die nicht unverständlich und unbegründbar bleiben, sondern in Husserls gesamten Entwurf der transzendentalen Phänomenologie eingebunden sind.

Die umfangreichen Spuren seines ethischen Denkens bezeugen in diesem Zusammenhang seinen eigenen Willen, die letzte Stufe der wahren Glückseligkeit zu erreichen, die er selbst bestimmt hat, also jene Stufe, in der die ethische Normativität, die unser Leben regeln soll, durch die transzendentale Phänomenologie apodiktisch gerechtfertigt wird. Es kann infolgedessen bestätigt werden, dass Husserl sein Grundmotiv, die Absolutheit ethischer Normativität gegen allen Skeptizismus zu rechtfertigen, in seinem gesamten ethischen Denken nie aufgegeben hat.

Literaturverzeichnis

1. Erste Literatur

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Hua I)

_____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Hua III/1)

_____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. (Hua IV)

_____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hrsg. von Biemel Walter, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954. (Hua VI)

_____, *Erste Philosophie I (1923-24): Kritische Ideengeschichte*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956. (Hua VII)

_____, *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959. (Hua VIII)

_____, *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. (Hua IX)

_____, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. (Hua XI)

_____, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Hrsg. von Lothar Eley, 1970. (Hua XII)

_____, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Hrsg. von Kern Iso, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XIII)

_____, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, Hrsg. von Kern Iso, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XIV)

_____, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, Hrsg. von Kern Iso, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XV)

_____, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. von Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XVI)

_____, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, Hrsg. von Paul Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (Hua XVII)

_____, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Hrsg. von Holenstein Elmar, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Hua XVIII)

_____, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie*

und Theorie der Erkenntnis, Hrsg. von Ursula Panzer, Dordrecht: Kluwer, 1984. (Hua XIX/1; Hua XIX/2)

_____, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 - 1921),* Hrsg. von Ullrich Melle, 2005. (Hua XX/2)

_____, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Hua XXIV)

_____, *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten.* Hrsg. von Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1986. (Hua XXV)

_____, *Aufsätze und Vorträge: (1922-1937)*, Hrsg. von Sepp, Hans Rainer & Nenon, Thomas, Dordrecht: Kluwer, 1989. (Hua XXVII)

_____, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre: (1908-1914)*, Dordrecht: Kluwer, 1988. (Hua XXVIII)

_____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Hrsg. von R.N. Smid, Dordrecht: Kluwer, 1993. (Hua XXIX)

_____, *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendentale Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'*, Hrsg. von R. Breeur. Dordrecht: Kluwer, 2000. (Hua XXXI)

_____, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Hrsg. von R. Bernet / D. Lohmar, Dordrecht: Kluwer, 2001. (Hua XXXIII)

_____, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hrsg. von Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer, 2002. (Hua XXXIV)

_____, *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23*, Dordrecht: Kluwer, 2002. (Hua XXXV)

_____, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Dordrecht: Kluwer, 2004. (Hua XXXVII)

_____, *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Hrsg. von Sowa Rochus, Dordrecht: Springer, 2008. (Hua XXXIX)

_____, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Dordrecht: Springer, 2014. (Hua XLII)

_____, *Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband II Gefühl und Wert Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, Hrsg. von Ulrich Melle und Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020. (Hua XLIII/2)

_____, *Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband III Wille und Handlung Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*. Hrsg. von Ulrich Melle und Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020. (Hua XLIII/3)

_____, *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929-1934)*, Dordrecht: Springer, 2006. (Hua Mat VIII)

_____, *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1916-1920*, Hrsg. von Jacobs Hanne, Dordrecht: Springer, 2012. (Hua Mat IX)

_____, *Briefwechsel IV, VII, IX*, Hrsg. von E. Schuhmann / K. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994. (BW)

Erfahrung und Urteil. *Untersuchung zur Genealogie der Logik*, Hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972. (EU)

2. Sekundäre Literatur

Ahn, J-S., „Hinsichtlich des Grundmotivs der transzendentalen Phänomenologie: Die Problematik des apodiktischen Normbegriffs bei Husserl“, in *Schriften zur Phänomenologie Edmund Hussels*, Hrsg. von D. E. Tarhan, Transnational Press London, 2023. S. 171-185.

Badinter, E., *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, übersetzt von F. Griese, München/Zürich: R. Riper & Co. Verlag, 1981.

Bernet, R., „Husserl’s Theory of Signs Revisited”, *Edmund Husserl and the phenomenological tradition : essays in phenomenology,* Hrsg. von R. Sokolowski. Washington: Catholic University of America Press, 1988. S.1-24.

Bernet, R. / Kern, I. / Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

Borràs, J. S. I., *The Ethics of Husserl's Phenomenology: responsibility and ethical life*, Continuum, 2010.

Buckley, R. P., *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer, 1992.

_____, „Husserl’s Rational Liebesgemeinschaft“, *Research in Phenomenology* 26, 1996. S.116-129.

Cai, W. “From adequacy to apodicticity. Development of the notion of reflection in Husserl's phenomenology”, in *Husserl Studies* 29, 2013. S. 13–27.

Caminada, E., *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II*, Springer, 2019.

_____, „Husserls intentionale Soziologie“, in Die Aktualität Husserls, Hrsg. von V. Mayer / Ch. Erhard / M. Scherini, Freiburg/München: Karl Alber, 2011. S. 56-87.

Carr, D., *Time, Narrative, and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

_____, “Husserl‘s Problematic Concept of the Life-World”, in Husserl. Exposition and Appraisals, Hrsg. von F. A. Elliston / P. McCormik, Notre Dame / London, 1977. S.202-212.

Cavallaro, M., “Der Heronismus der Vernunft. Ein Beitrag zur späten Ethik Husserls“, in *Mathesis, Grund, Vernunft Die philosophische Identität Europas zwischen Deutschem*

Idealismus und Phänomenologie, Hrsg. von F. Fraisopi, Würzburg: Ergon, 2019. S. 147-168.

Cavallaro, M. / Heffernan, G. (Hrsg.), *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Cham: Springer, 2022.

_____., "From Happiness to Blessedness: Husserl on Eudaimonia, Virtue, and the Best Life", in *HORIZON* 8 (2), 2019. S, 353-388.

Crowell, S., *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, New York: Cambridge University Press, 2013.

Diemer, A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glam, 1965.

Donohoe, J., *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*, Amherst: Humanity Books, 2004.

_____, "The vocation of motherhood: Husserl and feminist ethics", in *Continental Philosophy Review* 43, 2010. S. 127-140.

Drummond, J. J., "The Spritual World: The Personal, the Social, and the Communal", in *Issue in Husserl's Ideas II*, Hrsg. von T. Nelson / L. Embree, Dortrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996.

_____, "Husserl's Middle Period and the Development of his Ethics", in *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology,* Hrsg. von Dan Zahavi, New York: Oxford University Press, 2018.

Ferrarello, S., *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*, Bloomsbury, 2016.

Gaitsch, P., „Husserls Phänomenologie biologischer Generativität", in *Studia Phaenomenologica* 18, 2018. S. 129-152.

Gander, H. H. (Hrsg.), *Husserl Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Goto, H., *Der Begriff der Person und der Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

Grünewald, B., „Das Theoretische, das Praktische und das Sittengesetz. Zu Husserls Kritik der Kantischen Moralphilosophie", in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie, Husserl und die klassische deutsche Philosophie,* Hrsg. von F. Fabbianelli/S. Luft, 2014. S. 213–227

Hahn, C. J., "Husserl's Concept of Personhood and the Fichte Lectures", in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie, Husserl und die klassische deutsche Philosophie,* Hrsg. von F. Fabbianelli / S. Luft, 2014. S. 299–310.

Hart, J., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer, 1992.

_____, *Who One Is. Book 1: MEONTOLOGY OF THE "I": A TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY*, Berlin: Springer, 2009a.

_____, *Who One Is. Book 2: EXISTENZ AND TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY*, Dordrecht: Springer, 2009b.

_____, „A Précis of an Husserlian Philosophical Theology", in *Essays in Phenomenological Theology*, 1986. S. 89-168.

_____, "Husserl und Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity", in *Husserl Studies* 12, 1995. S. 135-163.

_____, „The Absolute Ought and the Unique Individual", in *Husserl Studies* 22, 2006. S. 223-240.

Heinämaa, S., "Values of love: two forms of infinity characteristic of human person", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19, 2020. S. 431-450.

Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

_____, „Einleitung", in *Edmund Husserl. Die Phänomenologie der Lebenswelt: Ausgewählte Texte II*, Stuttgart: Reclam, 1986, S. 5-53.

_____, „Gott in Edmund Husserls Phänomenologie", in *Philosophy, Phenomenology, Sciences,* Dordrecht: Springer, 2010. pp 723-738.

Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Hompanera, I. G., *Generativität, Instinktivität und Faktizität im Denken Edmund Husserls. Elemente zur Grundlegung einer Grenzphänomenologie*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2017.

Hoyos Vásquez, G., *Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

_____, „Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls", in *Perspektiven transzendentalphänomenolgischer Forschung*, Hrsg. von U. Claesges / K. Held, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972. S. 61-84.

Kortooms, T., *Phenomenology of time: Edmund Husserl's Analysis of time consciousness*, Dordrecht: Kluwer, 2002.

Kuster, F., *Wege der Verantwortung: Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1996.

Landgrebe L., *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Felix Meier Verlag, 1982.

Lembeck, K-H., *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschafttheorie in Husserls Phänomenologie*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Lee, N-I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer, 1993.

_____, "Edmund Husserl's phenomenology of mood", in *Alterity and facticity. New Perspectives on Husserl*, Hrsg. von N. Depraz / D. Zahavi, Springer, 1998. S. 103-118.

Leon-Carlyle, R., "Love and the Shadow of Sacrifice: Husserl at the Limits of Relational

Ethics", in *Symposium* 25, 2021. S. 39-59.

Lo, L-C., *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.

_____, „Weltteleologie und Gottesidee. Die Bedeutung Gottes in der Phänomenologie Husserls", in *Subjektivität, Verantwortung und Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Husserls*, Hrsg. von D. Carr / C. Lotz, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002. S. 195-210.

Loidolt, S., *Anspruch und Rechtfertigung: Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht: Springer, 2009.

_____, „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft: Anstoß und Herausforderung einer phänomenologischen Ethik der Person", in *Philosophy, Phenomenology, Sciences,* Springer, 2010. S. 483-504.

_____, „Fünf Fragen an Husserls Ethik auf gegenwärtige Perspektive", in *Die Aktualität Husserls*, hrsg. V. Mayer / Ch. Erhard / M. Scherini, Freiburg/München: Karl Alber, 2011a. S. 299-334.

_____, „Ist Husserls Ethik späte Ethik existenzialistisch?", in *Journal Phänomenologie* 36, 2011b. S. 34–44.

_____, "The "Daimon" That Speaks Through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought: Investigating Husserl's Unpublished Ethical Writings", in *Ethics and Phenomenology*, Hrsg. von M. Sanders / J. J. Wisnewski, Lanham, Maryland: Lexington / Rowman and Littlefeld, 2012. S. 9–38.

_____, "Is Husserl's Later Ethics Existentialist? On the Primal Facticity of the Person and Husserl's "Existentialist Rationalism"", in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Hrsg. von M. Cavallaro / G. Heffernan, Cham: Springer, 2022. S. 145-161.

Luft, S., „Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie, in *Phänomenologische Forschungen*, 2005. S. 13-40.

_____, „Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs", in *Geist – Person – Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Hrsg. von M. Philippe / A. Staiti / F. Steffen. Würzburg: Ergon, 2010. S. 221-240.

Marosán, B. P., "Levels of the absolute in Husserl", in *Continental Philosophy Review* 55, 2022. S. 137–158.

Melle U., „Zur Brentanos und Husserls Ethiksansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten", in *Brentano Studien* I, 1988b.

_____, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Hrsg. von S. IJsseling, Dordrecht: Kluwer, 1990. S. 35-49.

_____, „Husserls Phänomenologie des Willens", in *Tijdschrift voor Filosofie* 54, 1992. S. 280-305.

_____, „Signitive und Signifikate Intention“, in *Husserl Studies* 15, 1998. S. 239–242.

_____, “Edmund Husserl: From Reason to Love“, in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. A Handbook. Hrsg. von J. Drummond & L. Embree, Dordrecht: Kluwer, 2002. S. 229–248.

_____, „Husserl’s personalistic ethics“, *Husserl Studies 23*, Springer, 2007. S. 1–15.

Mensch, J., “Birth, Death, and Sleep: Limit Problems and the Paradox of Phenomenology”, in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Cham: Springer, 2022. S. 163-184.

Mertens, K., *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1996.

_____, “Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics”, *Alterity and facticity, New Perspectives on Husserl*, Hrsg. von N. Depraz / D. Zahavi, Springer, 1998. S. 121-138.

Merz, P., *Werterfahrung und Wahrheit. Phänomenologische Ethikbegründung nach Husserl*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2015.

Micali, S., *Überschuss der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht: Springer, 2008.

Mintken, T. E., *Selbstbestimmt in Gottes Willen. Eine ethische Fundamentalreflexion nach Edmund Husserl*, Baden-Baden: Ergon, 2020.

Mohanty, J. N., *The Philosophy of Edmund Husserl*, Yale University, 2008.

_____, *Edmund Husserl’s Freiburg Years. 1916–1938*, Yale University, 2011.

Moran, D., “Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus”, in *Journal of the Britisch Society of Phenomenology* 42 (1), 2011. S. 53-77.

Nenon, T., “Willing and acting in Husserl's lectures on ethics and value theory”, in *Man and World* 24, Kluwer Academic Publishers, 1990. S. 301-309.

Park, I-C., *Die Wissenschaft von der Lebenswelt: Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie*, Amsterdam: Elementa, 2001.

Peucker, H., “Husserl's Critique of Kant's Ethics”, in *Journal of the History of Philosophy* 45, 2007. S. 309-319.

_____, „Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus“, in *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. von Verena Mayer, Christopher Erhard und Marisa Scherini, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2011. S. 278-298.

_____, „Hat Husserl eine konsistente Theorie des Willens? Das Willensbewusstsein in der statischen und der genetischen Phänomenologie“, *Husserl Studies* 31, 2015. S. 17–43

Rinofner-Kreidl, S., „Motive, Gründe und Entscheidungen in Husserls intentionaler Handlungstheorie“, in *Die Aktualität Husserls*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2011. S. 232-277.

_____, "Husserl's Concept of the Absolute Ought: Implications for Ethics and Value Theory", in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Hrsg. von Cavallaro, M. / Heffernan, G., Cham: Springer, 2022. S. 251-275.

Rodemeyer, L. M., *Intersubjective Temporality: It' about Time*, Dordrecht: Springer, 2006.

Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*. Den Haag: Nijhoff, 1960.

Römer, I., *Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Springer, 2010.

_____, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kant Ethik in phänomenologischer Sicht*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.

_____, „Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernünftigen liebenden Person. Subjektivität in Husserls Ethik", in *Journal Phänomenologie* 36. 2011. S. 21-35.

_____, „Was ist phänomenologische Metaphysik", in *Welt und Unendlichkeit – ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi,* Freiburg/München: Karl Alber 2017.

Schnell, A., *Hinaus: Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.

_____, *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019.

_____, *Seinsschwingugen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

_____, „Welchen Sinn hat es, die Phänomenologie Edmund Husserls mit der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen?", in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie, Husserl und die klassische deutsche Philosophie,* Hrsg. von F. Fabbianelli /S. Luft, Springer, 2014. S. 49-64.

_____, „Phenomenology and German Idealism", Übersetzt von M. N. Huff-Owen, in *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology,* Hrsg. von Dan Zahavi, New York: Oxford University Press, 2018. S. 68-87.

Schuhmann, K., *Die Dialektik der Phänomenologie II; Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls „deen I"*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

_____, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München: Karl-Alber, 1988.

Sepp, H. R., *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg: Karl Alber, 1997.

Sokolowski, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Spahn, Ch., *Phänomenologische Handlungstheorie: Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzbug: Königshausen & Neumann, 1996.

Staiti, A. S., *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Würzburg: Ergon, 2010.

_____, „Husserls Liebesethik im Kontext des südwestdeutschen Neukantianismus“, in Phänomenologische Forschungen 1, 2018. S. 151-167.

_____, “Existential Choice: Husserl Meets Heller”, in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Hrsg. von Cavallaro, M. / Heffernan, G., Cham: Springer, 2022. S. 325-343.

Steinbok, A. J., *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995.

_____, *Limit-phenomena and phenomenology in Husserl*, London / New York: Rowman & Littlefield Publishers, Int., 2017.

Strasser, S., *Welt im Widerspruch*, Dordrecht: Kluwer, 1991.

_____, „Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls“, in *Philosophisches Jahrbuch* 67, 1959. S. 130-142.

_____, „Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29, 1975. S. 3-33.

_____, „Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls“, in Perspektiven der Philosophie 4, 1978. S. 361-377.

Trincia, F. S., “The ethical imperative in Edmund Husserl” in: *Husserl Studies* 23, 2007. S.169–186.

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

Ubiali, M., „Die Willensakte und der Umfang der Motivation – Eine Gegenüberstellung von Pfänder und Husserl“, in *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburgerbeiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg: Ergon, 2010.

Vargas Bejarano, J. C., *Phänomenologie des Willens: Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.

Vetter, H. (Hrsg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

Vongehr, T., “Husserls Studien über Gemüt und Wille“, in *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. von V. Mayer / Ch. Erhard / M. Scherini, Freiburg/München: Karl Alber, 2011, S. 335-360.

Yamaguchi, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982.

Zahavi, D., *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Dordrecht: Kluwer, 1996.