

Fausto Frairopi

Mathesis, Grund, Vernunft

Die philosophische Identität Europas
zwischen Deutschem Idealismus
und Phänomenologie

ERGON VERLAG

Inhalt

Fausto Frairopi

Einleitung, Der Wiedergewinn der Identität durch die Dialektik zwischen Traditionen	7
--	---

ERSTER ABSCHNITT: TRADITIONEN

Édouard Mehl

D'Aristote à Husserl et retour : l'idée de mathesis universalis et l'impossibilité d'une théorie de toutes les théories	23
--	----

Carlo Ierna

<i>Mathesis Universalis</i> from Leibniz to Husserl	43
---	----

Iacopo Chiaravalli

Method and Mathesis: Some Preliminary Remarks on Descartes's Regulae	57
---	----

Frédéric de Buzon

Métaphysique, géométrie et réalité: sur la connaissance des corps chez Descartes. Réponse à Daniel Garber	73
--	----

Sebastian Schwenzfeuer

Die geschichtliche Differenz der Vernunft. Überlegungen zu Kant und Hegel	91
--	----

Gérard Bensussan

« L'être sauvage, aveugle, illimité ». Constance de Schelling	103
---	-----

Alfredo Ferrarin

Relation and Actuality in Hegel, Kant, and Aristotle	119
--	-----

Danilo Manca

Syllogism and mathesis. Hegel and Husserl on the method of philosophy	131
--	-----

Marco Cavallaro

Der Heroismus der Vernunft. Ein Beitrag zur späten Ethik Husserls	147
--	-----

Niklas Grouls

Letztbegründung bleibt Letztbegründung. Zur Frage der Relativität transzendentalphänomenologischer Forschung.....	169
--	-----

Michel Fichant

Dietrich Mahnke. Eine phänomenologische Interpretation der Philosophie Leibniz'	185
---	-----

ZWEITER ABSCHNITT: ÜBERGÄNGE

Alexander Schnell

Motive der Klassischen Deutschen Philosophie in der Phänomenologie	205
--	-----

Christian Bermes

Vernunft und Kultur	223
---------------------------	-----

Jacob Rogozinski

Die Erfahrung des Fremden. Wie beweist das Leben das Fremde Leben?	237
--	-----

Franck Fischbach

La critique adornienne du positivisme et son rapport à Hegel et Husserl	249
---	-----

Diego D'Angelo

Anthropos Kosmotheoros. Die Schau, die Perspektive und ihre Dialektik in Merleau-Pontys spätem Werk	269
---	-----

Florian Forestier

Les sciences et le système	283
----------------------------------	-----

Fausto Fraisopi

Von der <i>Mathesis universalis</i> zur gründlichen Wissenschaft. Die Phänomenologie und das Spekulativ	301
---	-----

Der Heroismus der Vernunft. Ein Beitrag zur späten Ethik Husserls

Marco Cavallaro

„[E]s erhält sich der Held,
selbst der Untergang
war ihm nur ein Vorwand
zu sein“

Rainer Maria Rilke, *Duisener Elegien*

Einleitung: Der historisch-philosophische Kontext

Am 6. April 1933 wurde Husserl – seit 1928 bereits emeritiert – durch einen Sondererlass des Landes Baden zum Reichsgesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums beurlaubt, das erlaubte, sowohl politische Gegner der Nationalsozialisten wie auch jüdische Beamte zu entlassen. Damit wurde ihm jegliche Lehrtätigkeit untersagt. Wie den in der *Husserl-Chronik* veröffentlichten Dokumenten zu entnehmen ist, empfand Husserl die Beurlaubung als „große Kränkung“, die ihm eine Zeitlang „Schlaflosigkeit und Nervenschmerzen“, sprich: eine Depression bereitete.¹ Aufgrund der Tatsache, dass Husserl, da sein Sohn an der Front gefallen war, unter das Frontkämpferprivileg fiel, wurde der Beschluss zwar am 20. Juli 1933 revidiert.² Allerdings wurde ihm, nach Verschärfung der rassischen Verfolgung mit der Einführung der Nürnberger Rassengesetze, zum Ende des Kalenderjahres 1935 endgültig die Lehrbefugnis entzogen.³ Nicht nur seine Person, sondern auch seine Werke fanden im damaligen politischen Klima Deutschlands Missachtung. Wie Eugen Fink, einer seiner letzten Assistenten, bemerkt: „Die Phänomenologie mußte schon durch ihre prinzipielle Absage an alle Spielarten des psychologischen Relativismus und ihre Betonung der Objektivität der Wahrheit die unversöhnliche Feindschaft des alle Wahrheit auf rassische Bedingtheiten relativierenden Nationalsozialis-

¹ Schuhmann, Karl (1977): *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente I.* Dordrecht (Hua Dok I), S. 428. Vgl. auch Husserls Brief an Dietrich Mahnke von 4./5. Mai 1933 (Husserl, Edmund (1993): *Briefwechsel. Teil 3: Die Göttinger Schule.* Hrsg. von Karl Schuhmann. *Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente, Band III, Teil 3.* Dordrecht (Hua Dok III/3), S. 491 ff.).

² Hua Dok I, S. 433.

³ Ebd., S. 472. Vgl. hierzu Bruzina, Ronald (2004): *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938.* New Haven, S. 58 f.

mus auf sich ziehen. Und nun gar die jüdische Abstammung des Begründers der Ph(änomenologie) mußte diese als eine jüdische und staatsgefährliche Doktrin in Verruf bringen. So wurde noch im Jahr 1933 die Phän(omenologie) auf den Index der unerwünschten geistigen Bestrebungen gesetzt und verfiel der Ächtung an Deutschlands Hohen Schulen“.⁴

Es könnte unangebracht scheinen, die historische Lage und Lebensnot eines Philosophen zur Erklärung für sein Denken heranzuziehen. Dieser Vorbehalt scheint in diesem Fall umso mehr seine Gültigkeit zu erweisen, wenn man bedenkt, dass Husserl ein Denker war, dem politische Tätigkeit von Natur aus fremd war, oder wie es Paul Ricoeur treffend auf den Punkt gebracht hat: „man ist geneigt, ihn als apolitisch zu bezeichnen, apolitisch durch Bildung, Geschmack, Beruf und durch Vorliebe für wissenschaftliche Strenge“.⁵ Und doch, bemerkt der französische Philosoph weiter, entwickelt Husserl in seiner letzten Phase ein für viele unerwartetes Bewusstsein für die damalige Krise der Menschheit, was nicht nur den Ton, sondern auch die Themen seines Philosophierens verändert. Er spricht nun nicht mehr vom transzendentalen Ego, sondern vom Menschen, und zwar vom europäischen Menschen, stellt seine Philosophie in den Bezug zur Geschichte und sieht in ihr den einzig gangbaren Weg zur Erneuerung der europäischen Menschheit.

Diese Gedanken tauchen bei Husserl mit aller Deutlichkeit in den Manuskripten aus dem Umkreis seines letzten Werks *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* auf, wurden jedoch bereits in den ethischen Schriften aus den früheren Zwanziger Jahren vorweggenommen.⁶ Hierbei handelt es sich um die Schriften der Nachkriegsethik, so genannt nach der von Ullrich Melle vorgeschlagenen Zweiteilung der Entwicklungsphasen der husserlschen Ethik in eine Vor- und Nachkriegsethik.⁷ Laut Melles These hat die persönliche Erfahrung des Ersten Weltkriegs, den Husserl in einem Brief an Winthrop P. Bell vom 11. August 1920 als den „universalste[n] und tiefste[n] Sündenfall der Menschheit in der ganzen übersehbaren Geschichte“⁸ bezeichnet, deutliche Spuren in der husserlschen Ethikkonzeption hinterlassen,

⁴ Zitiert nach Van Kerckhoven, Guy (2003): Mundanisierung und Individuation bei Husserl und Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“. Übers. von Gerhard Hammerschmied und Artur R. Boelderl, Würzburg, S. 59.

⁵ Ricoeur, Paul (1973): Husserl und der Sinn der Geschichte, in: Noack, Hermann (Hrsg.): Husserl. Darmstadt, S. 231-276, hier S. 231.

⁶ Die Wurzeln des Krisis-Gedanken bei Husserl können bis auf seine Programmschrift *Philosophie als strenge Wissenschaft* aus dem Jahr 1911 sowie auf die Ethikvorlesung von 1910 zurückgeführt werden.

⁷ Vgl. Melle, Ullrich (1991): The Development of Husserl's Ethics, in: *Études Phénoménologiques* 7/1991, S. 115-135; Melle, Ullrich (2002): Edmund Husserl: From Reason to Love, in: Drummond, John J. und Embree, Lester (Hrsg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht, S. 229-248; und Melle, Ullrich (2004): Husserls personalistische Ethik, in: Centi, Beatrice und Gigliotti, Giovanna (Hrsg.): *Fenomenologia della ragion pratica*. Napoli, S. 327-356.

⁸ Hua Dok III/3, S. 12.

sodass von nun an die individuelle, soziale und menschheitliche Erneuerung zum zentralen Thema seines ethischen Denkens wird. „Erneuerung des Menschen – des Einzelmenschen und einer vergemeinschafteten Menschheit –“, schreibt Husserl in einem der *Kaizo*-Artikel zu Anfang der 1920er Jahre, „ist das oberste Thema aller Ethik. Das ethische Leben ist seinem Wesen nach ein bewusst unter der Idee der Erneuerung stehendes, von ihr willentlich geleitetes und gestaltetes Leben“.⁹ Die Ethikkonzeption der Nachkriegszeit führte Husserl weg von dem ethischen Formalismus, den er während der Göttinger Jahre in Anlehnung an die Lehre Franz Brentanos entwickelt hatte, in die Richtung einer voluntaristischen Ethik der absoluten Berufung *à la* Fichte. Melle betont jedoch, dass diese Änderung keineswegs als radikaler Bruch in Husserls ethischem Denken zu verstehen sei, da es sich vielmehr bloß um eine Akzentverschiebung von formal-allgemeinen Betrachtungen zu stärker praktisch orientierten Themen handle.¹⁰

In seinem bereits erwähnten Aufsatz von 1973 schreibt Ricoeur die psychologische Grundmotivation für die Thematisierung der Krise nicht so sehr Husserls Erfahrung des Ersten Weltkriegs als vielmehr seiner persönlichen Lebenslage in der Zeit des Nationalsozialismus zu. Ricoeur hätte Bezug auf Husserls Brief an Mahnke vom 4./5. Mai 1933 nehmen können, in dem Husserl seinen depressiven Zustand während des Ersten Weltkriegs mit seinem aktuellen vergleicht und teilweise identifiziert.¹¹ In diesem Zusammenhang spielt auch Husserls Beziehung zu seinem ehemaligen Schüler Martin Heidegger eine schwerwiegende Rolle. In dem Brief an Mahnke berichtet nämlich Husserl: „Der schönste Abschluß dieser vermeintlichen philosophischen Seelenfreundschaft war der (ganz theatralisch) am 1. Mai öffentlich vollzogene Eintritt [Heideggers] in die Nationalsozialistische Partei. Vorangegangen ist der von ihm vollzogene Abbruch des Verkehrs mit mir (und schon bald nach seiner Berufung) und in den letzten Jahren sein immer stärker zum Ausdruck kommender Antisemitismus – auch gegenüber seiner Gruppe begeisterter jüdischer Schüler und in der Fakultät. Das zu überwinden, war ein schweres Stück“.¹²

Ricoeurs und Melles Deutungen zur Motivation der husserlschen Wende haben meines Erachtens beide ihre berechtigten Gründe. Auf der einen Seite kann man Melles Interpretation zugestehen, dass Husserl schon in der früheren Nachkriegszeit und vor 1933 damit begonnen hatte, das Thema der Krise der Menschheit aufzuarbeiten. Den Beweis dafür stellen sowohl die *Kaizo*-Artikel¹³

⁹ Husserl, Edmund (1989): Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXVII. Dordrecht (Hua XXVII), S. 20.

¹⁰ Vgl. Melle (1991), S. 116 f.

¹¹ Vgl. Hua Dok III/3, S. 491 ff.

¹² Ebd., S. 493. Vgl. hierzu Heffernan, George (2016): Heidegger's Critique of Husserl in his Black Notebooks, in: *Horizon: Studies in Phenomenology* 5/2016, S. 16–53.

¹³ Vgl. Hua XXVII, S. 13–94.

als auch ein Aufsatz mit dem Titel „Die Idee einer philosophischen Kultur“ dar, der 1923 in der *Japanisch-deutschen Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* erschien.¹⁴ Auf der anderen Seite liegt Ricoeurs Interpretation richtig in der Betonung einer neuen Dimension des husserlschen Ethik- und Philosophieansatzes, die sich insbesondere nach 1933 durchsetzt, aber ihre Wurzel schon in den Manuskripten Anfang und Mitte der 1920er Jahre aufweist. Ein Zeugnis dieser neuen Konzeption der Ethik bieten einige Texte aus den sogenannten „Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren“, die den vierten Teil des Husserliana-Bands XLII ausmachen. In diesen Texten taucht am prominentesten das Problem der „Irrationalität“ des Einzellebens und des Weltgeschehens auf. Das einführende Forschungsmanuskript zu dieser Problematik hat Husserl betitelt mit „Wert des Lebens, Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit“¹⁵ und zur Entstehungszeit der *Kaizo*-Artikel verfasst. In den Reflexionen dieses Manuskripts deuten sich bereits Motive und Probleme an, die erst später und insbesondere in den 1930er Jahren zur Entfaltung kommen.¹⁶ Während sich die früheren Freiburger Reflexionen mit den zentralen Gedanken des fichteschen ethisch-religiösen Idealismus auseinandersetzen,¹⁷ ist diese andere Gruppe von Reflexionen zur Ethik, könnte man behaupten, durch den Einfluss eines anderen ethischen Denkers gekennzeichnet: Sören Kierkegaard. Der dänische Philosoph und Theologe gilt für Husserl ausdrücklich als Entdecker bzw. Wiederentdecker jener „Tatsache der Irrationalität des Zufalls“,¹⁸ die eine zentrale Rolle in seinen späten ethischen Reflexionen spielt. Ihm schreibt Husserl das Verdienst zu, das Problem der Irrationalität für das ethische Denken (wieder) in Geltung gebracht zu haben. Dieses Problem betrifft die Möglichkeit eines ethischen Willens selbst und damit die Möglichkeit eines auf Erneuerung gerichteten „echten“ Lebens, das Husserl zufolge die alleinige Form eines seligen und befriedigenden Lebens darstellt.

Mein Beitrag besteht aus drei Teilen. Im ersten werden die Grundlagen der husserlschen Phänomenologie des Willens aus den Vorlesungen und Forschungsmanuskripten der späteren Göttinger Jahre in Kürze vorgestellt. Dies

¹⁴ Vgl. Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie (1912/24)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. von Rudolf Boehm. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. VII, Dordrecht (Hua VII), S. 203–207.

¹⁵ Vgl. Husserl, Edmund (2014): *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte – Metaphysik – Späte Ethik* (Texte aus dem Nachlass 1908–1937). Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XLII. Dordrecht (Hua XLII), Text Nr. 24, S. 297–332.

¹⁶ Vgl. Sowa, Rochus – Vongehr, Thomas (2014): *Einleitung der Herausgeber*, in: Hua XLII, S. C.

¹⁷ Vgl. insbesondere Husserls Vorlesungen zu „Fichtes Menschheitsideal“ aus den Jahren 1917 und 1918 und dazu Hart, James G. (1995): *Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on Fichte's Ideal of Humanity*, in: *Husserl Studies* 12/1995, S. 135–163.

¹⁸ Hua XLII, S. 285.

soll uns im zweiten Teil ein vertieftes Verständnis des sogenannten Problems der Irrationalität ermöglichen, das besonders in den späten Reflexionen zur Ethik aus der Freiburger Zeit zentral wird. Im dritten Teil werde ich Husserls Stellung gegenüber dem Problem der Irrationalität durch seinen Heroismusbegriff bestimmen. Meine These lautet, dass der Heroismusbegriff Husserls eigene Antwort auf das Problem der Irrationalität im ethischen Denken darstellt. Dabei stellt sich die Frage nach der Originalität der husserlschen Antwort. Der Heroismusbegriff tritt nämlich auch bei anderen Autoren auf, und zwar gerade in Bezug auf dasselbe Problem. Ich werde also am Ende dieses Beitrags auf einen wenig bekannten Text von Maurice Merleau-Ponty eingehen, in dem verschiedene Heroismustypen aufgelistet sind, und werde versuchen, Husserls Heroismusbegriff nach dessen Typisierung zu klassifizieren.

1. *Die Grundlagen einer Phänomenologie des Willens in den späten Göttinger Jahren*

Die Grundlagen einer Phänomenologie des Willens nach Husserl sind in den Vorlesungen und Forschungsmanuskripten der Göttinger Jahre zu finden. Die Phänomenologie des Willens ist grundlegender Teil einer Theorie der praktischen Vernunft, die als eine relativ späte Entwicklung der husserlschen Philosophie angesehen werden kann. In seinen *Logischen Untersuchungen* arbeitet Husserl zunächst an der phänomenologischen Grundlegung einer Theorie der theoretisch-logischen Vernunft. Erst in seinen Vorlesungen zur Ethik und Wertlehre von 1908/09, 1911 und 1914 wendet er sich dann auch einer Theorie der axiologischen und praktischen Vernunft zu. Insbesondere in seinen *Vorlesungen über Grundfragen der Ethik und Wertlehre* von 1914¹⁹ ist ein kurzer Abschnitt zur „Phänomenologie des Willens“ enthalten. Weitere Quellen zur husserlschen Phänomenologie des Willens finden sich in einer Reihe von Forschungsmanuskripten aus den letzten Göttinger Jahren. So zum Beispiel das Konvolut vom Januar 1910, das den Titel „Phänomenologie des Fühlens, Begehrens, Wollens“ trägt (Mss. A VI 7 und A VI 12 II), das sogenannte „Pfähnder Konvolut“ (Mss. A VI 3, A VI 30, A VI 12 I),²⁰ und schließlich das Anfang 1914 entstandene

¹⁹ Vgl. Husserl, Edmund (1988): *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Bd. XXVIII. Dordrecht (Hua XXVIII), S. 102–125.

²⁰ Zur Pfänder-Konvolut vgl. Schuhmann, Karl (1973): *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*. Den Haag, S. 94 ff.

Konvolut mit dem Titel „Tendenz“ (Ms. A VI 12 I), das sich mit dem grundlegenden Problem des Verhältnisses von Wille und Tendenz befasst.^{21, 22}

Die Basis für Husserls Verständnis der Willensphänomene bildet die Theorie der Bewusstseinsintentionalität seiner *Fünften Logischen Untersuchung*. Dort setzt sich Husserl mit Brentanos Prinzip von der Vorstellung als Grundlage aller Bewusstseinsakte²³ kritisch auseinander und ersetzt dessen Dreiteilung der psychischen Phänomene in Vorstellungen, Urteile und Phänomene der Liebe und des Hasses²⁴ durch seine Zweiteilung in objektivierende und nicht-objektivierende Akte.²⁵ Objektivierende Akte sind für Husserl die logisch-erkennenden, vorstellenden, intellektiven Akte; zu den nicht-objektivierenden Akten gehören die Gefühls- und Willensakte. In den objektivierenden Akten wird ein Gegenstand in einem bestimmten Modus des Seins vorgestellt bzw. „konstituiert“;²⁶ sie sind gegenstandsgebende Akte im Gegensatz zu den emotionalen und praktischen Akten, für die ein Gegenstand schon gegeben sein muss, damit sie emotional bzw. praktisch Stellung nehmen können in Bezug auf den in den objektivierenden Akten vorgestellten Gegenstand. Aus diesem Grund misst Husserl den objektivierenden Akten ein Fundierungsprimat bei, das besagt, dass jeder nicht-objektivierende Akt auf (mindestens) einem objektivierenden Akt beruht.

²¹ Vgl. Melle, Ullrich (1992): Husserls Phänomenologie des Willens, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 54/1992, S. 283–285. Diese Manuskripte bilden die Vorlage zum dritten Teilband der noch zu erscheinenden kritischen Edition der von Ludwig Landgrebe so genannten *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (vgl. dazu Melle, Ullrich (2015): „Studien zur Struktur des Bewusstseins“: Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie, in: Ubiali, Marta – Wehrle, Maren (Hrsg.): *Feeling and Value, Willing and Action*. Cham, S. 10).

²² Aus Gründen, die erst im letzten Teil dieses Beitrags anschaulich werden, konzentriere ich mich in diesen knappen Überlegungen zur husserlschen Phänomenologie des Willens ausschließlich auf die Willenssetzung der Art des Entschlusses und unterlasse die Erklärung der zweiten Willensart, d. i. des Handlungswillens (vgl. Melle (1992) S. 292 ff. und Vargas Bejarano, Julio C. (2006): *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*. Frankfurt am Main, S. 124 ff.). Nur die Ersterer spielt nämlich eine Rolle im husserlschen Heroismusbegriff.

²³ Vgl. Brentano, Franz (1973): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band (1874). Hrsg. von Oskar Kraus. Hamburg, S. 112 ff.

²⁴ Vgl. Brentano, Franz (1971): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Zweiter Band: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1925). Hrsg. von Oskar Kraus. Hamburg, insb. S. 33 ff.

²⁵ Zu Husserls Lehre der objektivierenden und nicht-objektivierenden Akte vgl. Melle, Ullrich (1990): *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in: Ijsseling, Samuel (Hrsg.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht, S. 35–49.

²⁶ Urteile ebenso wie Vorstellungen tragen nach Husserl, anders als bei Brentano, eine gegenstandsgebende Funktion, nur dass im Fall des Urteilens ein Sachverhalt und nicht ein Gegenstand im engeren Sinne durch den objektivierenden Akt zur Gegebenheit kommt. In den *Logischen Untersuchungen* benutzt Husserl das Wort „Konstitution“ und das Verb „konstituieren“ im nicht-technischen Sinne. Erst später, besonders nach der sogenannten „transzendentalen Wende“ im Jahr 1906, bekommen diese Ausdrücke ihre technische Bedeutung.

Innerhalb der Klasse der nicht-objektivierenden Akte unterscheiden sich emotionale von praktischen Akten unter anderem durch die Komplexität ihrer Aktgefüge. Das Fundierungsverhältnis zwischen den Akttypen ist bei Willensakten komplexer als bei Gefühlsakten, da ein Willensakt nicht nur auf einem objektivierenden Akt des Typus „erwartende Vorstellung“ fundiert, sondern darüber hinaus eine emotionale Wertung des Erwartungsobjektes zu ihm gehört. Das Gewollte muss mit anderen Worten selbst Gegenstand einer wertenden Vorstellung sein, die ihn zwar nicht unmittelbar zum Objekt eines Willensaktes werden lässt, aber die notwendige Voraussetzung dafür ist. Praktische Akte der Form „ich will *x*“ erweisen sich demnach als Aktkomplexe, die auf zwei Akten unterschiedlicher Akttypen, einem objektivierenden und einem nicht-objektivierenden, fundieren.

Husserls Analysen unterscheiden ferner zwischen vernünftigem und unvernünftigem Willen. Es gelten verschiedene Bedingungen, die einen Willen vernünftig machen. Ein vernünftiger Wille kann sich ausschließlich auf ein Künftiges richten.²⁷ Unvernünftig wäre dagegen ein Wille, der sich auf ein Vergangenes richtete.²⁸ Sofern der Willensakt stets auf der vorstellenden Erwartung eines künftig Realen fundiert, sind dem vernünftigen Wollen die Reiche der Vergangenheit und der Idealität entzogen.

Auf einen künftigen Vorgang oder Gegenstand gerichtet zu sein, hat der Willensakt mit anderen Akttypen wie Erwartung, Hoffnung, Vorfreude u. dgl. gemeinsam. Jedoch unterscheidet sich der Wille prinzipiell von anderen, real Künftiges betreffenden Akten. Die Freude auf ein Künftiges z. B. setzt den Glauben an dessen künftiges Sein voraus. Ich erwarte, dass morgen die Sonne scheinen und der Tag kaum bewölkt sein wird, ich freue mich demnach auf das künftige Auftreten eines spätsommerlichen Tages. Die Erwartung und die mit ihr verflochtene Gewissheit über das zukünftige Sein des Erwarteten ist hierbei als Unterlage des Gefühlsaktes der Freude impliziert. Anders verhält es sich im Fall des Wollens: Der Wille impliziert zwar den Glauben an etwas, das sich zukünftig ergeben soll – so liegt z. B. einem Willensakt der Art des Entschlusses, nach Paris zu reisen, die Erwartung zugrunde, dass die Reise nach Paris wirklich stattfinden wird. Doch die Gewissheit über das künftige Sein der Parisreise ist dabei nicht unmittelbar gewusst. Denn Husserl hebt hervor: „Wäre es schon im Voraus gewißseiend, dann könnte es gar nicht gewollt werden“.²⁹ Ich weiß andererseits, bzw. ich habe gute Gründe dafür zu glauben, dass morgen die Sonne scheinen und der Himmel kaum bewölkt sein wird, weil ich heute die Wettervorhersage für morgen gelesen habe. Doch kann ich deshalb den morgi-

²⁷ Vgl. Hua XXVIII, S. 106 f.

²⁸ Praktische Akte, obwohl auf emotionalen Akten fundierend, können selbst zur Basis höherstufiger Gefühle werden. Zum Beispiel könnte man die Reue als das Gefühl beschreiben, das einsetzt, wenn der (unvernünftige) Wille, die Vergangenheit zu ändern, enttäuscht wird.

²⁹ Hua XXVIII, S. 107.

gen Sonnenschein nicht wollen: nicht nur, weil es nicht im Horizont meiner praktischen Möglichkeiten, oder, wie Husserl sagt, meines „Ich kann“ oder „Vermögens“³⁰ liegt, morgen die Sonne scheinen zu lassen, sondern auch und vor allem darum, weil ich heute schon weiß, dass morgen mein Wunsch auf einen sonnigen Tag unabhängig von meinem Willen erfüllt sein wird. Auch wenn das Gewollte noch nicht eingetreten ist, bin ich mir bewusst, dass ich nichts unternehmen muss, um es zu realisieren: Es wird einfach geschehen, ohne dass ich einen Entschluss fasse oder meinen Handlungswillen zum Einsatz bringe. Ich kann mich deshalb zwar auf den morgigen Sonnenschein freuen, aber ich kann ihn nicht wollen. Aus diesem Grund lässt sich der emotionale Akt der Freude auf Künftiges keineswegs einem Willensakt gleichsetzen und umgekehrt.

Die Verwirklichung des künftigen Seins des Gewollten muss zu meinem Willen in irgendeiner Abhängigkeitsbeziehung stehen. Denn es ist keineswegs so, dass ich etwas will, weil ich weiß, dass es geschehen wird, sondern korrekter ist es zu sagen, dass ich den Glauben habe, etwas Bestimmtes werde geschehen darum, weil ich es will und es zu realisieren imstande bin. „Verwirklichung“, präzisiert Husserl, „heißt hier nicht bloß Wirklichwerdung, sondern Wirklichmachung, Leistung der Verwirklichung“.³¹ Der Glaube an Künftiges hat also in diesem Fall den Charakter eines aus dem Wollen hervorquellenden Glaubens. Die Eigentümlichkeit des Willensakts beruht in dem schaffenden, schöpferischen Charakter seiner Willenssetzung, die von der Handlung im eigentlichen Sinn zu unterscheiden ist. Denn die Handlung setzt die im Willensakt enthaltene praktische Setzung des in der Zukunft liegenden Gewollten voraus. Der Wille als Entschluss entspricht zum anderen einer bloß leeren praktischen Intention, deren Erfüllung erst durch die Handlung stattfinden kann.³²

Die Feststellung des schöpferischen Charakters der Willenssetzung ermöglicht Husserl die prinzipielle Unterscheidung zwischen Willensakten einerseits und Wünschens-, Strebens- bzw. Begehrensakten andererseits.³³ Das Wünschen ist kein Willensakt, denn „[e]in bloßes Wünschen liegt vor, wo das Gewünschte nicht im mindesten als praktisch Realisierbares bewußt ist“.³⁴ Ein Willensakt

³⁰ Vgl. Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. *Husserliana*: Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, Bd. IV. Dordrecht (Hua IV), S. 255–257.

³¹ Hua XXVIII, S. 107.

³² Eine weitere Frage, die Husserl in seinen Forschungsmanuskripten zu diesem Thema stellt, ist die, worauf Willensintention und Willenssetzung eigentlich gerichtet sind (vgl. Melle (1992) S. 293 f.).

³³ Hua XXVIII, S. 103–105. Husserl verwendet die Begriffe Wünschen und Begehren oft als Synonyme. Vgl. etwa Ms. A VI 3, Bl. 31a: „Das Begehren ist ein auf das Künftige gehendes Sehnen, Langen, und zwar ein Wunsch, daß ich etwas haben, daß mir ein Angenehmes oder Gutes zukommen möge“.

³⁴ Hua XXVIII, S. 103 f.

dagegen enthält den Glauben an die praktische Realisierbarkeit seines Gewollten. Ich kann die Fähigkeit zu fliegen begehren, aber nicht wollen. Ferner kann ich wünschen, dass meine Vergangenheit anders gewesen wäre, dass ich eine bestimmte Entscheidung nicht getroffen hätte, an deren negativen Konsequenzen ich in der Gegenwart zu leiden habe; die Vergangenheit bloß ändern zu *wollen* kann ich dennoch nicht.³⁵ In all diesen Fällen, schreibt Husserl, ist der Wille „gebunden“, wobei diese Willensgebundenheit kein prinzipielles Gesetz ausdrückt. „Diese Einschränkung des Willens ist wohl wieder eine Einschränkung der Vernunft“.³⁶ Insofern bleibt nicht völlig ausgeschlossen, dass ein „Verrückter“ einen etwas Unrealisierbares betreffenden Willensakt aufbringen könnte. Bin ich jedoch ein „vernünftiger“ Mensch, so bindet eine Vernunftmotivation meinen Willen und untersagt mir das Wollen nicht realisierbarer Ziele.

Dieser letzte Punkt ist im Rahmen einer Diskussion des husserlschen Heroismusbegriffs sehr wichtig, und ich werde darauf unten wieder zurückkommen. Gleichzeitig lässt er sich mit einer anderen Bemerkung Husserls zum Verhältnis zwischen Willen und Wünschen bzw. Begehren verbinden. In gewissem Sinn ist es richtig zu sagen, dass ich nichts wollen kann, was ich nicht auch wünsche und begehre. Das Intendierte meines Willensaktes ist an sich wünschenswert, sonst wäre es nicht Ziel einer Willensintention. Aber auch hier handelt es sich nicht um eine prinzipielle Feststellung, sondern wieder spielt die Vernunft die Rolle derjenigen Instanz, die dem Willen eine Forderung gegenüberstellt. Husserl schreibt dazu in der Vorlesung von 1914: „Es wäre unvernünftig, etwas zu wollen, was nicht, sei es in sich selbst oder um eines anderen willen, wünschenswert wäre. Es liegt also Implikation der Vernunft vor“.³⁷ Die Tatsache, dass man das will, was man auch begehrt, ist demnach Resultat einer „Implikation“, die allein daraus entsteht, dass man vernünftig ist – bzw. sich entscheidet, vernünftig zu sein.³⁸

Die Ergebnisse dieses kurzen Einblicks in die husserlsche Phänomenologie der Willensphänomene werden uns unten zum Verständnis des Heroismusbegriffs im späten Werk Husserls verhelfen. Bevor wir uns jedoch mit diesem Begriff befassen, soll im nächsten Abschnitt der Kontext erläutert werden, in dem er bei Husserl auftaucht: das sogenannte Problem der Irrationalität.

³⁵ Dieses Wollen-Können bzw. Nicht-wollen-Können betrifft nicht eine Eigenschaft meines personalen Ich. Ich kann fliegen wollen, darf aber ein solches Wollen nicht haben, solange ich mich als vernünftiges Subjekt verhalten will. Auch dem Vernünftigsein liegt aber eine Willensentscheidung zugrunde, die besagt: Ich will rational, vernünftig sein. Eine solche Entscheidung wird vom Subjekt sozusagen immer im Vorfeld getroffen und leitet die Ganzheit seiner ethischen Handlungen. Handelt das Subjekt irrational, so tritt es in Widerspruch mit dieser seiner ‚Urentscheidung‘. Sich für eine vernünftige Einstellung zu entscheiden, ist dementsprechend eine Art Metaentscheidung bzw. Entscheidung höherer Stufe, die alle weiteren Entscheidungen des Subjekts mitbestimmt.

³⁶ Hua XXVIII, S. 106.

³⁷ Ebd., S. 105.

³⁸ Siehe oben, Fußnote 35.

2. Das Problem der Irrationalität

Alle Primärtexte, die sich mit dem sogenannten Problem der Irrationalität befassen, stammen aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Dieses Problem fügt sich also in den Zusammenhang der husserlschen Nachkriegsethik. Wie Rochus Sowa und Thomas Vongehr in ihrer „Einleitung der Herausgeber“ zum *Husserliana*-Band XLII betonen, hat – anders als die Vernunftethik der Göttinger Jahre, die primär die praktische Rationalität einzelner Entscheidungen und des dabei beteiligten Wertens und Wollens im Blick hatte – die in einer Ontologie der Person und der Personalitäten höherer Stufe fundierte Vernunftethik der frühen Freiburger Jahre die Rationalität viel weitreichenderer Entscheidungen im Blick: Entscheidungen, die das ganze künftige Leben einer Person betreffen und Entscheidungen, bei denen es um die künftige Geschichte ganzer Nationen und Kulturmenschheiten, ja der irdischen Menschheit insgesamt geht.³⁹ Jede ethische Entscheidung und jeder Willensentschluss betreffen streng genommen keine isolierte Handlung oder bestimmte Phase im Leben des Ich, sondern vielmehr dieses Leben selbst als Ganzes. Auch richtet sich jedes Werturteilen nicht auf einen Einzelgegenstand, sondern auf die Gesamtheit des axiologischen Werthorizontes.

Aufgrund der Erweiterung von Themen und Problemen in dieser Phase des husserlschen ethischen Denkens unterliegt auch der Ethikbegriff selbst einer Abwandlung. Er geht jetzt nämlich über den Begriff einer sich auf das Verhalten zu den Nebenmenschen beschränkenden Moralphilosophie hinaus und identifiziert sich mit der „Wissenschaft von dem gesamten handelnden Leben einer vernünftigen Subjektivität unter dem dieses gesamte Leben einheitlich regelnden Gesichtspunkt der Vernunft“.⁴⁰ Seine gesamte Ethikkonzeption der Nachkriegszeit kann man dementsprechend mit Melle als „uneingeschränkten ethischen Rationalismus“⁴¹ bezeichnen, dessen zentrales Prinzip es ist, dass ethisches Handeln stets von Vernunfteinsichten geleitet werde.

Die Irrationalität der Welt und des Lebens wird erst im Rahmen eines solchen universalen Rationalismus zum eigentlichen Problem der husserlschen Ethiklehre. Was nun für „Irrationalitäten“ sollen im ethischen Bereich eine Rol-

³⁹ Vgl. Sowa – Vongehr (2014), S. XCVII.

⁴⁰ Hua XXVII, S. 21. Das Verhältnis von Ethik und Moral bestimmt Husserl ferner in der Einleitungsvorlesung von 1919/20 wie folgt: „Die ethische Vernunft ist die praktische Vernunft überhaupt in ihrer vollen Weite und prinzipiellen Einheit; die moralische Vernunft ist die Vernunft im praktischen Verhalten gegenüber Anderen“ (Husserl, Edmund (2012): *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1919*. Hrsg. von Hanne Jacobs, in: *Husserliana: Edmund Husserl Materialien*, Bd. IX. Dordrecht (Hua Mat IX), S. 169). Eine gleichsinnige Bestimmung findet sich in den Ethikvorlesungen von 1920 und 1924 (vgl. Husserl, Edmund (2004): *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Ullrich Melle. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Bd. XXXVII. Dordrecht (Hua XXXVII), S. 10–12).

⁴¹ Melle (2004), S. 346.

le spielen? Husserls Texte aus den sogenannten „Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren“ bieten eine Art Typologie solcher Irrationalitäten, die in das Leben eines ethischen Subjekts einbrechen können. Der Irrationalitätsbegriff fungiert in der Tat für Husserl als Oberbegriff für eine Reihe unterschiedlicher Phänomene, die zusammengefasst sind unter Stichworten wie Schicksal, Zufall, Tod, Krankheit, Wahnsinn, Torheit, Naturgewalt usw.⁴²

In all diesen Phänomenen kommt ein schwerwiegendes Problem für Husserls voluntaristische Ethik der Erneuerung zutage. Um dieses Problem zu verstehen, muss man auf die Grundlagen der husserlschen Willensphänomenologie aus den späteren Göttinger Jahren zurückgreifen. Wie aus dem ersten Teil dieses Beitrags ersichtlich wurde, sind Willensakte komplexe Aktgefüge, die jeweils von Akten verschiedener Typen abhängig sind. Einem Willensakt liegen (mindestens) zwei Akte zugrunde: ein objektivierender Akt des Typus Erwartung und ein nicht-objektivierender, axiologischer Akt des Typus Wertnehmung, d. i. die Bewertung der Wünschenswertigkeit des Gewollten. Wie wir gesehen haben, handelt es sich bei der den Willensakt fundierenden sogenannten Erwartung um eine besondere Art des objektivierenden Aktes, denn das Erwar-

⁴² Das Folgende soll eine (vermutlich nicht vollständige) Liste der Irrationalitäten wiedergeben, die Husserl im Husserliana-Band XLII erwähnt. „Schicksal“: Hua XLII, S. 285 f. („Das Schicksal ist das große Wort für den einzelnen Menschen und für die Gemeinschaften“), S. 304 („Trotz alledem, ich handle, ich lasse mich nicht lähmen, ich lasse Zufall, Schicksal, Tod, Krankheit, mögliches Versagen meiner eigenen Kräfte hin(tan)stehen“), S. 321–329 („<Das vernunftfeindliche Schicksal und der Kampf gegen das Schicksal>“), S. 398 f., 400–409 („Gibt es eine *consolatio philosophiae*? Memento mori. Schicksal“), S. 410–422, 432–434, 447–449 (Schicksal und „göttliche Gnade“), S. 486 f. („als Schicksalsmächte fungieren Menschen für Menschen, aber auch Naturkatastrophen, als Menschen und umweltliche Besitztümer, Schöpfungen der Menschen (vernichtend)“), S. 506–508 (die vernünftige Regelung des Lebens ist „Glücksache“, „Schicksal“), S. 520–523 („Das Leben in der Schicksalhaftigkeit von naturalen Bedrohungen. Das Leben in der Bedrohung durch andere Menschen und durch Tiere. Angst um die Existenz, die totale Existenz“), S. 526–527 („<Universale Besinnungen über den Gesamtwert menschlichen Daseins angesichts des irrationalen Schicksals und des totalen praktischen Zweifels>“). „Tod“ und „Sterben“ als ethisches Problem: Hua XLII, S. 286, 302, 304 („mein eigener Tod“, „Tod des Geliebten“), S. 317, 331 f., 374 („Menschheitstod“), S. 396 f. („Tod des Kindes [...] für die Mutter“), S. 398 f., 400 f. (Tod des Kindes), S. 402–406 („mein Tod“), S. 408 f., 410–413, 417 („das Wissen vom Tode“), S. 420–422, 429–435 („über meinen Tod hinaus“, „Endlichkeit“, „Todesstruktur der Welt“), S. 450 („Tod“ als nur von den Anderen her für mich Denkbare“), S. 458 (Tod des Sohnes im Krieg), S. 501 („verschiedene Weisen des Todes“), S. 508 („Der Tod ist ein niemand zu ersparendes Unglück, ich meine nicht der eigene Tod, sondern der Tod der Geliebten“). „Zufall“: Hua XLII, S. 285 f., 300, 304, 317, 329, 408–409, 410–413, 421 f. „Krankheit“ (physisch und geistig): Hua XLII, S. 301–304, 398–409, 420–422, 439, 486, 507. „Selbstmord“: Hua XLII, S. 428–432, 439, 449 f., 526 f. „Sinnlos“, das „Sinnlose“, das „Unverständliche“: Hua XLII, S. 285, 307, 410 f., 430, 522. „Verfall“, „Zerfall“, „Zusammenbrechen“, „Entartung“, „sinkendes Wertniveau“ (geistig und physisch): Hua XLII, S. 307, 325, 383, 395, 402, 436, 441, 484, 521 f. „Wahnsinn“ (stets „mein Wahnsinn“): Hua XLII, S. 317, 382, 407, 421. „Naturgewalten“: Hua XLII, S. 308, 317. „Torheit“: Hua XLII, S. 317, 505 f. „Böser Egoismus“ (des Anderen): Hua XLII, S. 317, 514. „Versagen der Mitmenschen“: Hua XLII, S. 507.

tete wird als Handlungsergebnis einer schöpferischen Setzung vonseiten des erwartenden Subjekts aufgefasst und nicht als das, was von sich aus geschieht. Das Moment des Wirklichmachens, der Leistung der Verwirklichung, wird nämlich hier zum Kennzeichen des Willenscharakters jener Form von Erwartung. Die Ergebnisse der Analysen zum Wesen der Willensakte sollen nun für das Verständnis der Möglichkeit einer ethischen Erneuerung zum Tragen kommen.

In seinen *Kaizo*-Artikeln betont Husserl immer wieder, dass Erneuerung mit einem freien Akt des Willens, einem „Entschluss“ vonseiten des ethischen Menschen einhergehe. Das ethische Leben sei „seinem Wesen nach in der Tat ein Leben aus einer ‚Erneuerung‘, aus einem ursprünglichen und dann immer wieder zu reaktivierenden Erneuerungswillen“.⁴³ „Aber als freier Mensch kann er sein gesamtes Leben überschauen und in bezug auf das Gesamte eine Wahl, die universale Lebenswahl, treffen, er kann einsehen, daß er unter dieser unbedingten Wertnorm steht und daß sie nicht von selbst erfüllt ist, daß er darüber aber Macht hat, daß er ihr gemäß einen universalen Willen fassen kann; kurzum, er kann erkennen, daß er unter einem kategorischen Imperativ steht, so eine Lebenswahl zu treffen, und daß er nur gut ist, wenn er ihn in seinen Willen aufnimmt“.⁴⁴ Erneuerung ist also für Husserl nur aufgrund und infolge eines freien Akts des Willens möglich.

Nun haben wir jedoch gesehen, dass Willensakte bestimmten Gesetzmäßigkeiten und Fundierungsverhältnissen unterstehen. Ein Willensakt kann nicht vollzogen werden, wenn das wollende Subjekt zugleich an der Realisierbarkeit des Gewollten zweifelt. Nicht nur muss das Gewollte prinzipiell eintreten können, sondern es muss auch innerhalb der Sphäre des praktisch Möglichen, und zwar des für dieses bestimmte Subjekt wirklich Realisierbaren, liegen. Andernfalls würde das Subjekt die Willensmotivation für die Vollbringung seiner Tat verlieren. In dieser Hinsicht sind es gerade die Phänomene der Irrationalität in ihrer lebensweltlichen Evidenz, die dem praktischen Subjekt die Irrealisierbarkeit des Zieles seines ethischen Willens beweisen.

Offensichtlich wird die Willenshemmung angesichts der Tatsache des Irrationalen erst im Zusammenhang mit einer Ethik der Erneuerung zum ethischen Problem. Das ethische Ideal der Erneuerung ist nämlich ein Leben, in dem alle meine Setzungen und Stellungnahmen absolut begründet und damit undruchstreichbar sind. Der kategorische Imperativ lautet hier: „Sei ein wahrer Mensch; führe ein Leben, das du durchgängig einsichtig rechtfertigen kannst, ein Leben aus praktischer Vernunft“.⁴⁵ Das Ziel der Erneuerung entspricht also dem Ideal einer wahren Selbsterhaltung. „Wahre Selbsterhaltung“, so Husserl, „heißt eine für das Ich bleibende und unaufhebbare Identität der Entscheidung und nicht

⁴³ Hua XXVII, S. 42.

⁴⁴ Ebd., S. 44 f.

⁴⁵ Ebd., S. 36.

eine bloß faktische, sondern einsichtig apodiktische“.⁴⁶ Freilich, obwohl Husserl an dieser Stelle die Erneuerung des Menschen als „kategorischen Imperativ“ kennzeichnet, ist sie im Grunde durch das Streben nach Glückseligkeit motiviert – hiermit verliert sie also den „kategorischen“ Charakter im streng kantischen Sinne. Denn das Ideal wahrer Selbsterhaltung besagt: „Das Ich kann nur zufrieden und glücklich sein, wenn es \langle als \rangle ein in sich selbst einstimmiges lebt, in jeder Hinsicht, und wenn jede Unstimmigkeit sich in höhere Einstimmigkeit auflöst“.⁴⁷ Diese Einstimmigkeit zwischen den Stellungnahmen des Einzelsubjekts ist nicht ein Ziel für sich, sondern erfüllt sein Bedürfnis, sich vor Enttäuschungen zu bewahren – bzw. keine Reue zu empfinden. Mit anderen Worten: Das ethische Leben nach der Erneuerung ist nicht nur ein an sich gutes, sondern auch glückliches, weil es das Subjekt vor jeglicher Enttäuschung seiner Stellungnahmen bewahrt.⁴⁸ Das Streben zur wahren Selbsterhaltung ist in eins damit ein Streben nach Glückseligkeit. Entsprechend behauptet Husserl in der *Krisis*-Schrift, „daß Vernunft gerade das besagt, worauf der Mensch in seinem Innersten hinaus will, was ihn allein befriedigen, ‚selig‘ machen kann“.⁴⁹ Husserl sagt außerdem in den „Reflexionen zur Ethik aus der Freiburger Zeit“: Der echte Mensch „strebt dann notwendig nach Glückseligkeit; zunächst, er begehrt danach“.⁵⁰ Dies bedeutet, erst nach der Erneuerung kann der Mensch nach Glückseligkeit *willentlich streben*, denn vor der Erneuerung ist für ihn Glück nur das Objekt eines blinden Begehrens, das nicht auf dem Bewusstsein der Erreichbarkeit seines Ziels basiert. Das Begehren und Wünschen kann sich erst zu einer echten Willensintention umwandeln, sobald der Mensch sich der

⁴⁶ Ms. A V 22, Bl. 22a.

⁴⁷ Hua XLII, S. 174. Das Verständlichmachen und die damit einhergehende Rationalisierung der Welt ist auch Teil einer geistigen Selbsterhaltung, und seine Motivation gründet in dem menschlichen Bedürfnis, in einer sinnvollen Welt und ein sinnvolles, verständliches Leben zu leben. „Der Mensch kann [...] nicht ertragen, in eine unverständene Welt hineinzuleben, eine Welt der Zufälle, der unverständlichen Schicksale, des Todes, einer unverständlichen Geschichte mit nationalen Aufschwüngen und nationalen Zusammenbrüchen der herrlich aufblühenden und doch wieder verdorrten Kulturen. Er will Herr seiner selbst und seiner Umwelt werden, er sucht ein dauernd ihn befriedigendes Leben durch ein Verständnis der Welt und seiner selbst als Subjekt, das in ihr lebt, in sie hineinstrebt. Das universale rein theoretische Interesse nimmt also zugleich eine dienende Funktion an für ein universales Interesse nicht nur physischer, sondern geistiger Selbsterhaltung“ (Hua XXXII, S. 12 f.).

⁴⁸ Vgl. Cobet, Thomas (2003): Husserl, Kant und die Praktische Philosophie: Analysen zu Moralität und Freiheit. Würzburg, S. 43 f.

⁴⁹ Husserl, Edmund (1976): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. VI. Dordrecht, 2., verb. Aufl. (Hua VI), S. 275.

⁵⁰ Hua XLII, S. 303.

Möglichkeit der Realisierung seines Gewollten bewusst wird.⁵¹ Zur Erneuerung und zum notwendigen Streben nach Glückseligkeit gehört also das Bewusstsein der Erreichbarkeit und Realisierbarkeit des entsprechenden Ziels.

Doch die mannigfaltigen Evidenzen der Irrationalität der Welt und des Lebens, auf die das praktische Subjekt in lebensweltlicher Erfahrung andauernd stößt, beweisen ihm die Unmöglichkeit der Realisierbarkeit der ethischen Erneuerung sowie der Erreichbarkeit des Glücks in diesem Leben. Husserl schreibt: „Die Menschen leben in einem beständigen Trug des praktischen Begehrens und Handelns. Sie leben so, als ob ein Glück (eine Befriedigung im Aufsteigen der Gütererzeugung und -erwerbung) erreichbar wäre, obschon sie doch sehen können, dass niemand dieses Glück hat und dass die Wahrscheinlichkeit eines befriedigenden Aufsteigens nicht eben groß ist“.⁵² Das Bewusstwerden einer solchen Unmöglichkeit führt zu Konsequenzen für die Entfaltung des ethischen Willensstrebens. Alles Wirken und Schaffen wird im Angesicht der Irrationalitäten der Welt und des Lebens als vergeblich beurteilt. Der Wille wird einem wesentlich fundierenden Moment entzogen, nämlich dem Glauben an der Möglichkeit der Verwirklichung des Gewollten.

Zu dem Problem der Motivation ethischen Handelns im Angesicht der Irrationalität antwortet Husserl in diesen späten Manuskripten nun mit einer Überlegung, in der er einen alten, ursprünglich von Moritz Geiger stammenden Einwand gegen seine in formaler Axiologie fundierte und im kategorischen Imperativ gipfelnde Ethik des höchsten praktischen Gutes aufgreift:

Wäre ich eine Art Leistungsmaschine, nur dazu angestellt, etwas zustande zu bringen, was „Wert“ hat, und zwar bleibenden Wert in einer zu erzeugenden Welt bleibender Werte, [...] so müsste die Erkenntnis der Unmöglichkeit des Zieles meinen Willen lähmen. Aber wie, wenn wir an die Mutter denken, die für ihr Kind liebende Fürsorge übt? Sie möge wissen, dass die Welt „keinen Sinn“ hat, dass eine Sintflut morgen eintreten könnte, die alle „Werte“ vernichtet [...]. Die rechte Mutter wird dann doch sagen: Das mag sein und noch so gewiß sein, tausendmal gewisser ist, dass ich mein Kind nicht im Stich lassen darf, dass ich liebend für es sorgen soll und dass sein leibliches und geistiges Gutwerden und dadurch Gutsein ein absoluter Wert ist, den ich als Ziel mir setzen soll; lebe ich danach, so bin ich selbst so weit gut und in meiner Pflicht, und das ist und bleibt gut, ob die Welt noch weiter einen „Sinn“ hat oder nicht. – 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?⁵³

⁵¹ Die „praktische Erfüllung“ einer Willensintention „ist ‚befriedigend‘, sie ist wertvoll, Thema eines rein erfüllten oder erfüllbaren Wertens, wenn sie Endgültigkeit in sich schließt“ (Ms. B I 21, Bl. 81a).

⁵² Hua XLII, S. 382. Es ist denkbar, d.h. wesensmöglich, dass die Welt sich als „Reich irrationaler, unberechenbarer Zufälle“ entpuppt. Selbst wenn ich einsehen kann, dass durchschnittlich die Summe des Glückes gegenüber der des Unglückes unterlegen ist, kann ich nicht wissen, ob die Welt in Zukunft der Menschheit so feindlich sich erweisen wird, dass sie all ihr Streben vernichtet (vgl. ebd., S. 323).

⁵³ Ebd., S. 309 f.

Diesen rhetorischen Fragen fügt Husserl dann zum Zweck der Verallgemeinerung als weiteres Beispiel das aus der stoischen Tradition stammende Bild von den Menschen hinzu, die auf einem dem Untergang geweihten Schiff im Wissen um ihr baldiges Ende ethisch handeln. Und ebenso wie mit diesem Schiff sei es mit dem Planeten „Erde“, denn dieser sei, wenn wir in seine ferne kosmische Zukunft sähen, „ein notwendig sinkendes Weltschiff“.⁵⁴ Auch hier bemerkt Husserl, dass „echte Menschen“ selbst im Bewusstsein dieser Zukunft nicht aufhören würden, ethisch zu handeln. Nun stellt sich die Frage, welcher Charakterzug kennzeichnet solche Menschen, die trotz der Irrationalitäten der Welt und des Lebens eine Motivation zum ethischen Willen und Handeln finden können? Was wäre also die wichtigste Tugend eines so gedachten ethischen Menschen?

3. *Heroismus als Antwort auf die Irrationalität*

An dieser Stelle kommt der husserlsche Heroismusbegriff zum Tragen. Husserl verweist nämlich auf „[d]ie große, werterhöhende Bedeutung des Kampfes gegen die irrationalen Widrigkeiten als Heroismus im Ausharren trotz gehäufter Missgeschicke“.⁵⁵ Der Ausdruck „Heroismus“ fällt zwar in diesen späten Manuskripten zur Ethik aus den Freiburger Jahren explizit nicht oft, er stellt jedoch meines Erachtens den zentralen operativen Begriff der husserlschen Ethikkonzeption nach 1933 dar.

Der heroische Wille ist die einzig mögliche ethische Antwort auf die Irrationalitäten der Welt und des Lebens. Der ethische Mensch soll sich nach Husserl ihnen gegenüber nicht in der Weise der stupiden Indifferenz verhalten. „Das Böse ist da. Man versündigt sich, wenn man dagegen die Augen verschließt. Man kann nicht in eine Welt als Guter hineinleben, wenn man sie umlügt und den Mächten des Bösen nicht ins Auge sieht, (um) sie zu überwinden“.⁵⁶ Das Bewusstwerden der Irrationalitäten trägt eine ethische Forderung in sich, nämlich die Forderung nach einer heroischen Tat. Diese besteht nach Husserl im Vollzug dessen, was er „das ethische ‚als ob‘“⁵⁷ nennt. Das ethische Als-ob hat die Gestalt einer abstrahierenden Epoché, die den Imperativ enthält: „*Klammere die unvermeidliche Unzufriedenheit bei Eintreten gar gehäufter Fährnisse und Enttäuschungen ein, lasse die empirische Erwartung, dass es im nächsten [...] so ergehen wird, aus!*“⁵⁸ Diese abstrahierende Epoché ist mit einem sogenannten „Vernunftglauben“⁵⁹ verknüpft. Ich muss an die Rationalität und Positivität der

⁵⁴ Ebd., S. 310.

⁵⁵ Ebd., S. 325.

⁵⁶ Ebd., S. 407.

⁵⁷ Ebd., S. 317 Anm. 1.

⁵⁸ Ebd., S. 323.

⁵⁹ Ebd., S. 317 Anm. 1.

Welt glauben trotz des Zufalls und der Irrationalitäten, von denen mir die Erfahrung immer wieder berichtet. Die Rationalität entspricht also der „Hypothese“,⁶⁰ dass das Wahrscheinliche geschehe, dass das, was ich erwartet und gehofft habe, sich letztendlich realisiere oder realisieren kann, dass alles in allem meine Erwartungen über die Welt und mein Leben nicht enttäuscht werden und womöglich in Erfüllung kommen. Der Mensch muss m. a. W. an die durch keine Erfahrung bestätigte Annahme glauben, dass das, was er in seiner aktuellen Willenssetzung erwartet, sich letztendlich realisieren wird:

Die Welt muss eine schöne und gute sein, eine universal teleologische, menschliches Handeln muss gottgeleitet und doch frei verantwortlich sein, das freie Handeln und seine sündhaften Verirrungen und alle teleologischen Irrationalitäten müssen ein Milieu der universalen Teleologie sein, und das alles darin muss teleologische Funktion mittragen, damit ein Menschenleben in der Welt als ein schwingvolles Leben mit endgültigen Zielen möglich ist.⁶¹

Der Glaube an die rationale Struktur der Welt macht nach Husserl die unausweichliche Vorbedingung jedes ethischen Handelns aus. „Der Glaube macht selig, der Glaube ist die eigentlich überwindende Kraft, weil er die Quelle aller Kraft ist angesichts der Widersinnmächte des Todes, des Schicksals, des unübersehbaren Elends, der herabziehenden Schwäche und Sünde“.⁶²

Husserls Ausformulierung des Vernunftglaubens nimmt die kuriose Form eines ethischen Imperativs an, der das Subjekt auffordert, alles zu tun und zu denken, was die Rationalität dieses Glaubens selbst steigern könnte. „Habe ich die mindeste reale Möglichkeit dafür, dass die Welt menschlichen Zwecken ‚entgegenkomme‘, so muss ich die Vermutlichkeit wie eine Gewissheit nehmen und danach handeln“.⁶³ Der Vernunftglaube ruft das ethische Subjekt auf, gegen die Regel des Verstandes zu verstoßen und sich über ihn hinaus zu erheben. Der Verstand stellt das menschliche Vermögen dar, sich in seinem Denken und Tun durch begründete Annahmen leiten zu lassen. Diese beweisende Ratio ist nun durch den heroischen Imperativ des Vernunftglaubens in Frage gestellt. Hier ist der Mensch befragt, nicht zwischen den möglichen Handlungs- und Denkweisen vernünftig, oder besser ‚verständlich‘, auszuwählen. Das Negative der Irrationalitäten soll nicht überwunden oder aufgehoben werden, vielmehr handelt es sich um eine Bejahung, eine positive Einstellung zur Welt und zum Leben *trotz* des Irrationalen, die auf wenigen und vom Verstand meist als unbedeutend abgewerteten Fällen beruht. „Es ist Verabsolutieren einer Relativität. Es ist [...] das allein Echte und Wahre, das das Leben bejaht aufgrund der Trübsal, der Wirklichkeit und Möglichkeit eigenen und fremden Schicksals, und das gesamte Leben und nicht nur das eigene bejaht auf dem Wesensgrund des mit-

⁶⁰ Ebd., S. 303.

⁶¹ Ms. A V 21, Bl. 20a.

⁶² Hua XLII, S. 406 f.

⁶³ Ebd., S. 317 Anm. 1.

gegebenen Schicksals“.⁶⁴ Der Vernunftglaube hat „vom ethischen Willen her seine Kraft“,⁶⁵ denn

als unendliche Tatsächlichkeit und bloß bestimmt durch die Tatsächlichkeit sind sie [d. h. die Irrationalitäten] unüberwindlich. Überwindlich sind sie nur durch den unendlichen Willen der Überwindung, der den Glauben schafft, dass sie dazu da sind, überwunden zu werden, überwunden durch das unendliche Ja, das das unendliche Nein übermächtig und in dem Sinn: Auf mich ist gerechnet, auf jede gute Regung in mir, auf jede freie Tat ist gerechnet. Nichts ist verloren, nie bin ich verloren.⁶⁶

Das ethische Subjekt muss an sein eigenes Vermögen glauben, die Welt und das Leben ändern und somit deren Irrationalitäten überwinden zu können. Die Evidenz dieser Glaubenssetzung beruht nicht auf einer selbstgebenden sinnlichen oder kategorialen Anschauung, sondern, wie Melle treffend pointiert, auf „der doxischen Qualität der Gewissheit aufgrund einer Gemüts- und praktischen Motivation“.⁶⁷

Dem Glauben des ethischen „Als ob“ liegt also ein Willensentschluss des Subjekts zugrunde. In diesem Fall ist der Fundierungszusammenhang zwischen Glauben und Willen auf den Kopf gestellt. Nicht mehr wie in seiner Willensphänomenologie der späten Göttinger Jahre betrachtet Husserl hier den Willen als einen im Bewusstsein der Vermöglichkeiten des „Ich kann“ fundierten Akt. Vielmehr erfüllt der Wille in Bezug auf das „Ich kann“ eine fundierende Funktion. Ich möchte diesen besonderen, die Grenzen der früheren husserlschen Willensphänomenologie sprengenden Typus von Willensakten als *heroischen Willen* bezeichnen. Der heroische Wille ist ein Wille, der nicht das Bewusstsein der Realisierbarkeit des Gewollten enthält, sondern ein Willensakt, der trotz der Evidenzen für die Irrealisierbarkeit seines Zieles nach der Erzielung des Gewollten strebt. Heroischer Wille unterscheidet sich hiermit von Begehren bzw. Wünschen, da diese Akktypen zwar zusammen mit dem Bewusstsein der Unmöglichkeit des Gewünschten einhergehen, aber zugleich nicht das wollende Streben nach der Realisierung des Unmöglichen in sich tragen. Mit dem heroischen Willen ist eine bestimmte Entscheidung vonseiten des Subjekts getroffen, die in dem ethischen „Als ob“ Ausdruck findet. Das Subjekt entscheidet sich für das Positive, und diese Entscheidung ist sogleich eine „Bejahung“ der Irrationalitäten der Welt und des Lebens, die aber nicht in bloße Akzeptanz mündet, sondern in eins damit eine wollende Strebung nach Überwindung solcher Irrationalitäten enthält.

⁶⁴ Ebd., S. 408.

⁶⁵ Ebd., S. 317 Anm. 1.

⁶⁶ Ebd., 407.

⁶⁷ Melle (2004), S. 354.

Fazit

Wie ist nun der Heroismustypus, den wir durch unsere Analyse der husserlschen späten Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren ausfindig gemacht haben, näher zu charakterisieren? Ich möchte, wie in der Einleitung erwähnt, an dieser Stelle eine kurze und wenig bekannte Schrift Maurice Merleau-Pontys heranziehen, die eine Klassifikation verschiedener Arten des Heroismus bietet. Es handelt sich um den Text „Der Held, der Mensch“, der 1948 für die Aufsatzsammlung *Sinn und Nicht-Sinn* geschrieben wurde.⁶⁸ Zusammengefasst unterscheidet hier der französische Philosoph insgesamt vier Formen von Heroismus: den religiösen, den tragischen, den nihilistischen und den menschlichen.⁶⁹

Heldentum und Heldenverehrung gab es seit jeher, aber solange man an die Existenz einer diese Welt transzendierenden ewigen Welt glaubte, war der Held nicht allein. Die Heldentat gleicht im religiösen Zeitalter der Selbstaufopferung des Individuums im Namen von Idealen, die dieser Welt transzendent sind (und bleiben müssen). Der Held ist also als „Diener einer Vorsehung“⁷⁰ gesehen, die eine andere Welt zum Fokus hat als diejenige, in der sich der Held befindet und seine Taten vollzieht.

Die Heldenverehrung erhält ihren tragischen Akzent erst mit dem Ende des Glaubens an jene transzendente Weltordnung und im Zusammenhang mit der Idee einer sich in Bewegung und Entwicklung befindlichen Welt. Man kann dieses Zeitalter als die tragische Epoche des Heroismus bezeichnen. Merleau-Ponty erblickt diesen Übergang besonders bei Hegel. Für Hegel sind Helden „die welthistorischen Individuen“,⁷¹ die wie alle anderen an einem bestimmten Datum und mit bestimmten Sitten geboren sind, aber zugleich als Erste verstanden haben, „dass dieses System ohne Zukunft ist“.⁷² Sie erschaffen durch ihre Tat und ihr Beispiel ein Recht und eine Moral, die sich erst später als wahr erkennen werden. Hegel nennt sie daher auch „Geschäftsführer des Weltgeistes“.⁷³ Ihre Handlungen sind gegen das gegenwärtige System gerichtet, sie bauen aber sozusagen auf den Ruinen dieses Systems das neue auf, und dadurch folgen sie einer ihnen selbst nicht klar bewussten „Vorahnung“ dessen, was die

⁶⁸ Merleau-Ponty, Maurice (2000/1948): *Der Held, der Mensch*, in: *Sinn und Nicht-Sinn*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. München, S. 249 (fr. 221).

⁶⁹ Die letzten beiden Bezeichnungen sind nicht im Text Merleau-Pontys zu finden, aber folgen m. E. dem Sinn der in ihm auftretenden Überlegungen. Eine Zwischenform des tragischen Heroismus ist ferner für Merleau-Ponty der kommunistische Held. Ich werde hier der Übersichtlichkeit halber von dieser Zwitterform heroischen Willens absehen.

⁷⁰ Merleau-Ponty (2000/1948), S. 249 (fr. 221).

⁷¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden mit Registerband, Bd.12. Frankfurt am Main, S. 45.

⁷² Merleau-Ponty (2000/1948), S. 250 (fr. 222).

⁷³ Hegel (1970), S. 46.

Welt sein wird. „Das Heroische an ihnen“, erklärt Merleau-Ponty, „besteht darin, daß sie ohne absoluten Beweis und in der Einsamkeit der Subjektivität für die anderen vollführen und erringen, was anschließend als die einzig mögliche Zukunft und der eigentliche Sinn der Geschichte erscheinen wird“.⁷⁴ Sie sind insofern nach Hegel „*Heroen*“ zu nennen,

als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, geordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist, aus dem innern Geist, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist [...] Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was not und was an der Zeit ist. Das ist eben die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozusagen die nächste Gattung, die im Innern bereits vorhanden war. [...] Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen.⁷⁵

Der tragischen Zeit des Heldentums folgt nach Merleau-Ponty eine weitere, in der man nicht nur nicht mehr an einem wohlthätigen Herrn dieser Welt (sprich Gott) glaubt, sondern auch nicht mehr an einen vernünftigen Ablauf der Dinge. „[D]ie Aktion des Helden“ ist nun „ohne eine äußere Stütze: Sie stützt sich weder auf ein göttliches Gesetz noch etwa auf einen sichtbaren Sinn der Geschichte“.⁷⁶ An dieser Stelle tritt dann Nietzsches Figur in den Vordergrund. Der nietzscheanische „Übermensch“ unterscheidet sich insofern vom hegelianischen Helden, als er keineswegs sein Glück opfert, um dadurch die Geschichte zu retten, sondern sich nur sehnt nach der reinen Herrschaft selbst über die anderen Übermenschen und schließlich über den Tod.

Der Held unserer Zeit lässt sich Merleau-Ponty zufolge weder nach den Maßstäben des hegeschen noch des nietzscheanischen Heroismus erklären. Eine solche Art Held kann nämlich der heutige Mensch nicht mehr sein. „Nicht wie bei Nietzsche die Faszination des Todes und auch nicht wie bei Hegel die Gewißheit, zu vollziehen, was die Geschichte will, erlaubt es dem Helden, sich zu opfern, sondern das treue Festhalten an der natürlichen Regung, die uns den Dingen und den anderen zuwirft [*la fidélité au mouvement naturel qui nous jette vers les choses et les autres*]“.⁷⁷ Der Held unserer Zeit hat die Erfahrung des Zufalls, der Unordnung und des Scheiterns gemacht. Er verspürt besser denn je die Kontingenz der Zukunft und die Freiheit des Menschen. Er ist weit entfernt, sich seines eigenen Sieges sicher zu sein:

Die Heiligen des Christentums, die Helden vergangener Revolutionen haben niemals anderes getan. Sie versuchten einfach zu glauben, daß ihr Kampf bereits gewonnen war, im Himmel oder in der Geschichte. Die Menschen von heute verfügen über die-

⁷⁴ Merleau-Ponty (2000/1948), S. 250 (fr. 222).

⁷⁵ Hegel (1970), S. 45 f.

⁷⁶ Merleau-Ponty (2000/1948), S. 250 (fr. 222).

⁷⁷ Ebd., S. 254 (fr. 225).

ses Hilfsmittel nicht. Der Held des Menschen unserer Zeit ist nicht Luzifer, noch nicht einmal Prometheus, es ist der Mensch.⁷⁸

Aus dem oben Ausgeführten sollte deutlich geworden sein, dass Husserls Begriff des Heroismus weder dem hegelianischen noch dem nietzscheanischen entspricht – und in keinem Fall dem religiösen. Ich würde im Gegenteil behaupten, dass sich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem menschlichen Helden von Merleau-Ponty und der husserlschen Vorstellung des Heroismus entdecken lässt. Der heroische Wille enthält als Wesensmoment diejenige „*fidelité*“, die der deutsche Übersetzer von Merleau-Ponty als das „treue Festhalten“ wiedergibt und die das ausdrückt, was Husserl als ethisches „Als ob“ gedacht hat. Es handelt sich im buchstäblichen Sinne um ein „Vertrauen“ in die Welt und das Leben, das den Irrationalitäten dieser Welt und unseres Lebens Rechnung tragen kann und nichtsdestotrotz für die Seite der Vernunft Partei ergreift, aber sich gleichzeitig einen Weg der Realisierung dieser Vernunft in der Welt bahnt, welcher mit Zweifeln, Hemmungen, Enttäuschungen, Krisen und Versagen übersät ist.⁷⁹

Literaturverzeichnis

- Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (1925). Hrsg. von Oskar Kraus. Hamburg 1971.
- Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band (1874). Hrsg. von Oskar Kraus. Hamburg 1973.
- Bruzina, Ronald: Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938. New Haven 2004.
- Cobet, Thomas: Husserl, Kant und die Praktische Philosophie: Analysen zu Moralität und Freiheit. Würzburg 2003.
- Hart, James G.: Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on Fichte's Ideal of Humanity, in: Husserl Studies 12/1995, S. 135–163.
- Heffernan, George: Heidegger's Critique of Husserl in his Black Notebooks, in: Horizon: Studies in Phenomenology 5/2016, S. 16–53.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden mit Registerband, Bd. 12. Frankfurt am Main 1970.

⁷⁸ Ebd., S. 255 (fr. 226).

⁷⁹ Ich möchte mich an dieser Stelle bei Thomas Dojan und Klaus Sellge für die sprachliche Korrektur dieses Aufsatzes herzlich bedanken. Dem Ersten verdanke ich zudem das anfängliche Zitat von Rilkes Gedicht.

- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. IV. Dordrecht 1952 (Hua IV).
- Husserl, Edmund: Erste Philosophie (1912/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. von Rudolf Boehm. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. VII. Dordrecht 1956 (Hua VII).
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. VI. Dordrecht, 2., verb. Aufl. 1976 (Hua VI).
- Husserl, Edmund: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914). Hrsg. von Ullrich Melle. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXVIII. Dordrecht 1988 (Hua XXVIII).
- Husserl, Edmund: Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Husserliana: Edmund Husserls Gesammelte Werke, Bd. XXVII. Dordrecht 1989 (Hua XXVII).
- Husserl, Edmund: Briefwechsel. Teil 3: Die Göttinger Schule. Hrsg. von Karl Schuhmann. Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente, Band III, Teil 3. Dordrecht 1993 (Hua Dok III/3).
- Husserl, Edmund: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Hrsg. von Ullrich Melle. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXXVII. Dordrecht 2004 (Hua XXXVII).
- Husserl, Edmund: Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1919. Hrsg. von Hanne Jacobs. in: Husserliana: Edmund Husserl Materialien, Bd. IX. Dordrecht 2012 (Hua Mat IX).
- Husserl, Edmund: Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte – Metaphysik – Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937). Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XLII. Dordrecht 2014 (Hua XLII).
- Melle, Ullrich: Objektivierende und nicht-objektivierende Akte, in: Ijsseling, Samuel (Hrsg.): Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung. Dordrecht 1990, S. 35–49.
- Melle, Ullrich: The Development of Husserl's Ethics, in: Études Phénoménologiques 7/1991, S. 115–135.
- Melle, Ullrich: Husserls Phänomenologie des Willens, in: Tijdschrift voor Filosofie 54/1992, S. 280–305.

- Melle, Ullrich: Edmund Husserl: From Reason to Love, in: Drummond, John J. und Lester Embree: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht 2002, S. 229–248.
- Melle, Ullrich: Husserls personalistische Ethik, in: Centi, Beatrice und Giovanna Gigliotti (Hrsg.): *Fenomenologia della ragion pratica*. Napoli 2004, S. 327–356.
- Melle, Ullrich: ‚Studien zur Struktur des Bewusstseins‘: Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie, in: Ubiali, Marta – Wehrle, Maren (Hrsg.): *Feeling and Value, Willing and Action*. Cham 2015, S. 3–11.
- Merleau-Ponty, Maurice: Der Held, der Mensch, in: *Sinn und Nicht-Sinn*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. München 2000/1948.
- Ricoeur, Paul: Husserl und der Sinn der Geschichte, in: Noack, Hermann (Hrsg.): *Husserl*. Darmstadt 1973, S. 231-276.
- Schuhmann, Karl: *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*. Den Haag 1973.
- Schuhmann, Karl: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente I*. Dordrecht 1977 (Hua Dok I).
- Sowa, Rochus – Vongehr, Thomas, Einleitung der Herausgeber, in: *Hua XLII*, Dordrecht 2014, S. XIX–CXV.
- Van Kerckhoven, Guy: *Mundanisierung und Individuation bei Husserl und Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*. Übers. von Gerhard Hammerschmied und Artur R. Boelderl. Würzburg 2003.
- Vargas Bejarano, Julio C.: *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*. Frankfurt am Main 2006.

Nachlass von Edmund Husserl

- Ms. B I 21: *Wissenschaft und Leben. Kritik der Erkenntnis. Erkenntnishandlung. Wissenschaft als Funktion der universalen Selbsterhaltung, Selbstverantwortung. Weg in die Philosophie von der Praxis her (1916–1932)*.
- Ms. A V 21: *Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft (1924–1927)*.
- Ms. A V 22: *Universale Ethik. Wissenschaft und Leben. Wissenschaft und Ethik – Theorie und Praxis, mythische und wissenschaftliche Weltbetrachtung; philosophisches Leben (1931)*.
- Ms. A VI 3: *Von Landgrebe nicht verwertetes Material zur II. Studie (Gemüt und Wille). Zum Teil wichtig (1909–1914)*.

