

Piotr Cyçiura  
Bydgoszcz

## **Ideen I von Edmund Husserl im Lichte der Lehre des hl. Thomas von Aquin<sup>1</sup>**

Der philosophische Text ist Werkzeug, das dazu dient, die extramentale Welt zu verstehen. So wie jedes andere Erzeugnis, erlaubt es sich seiner anders zu bedienen, als unmittelbar durch den Kontext, aus dem es herausgenommen ist, zeigt sich; oder als ein Text vielmehr eine tiefere, vielleicht nicht gar klar ausgesprochene Ausdrucksmotivation die bedeutende philosophische Wahrheit zu erblicken. Wenn solches Verfahren eine grundsätzlich unerlaubte Interpretation sein müsste, soll man sagen, dass die einzig erlaubte Behandlung des indirekt durch einen Verfasser berührten Problems, sich fertiger Formeln des analysierten Textes zu bedienen wäre und das in der Sprache des Originals. Dagegen müssen wir eine eigene Sprache gebrauchen, um eigene, nur durch den wertvollen Text inspirierte Gedanken auszudrücken. Es handelt sich nur darum, in solcher Interpretation nichts Wesentliches zu übersehen; und ein kohärentes System bauend, niemals das, was der geforschte Text leugnet, zu behaupten. Es handelt sich also darum, alles Wertvolle aus dem Text herauszuholen. So die Sache darzustellen impliziert, die Werte der Texte zu unterscheiden. Und es handelt sich nicht darum, das mit bequemen Etiketten des „Idealismus“ oder der „Scholastik“ zu versehen, was ohne die vertiefte Analyse als minderwertig anerkannt sei. *Disputatio* ist ein Prüfstein der Gewissheit. Die sogar in der Zeit entfernten Systeme zu konfrontieren hat den Sinn, wenn man ohne Vorurteile zu den möglichen Ergebnissen solcher Konfron-

---

<sup>1</sup> Es ist bekannt, dass Husserl durch Brentano an die Scholastik angeknüpft hat, oder genauer gesagt, an ihre skotistische Version. Doctor Subtilis andererseits knüpft an Avicenna an, und tut es in ganz anderer Weise als ein anderer hervorragender Vertreter von *via antiqua*: Thomas von Aquin. Auszugweise: anders versteht man die Intentionalität. Es scheint, dass auf dieser Weise sich die Basis der Diskussion der Phänomenologie mit Thomismus anzeichnet; der Diskussion, die zweifellos nötig ist. Das bedeutet natürlich nicht, dass man als Gegenstand der Philosophie die philosophischen Ansichten annehmen soll; dieser Gegenstand sind Sachen, nicht ihre Fassungen. Ich möchte den Rezensenten für die Bemerkungen zum Artikeltext Dank aussprechen; ich bemühte mich, sie in der korrigierten Version des Artikels in Betracht zu ziehen.

tation kommt. Natürlich kann es sich herausstellen, dass das, was geringschätzig als die „Scholastik“ bezeichnet wird, inspirierender ist, als das, was als modisch, „aktuell“ gilt; noch mehr, dieser Wertglaube mag (und meinetwegen, was ich freimütig einräume, wirklich ist) pragmatische Voraussetzung des Verfassers sein, des Verfassers der freilich kein Recht fordern hat, dass man ohne den Vorbehalt seinen eigenen Arbeitsgesichtspunkt teile, hat jedoch das Recht auf ein aufmerksames Zuhören der eigenen Argumente von der formalen Seite.

Der Wert der traditionellen Unterscheidung (wenn das meritorisch und eingehend vertieft ist) des philosophischen Standpunktes, der Idealismus genannt ist, ist schwer zu überschätzen. Und es ist desto berechtigter, dass Husserl sich selbst für den Idealist *pur sang* hält. Wenn das jedoch bedeuten soll, dass es zwei Fundamentaloptionen gibt, von denen eine gerade der Idealismus, und andere der Realismus wäre, ist es schwer solchen Gesichtspunkt ohne Vorbehalte zu teilen. Wer sollen die ebengenannten „Realisten“ sein? Thomas selbst kennt keine Unterscheidung zwischen Idealismus und Realismus, und das Wort *realitas* wird von ihm nie gebraucht. Husserl im Gegenteil (wie Johannes Duns Scotus) benutzt mit Vorliebe die Formel (reale) Realität. Gilson hat sehr treffend bemerkt, dass wenn man eine konstruktive Polemik mit dem Idealismus aufnehmen will, sollte man nicht die Diskussion unter den Bedingungen, die von dem Idealisten aufgenötigt wurden, führen. Laut Husserl, sind das absolute Sein und das transzendente Sein zwei Sphären, die wunderbar (teleologisch) einander angepasst sind;<sup>2</sup> das transzendente Sein ist gerade die Realität, deren Existenz in der Generalthesis der natürlichen Einstellung anerkannt wird. Dennoch hat der Verfasser dieser Worte nie ebengenannte Thesis getan, und zweifelt, ob irgendwer es getan hat. Die sogenannte „Realität“ als Ganzheit wird für uns immer ein Rätsel bleiben; das dagegen, was wir erfahren und das für dessen Ergebnisse wir die persönliche Verantwortung übernehmen, ist enger Abschnitt der physischen Welt. Die Forderung von dem Gegner (einem Relativisten) das Erkennen des Teiles der physischen Welt zu bejahen, bedeutet, laut Aristoteles, das Fordern (ἐλέγχος) (unter der Gefahr die Diskussion zu verhindern vorgelegt) die genetische (kausale) Abhängigkeit der Verständnissen (der Bedeutungen) von der extramentalen Welt anzuerkennen.<sup>3</sup> Das bedeutet (auch bei Thomas) die Notwendigkeit, die Diskussion (quaestiones!) in Bezug auf die partikularen, nicht fundamentalen Probleme, aufzunehmen. Der ebengenannte Idealismus ist also Wirkung nicht Ursache, dass man irre (oder vielleicht mehr behutsam: unpräzise) Lösungen der partikularen Probleme herbeigeführt hat. Das Problem, das die vorliegende Behandlung aufgreift, ist das Problem des Erkennens

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer Reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980. S.92, 93: „Wir sehen also, dass Bewußtsein (Erlebnis) und reales Sein nichts weniger als gleichgeordnete Seinsarten sind, die friedlich nebeneinander wohnen, sich gelegentlich aufeinander ‚beziehen‘ oder miteinander ‚verknüpfen‘. Im wahren Sinne sich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur, was wesensmäßig verwandt ist, was eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat.“

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, IV, c. 4, 1006a 18-31.

der singulären Seienden und seine Implikationen. Lösungen dieses Problems haben ihre Geschichte und bisweilen werde ich mich auf sie berufen.

Die Theses, dass wir intellektuell direkt die einzelnen Seienden erkennen, kommt von Johannes Duns Scotus her. Doctor Subtilis ist Realist in der Frage der Universalien, diese Theses hat jedoch *via moderna* Ockhams inspiriert, und indirekt die ganze neuzeitliche Philosophie (samt Descartes). Weil Husserl nicht die Thomatische Unterscheidung von Eidos-Species *quoad esse* (das Dasein im Intellekt individualisiert) – *quoad repraesentationem* (das die allgemeine Natur bestimmt) kennt, spricht er schlicht von „der konkreten Einheit eines intentionalen Erlebnisses“,<sup>4</sup> von „Einheiten des Sinnes“,<sup>5</sup> von „intentionalen Einheiten“,<sup>6</sup> von „individuellem Objekt“.<sup>7</sup> Husserl schreibt:

„[...] unser Ziel, das [...] wir auch bezeichnen können als die Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion, die, wie jede echte Region, eine solche individuellen Seins ist.“<sup>8</sup>

Das ist der Region des reinen Bewusstseins;<sup>9</sup> die in der immanenten Wahrnehmung gegeben ist. Was die transzendente Wahrnehmung betrifft, teilt Husserl die Ansicht der Nominalisten, dass die Individuen (die Fakte) direkt vernehmbar sind; laut Husserl, sind sie jedoch nur die akzidentelle Vereinzelnung des Eidos. Von Thomas unterscheidet er sich also dadurch, dass der letztere die Verbindung des Eidos-Spezies mit den Individuen als wesentlich ansieht – die Eidos sind Werkzeuge, die dazu dienen, die Individuen zu erkennen. Ingarden gebraucht für die Bezeichnung der Erlebenseinheiten den scotistischen Terminus *haecceitas*.<sup>10</sup>

Warum hat Johannes Duns Scotus die intellektuelle Intuition der *entitas singularis* – *haecceitas* (so hat er die „Dasein“ Avicennas verstanden) angenommen? Was ist die so tiefe intellektuelle Motivation, die durch die Jahrhunderte hindurch konsequent dieselbe philosophische Option anzunehmen zwingt? Für Doctor Subtilis handelt es sich um das Liebesproblem. Das Argument ist theologisch: die Apostel mussten Christus unmittelbar als singulären Mensch erkennen, weil sie ihn als singulären Menschen liebten. Thomas behauptet, dass wir die singulären Seienden nur indirekt, durch die Reflexion, erkennen und – wenn ich seine Lehre richtig verstehe – nur solches Erkennen die Liebe möglich macht. Denn tatsächlich

<sup>4</sup> *Ideen I*, S. 65; S. 61; S. 140: „Nur die Individuation läßt die Phänomenologie fallen [Husserl meint damit etwas Zufälliges], den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewußtsein und nimmt ihn als ideal-identisches Wesen, das sich, wie jedes Wesen, nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte“.

<sup>5</sup> *Ibidem*, S. 106.

<sup>6</sup> *Ibidem*, S. 88.

<sup>7</sup> *Ibidem*, S. 70.

<sup>8</sup> *Ibidem*, S. 58.

<sup>9</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tł. pol. A. Póttawski, Warszawa 1974, S. 168.

<sup>10</sup> *Ibidem*, S.154.

ist die Liebe nicht etwas Leichtes, Gemeines. Sie bedarf ziemlich vieler Anstrengung, um die Dimension, die eine, an und für sich genommene Person von allen anderen unterscheidet, zu entdecken. Und nur in dieser Person, die die Liebe selbst ist, findet man den Hauptanalogat des Liebesbegriffs, der Lieben, die andere für jede Kreatur sind; denn jede Liebe ist anders, jede fundiert darauf, ein partikuläres Gut Teilen und Beschenken (*fundatur supra communicationem alicuius boni particularis*). Und wie die partikulären Güter Wirkungen des Subsistenten Gutes sind, so sollen die partikulären Lieben der sozusagen absoluten Liebe (*caritas*) untergeordnet sein; der Liebe, die auf dem Erteilen dem Menschen der Gabe der Verbindung mit Gott gründet (*visio beatifica*). (Die Gotteserkenntnis ist auch nicht unmittelbar, wenngleich selbstverständlich nicht reflexiv ist).

Die Thomasische Definition der Liebe lautet: lieben bedeutet jemandem das Gut wollen (*amare est bonum velle alicui*). Die Liebe hat also zwei Gegenstände: die Person (das Ziel-Telos im Sinne Aristoteles' τινός οὐ ἕνεκα) und das Gut-Gabe (τινί οὐ ἕνεκα).<sup>11</sup>

Inspiration der Husserls Intentionalitätstheorie ist genau die Teleologie; das Problem der Verantwortung (mindestens mittelbar) enthält das Problem der Gabe. Vasquez schreibt:

„Teleologie der Intentionalität, [...] den Sinn und das Recht gibt für jedes verantwortbare und daraus erst zu verantwortende Handeln nach Zwecken. Von dieser ursprünglichen Teleologie der Intentionalität her legt Husserl das gesamte intentionale Leben des Subjektes aus, als ein durch Motivation bestimmtes stellungnehmendes Leben“.<sup>12</sup>

Damit ist das Freiheitsproblem und das Personenproblem streng verbunden (wenngleich vom Einfühlungsproblem abgesehen ist das Ichproblem: die Verbindung des Erlebens mit den einzelnen Transzendenten ist, wie gesehen, akzidentell): „Die Freiheit als Wesenseigentümlichkeit der Person gründet also in der teleologischen Einheit des Ich“.<sup>13</sup>

## Die Reflexion

Thomas also, wie gesagt, behauptet, dass wir die einzelnen Seiende intellektuell nur unmittelbar, durch die Reflexion, erkennen, und genau das Reflexionsproblem prägt sich gewichtig in der Phänomenologie Husserls aus. Das Reflexionsproblem bei Husserl erörternd schreibt Ingarden, dass schon der erste Wahrnehmungsakt ein Sichselbstdurchdringen ist. In diesem schlichten – wie es scheint – Akt ist die Reflexion bereits enthalten, oder mindestens alles, was für die Reflexion wesentlich

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, XII, c.7, 1072b 1-3.

<sup>12</sup> G.H. Vasquez, *Intentionalität als Verantwortung*, Den Haag 1976, S. 145.

<sup>13</sup> *Ibidem*, S. 147.

ist. Dieses Durchleben begleitet das Erleben. Es gibt keinen Akt, der nicht selber bewusst wäre.<sup>14</sup> So ist es auch jetzt bei Augustin. Thomas meint das Gegenteil:

„Niemand aber nimmt wahr, daß er erkennt, ohne etwas zu erkennen. Denn erst wird etwas erkannt, ehe man erkennt, daß man erkennt und so gelangt die Seele dahin, aktuell wahrzunehmen, daß sie ist, dadurch, daß sie etwas erkennt oder empfindet“.<sup>15</sup>

Nach Thomas' Meinung, der im Gegenteil zu Augustin und der Phänomenologie die Vermögen der Seele unterscheidet (die Sinne erkennen die Konkreten; der Intellekt – nicht; deshalb das Erfassen des Einzelnen kein schlichter Akt ist) Der Intellekt berührt die Singulären nur durch die funktionelle Verbindung mit den sinnlichen Vermögen. Dieses Berühren ist zweierlei: entweder handelt es sich um das Verhältnis der Singulären zum Intellekt (die theoretische Erkenntnis) oder um das Verhältnis des Intellekts zu den Singulären. Lassen wir uns zuerst auf dieses erste Verhältnis konzentrieren.

Thomas schreibt:

„Doch akzidentell befaßt sich der Geist mit dem Singulären, sofern er mit den sinnlichen Kräften in Verbindung steht [selbstverständlich ist für die ganze Erkenntnis diese Verbindung wesentlich – P.C.], die es mit dem Partikulären zu tun haben. Diese Verbindung besteht aber in doppeltem Sinn. Einmal, sofern die Bewegung des sinnlichen Teils im Geist ihr Ziel hat, wie es bei der Bewegung vorkommt, die von den Dingen zur Seele geht; und so erkennt der Geist das Singuläre durch eine gewisse Reflexion, sofern er nämlich in der Erkenntnis seines Objekts, das eine allgemeine Natur ist, zur Erkenntnis seines Akts sich zurückwendet und darüber hinaus zu der Spezies, die das Prinzip seines Aktes ist, und darüber hinaus zu dem Phantasma, von dem die Spezies abstrahiert ist. Und so empfängt er eine gewisse Erkenntnis von der Singulären.“<sup>16</sup>

Wir haben also der Reihe nach:

1. *Natura universalis* (deren Dasein höchstwahrscheinlich Husserl als Nonsens anerkannt hätte: laut Husserl, die Erkenntnis beginnt erst dann, wenn wir das Eidos besitzen; das Eidos-Spezies ist jedoch laut Thomas, Ähnlichkeit des realen Wesens des Dinges und ist daraus abstrahiert);
2. Akt des Intellekts (das Erleben in der Terminologie Husserls);
3. Eidos-Spezies (das für Thomas Prinzip, für Husserl Gegenstand der Erkenntnis ist);
4. Individuum (das für Husserl, von der Seite der Transzendenz, die beispielhafte Vereinzelung des Eidos ist; für Thomas dagegen theoretisch die in der Reflexion erkannte, einzelne Substanz; vor allem handelt es sich aber um diese Substanz, deren Singularität sich am kräftigsten manifestiert, also um die Person, die aber bei Husserl von der Seite der

<sup>14</sup> R. Ingarden, *op. cit.*, S. 122.

<sup>15</sup> S. Thomae *De Veritate*, q. 10, a.8, c. Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit; übertragen von E. Stein, Louvain-Freiburg 1952, Bd. I, S. 258.

<sup>16</sup> *De Verit.*, q. 10, a.5, c. (Bd. I S. 249, 250.)

Erlebenssingularität angesehen ist, also von der Seite der Subjektivität – dieses Problem wird von uns später berührt).

Wir sehen also, dass die Thomasische Fassung reicher ist: sie sagt mehr, ist auch treffender? Überprüfen wir das auf der Grundlage der weiteren Analysen. In ‚*De Trinitate*‘ lesen wir:

„Die Wissenschaft betrifft etwas auf zwei Weisen: erstens, ursprünglich und prinzipiell, und so betrifft die Allgemeinen, in denen fundiert ist; zweitens betrifft sie etwas sekundär und sozusagen durch eine Reflexion, und so betrifft diese Dinge, denen diese ‚Allgemeinen‘ gehören, sofern diese ‚Allgemeinen‘ auch auf die partikulären Dinge, denen sie gehören, angewendet werden, mit der Hilfe der niederen Kräfte. Denn die ‚Allgemeinen‘ gebraucht der Wissende entweder als den Gegenstand oder als Werkzeug der Erkenntnis. Denn mittels des universalen Begriffs des Menschen kann ich von diesem oder jenem urteilen“

(„[...] scientia est de aliquo dupliciter: uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, super quas fundatur; alio modo est de aliis secundario et quasi per reflexionem quamdam, et sic de illis rebus, quorum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quorum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo.“<sup>17</sup>)

Das Verwenden des vieldeutigen Terminus *ratio*, macht den Text fast unübersetzbar. (Die Wissenschaft betrifft selbstverständlich die Dinge, aber auch das intellektuell durch das Eidos-Spezies erfasste Wesen des Dinges ist *ratio* – in diesem Fall als ein Werkzeug – der Singulärenerkenntnis. Darum lasse ich die ungeschickten ‚Allgemeinen‘. In diesem Text interessiert uns am meisten die Behauptung, dass die *ratio universalis* entweder Ding (in der vorreflexiven Erkenntnis) oder Werkzeug-Mittel (*medium*) der Erkenntnis sei; in diesem letzten Fall als Erkenntnismittel der Singulären, aus denen als Eidos-Spezies abstrahiert ist, und für deren Erkenntnis sekundär verwendet wird.

Eidos-Spezies ist für Thomas Prinzip, nicht Ziel des Denkaktes. Ist Anfang-Ursprung, den wir durch die Abstraktion der allgemeinen Natur aus den Singulären, mit dem Beistand der sinnlichen Kräfte empfangen. „Neutralisierung“ ist also in der Philosophie Thomas` überhaupt unnötig: der Denkakto (was später ausführlich beschrieben wird) ist völlig immanent (was von dessen Natur her stammt); das Verhältnis zum extramentalen Ding geschieht durch das Erkenntnisbild (Eidos-Spezies), das von dem, durch die sinnlichen Kräfte erfassten, Phantasma abstrahiert wird.

Das Problem des Verhältnisses des Eidos zu den Individuen ist sehr wichtig:

„[...] keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein ‚entsprechendes‘ Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewußtseins [...]“.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> S. Thomae, *In Boethium 'De Trinitate*, q. 5, a.2 ad 4; Fribourg 1948.

<sup>18</sup> *Ideen I*, S. 12.

Für Husserl ist das jedoch eine akzidentelle, nicht wesentliche Beziehung. (Für Thomas ist das Problem mehr nuanciert: die Verbindung des Intellekts mit den Sinnen ist tatsächlich akzidentell; trotzdem sowohl die Sinne als auch der Intellekt erfassen dasselbe (wenngleich auf verschiedenen Stufen der Dematerialisation) physisches Ding; *quoad repraesentationem* ist also diese Beziehung wesentlich, nicht akzidentell – das fordert, wie später gesagt wird, die Natur der Erkenntniskräften selbst.) Die Individuen sind für Husserl selbstverständlich Fakten.<sup>19</sup> Wesentlich ist die Beziehung des Eidos zu den Einheiten des Erlebnisses.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen der Stellung von Thomas und Husserl besteht darin, dass der Denkakt für Thomas nicht intentionell ist, nicht auf die Sache eingestellt ist, sondern aus dem abstrahierenden Erfassen der Ähnlichkeit (Eidos-Spezies) der Sache, wie aus dem eigenen Ursprung, fließt. Deshalb sind die Thesen Anzenbachers von der Intentionalität des Denkaktes bei Thomas grundsätzlich verfehlt.<sup>20</sup> *Intentio* ist der Akt des Dinges (das in unseren Erkenntniskräften seine eigene Ähnlichkeit zeugt) „gefangen“ in unseren Erkenntniskräften, nicht aber Akt des Intellekts wie bei Avicenna, für den diese *intentio* (so in der lateinischen Übersetzung von Dominik Gundissalvi der arabische Terminus *ma`qul, ma`na* ausgedrückt wurde) Akt des möglichen Intellektes ist; des Intellektes, der auf das Empfangen der aus dem transzendenten, „göttlichen“ Geist ausgestrahlten Formen eingestellt ist.

Man kann viele Stellen zeigen, wo Thomas explizit die Intentionalität des Intellektes leugnet, in dem er auf dem Standpunkt einer vollen (*quoad esse*) Immanenz seines Aktes steht:

„[...] das Urteil ist keine Tätigkeit, welche sich über das tätige Subjekt hinaus auf ein äußeres Ding erstreckte, das dadurch umgewandelt würde, sondern ist ein Wirken, das sich in dem Wirkenden selbst als eine Vollendung seiner (*perfectio ipsius*) vollzieht [...]“.<sup>21</sup>

Wie wir schon gesagt haben, fließt der Denkakt aus der intentionellen (im Thomasischen Sinne der *intentio* als ein Akt des Dinges, nicht des Intellektes; des Dinges, das von dem Eidos-Species repräsentiert wird) Verbindung mit dem Eidos-Spezies heraus: „Erkennender und Erkanntes, sofern aus ihnen eins geworden ist, d. i. der Verstand in seiner Aktualität (*intellectus in actu*), sind ein einziges Prinzip der Tätigkeit, die das Erkennen ist. Und ich sage, es wird aus ihnen eins, sofern das Erkannte mit dem Erkennenden, sei es durch sein Wesen oder durch ein Bild, verbunden wird [...]“<sup>22</sup> (das Erkennen durch das Wesen interessiert uns hier nicht, weil es sich um das Selbsterkennen der Seele, „dass“ (*quia*) sie existiert, handelt). Für Husserl:

<sup>19</sup> *Ibidem*, S. 13.

<sup>20</sup> A. Anzenbacher, *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin Und Edmund Husserl*, Wien-München 1972

<sup>21</sup> *De Verit.*, q. 8, a.1 ad 14 (Bd. I, S. 179); Vgl. *De Verit.*, q.4, a.2, c; q.8, a.6 ad 3; q.8, a.14 ad 5.

<sup>22</sup> *De Verit.*, q. 8, a.6, c; (Bd. I, S. 192); vgl. *De Verit.*, q. 8, a.6 ad 11; q. 8, a.8 ad 10.

„[...] Das ‚Gerichtetsein auf‘, ‚Beschäftigtsein mit‘, ‚Stellungnehmen zu‘, ‚Erfahren, Leiden von‘, birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein ‚von dem Ich dahin‘ oder im umgekehrten Richtungsstrahl ‚zum Ich hin‘ ist – und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben.“<sup>23</sup>

Das Erkennen ist also entweder Ausgehen zur Transzendenz hin oder Rückkehr in der transzendentalen Reduktion. Diese Theorie ist Thomas bekannt unter dem Gestalt der arabisch – neuplatonischen Theorie *reditio* (*Liber de causis* aus XII. Jahrhundert). Die „Rückkehr“ ist selbstverständlich Reflexion:

„[...] das Vollkommenste innerhalb des Seienden (*illa quae sunt perfectissima in entibus*), wie die geistigen Substanzen, in einer vollständigen Umkehr zu seinem eigenen Wesen zurückkehrt (*redeunt ad suam essentiam reditione completa*). Damit nämlich, daß es etwas außerhalb seiner Gelegenes erfaßt, geht es gewissermaßen aus sich heraus; sofern es aber erkennt (*cognoscit*), daß es erkennt, beginnt es schon, zu sich zurückzukehren, denn der Akt des Erkennens steht in der Mitte zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Aber jene Rückkehr vollendet sich, sofern es sein eigenes Wesen erkennt; darum heißt es im Buch über die Ursachen (Satz XV), daß jeder, der um sein eigenes Wesen wisse, in einer vollständigen Umkehr zu seinem Wesen zurückkehre.“<sup>24</sup>

Wir haben also festgestellt, dass der Denkakt Tätigkeit des Erkennenden, nicht des Erkannten ist – es geht nicht auf den Gegenstand hin. Warum also spricht Husserl überhaupt von der Intentionalität und der Transzendenz? Es läge nahe anzunehmen, dass wenn das Bewusstsein (*cogito* Descartes') insgesamt die Sinnlichkeit und den Intellekt umfasst, wären *sensa* aber nicht *intellecta* transzendent. Dies jedoch kann man laut der Thomasischen Lehre nicht sagen, denn sowohl *intelligere*, wie auch *sentire*, ist „bei der Bewegung, die von den Dingen zur Seele geht“ *actio immanens*, und mit der extramentalen Ding durch ein Prinzip, nicht aber durch das Ende des Wahrnehmungs- oder Denkaktes in Berührung tritt. (Der universale Charakter des „Bewusstseins“ ist also nur ein Hinweis, nicht aber eine Lösung des Problems.) Nur also in diesem Fall, wenn eine Tätigkeit auf den Gegenstand hin zielt, kann man von Transzendenz sprechen. Laut der Thomasischen Lehre ist es aber nur möglich, wenn es sich um das praktische Erkennen (und Tätigkeit) handelt, oder, genauer gesagt, um das Gebrauchen (*usus*). (Nicht zufällig also wahrscheinlich bezeichnet Husserl den Erkenntnisgegenstand mit dem Namen „Leistung“). Transzendenz ist also *operabile*, nicht aber ihre Gesamtheit betreffend, sondern nur auf dieser Seite, die eine gegenständliche *residuum* des Aktes des praktischen Intellekts bildet, der auf das Wollen der Mittel zum Zweck eingestellt ist, und der die physische Welt (von der akzidentellen Seite) so ordnet, um diese Zwecke zu realisieren. Jene *residuum* also betrifft das Gebrauchen (*usus*) der Tat, nicht aber ihr Wesen, denn sowohl das Zielwollen (beschauliches Gefallen in dem Dinge des theoretischen Intellekts) wie auch das Wollen der Mittel zum Zweck ist eine immanente Tätigkeit, die das Subjekt, nicht den Gegenstand

<sup>23</sup> *Ideen I*, S. 160.

<sup>24</sup> *De Verit.*, q. 1, a.9, c; (Bd. I, S. 31).

vervollkommen. Der Gegenstand also transzendent gegenüber dem Denkakt sind die Realdinge im Aspekt der für sie, als reale, akzidentellen Verbindung, in der Weise, die Realisierung der sittlichen Mittel zum Zweckwollen zu ermöglichen. Kehren wir zum schon angeführten Text der *De Veritate* zurück:

„Doch akzidentell befaßt sich der Geist mit dem Singulären, [...] [auch wenn] sofern die Bewegung, die von der Seele zu den Dingen geht, im Geist anhebt und auf den sinnlichen Teil übergreift, in dem Maße, als der Geist die sinnlichen Kräfte lenkt; und so befaßt er sich mit dem Singulären durch Vermittlung der Urteilskraft (*ratione particulari*), die ein individuelles Vermögen ist und mit einem anderen Namen auch verbindende Kraft genannt wird (*potentia cogitativa*) und ein bestimmtes Organ im Körper hat [...] Das allgemeine Urteil aber, das der Geist von praktischen Aufgaben hat (*sententia ... de operabilibus*), kann auf einen besonderen Akt nur Anwendung finden durch ein vermittelndes Vermögen, welches das Singuläre erfaßt, damit so ein Syllogismus zustande komme, dessen Obersatz allgemein ist – und das ist das Urteil des Geistes; dessen Untersatz singulär ist – und das ist die Anwendung der Urteilskraft, dessen Schluß aber die Wahl eines singulären Werkes ist, wie aus dem III. Buch über die Seele [c. 16, 434a 16] hervorgeht.“<sup>25</sup>

Thomas schreibt, dass der Zweck des beschaulichen Intellektes die Wahrheit ist; Zweck des praktischen Intellektes aber das Handeln. Charakteristisch ist dabei, dass sofern der beschauliche Intellekt (mindestens vorläufig) eine abstrahierende Tätigkeit leistet (die einen Aspekte des Dinges außer Acht lässt, die anderen hervorhebt), der praktische Intellekt dagegen betrifft das Ding in der Integrität seines Daseins (*esse*).<sup>26</sup> Mit dieser Beschränkung stimmen wir Husserl bei, dass die Immanenz als Absolutmachen wirkt (in etymologischem Sinne der Trennung); die Transzendenz dagegen betrifft das, was in seinem Dasein als Leistung in dem realen Ding fundiert ist, paradox aber völlig (was wir aber natürlich nicht zugehen) von dem Bewusstsein abhängt:

„Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell *nulla ,re‘ indiget ad existendum*. Andererseits ist die Welt der transzendenten *,res‘* durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen.“<sup>27</sup>

## Teleologie

Kehren wir zur Thomasischen Liebesdefinition: *amare est bonum velle alicui* (lieben heißt jemandem das Gut wollen); wir lieben jemanden (eine Person) dann, wenn wir ihm das Gut wollen.<sup>28</sup> Wir haben also einen Zweck im Sinne Aristoteles' *tinos*, also nur eine Person; und das Gut, im Sinne Aristoteles' *tini*, das Gut, das

<sup>25</sup> *De Verit.*, q. 10, a.5, c; (Bd. I, S. 249, 250).

<sup>26</sup> *De Verit.*, q. 3, a.3, c.

<sup>27</sup> *Ideen I*, S. 92.

<sup>28</sup> S. Thomae, *Summa Theologiae*, II-II, Taurini-Romae 1952, q. 23, a.1, c

wir mitteilen (*communicare*) wollen.<sup>29</sup> Wenn wir das Gut für uns wollen, nicht aber für anderen, haben wir es nicht mit der Freundschaft (*amicitia*), sondern mit dem Begehren zu tun.<sup>30</sup>

Wir haben also zweierlei Beziehung zum Ding: eine theoretisch-erkennende (das Ding repräsentiert sich geistig im Intellekt) und eine willentliche (auf praktischer Erkenntnis aufgebaute) – wir werden auf das in seinem Sein existierenden Ding eingestellt.<sup>31</sup> Das Fundament um sich willentlich auf das Ding (grundsätzlich auf die Person) einzustellen, ist dieses Ding als einen Zweck anzunehmen. Dieses Annehmen ist beschaulich (geht der Entscheidung voraus; oder anders gesagt, ist ihr Ausgang).<sup>32</sup> Diese Einstellung ist aber nur dank des theoretischen Intellekts möglich.

Wir haben also zweierlei Zweck: diesen, den der Liebende nicht schafft (von dem Urheber verschieden); und Zweck-Gabe, der in unserer Macht liegt. Thomas sagt, dass Liebe immer auf der Mitteilung des Gutes besteht (*fundatur super communicationem alicuius boni*) – mit eben diesem Gut wollen wir die andere Person beschenken (die heroische Liebe ist Selbsthingabe, Lebenshingabe). Der Begriff von *amicitia* ist aber so umfangreich, dass wir von der Freundschaft *sensu largo* sprechen können, wenn sie auf dem Mitteilen von irgendwelchem partikulärem Gut besteht; nur das höchste Gut besitzt absoluten Charakter. Die Liebe Gottes zum Menschen besteht also in der Mitteilung an den Menschen dieses Gutes, das das ewige Leben ist (eine Anschauung von Angesicht zu Angesicht – die Tätigkeit des Intellekts, mit der wir zum Gotteswesen gelangen,<sup>33</sup> dieses Bund wird aber vom Willen geschaffen.) Wenn sich aber um die partikulären Güter und partikulären Lieben handelt, sind sie sittlich gut, sofern sie sich dem Endziele (Gott) und der Tätigkeit (eine Anschauung von Angesicht zu Angesicht) unterordnen, mit der wir dieses Endziel erlangen – wie Mittel zum Zwecke.

Wir haben also ein Ziel, das wir nicht schaffen (ein extramentales Ziel), d.h. eine Person, und das Ziel, das in unserer Macht liegt, als *operabile*, d.h. die Gabe für eine Person. In einem gewissen, bestimmten Sinne kann man jene *operabile* als Transzendenz verstehen, nämlich dann, wann es *factibile* ist: tatsächlich können wir das Ding die Gabe für eine Person machen; wenngleich jene „Transzendenz“ viel losere Verbindung mit dem menschlichen *telos*, als die Moraletat hat: die Erzeugnisse wenden sich einfach oft ganz unbeabsichtigt gegen eine konkrete Person. (Der Fortschritt beruht also nicht auf der Vermehrung des Gutes, sondern auf der Differenzierung der Werte der Erzeugnisse, die ebenso gut für oder gegen den Menschen verwendet werden können.) Die Behauptung Husserls, dass Tran-

<sup>29</sup> *Ibidem*, q. 23, a.5, c.

<sup>30</sup> *Ibidem*, q. 26, a.4 ad 1.

<sup>31</sup> *De Verit.*, q. 12, a.10,c; q. 22, a.11, c.

<sup>32</sup> Vgl. *De Verit.*, q. 8, a.11,c; q. 22, a.5, c.

<sup>33</sup> *STh.*, II-II q. 24, a.2, c.

szendenz Sein für Bewusstsein ist, wenn wir sie mit ebengesagten konfrontieren, mag Bedenken wecken. Für wessen Bewusstsein? Für meines? In diesem Fall haben wir es mit Begehren, nicht mit Liebe zu tun. Das Problem würde von Einfühlungstheorie gelöst werden, aber Husserl schreibt, auch das andere Bewusstsein für mich Transzendenz sei. Der wesentliche Sinn der Menschenteleologie, die Husserl im Angesicht der Menschenentfremdung wiederherzustellen trachtet, erscheint in vollem Umfang im Kontext der Thomasischen Liebestheorie.

Wir haben schon gesehen, dass *intentio* sich auf das Handeln bezieht (auf das Handeln des Dinges auf den Menschenintellekt in Übereinstimmung mit der teleologischen Absicht des Schöpfers, der will, dass das Dingerkennen die Menschen zum Erkennen Seiner selbst hervorhobe – das ist aber eine von den Dingen getrennte Absicht: die Dinge erfüllen sie nur nach Weise eines Werkzeuges). Besonders die menschliche (intellektuelle) *intentio* ist aber das Wollen der Mittel zum Zwecke (wie auch, bewusstes, durch das Lehren, Erheben der Seelen der anderer zu Gott), in jenem Wollen zeigt sich der Mensch selbst die Weise der Zielerlangung auf. Im Auseinandersetzung mit Avicenna folgt Thomas der Meinung Augustinus', für den *intentio* Akt des Willens, nicht des Intellektes ist.<sup>34</sup> Der Begriff der *intentio* impliziert eine Ordnung der Mittel zum Zweck, und das nach den Erfordernissen des Intellektes.<sup>35</sup> Laut Thomas, schlichtes Gefallen (ein Zweckbeschauen) als die unumgängliche Voraussetzung des Erfassens von irgendeinem Liebesgegenstand, geht in das Vorhaben über, wenn wir diesen Zweck als möglich zum Erlangen erfassen. Und dieses Vorhaben ist eben *intentio*. Weiterhin erdenken wir die Mittel zum Zweckerlangen, also gewissermaßen verknüpfen wir die beiden Gegenstände des menschlichen *amare* miteinander. Entgegen Avicenna behauptet Thomas also, dass *intentio* kein Denkakkt ist, denn nicht der Intellekt führt uns zu Gott (wenngleich tatsächlich in der Anschauung von Angesicht zu Angesicht uns mit Ihm knüpft), (führt also zum Zwecke *par excellence*); sondern der Wille, der nach geliebten Gegenstand in seiner vollen Integrität und seinem Anderssein, strebt. Charakteristisch für Avicenna ist eine naturalistische Konzeption des Heiles – das Heil durch die Wissenschaft; d.h. die Verknüpfung des *intellectus adeptus* (Sammlung der Erkenntnisbilder) des Weisen mit dem transzendentem Geist – einem *Dator Formarum*. Was also Thomas' Gesichtspunkt von dieser naturalistischen, rationalistischen Soteriologie unterscheidet, ist die Behauptung, dass nur ein Akt des Willens, als von dem Intellekt verschiedener Kraft imstande ist, uns mit dem Endziel zu verknüpfen, wenngleich das Wesen dieser Verknüpfung der Akt des Intellektes (mit *lumen gloriae* begabt), nicht des Willens ist.

Wenn wir den Begriff der dem Menschen, unter Bedingung des Anwendens (*applicatio*) betreffender Mittel, zugänglichen Vollkommenheit, wie auch den Begriff des sittlichen Gesetzes, das man auf die partikulären Umständen anwenden

---

<sup>34</sup> *De Verit.*, q. 22, a.13, c.

<sup>35</sup> Vgl. *De Verit.*, q. 23, a.1, c.

(*applicare*) soll, in der Trennung vom singulären *telos* (die andere oder Andere Person) nehmen würden, ständen wir auf dem Boden des Subjektivismus und des Legalismus. Dagegen weist die Thomasische Teleologie deutlich auf das Problem des Anderen, und das nicht nur sekundär, sondern in seinem wesentlichen Inhalt. Der Begriff von *ratio*, dem wir in oben angeführtem Text des *In Boethium De Trinitate* begegnet sind – lassen uns erinnern – in zweiter, also uns jetzt interessierender Bedeutung, bezeichnet das *medium* sich zu den Personen zuzuwenden (*hic vel ille*). Dieses Mittel (das Gut) sollen wir eben Gabe für die Personen machen. Man kann tugendhaft sein ohne ein „guter“ Mensch zu sein; „guter“ im Sinne der Güte. Man kann tugendhaft sein, ohne jedoch seine Tugend zur Gabe für andere Person zu machen. Gewöhnlich erwarten wir, dass die tugendhaften Leute von selbst uns gegenüber wohlwollend werden. Dagegen handelt es sich um Beziehung der Ursache zur Wirkung und nicht um Identität. Für die Gabe ist freie Entscheidung nötig und sie entsteht aus dem freien Willen, nicht aus der sittlichen Persönlichkeit unmittelbar. Das Gut nimmt also eine persönliche Bedeutung an, wenn es Opfer wird. Also O p f e r i s t W e r t .

Entfernen uns die Thomasischen Analysen vom Verstehen von Husserls Gedanken? Keineswegs, denn von der Transzendenz schreibt er:

„Die Erfahrbarkeit besagt nie eine leere logische Möglichkeit, sondern eine im Erfahrungszusammenhange motivierte. Dieser selbst ist durch und durch ein Zusammenhang der ‚Motivation‘.“<sup>36</sup>

Eben der Begriff der Motivation (der *par excellence* sittliche Begriff) ist Schlüssel zum Begreifen die Intentionalität, als Mittel zum Zweck wollen:

„Es ist zu beachten, daß dieser phänomenologische Grundbegriff der Motivation, der sich mir mit der in den ‚Log. Untersuchungen‘ vollzogenen Absonderung der rein phänomenologischen Sphäre alsbald ergab (und als Kontrast zum Begriffe der auf die transzendente Realitätssphäre bezogenen Kausalität), eine Verallgemeinerung desjenigen Begriffes der Motivation ist, dem gemäß wir z.B. vom Wollen des Zweckes sagen können, daß es das Wollen der Mittel motiviere. [...]“<sup>37</sup>

Descartes hat den Begriff „cogito“ in die Kausalitätskette eingezogen, was ihn einerseits zum scholastischen Begriff der natürlichen Verantwortung annähert, andererseits von Husserl entfernt,<sup>38</sup> für wen: „Nicht das Kausalgesetz als formale Funktion gibt den Sinn der rechtmäßigen und Universalen Methode, sondern das Motivationsgesetz [...]“.<sup>39</sup> Die Transzendenz an und für sich zu erörtern, also in den Kausalbeziehungen, heißt den wesentlichen Sinn der Intentionalität zu verken-

<sup>36</sup> *Ideen I*, S. 89.

<sup>37</sup> *Ibidem*, Anm.

<sup>38</sup> G.H. Vasquez, *op. cit.*, S. 168, 169.

<sup>39</sup> *Ibidem*, S. 52.

nen.<sup>40</sup> Der Begriff der Motivation ist also eng mit dem Begriff der Verantwortung verbunden. Das Problem ist jedoch, wie diese Verantwortung zu verstehen ist.

Die Verwicklungen von Husserls Standpunkt müssen Unruhe wecken. Was eigentlich bedeutet es, dass Transzendenz „für mich“ ist?<sup>41</sup> Der Solipsismus solcher Behauptungen ist freilich durch den folgenden Satz geschwächt: „[...] wir [...] setzen gemeinsam eine objektive räumlich-zeitlich Wirklichkeit, als unser aller daseiende Umwelt, der wir selbst doch angehören.“<sup>42</sup> Wir lesen jedoch auch, dass „Auch [...] Menschen, sind unmittelbar für mich da [...]“.<sup>43</sup> Es scheint aber, dass die teleologische Dimension des menschlichen Existenz fordert, daß wir „für Andere“, nicht die Anderen „für mich“ wären.<sup>44</sup>

Ein eindeutiges Gleichsetzen der Transzendenz mit Erzeugnissen kann Einwände wecken, wenn wir uns daran erinnern, dass Husserl tatsächlich zwischen *res naturae* und den Kunstwerken unterscheidet. Beide sind jedoch Transzendenz: „[...] Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt“.<sup>45</sup> Wie soll man aber die Behauptung verstehen, dass: „Die natürliche Welt [...], die Welt im gewöhnlichen Wortsinn, ist immerfort für mich da, solange ich natürlich dahinlebe.“<sup>46</sup> Die letzte Redewendung ist wesentlich: etwas ändert sich in der „Natur“, wenn das Bewusstsein auftaucht. Offensichtlich versteht Husserl *res naturae* anders wie Aristoteles (*Physica*, II c.1). Transzendenz ist für Husserl Modus, nicht Wesen der Natur.

Das Bewusstsein der „schlicht vorstellbaren“ Gegenständlichkeiten (*res naturae*) ist erfassend deshalb, da die Generalthesis der natürlichen Einstellung herangezogen wird. Dank derer wir überzeugt (meiner Meinung nach ganz unrichtig) von der wunderbaren Anpassung der Realenwelt und des Bewusstseins sind, also davon, dass die Natur „für uns“ ist. Anders ist es mit den „Leistungen“ des Bewusstseins. Da unterscheiden wir „bloße Natursachen“ und den Modus

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*, S. 58: „Es geht hier nicht um die Einheit des konstituierten Kausalsystems, wie es sich in den Naturwissenschaften darstellt, sondern vielmehr um die ursprüngliche Einheit der Motivation, welche im Verhältnis der Subjektivität zum noematischen Etwas als Intentionalität analysierbar vorliegt. Husserl hat bei dieser Analyse der Motivationsgesetzlichkeit bemerkt, daß in der personalistischen, von Motivationsgesetz bestimmten Einstellung ein Fragen nach Kausalität dem Verlieren der Einstellung gleichkommt“. Vgl. S. 79, 122; 143: „Husserl bestimmt daher die Seinssphäre, die durch die Intentionanalyse frei wird, als diejenige [die] [...], ‚in einem guten und erweiterten Sinn durch und durch teleologisch ist und keine andere Kausalität kennt als die der Motivation‘ [Phänomenologische Psychologie, S. 422]“.

<sup>41</sup> *Ideen I*, S. 48.

<sup>42</sup> *Ibidem.*, S. 52.

<sup>43</sup> *Ibidem.*, S. 48.

<sup>44</sup> Das bedeutet natürlich die Stellung von Kant zu bestreiten: meine Menschlichkeit ist ein Instrument des Handelns für andere.

<sup>45</sup> *Ibidem.*, S. 50.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, S. 51.

des „Wertens“. In diesen (gewöhnlich vielfach) fundierten Akten „wir müssen zwischen der bloßen ‚Sache‘ und dem vollen intentionalen Objekt unterscheiden“, (das meiner Meinung nach eben Erzeugnis ist). Dennoch bedeutet das Fürsichsein immer, dass der Gegenstand entweder potenziell oder aktuell *factibile* ist, mit anderen Worten: entweder schlichtes Material, oder für die weiteren Umgestaltungen bereite Leistung des Bewusstseins ist. Die phänomenologische Reduktion wird also zum Ziel haben, wie schon gesehen, die, durch die Entfremdung des Erzeugnisses erschütterte, teleologische Dimension jener Leistung, wiederherzustellen. Sie wird also auf dem Zurückziehen des „Erfassens“ beruhen, und das in doppeltem Sinn: entweder auf der Neutralisation der Generalthese der natürlichen Einstellung oder auf der Einklammerung der Erzeugnissen-Kunstwerke.<sup>47</sup>

Die Natur ist aber in Wirklichkeit – sei es gestattet, sich der Redewendung zu bedienen, die Whitehead in Bezug auf Gott angewandt hat – *fascinosum et tremendum*. Die Natur ist nicht hauptsächlich für uns etwas Freundliches oder Feindliches; sie ist gerade, was sie ist und nur das. Bisweilen fremd, geheimnisvoll, überraschend und letztes Endes unabsehbar (die Leute sind auch *res naturae*). Das sieht Husserl nicht:

„Inwiefern soll zunächst die materielle Welt ein prinzipiell andersartiges, aus der Eigenwesenheit der Erlebnisse Ausgeschlossenes sein? Und wenn sie das ist, wenn sie gegenüber allem Bewußtsein und seiner Eigenwesenheit das ‚Fremde‘, das ‚Andersein‘ ist, wie kann sich Bewußtsein mit ihr verflechten; mit ihr und folglich mit der ganzen bewußtseinsfremden Welt?“<sup>48</sup>

Der Begriff der Teleologie betrifft grundsätzlich die Verantwortung, die Urheberschaft der Erzeugnisse-Kunstwerke. Vasquez schreibt: „[...] Man den Titel Teleologie spezifisch in Ansehung der die Kulturobjekte konstituierenden Subjektivität anwenden kann“.<sup>49</sup> Die Erzeugnisse sind etwas, das einerseits allen zugänglich ist (was sich selbstverständlich nicht auf die richtig verstandene *res naturae* anwenden lässt), andererseits eine Möglichkeit eigentlich unendlicher Veränderungen erlaubt (was abermals betreffs endlicher Naturwelt unmöglich ist).<sup>50</sup>

Thomas unterscheidet zwischen *agibilia* und *factibilia*;<sup>51</sup> denn *operabilia* können sich auf die beschaulich erfassten Ziele beziehen, und dann einen immanenten Charakter haben, oder haben solche Beziehung nicht und sind gewissermaßen selbstständig (im Sinne des Mangels an einem Urheber); mindestens potentiell

<sup>47</sup> *Ideen I*, Paragraph 37.

<sup>48</sup> *Ibidem*, S. 70.

<sup>49</sup> G.H. Vasquez, *op. cit.*, S. 139.

<sup>50</sup> *Ibidem*, S. 140: „Der bleibende teleologische Charakter der Kulturobjekte ist deshalb ein Gemeinschaftscharakter, nämlich eine Zweckdienlichkeit nicht nur für mich als Besitzer, sondern für jedermann, der das Werkzeug benützen mag. Außerdem ist klar, daß solche gewordenen Zweckgestalten immer neue und höhere Umgestaltungen zulassen. Damit ist gesagt, daß für jedes Subjekt die vorgegebene Welt nicht bloß die für es so gestaltete ist, sie ist vielmehr ‚Material‘ für weitere Sinnzusammenhänge.“

<sup>51</sup> *De Verit.*, q. 5, a.1, c.

dienen sie also der Realisation des sittlichen Gutes, das immer in Beziehung zum Zwecke (oder sogar zum endlichen Zwecke) steht. An und für sich aber genommen haben sie nur einen Gebrauchscharakter. Also nur *agibilia* sind dem menschlichen Tun immanent. *Factibile* ist anonym; ist entäußert, ist für jedem zugängliches Mittel des Schaffens des Gutes, das für die singuläre, verschiedene von dem Wirkenden, Person angewandt, eine Position des Mittels des Schaffens des sittlichen Gutes, erzielt. Ein Teil des menschlichen Sittenschaffens ist *usus* – das Vollbringen; nun die Werkzeuge des Schaffens des sittlichen Gutes (die Werkzeuge als gemein zugänglich angenommen), können auch in allgemeiner Form angenommen werden; dann haben wir Kunst – *ars (recta ratio factibilium)*. Man soll jedoch immer gedenken, dass *agibile* in Beziehung zur singulären, verschiedenen Person steht, nie zum Bewusstsein an und für sich. Für-mich-sein ist also Zeichen der Brauchbarkeit, nicht der Sittlichkeit. Wenn eine Beziehung zur singulären Person fehlt, können wir höchstens von einer Beziehung zu den Menschen in ihrer Intersubjektivität sprechen – so sind die Erzeugnisse wirklich nicht selbstständig, sie dienen jedem, und ohne Beziehung zu den Menschen sind sie nichts. *Factibile* ist anonym; *agibile* impliziert Verantwortung. Anders ist also „für Andere sein“ des sittlich verantwortlichen Urhebers (das setzt die Beziehung zur verschiedenen Person, und endgültig zu Gott, also das Erkennen des Dinges an sich, voraus) – anders ist das Für-sich-sein in Beziehung zu dem, der den Gegenstand benutzen will, ohne deutliche Beziehung zu einer anderen Person. In diesem letzten Fall machen wir uns selbst zum Zweck, was selbstverständlich nichts mit der Liebe (und auch mit dem Erfassen des echten *telos*) zu tun hat, denn sogar die Liebe zu Gott bedeutet Gabe seiner selbst für Gott, nicht Gottes für uns, das letztere ist nur Begehren. In diesem zweiten Sinne des Für-sich-seins (Transzendenz im Sinne von *Ideen I*) verliert man die Beziehung zur anderen Person, man verliert also die Dimension der echten Teleologie, auf die es Husserl so sehr ankommt.<sup>52</sup> Können

<sup>52</sup> Eine pragmatische Interpretation des transzendentalen Ego mag Einwände erwecken, wenn man betrachtet, dass *praxis* ein Wertmaß der Wissenschaft im Positivismus ist, der von Husserl doch entscheidend bekämpft wird (L. Kolakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1987, S. 5, 17). Es kommt mir jedoch nicht auf Bestreiten der Autonomie des Bewusstseins an, sondern auf die Behauptung, dass für Husserl es nur durch die Leistung zutage kommt und drückt sich aus. Wie bekannt, Descartes hat zwischen moralischer und metaphysischer Gewissheit unterscheidet; nur die erste beachtet die praktischen Zwecke, indessen die letzte beachtet *theoria* (ibidem, S. 7). Das Problem beruht jedoch darauf, dass Husserl indem konsequent von allen *residua* der scholastischen Metaphysik absehen will, muss *volens nolens* ein konsequent antischolastisches Paradigma von erster Philosophie einnehmen. Es ist bekannt, dass es ihm auf eine nicht dogmatische Metaphysik ankam. Ist das nicht aber *contradictio in adiecto*? Die reife Scholastik ist von der Idee der Gewissheit als *telos* des Kausaldiskurses dominiert. Sie steht also in einer deutlicher Opposition zur platonischer Dialektik. Domäne der Dialektik ist Wahrscheinlichkeit (anders Rationalität genannt). Selbstverständlich handelt sich bei Husserl um Gewissheit; wie aber wird sie verstanden? Hat Husserl die Idee der Philosophie als nur „Annähern zur Wahrheit“ weggeworfen? (vgl. *ibidem*, S. 8). Man kann daran zweifeln: „es gibt nicht die Wahrheit die von Wahrheitskennern unabhängig ist“ (ibidem, S. 31; J. Rolewski, *Rozum, nauka świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Toruń 1999, S. 21, 24, 32). Idealisieren ist ein stufenweises Annähern (Approximation) zur unendlichen Wahrheit des idealen Seins (J. Rolewski, *op. cit.*, S. 124). Die Wahrheit ist die regulative Idee die in Unendlichkeit liegt und die Philosophie ist eine Bewegung, die nach immer tiefere Erforschen der Wahrheit strebt (J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentnej Edmunda Husserla*,

wir durch schlichtes Zeichenwechseln die Dimension des *agibile* (und vielleicht auch des *speculabile*) wiedergewinnen? Man kann daran zweifeln. Das Fürsichsein ist tatsächlich ein Zeichen der Transzendenz im Sinne Husserls, aber das ist gerade eine Intuition des Wesens der Erzeugnisse, von deren der Übergang zu dem, was artverschieden ist (*agibilia, speculabilia*) unmöglich ist. Der Übergang von der Transzendenz (den Erzeugnissen) zum dem Bewußtsein immanenten Werten ist unmöglich, denn das sind artverschiedene Erkenntnisse. Platon hat angenommen, dass die Formen in der Materie Erzeugnisse des göttlichen Demiurges sind, dass sie Abbilde der Ideen sind, die den Gegenstand der *theoria* ausmachen, und das, was die Dinge sein sollen (Archetypus der Werte), sind. Der Aristotelismus ist in höherem Masse vom Spiritualismus gekennzeichnet: das Immaterielle (die Geister) ist andersartig als das Materielle,<sup>53</sup> denn nur in dem Falle der Beziehung: *idea artificis – artificiale* ist eine schlichte Verdoppelung möglich, im Falle der Natursachen ist das unmöglich. Die Erzeugnisse sind die Akzidenzien des Stoffes (der näheren Materie),<sup>54</sup> und solche sind wirklich die Produkte des Demiurges, der die Materie nicht schafft. Demgegenüber schafft laut Thomas, Gott die Materie, wengleich er durch die Ideen (das durch die Beziehungen zur Kreatur vervielfachte, eigene Wesen) handelt. Gott ist kein Demiurg und die Dinge sind nicht Abbilder, von denen aus, wir uns zu den Vorbildern erhöhen könnten. Wenn das Für-sich-sein Zeichen der „Realität“ sein sollte, müsste diese „Realität“ alle Erzeugnisse und deren Stoff bezeichnen, die wirklich – wenn die Menschengeschlecht sich verlöre – „zu existieren aufhörten“. Denn ihr Wesen ist es die Funktion die Naturkräfte zu benutzen; diese Funktion würde mit dem verlorengelassen, der sie der Natur aufnötigt; wengleich die Natursachen an und für sich beharren würden. Das Wesen der Erzeugnisse ist durch das Anwenden auf die Brauchzwecke bestimmt – intellektuell in der *ars* erfasst. Für Beispiel ist der Computer der Computer nur für mich, für Amasonasindianern ist er nur ein geheimnisvoller Gegenstand. Das ganze Sein des Erzeugnisses als der Transzendenz des Bewusstseins ist dem Bewusstsein untergeordnet. Wenn demgegenüber das Sein für Andere, Mittel des Erlangens von sittlichem Zwecke bezeichnet (wir wollen Gut für andere Person), geht die Transzendenzdimension verloren: die Liebe spielt sich im Immateriellen ab. Und

---

Toruń 1994, S. 77). Es handelt sich also darum, um konsequent Positivismus wegwerfen (Husserl selbst schreibt jedoch, dass die Phänomenologen wahre Positivisten sind). In den späteren Schriften Husserls erscheint die Behauptung, dass die transzendente Reduktion nicht ein vollendeter Prozess ist, sondern wiederholt werden soll. Die Idee der Lebenswelt erscheint als logische Konsequenz der Stellung von *Ideen I*, denn eine reale Quelle von *ratio* ist eben Lebenswelt (J. Rolewski, *op. cit.*, S. 18). Es kommt Husserl auf Entdeckung der Vernunftspuren in dem an, was non der Vernunft gestaltet wird (*ibidem*, S. 102). Das Ideale ist grenze des Reales – der Lebenswelt (*ibidem*, S. 21). Es handelt sich nur darum, die Entfremdung zu vermeiden, also den Kontakt mit Lebenswelt nicht zu brechen, wenn man die Wissenschaft zu Technik oder Spiel reduziert, indem der wesentliche Sinn der Konstitution als Grenzen der Lebenswelt außer acht gelassen wird (*ibidem*, S. 26).

<sup>53</sup> Vgl. *De Verit.*, q. 8, a.9, c.

<sup>54</sup> Vgl. S. Thomae, *In 'Metaphysicam' Aristotelis commentaria*, Taurini 1926; V lect.5, nr 818, VII lect.2, nr 1277; VIII lect.3, nr 1719.

nur Marsilius von Padua und Hegel behaupten, dass die Menschenbeziehungen in den materiellen Erzeugnissen vermittelt sind. Wiederholen wir: Liebe ist nicht für mich sein, Liebe ist die Gabe von etwas, was mir eigen ist, oder meiner selbst für die geliebte Person. Solcher Liebescharakter setzt jedoch das Erfassen seines Gegenstandes als selbstständigen (im Sinne Aristoteles' *choristos*) Zwecks voraus; des Zwecks, der beschaulich erfasst wird.

Von diesem Standpunkt scheint weniger paradox die Behauptung Husserls, dass:

„Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig (in unserem strengen Sinne) der Selbstständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein ‚absolutes Wesen‘, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist.“<sup>55</sup>

Die Erzeugnisse sind tatsächlich wesensmäßig nicht selbstständig. Betreffs der Erzeugnisse bestätigt sich im gewissen Sinne Berkeleys *esse = percipi*. Wenn, infolge eines Kataklysmus, die Menschheit zu existieren aufhöre, hören auch die Erzeugnisse zu existieren auf, würden nur ihre Träger – die Natursachen existieren, deren akzidentelle, von menschlichem Bewußtsein abhängige Komposition, die Erzeugnisse sind.<sup>56</sup>

Wie bekannt, gebraucht Thomas den Terminus *idea*, wie auch viele andere platonische Termini, indem er aber ihnen neue (korrigierte) Bedeutung unterlegt. Idee betrifft das Künstlervorhaben. Die Idee kann nicht das Erkenntnisprinzip sein, sie ist vielmehr Schaffenswerkzeug.<sup>57</sup>

Der Motivationsbegriff – im Gegenteil zum Kausalbegriff – taugt vorzüglich dazu, die Beziehungen zwischen dem, was vom Bewusstsein abhängt, also zwischen den Erzeugnissen auszudrücken. Denn man kann nicht sinnvoll sagen, dass der Schlüssel im Anlassschalter Ursache des Motorlaufs ist, wenngleich selbstverständlich das Benutzen des verordneten Algorithmus, uns die realen Naturprozesse (auf denen „Wesen“ der Erzeugnisse fundiert sind) auszunutzen erlaubt. Die Erzeugnisse sind *idealiter*, nicht *realiter* verbunden. Sie sind Schlüssel, der die realen Naturprozesse auszunutzen dient.

<sup>55</sup> *Ideen I*, S. 93, 94.

<sup>56</sup> Laut viele Forscher, die Idealismus bei Husserl annehmen, die Konstitution ist Erzeugung, Produktion (J. Czarkowski, *op. cit.*, S. 11). Erzeugnis ist auch ein Text, der in sich historische Pyramide des Sinns schließt, in der die letzte Schicht das ist, was „objektiv gegeben ist“. In der Hermeneutik handelt sich darum, die „Uhrvidenz“ zu enthüllen. Auf der diachronischen Ebene haben wir mit der Sinnesgeschichte zu tun. Die historische Erörterung setzt sich mit den erkenntnistheoretischen gleich; allgemeiner gesagt: Das Trennen von der genetischen und erkenntnistheoretischen Quelle ist falsch. Das ideale Erzeugnis ist laut Husserl auf der Basis apriorischer Struktur der Lebenswelt gestaltet. (J. Rolewski, *op. cit.*, SS. 44-51) Das transzendente Leben konstituiert alle „Realität“; alles was „existiert“ ist zur transzendentalen Subjektivität relativ (*ibidem*, SS. 62-63). In *Ideen I* erscheint das Gedanke, dass die Welt das Für-mich-sein ist. Später erscheint das Gedanke, dass sie ein Erzeugnis der Subjektivität ist. Das ist ein Unterschied zwischen statischen und genetischen Phänomenologie (*ibidem*, S. 83).

<sup>57</sup> *De Verit.*, q. 3, a.2, c; q. 3, a.1, c.

Von Motivationsbeziehungen schreibt Husserl viel und das sowohl betreffs der Noemata, wie auch der Noesis.<sup>58</sup> In diesem Kontext taucht der Begriff des unendlichen Horizonts auf, der allerdings eben nur für die gleichartige, *idealiter* verbundene Sphäre der Erzeugnisse Sinn hat.<sup>59</sup> Husserl spricht überdies vom „vollen Gewebe aller Noemata“,<sup>60</sup> was abermals vorzüglich auf die Erzeugnisse angewandt werden kann. Denn sie sind viel tiefer, als *res naturae* (im Thomasischen Sinne) – eben motivationsmäßig – verbundene Einheit. Der Computer kann z.B. nur in der Konfiguration mit den anderen Erzeugnissen arbeiten, für die andere wiederum macht er das Wesentliche ihrer Ausstattung aus.

Den Erzeugnissen (in ihrem „Wesen“) entspricht genau der betreffende (der sie im Aspekte der Zweckmäßigkeit konstituierende) Bewusstseinsakt:

„[...] auf der einen Seite die konstituierte noematische Leistung, die den Charakter der unmodifizierten, wirklichen Leistung hat, auf der andern der ‚bloße Gedanke‘ der genau entsprechenden Leistung.“<sup>61</sup>

Die phänomenologische Reduktion hat einen Zweck, sich von der „Leistung“ zurückzuziehen.

„Es handelt sich uns jetzt um eine Modifikation, die [...] ‚leistet‘ nichts, sie ist das bewußtseinsmäßige Gegenstück alles Leistens: dessen Neutralisierung. Sie liegt beschlossen in jedem sich – des – Leistens – enthalten, es – außer – Aktion – setzen, es – ‚einklammern‘, ‚dahingestellt – sein – lassen‘ und nun ‚dahingestellt‘ – haben, sich – in – das – Leisten – ‚hineindenken‘, bzw. das Geleistete ‚bloß denken‘, ohne ‚mitzutun‘.“<sup>62</sup>

Laut Vasquez handelt es sich darum, das teleologische Prinzip der Sittlichkeit wiederzugewinnen.<sup>63</sup> Das muss sich durch das Übereinstimmen der praktischen und theoretischen Vernunft vollziehen.<sup>64</sup>

Schlüsselbegriff ist also für die phänomenologische Reduktion der Begriff des Wertens. Die transzendente Reduktion bewirkt also das Umkehren der Materieverwicklung des vermittelnden Bewusstseins, das Wiederherstellen des

<sup>58</sup> *Ideen I*, S. 271, 84-85, 62, 189, 242.

<sup>59</sup> *Ibidem*, S. 90-91.

<sup>60</sup> *Ibidem*, S. 274

<sup>61</sup> *Ideen I*, S. 233.

<sup>62</sup> *Ibidem*, S. 222. Vgl. S. 233.

<sup>63</sup> G. H. Vasquez, *op. cit.* S. 77: „Der Teleologiebegriff Husserls setzt die praktisch-ethische Richtung voraus [...] das Handeln nach Zwecken überhaupt aufzeigen zu können, als die erste Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt, als die innerste Struktur der die Lebenswelt konstituierenden Subjektivität. Die Teleologie läßt sich danach als Struktur des intentionalen Bewußtseins in apodiktischer Selbstgegebenheit aufweisen und nicht bloß als subjektives Prinzip [Kant] postulieren. Vgl. S. 96, 86, 82, 67.“

<sup>64</sup> *Ibidem*, S. 39: „Eine universale, im Geiste höchster Verantwortlichkeit und absoluter Rechtfertigung durchgeführte Theorie [...] besteht als Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft, in der Selbstverantwortung jede daraus sich entwickelnde Wissenschaft als theoretisches Moment der praktischen Vernunft auffassen kann.“

reinen Wertens. Und es ist eben *telos*: „[...] die Wiederholung der ‚Operation‘ der Neutralisierung wesensmäßig ausgeschlossen ist.“<sup>65</sup>

Das Problem der Beziehung des Wertens zu den Bewusstseinsinhalten wird ausführlich im 37. Paragraph erörtert. Das „Erfassen“ des Dinges als wertvollen kann zurückgezogen werden, um die Wertung selbst zu enthüllen. „Das volle intentionale Objekt“ entsteht aus dem wertmäßigen Erfassen der Natursache vom Bewusstsein (als der genau dem unseren Bewusstsein nachgiebigen Stoff: das Gegenstück des wertmäßigen Erfassens ist in Beziehung zu *res naturae* das „Gewahren“).

„In jedem Akt waltet ein Modus der Achtsamkeit. Wo immer er aber kein schlichtes Sachbewusstsein ist, wo immer in einem solchen Bewusstsein ein weiteres zur Sache ‚stellungsnehmendes‘ fundiert ist: da treten Sache und volles intentionales Objekt (z. B. ‚Sache‘ oder ‚Wert‘), ebenso Achten und Im – geistigen – Blick – haben auseinander. [...] Dank dieser Objektivation stehen uns in der natürlichen Einstellung, und somit als Glieder der natürlichen Welt, nicht bloße Natursachen gegenüber, sondern Werte und praktische Objekte jeder Art [...].“<sup>66</sup>

Dagegen in der transzendentalen Reduktion: „Das reine Ich kann sich aus den Thesen ganz zurückziehen, es entläßt die thetischen Korrelate aus seinem ‚Griff‘: es wendet sich einem anderen Thema zu;“<sup>67</sup> also der Wertung.

## Reduktion

Thomas schreibt: „Es war allgemeines Bestreben, Vielheit auf Einheit und Verschiedenartigkeit auf Einförmigkeit so weit als möglich zurückzuführen“.<sup>68</sup> Es handelt sich selbstverständlich darum, die allgemeine Grundlage aller Dinge zu finden; die erkenntnisgemäß gegeben sind, aber doch auch ebensowohl die Ordnung der Erkenntnisbilder muss der Weltordnung entsprechen. In der menschlichen Seele sammeln sich die Vollkommenheiten der ganzen Welt geistig, nämlich als Ordnung der im Intellekt repräsentierten Eidos-Spezies. Darum, von dem rein naturalistischen Standpunkt, könnten wir sagen, dass die Endvollkommenheit des Menschen ist, dass in seinem Intellekt die ganze Weltordnung geschrieben steht.<sup>69</sup> Wenn wir also eine Diskussionsebene mit der Phänomenologie suchen, sollen wir das, was im Vernunftfassen grundsätzlich ist, suchen; denn bei Husserl handelt es sich um das Gewissheitssuchen (die Grundlage der Evidenz). Es handelt sich jedoch darum die Natur dieser Evidenz zu bestimmen. Also um das Bestimmen, wie das

---

<sup>65</sup> *Ideen I*, S. 227.

<sup>66</sup> *Ideen I*, S. 67.

<sup>67</sup> *Ibidem*, S. 254.

<sup>68</sup> *De Verit.*, q. 5, a.9, c; (Bd. I, S. 141).

<sup>69</sup> *Ibidem*, q. 2, a.2, c.

Eine – das Ganze Schlüssel des Sekundären werden kann. Thomas unterscheidet die folgende Arten der Ganzheit (*totum*):

1. *totum quantitativum*;
2. *totum universale*;
3. *totum essentielle*;
4. *totum integrale*.<sup>70</sup>

Wenn es sich um *totum quantitativum* handelt, betrifft es *res extensa*, interessiert uns also nicht.<sup>71</sup> *Totum universale* dagegen ist die Einheit der Art oder der Gattung. Es scheint, dass wir es hier mit dem, was Husserl als Wesensanschauung bezeichnet, zu tun haben. Es handelt sich um adäquate Evidenz. *Logische Untersuchungen* sind von diesem Begriff der Evidenz dominiert.<sup>72</sup> Gewissermaßen ist es auch in *Ideen I*,<sup>73</sup> wenngleich hier die adäquate Präsentation als Kantische Idee begriffen ist.<sup>74</sup> Es handelt sich jedoch um die Transzendenzsphäre, in der die Erkenntnisse *in infinitum* wiederholt werden; in der Immanenzsphäre wird Eidos im Sinne der „endlichen Gegebenheit“ gegeben. Mit der Transzendenz wird die „Unendlichkeit des noematischen Korrelats“ verbunden; mit Immanenz „Sein als abgeschlossenes Erlebnis“. Die „gebende Anschauung“ kann also „adäquat und immanent“ oder „transzendierende“ sein.<sup>75</sup> Das bedeutet auf den Standpunkt des Subjektivismus überzugehen, und den Akzent von der adäquaten auf die apodiktische Evidenz zu verschieben.<sup>76</sup> Nicht zufälligerweise (wenn wir Evidenz in dem Subjekt suchen und das Bewusstsein absolutes Sein ist) sprechen *Ideen I* von dem Wesen (des Bewusstseins) im Singulär.<sup>77</sup>

Wenn das modifizierte Bewusstsein und seine Noemate schwacher Schatten der transzendenten Realität sind, befinden wir uns auf dem Grund des neuplatonischen Exemplarismus. Die neuplatonische „Erhebung“ geschieht im Paradigma *participans – participatum; imago (exemplatum) – exemplar; pars – totum*. Die notwendige Korrekturen des neuplatonischen Standpunktes, die Thomas regelmäßig macht, beruhen darauf, den Partizipationsbegriff zu präzisieren (der laut ihm, die innerpsychische Sphäre betrifft, nicht die Transzendenzsphäre) und den Begriff von *totum* zu präzisieren, was uns von den Fallen des Immanentismus befreit.

Laut Thomas, können wir von Exemplarursache des Erkenntnis nur im Falle des Nichtsseinsbegriffes sprechen (Terminus des Widerspruchsprinzips). Das Sein

<sup>70</sup> S. Thomae, *Summa Theologiae*, Taurini-Romae 1952; I q.76, a.8,c; q.77, a.1 ad 1.

<sup>71</sup> Wie auch *totum potestativum*, das Problem des Seelenvermögensunterscheiden betrifft.

<sup>72</sup> *Ideen I*, S. 12, Anm.

<sup>73</sup> *Ibidem*, S. 296; 297-298.

<sup>74</sup> *Ibidem*, Paragraph 143.

<sup>75</sup> *Ibidem*, S. 298.

<sup>76</sup> G.H. Vasquez, *op. cit.*, S. 152, 155, 156, 170, 173.

<sup>77</sup> *Ideen I*, S. 177; S. 59; S. 82

ist ein Wirkendes; es zeugt im Intellekt sein Bild. Indem wir es gedenken, können wir nach Anzenbacher vorsichtig wiederholen:

„Es besteht bei Thomas ein Reduktionsproblem als grundlegendes Methodenproblem [...] Problem der Reduktion auf die in der Subjektivität selbst als Bedingung aller Wahrheit, präexistierenden‘ Prinzipien des Intellekts“.<sup>78</sup>

Wir sollten jedoch notwendige Korrekturen des Subjektivitäts- und Reduktionsbegriff machen:

1. erstens, das Menschenwirken ist nicht sein Wesen, wie im fall Gott ist; daher die Vernunftfassen verhalten sich zur Seele wie Akzidenzen zum Substrat;
2. zweitens:

„Unmöglich kann es aber ein geschaffenes Wesen (*ens creatum*) geben, das vollkommener Akt und Abbild alles Seienden wäre, denn sonst besäße es die Natur des Seienden in unendlicher Fülle (*infinite*). Darum kann Gott allein aus sich selbst, ohne etwas Hinzutretendes, alles erkennen; jeglicher geschaffene Geist dagegen erkennt durch hinzutretende oder erworbene Spezies [...]“.<sup>79</sup>

3. drittens: der Vernunftbegriff ist eine geschlossene Einheit, offen nur für die Verbindungen in den syllogistischen Schlussfolgerungen (kausale Beziehungen);
4. viertens: dieser Begriff unterscheidet sich als integrale Einheit sowohl vom Intellekt (dessen Akzidenz er ist), wie auch vom Ding, deren Bild er ist.

Der Vernunftbegriff ist also *totum integrale*, inneres Wort, das aus der Kraft fließt, die durch das Prinzip des Denkaktes befruchtet ist; das Prinzip, das von extramentalem Ding stammt (Eidos-Spezies). Einfach falsch ist also die Behauptung Husserls, dass:

„Bewußtsein, in ‚Reinheit‘ betrachtet, als ein für sich geschlossener Seinszusammenhang zu gelten hat, als ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann [...] der von keinem Dinge Kausalität erfahren [...] kann [...]“.<sup>80</sup>

Diese Behauptung hat keine Begründung in der Erkenntnisanalyse: unseres Dasein ist *esse post non esse*; unsere Erkenntnis ist *intelligere post non intelligere*. (unser Intellekt ist vor dem Erkennen unbeschriebenes Blatt). Das erfahren wir einfach.

In den Erkenntnisanalysen ist Thomas fern von „Dogmatismus“. Die Natur des Intellektes selbst fordert, das etwas (nämlich das aus den Phantasmen abstrahierte Eidos-Spezies) ihm beigelegt sei.<sup>81</sup> Der Weg also zur Affirmation des

<sup>78</sup> A. Anzenbacher, *op. cit.*, S. 20.

<sup>79</sup> *De Verit.*, q. 20, a.2, c; (Bd. I, S. 132).

<sup>80</sup> *Ideen I*, S. 93.

<sup>81</sup> *De Verit.*, q. 24, a.4, c; ad 9; q. 20, a.2, c.

Geistigen führt durch die Affirmation der für den Intellekt notwendigen Situation realer

„Bereicherung“ mit dem Bild (Eidos-Spezies) des extramentalen Dinges. Und das ist „[...] der Verstand selbst, in dessen Natur es liegt, den Dingen gleichförmig zu werden [...]“.<sup>82</sup>

Es ist bekannt, dass die Entfremdung des Menschen in den Erzeugnissen die transzendente Reduktion überwinden soll. Es handelt sich darum, den völlig geistigen Charakter des Bewusstseins wiederherzustellen. Machen wir es aber wirklich? Stellen wie wirklich die Dimension von *theoria*, die obengenannte Dimension von *telos*, wieder her? Die Dimension des Extramentales gewiss nicht – das hat Husserl deutlich gelehrt. Und die Geistesdimension? Es scheint, dass für den Menscheng Geist die Beziehung zum Extramentalen notwendig ist. Ein schwacher Schatten der Transzendenz ist zu wenig, um die Geistesdimension auszumachen. Es handelt sich um etwas so radikal vom Transzendenz verschieden, dass man sagen könne, das es ihm völlig fremd sei. Die phänomenologische Reduktion ist unzulänglich. Man sollte weiter schreiten: die *a priori* Bedingungen entdecken, die die Vernunfttätigkeit möglich machen. Die Einstellung auf die Erfahrung geht der Erfahrung voraus (nicht nur – wie bei Kant – der Funktion gemäß, sondern dem Vernunftwesen gemäß) deshalb kann man von den *a priori* Bedingungen sprechen.

Piotr Cycjiura

### The Edmund Husserl's *Ideas I* in the Light of Teachings of Saint Thomas Aquinas

*Abstract*

Transcendence is understood by Husserl as a being for consciousness. This means that it is ontically not self-reliant. Availing myself of Husserl's qualification of the constitution as *Erzeugung*, **Produktion** – I reinterpret the concept of transcendence as a concept of product. Moreover, I reinterpret the concept of Husserl's teleology in the light of Thomas' analysis of act. It appears that responsibility implies the being for others, not simply for consciousness; it implies the being not of the product itself, but of the gift for the person. The products are really not self-reliant, as they can always be deprived of the gift-character and become man-hostile (alienation).

**Keywords:** Husserl, teleology, Saint Thomas Aquinas, transcendence, production.

---

<sup>82</sup> *De Verit.*, q. 1, 9, c; (Bd. I, S.31)