

Philosophie der Verantwortung als Wahrung gesellschaftlicher Verantwortung: eine phänomenologische Annäherung

Crespo, Mariano

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Rainer Hampp Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Crespo, M. (2000). Philosophie der Verantwortung als Wahrung gesellschaftlicher Verantwortung: eine phänomenologische Annäherung. In K. Götz, & J. Seifert (Hrsg.), *Verantwortung in Wirtschaft und Gesellschaft* (S. 89-109). München: Hampp. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-425857>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Philosophie der Verantwortung als Wahrung gesellschaftlicher Verantwortung.

Eine phänomenologische Annäherung

Mariano Crespo

Die Frage nach dem Beitrag der Philosophie der Verantwortung zur Wahrung der gesellschaftlichen Verantwortung ist eine wichtige, aber keine leichte Frage. Sie ist eine partikuläre innerhalb einer allgemeineren Frage. Ich beziehe mich – grob gesagt – auf die Beziehungen zwischen den Ergebnissen der philosophischen Untersuchung (*Theoria*) und dem gesellschaftlichen Leben (*Praxis*). Inwiefern die philosophischen Theorien, z. B. über die Organisation der Gesellschaft, in die Tat umgesetzt werden können, ist etwas, was für viele Theoretiker nicht nur zur Frage, sondern – wie für Platon – zum Problem geworden ist.

Ein Blick auf die großen europäischen politischen Ideologien unseres Jahrhunderts genügt, um zu erkennen, dass z. B. die politische Tötung von mehr Menschen als je zuvor in der Geschichte, die im 20. Jahrhundert stattfand, einen ungeheuren Einfluss philosophischer Ideen voraussetzte. Solche Ideen lagen an der Wurzel der größten historischen Ereignisse und Umwälzungen unseres Jahrhunderts und lassen den brisanten Charakter philosophischen Gedankenguts deutlich werden. Politische Fragen stellen rein philosophische Teile der Theorie der Politik dar, so sehr sie auch vom praktischen politischen Wissen und der Erfahrung abhängen. Vor allem sind richtungsweisende Grundzüge für die Entwicklung politischer und wirtschaftlicher Ideen und Programme sowie eine philosophische Basis für die kritische Geschichts- und Kulturwissenschaft nötig. Denn die europäischen Demokratien wurden auf dem Boden von Voraussetzungen errichtet, welche einen naturrechtlichen und ethischen Charakter besitzen und die Würde der menschlichen Person sowie ihre grundlegenden Eigenschaften wie ihre Vernunft, Freiheit und Verantwortung für die eigenen Handlungen als normative Mitte politischen Handelns anerkennen. Nur von einer geistigen Grundlage her, die die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und insbesondere seine Fähigkeit, das Allgemeinwohl zu sehen und ihm frei zu dienen, achtet, kann eine Philosophie der Verantwortung, die zur Wahrung gesellschaftlicher Verantwortung beitragen kann, erhofft werden.

Ist es heute – in einer pluralistischen Gesellschaft – möglich, eine Philosophie des öffentlichen Lebens zu entwickeln, die die Basis für eine Diskussion über die Verantwortung in der Wirtschaft und in der Gesellschaft erarbeiten kann? Wie kann sich eine Philosophie des öffentlichen Lebens und Handelns mit jenen letzten Kriterien verbinden, die wir für menschliches Tun besitzen? Gerade aufgrund dieser und anderer Fragen erweist sich eine Philosophie der Verantwortung für die Wahrung der Verantwortung in unserer Gesellschaft als notwendig.

In seinem Werk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) hat Hans Jonas beispielsweise gezeigt, wie eine Philosophie der Verantwortung nicht nur zur Wahrung der gesellschaftlichen Verantwortung beitragen kann, sondern dass sie dazu dringend erforderlich ist. Das jetzige technologische Zeitalter, in dem die Macht des Menschen eine ganze Reihe von bisher unvorstellbaren Implikationen erreicht hat, verlangt ein neues ethisches Bewusstmachen. Der Mensch hat sich an eine Stelle gesetzt, wo er die anderen Lebewesen und sich selbst gefährdet. Nach Jonas liegt der Ursprung dieser Gefahr in den üppigen Verhältnissen der wissenschaftlich-industriellen Gesellschaft. Die drohende Möglichkeit des Zerstörens bzw. des Veränderens des planetarischen Lebens macht es notwendig, dass ein neues Prinzip, das Prinzip der Verantwortung, die Macht der Wissenschaft begleitet. Wie bekannt, lautet dieses Prinzip: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“

Jonas denkt, dass nur dieses Prinzip die ungeheuren Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung eindämmen und die menschliche Freiheit gegenüber den neuen technologischen Mächten „retten“ kann. In dem Maße, in dem wir eine gewisse Pflicht in Bezug auf die anderen Menschen haben, ist z. B. jede Machtausübung, die diese Pflicht nicht einhält, „unverantwortlich“.

Es ist nicht meine Absicht, die Hauptthesen von Jonas kritisch darzustellen. Obwohl ich seine Meinung, dass der Begriff „Wert“ zur Gründung einer Theorie der Pflicht nichts beitragen kann, sehr problematisch finde, denke ich, dass seine Überlegungen ein gutes Beispiel dafür sind, wie eine Philosophie der Verantwortung zur Wahrung gesellschaftlicher Verantwortung beitragen kann. Mein Hauptanliegen in diesem Aufsatz steht in Zusammenhang mit dieser Idee. Wie Roman Ingarden in seinem bemerkenswerten Werk *Über die Verantwortung* (1970) gezeigt hat, muss man andere Gegebenheiten in Betracht ziehen, die auf tiefere Probleme hinweisen, um sinnvoll über die Verantwortung sprechen zu können. Diese „tieferen Probleme“ sind zweierlei Fragen: einerseits Fragen, die im Allgemeinen mit der Art von Sinneinheiten, zu denen die Verantwortung gehört, zu

tun haben, und andererseits Fragen, die sich mit der Verantwortung an sich befassen. Deshalb hat mein Aufsatz zwei Teile. Zuerst werde ich mich mit den von mir genannten „grundlegenden epistemologischen Elementen einer phänomenologischen Philosophie der Verantwortung“ beschäftigen. Wie ich zu erklären versuchen werde, denke ich, dass die phänomenologische Methode helfen kann, um das Wesen der Verantwortung zu analysieren. Darum möchte ich mit einer sehr allgemeinen Darstellung der wichtigsten Elemente der phänomenologischen Methode beginnen. Danach werde ich die Frage nach den „speziellen Elementen“ einer solchen philosophischen Analyse der Verantwortung stellen. Es handelt sich letztlich um einen Versuch, die wichtigsten Elemente einer Bestimmung des Wesens der Verantwortung hervorzuheben. Ich glaube, dass eine solche phänomenologische Untersuchung über die Verantwortung und ihre Möglichkeitsbedingungen auf eine bescheidene Weise zur Wahrung der gesellschaftlichen Verantwortung beitragen kann.

1 Grundlegende epistemologische Elemente einer phänomenologischen Philosophie der Verantwortung

1.1 Die Intentionalität des Bewusstseins

Der Ausgangspunkt einer phänomenologischen Philosophie der Verantwortung und jeder anderen philosophischen Forschung ist eine gezielte Richtung auf die Objekte selbst. Das Bewusstsein ist fähig, sich auf Objekte, die anders sind als es selbst, zu beziehen. Das ist eine Idee, die in der modernen Philosophie von Franz Brentano „wieder belebt“ wurde. In seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) macht er den Unterschied zwischen physischen und psychischen Phänomenen und weist auf die wichtigste Eigenschaft dieser letzten Art von Phänomenen hin, nämlich auf die Intentionalität.

Diese Intentionalität oder „Richtung auf die Objekte“ wurde besonders von Edmund Husserl und seinen ersten Schülern betont.¹ Sie sprachen über die

¹ (...) die Grundtatsache alles Bewußtseinslebens, die uns die allernatürlichste und selbstverständliche war, daß dem Bewußtsein eine gegenständliche Welt gegenübersteht, wird nun zum Rätsel, und es erhebt sich die Frage: wie ist es möglich, daß das Bewußtsein sich auf Gegenstände richtet, auf Gegenstände außerhalb seiner, die ein eigenes von ihm abgelöstes Sein haben, ein transzendentes Sein, wie man zu sagen pflegt? (Stein 1991, S. 26)

(...) Den Wesensunterschieden der Gegenstände entsprechen Wesensunterschiede der Bewußtseinsstrukturen, und da man das Bewußtsein nicht untersuchen kann, ohne die Gegenstände zu untersuchen, auf die es gerichtet ist,

Notwendigkeit, „zu den Sachen selbst“ zurückzukehren. So sollten sich die Methoden den Objekten anpassen und nicht umgekehrt – wie es jeder idealistischen Philosophie zugrunde liegt. Diese „Normativität“ der Sachen in Bezug auf die Methoden zeigt sich in der Tatsache, dass sich das Bewusstsein in unterschiedlicher Weise auf die verschiedenen Arten von Gegenständlichkeiten richtet. Wir können uns z. B. entweder in einem Urteilsakt oder in einem Akt

bieten die ontologischen Unterscheidungen – die Herausarbeitung der verschiedenen Gegenstandsstrukturen – den Leitfaden dar für die Auffindung der entsprechenden Bewußtseinsstrukturen. (Stein, *ibid.*)

Wir wissen bereits, daß zwischen der ‚Bewußtseinsseite‘ des Urteils und dem Gegenständlichen, auf das sie sich bezieht, Wesenszusammenhänge bestehen der Art, daß keineswegs jeder intentionale Akt zu jedem beliebigen Gegenständlichen paßt, sondern daß beiderseits notwendige Zuordnungsverhältnisse vorhanden sind. So ist es evident unmöglich, daß sich eine Überzeugung auf einen Ton, eine Farbe, ein Gefühl oder ein Ding der Außenwelt bezieht; und ebenso unmöglich ist es, einen Ton oder ein Ding usw. zu behaupten. Oder wenn wir aus der Sphäre der realen Gegenstände in die der ideellen, d. h. der außerzeitlichen Gegenstände übergehen: Was sollte es heißen, eine Zahl oder einen Begriff oder etwas dgl. zu glauben oder zu behaupten? In welchem Sinne wir auch den Urteilsbegriff nehmen mögen, es kann sich wesensgesetzlich ein Urteil niemals auf diese Art von Gegenständlichkeit beziehen, welche wir ganz verständlich als (reale oder ideelle) Gegenstände bezeichnen können. (Reinach 1989, S. 111)

Der Charakter der Intention als solcher und jedes einzelne ihrer besonderen Merkmale weist darauf hin, daß das Erlebnis nicht vollständig beschrieben ist, wenn man nur die Subjektseite beschreibt, ja daß man auch die Subjektseite gar nicht beschreiben kann, ohne ständig zugleich ihren Gegenpol ins Auge zu fassen: das Gegenständliche, dem das Erlebnis gilt. In aller Wahrnehmung wird *etwas* wahrgenommen, und dieses Wahrgenommene als solches (nicht als objektiv Bestehendes) muß mitbeschrieben werden, wenn die Wahrnehmung beschrieben werden soll: es gehört mit zum Phänomen der Wahrnehmung. Aber wohlgemerkt: wenn ich in der Einstellung auf das Erlebnis – der phänomenologischen Einstellung – den fliegenden Vogel beschreibe, so beschreibe ich kein Naturding, gebe keiner natürlichen Erfahrung Ausdruck, sondern gebe nur getreu wieder, was im Wahrnehmungserlebnis beschlossen liegt. Die Wahrnehmung ist Wahrnehmung eines so und so erscheinenden Gegenstandes, und das bleibt wahr, auch wenn die Wahrnehmung sich als Täuschung herausstellt und der wahrgenommene Gegenstand nicht existiert oder doch etwas anderes ist, als man meinte, solange das Wahrnehmungserlebnis dauerte. (Stein 1991, S. 32-33)

Wie Bewußtsein und Welt Korrelate sind, so ist keine Wesenslehre der vom Bewußtsein in seinen mannigfachen möglichen Formen intendierten Gegenstände in sich befaßt (Stein 1991, S. 126).

richtet. Wir können uns z. B. entweder in einem Urteilsakt oder in einem Akt des Nennens auf einen Sachverhalt beziehen. In jedem Fall ist es für uns das Wichtigste, dass Objekt und Intention in einer wesentlichen Beziehung zueinander stehen. Man kann weder die „Bewusstseinsseite“ noch die „Objektseite“ getrennt analysieren. Die philosophischen Untersuchungen sind dann Untersuchungen der Struktur der Objekte, die vor dem Bewusstsein stehen.²

Diese Betonung der Richtung auf die Objekte war andererseits eine der wichtigsten Ergebnisse der Husserl'schen Kritik des Psychologismus, nämlich die Hervorhebung der Intentionalität des Bewusstseins, der Notwendigkeit der Beziehung z. B., die zwischen einem realen Urteilsakt und einem idealen Urteilsinhalt besteht. Edith Stein legt den Akzent auf diesen Punkt, wenn sie sagt, dass jede Analyse des Bewusstseins, die nicht zugleich das, worauf es sich bezieht, betrachtet, ungenügend ist (Stein 1991, S. 23). So wäre eine Wahrnehmung z. B. ungenügend analysiert, wenn man das Wahrgenommene nicht in Betracht ziehen würde.

Im Fall der Philosophie der Verantwortung bedeutet dies, dass unser Hauptinteresse der Herausarbeitung der Verantwortung an sich gilt. Deshalb soll es eine Philosophie der Verantwortung als Hauptaufgabe betrachten, das Wesen dieses Phänomens zu identifizieren und zu beschreiben. Jeder Versuch, das Phänomen der Verantwortung auf etwas anderes zu reduzieren, ist abzulehnen. In diesem Sinne dachten einige Philosophen, es bestehe eine völlige Diskrepanz zwischen der Wirklichkeit und den *data*, wie sie uns in unserer vorphilosophischen Erfahrung gegeben sind.

Sie sagen uns, eine Farbe sei in Wirklichkeit nichts anderes als Schwingungen, Schönheit nur ein Sichzusammenziehen der Eingeweide, Liebe nichts als ein sexueller Trieb usw. (Hildebrand 1959, S. 11).³

² Damit ist nicht gesagt, dass die Objekte nur existieren, indem sie vor einem Bewusstsein aktuell sind.

³ Diese Menschen identifizieren den Gegenstand entweder mit etwas, was mit ihm in einem Kausalzusammenhang steht oder in irgendeiner anderen Weise mit ihm verbunden ist. Solche Identifikationen führen einfach zur Verwechslung von philosophischer und naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise. Physik, Chemie oder Biologie vermögen nicht nur Seiendes zu entdecken, von dem wir in unserer vorwissenschaftlicher Betrachtungsweise nicht die geringste Ahnung hatten, z. B. Drüsen, Bakterien oder kosmische Strahlen, sondern können uns ebenso zeigen, daß bestimmte Dinge, die für unsere naive Wahrnehmung ganz verschieden zu sein scheinen, in Wirklichkeit einander gleich sind.

1.2 Die „Treue“ zur Wirklichkeit. Die zentrale Rolle der Erfahrung

Wie gesagt, sollen wir vom unmittelbar Gegebenen, d. h. von den Erfahrungsdata ausgehen. Das bedeutet natürlich nicht, dass eine Philosophie der Verantwortung nichts anderes als eine bloße Beschreibung der naiven Erfahrung sei. Ganz im Gegenteil sollen wir unsere vorphilosophische Erkenntnis dessen, was unkritisch angenommen wurde, und „den Inhalt unserer naiven Erfahrung läutern und von allen unbewussten Einflüssen der *doxa* reinigen“ (Hildebrand 1959, S. 15). Wie Hildebrand bemerkt:

Es ist ein großes und schwieriges Unterfangen, alle Entstellungen, Zusätze und Deutungen ins Bewusstsein zu bringen, die sich gleich einem Vorhang oder einer Nebelwand zwischen unseren Geist und das Antlitz des Seienden in unserem gelebten Kontakt mit ihm schieben (*Ibid.*).

Diese „Treue“ zur Wirklichkeit, zu dem unmittelbar Gegebenen, hängt mit dem Verzicht auf jedes Vorurteil, auf jedes übereilte Systematisieren zusammen. Wir sollen nicht einfach eine These annehmen, die nicht unsere Erfahrungsdata bestätigt, und uns zugleich nicht-evidenter Voraussetzungen enthalten.

Man kann denken, dass dieser Drang, von der Erfahrung auszugehen, letztlich eine neue Form von Empirismus bzw. Positivismus ist. In dieser Hinsicht sagt Max Scheler, dass die phänomenologische Betrachtungsweise ganz anders ist als das Verfahren der positiven Wissenschaften. Die phänomenologische Philo-

So legitim diese Methode der Reduktion auch für die Naturwissenschaften und ihre eigenen, speziellen Objekte und Erkenntnisziele ist, so läßt sie sich unmöglich auf Gegenstände der Philosophie anwenden und ist für die Zielsetzung der philosophischen Erkenntnis ohne Wert. Die Philosophie wird nie etwas dem vorphilosophischen Erkennen völlig Fremdes entdecken. Sie kann unmöglich herausfinden, zwei so verschiedene Wirklichkeiten wie Erkenntnis und Wille seien tatsächlich ein und dasselbe, oder Gerechtigkeit sei in Wahrheit nichts anderes als ein Erzeugnis der Verbitterung der Schwachen und Mittelmäßigen (d. h., genauer gesagt, des Ressentiments). Die Feststellung, daß jemand, der vorgibt, gerecht zu sein, tatsächlich nur von Ressentiment getrieben ist, kann durchaus einen vernünftigen Grund haben; aber es ist absurd zu sagen, Gerechtigkeit sei in Wirklichkeit nur ein Ressentiment der Schwachen. Angenommen, es gäbe auf dieser Welt keine wahre Gerechtigkeit, so bliebe es dennoch absurd zu erklären, die Gerechtigkeit als solche sei eine Erfindung der Schwachen, um der Starken Herr zu werden. Die erste Behauptung kann wahr oder falsch sein, die zweite ist einfach sinnlos. (Hildebrand 1959, S. 11-12)

sophie ist – wie gesagt – jene, die einen direkten Kontakt mit den Sachen selbst hat. Dieser Kontakt wird durch keine Symbole, die den Zugang zu den Sachen selbst verhindern, vermittelt (vgl. Scheler 1966, S. 70). Auf diese Weise könnten wir sagen, dass die Phänomenologie der radikalste Empirismus oder Positivismus ist. Phänomenologie ist jener, der alle seine Begriffe und Urteile im Erlebnisgehalt gründet. Das ist das „radikalste Prinzip der Erfahrung“. Das bedeutet, dass alle Urteile des Phänomenologen, bis sie von der Erfahrung „geprüft“ sind, in der Schwebe bleiben.

Trotz dieser Ähnlichkeit mit Empirismus und Positivismus bestehen große Unterschiede zwischen diesen Philosophien und der Phänomenologie. Wir dürfen – mit Scheler – drei erwähnen (vgl. Scheler 1933, S. 383):

- a) Erstens benutzen der Empirismus und der Positivismus einen sehr beschränkten Begriff von Erfahrung. Sie reduzieren das im Erlebnis Gegebene auf das sinnlich Erfahrene. Sie übersehen, dass der Begriff von Erfahrung weit mehr ist als der Begriff von „Empfindung“ oder „Sinneseindruck“.
- b) Der zweite Unterschied zwischen Empirismus und Phänomenologie bezieht sich auf den *Apriorismus*. Während das „radikale Prinzip der Erfahrung“ zur Rechtfertigung des *Apriorismus* in der Phänomenologie führt, sind der Positivismus und der Empirismus radikal gegenaprioristisch.
- c) Drittens berücksichtigt die Phänomenologie die wesentlichen Inhalte der Erlebnisse und trennt jene vom konkreten zufälligen Inhalt dieser Erlebnisse.

Alle diese Überlegungen geben, meines Erachtens, zwei Dimensionen der Erfahrung kund, die von Hildebrand analysiert worden sind. Wir können sie anhand eines Beispiels besser verstehen. Jemand könnte sagen: „Ich kann nicht über das Verzeihen sprechen, weil ich es nie erfahren habe.“ In diesem Fall hat das Wort „Erfahrung“ einen Sinn, der ganz anders ist als der der bloßen Beobachtung oder reellen Feststellung der Existenz einer bestimmten Art von Wirklichkeit. Hier bedeutet Erfahrung, dass sich etwas (das Verzeihen) nie an sich, in seinem Wesen, meinem Denken enthüllt hat.

Das Wort „Erfahrung“ kann einerseits den reellen Kontakt hier und jetzt mit einem Seienden, andererseits die Erfahrung des Soseins dessen, was uns gegeben ist, meinen. Die Tradition hat das Wort „Erfahrung“ für diese beiden Bedeutungen benutzt. Aber mit einer solchen Erklärung ist es nicht nötig – wie Balduin Schwarz (1970, S. 35) bemerkt hat –, auf die Auffassung, dass die Erfahrung die „Tür, die auf das Sein führt“ sei, zu verzichten. Das Wichtigste

hier ist Folgendes: Die Erfahrung im Sinne von Realkonstatierung erlaubt nur den Zugang zur empirischen Allgemeinheit (jener der empirischen Wissenschaften), aber nicht zur absoluten Allgemeinheit. Auf diese Weise erlangt der Begriff von „Soseinserfahrung“ eine grundlegende Wichtigkeit.

Deshalb öffnet die „Soseinserfahrung“ ein größeres Feld. So kann ich z. B. die Güte auch ohne einen realen Kontakt mit einem wirklich existierenden guten Akt erfahren. Ich kann durch die Lektüre eines Romans oder durch die Berücksichtigung eines guten Aktes einer anderen Person das „Sosein“ der sittlichen Güte „erfahren“. Ich kann sogar durch die Erkenntnis ihres Gegensatzes (der Bosheit) eine gewisse Erfahrung der Güte gewinnen.

1.3 Die Phänomenologie als „Wesenswissenschaft“

In Zusammenhang mit dem ersten erwähnten Zug ist die Phänomenologie eine *Wesenswissenschaft*, die sich von den verschiedenen *Tatsachenwissenschaften* unterscheidet. So hebt Edith Stein hervor, dass sich die Phänomenologie für die partikuläre Beschaffenheit des Gegenstandes nicht interessiert. Vielmehr studiert sie das Wesen der Sachen, die ihnen wesentlichen Eigenschaften. Das erklärt auch, inwiefern die Phänomenologie grundsätzlich eine Ontologie, und zwar vornehmlich Wesensforschung ist, was ihre Aufgabe, Dasein (Existenz) im Unterschied zu Wesen zu erforschen, nicht ausschließt.⁴

Die Aufgabe einer so verstandenen Phänomenologie wäre die Analyse der verschiedenen Wesenheiten und der Wahrheiten, die in ihnen gründen. Die philosophische Haltung besteht gerade darin, die Wesenheiten, von denen wir in unserem täglichen Leben sozusagen „weit“ entfernt sind, zu thematisieren und „zum Licht“ unserer Betrachtung zu bringen. Beispiele dieser ontologischen Auffassung der Phänomenologie sind die Untersuchungen der sittliche Werte von Hildebrand, die Analyse der sozialen Akte von Reinach, die Überlegungen von Edith Stein über die Person, den Staat, die Einfühlung usw.⁵

⁴ Seifert (1996), Kap. 2.

⁵ Es gilt nun aber nicht nur, sie als einzelne zu erfassen und alles in ihnen Implizierte, den in dem einfachen Haben des Phänomens beschlossenen Tendenzen nachgehend, zu explizieren, sondern zu ihrem Wesen vorzudringen. Jedes Phänomen ist exemplarische Unterlage einer Wesensbetrachtung. Die Phänomenologie der Wahrnehmung begnügt sich nicht, die einzelne Wahrnehmung zu beschreiben, sondern sie will ergründen, was ‚Wahrnehmung überhaupt‘, ihrem Wesen nach ist, und sie gewinnt diese Erkenntnis am Einzelfall in ideierender Abstraktion. (Stein 1917, S. 2.)

1.4 Die Phänomenologie ist eine Methode und kein geschlossenes System von Sätzen

Drittens ist die Phänomenologie kein geschlossenes System von Sätzen, das jeder so genannte „Phänomenologe“ unkritisch annehmen muss, wenn er diesen Namen „verdienen“ möchte. Es handelt sich nur um eine Methode der philosophischen Analyse. Das wurde von Adolf Reinach klar gezeigt.

1.5 Der Zweck der Phänomenologie ist die letzte Begründung jeder Erkenntnis

Am Anfang der *Logischen Untersuchungen* (1900-1901) schreibt Husserl, dass die partikulären Wissenschaften mit einer ganzen Reihe von Voraussetzungen arbeiten, die nicht genügend erklärt sind. Die Naturwissenschaften wenden die Begriffe von Kausalität, Leben usw. an, ohne sie direkt zu analysieren. Dasselbe geschieht in der Mathematik mit dem Begriff von „Anzahl“. Hier kann nur die Phänomenologie zur Erklärung beitragen. Diese Erklärung beginnt mit der Untersuchung der Bedingung der Möglichkeit jeder Wissenschaft, d. h. jener Bedingungen, die vorherrschen müssen, damit eine Theorie mehr als eine Reihe von zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Subjekten vollzogenen Erlebnissen ist. Der Zweck ist, eine Wissenschaftstheorie aufzubauen. Zugleich wäre diese Wissenschaftstheorie ungenügend, wenn sie nicht durch die Untersuchung solcher Begriffe wie „Ausdruck“, „Bedeutung“, „Ganzes“, „Teil“, „Erlebnis“, „Vorstellung“, „Urteil“ usw. vervollständigt würde.

1.6 Was ist ein Phänomen?

Das, was wir bisher gesagt haben, setzt eine bestimmte Weise voraus, das „Phänomen“ zu verstehen. Mit „Phänomen“ meinen wir alles, was vor unserem Bewusstsein ist. Trotzdem bedeutet das nicht, dass sich die Phänomenologie bzw. die Philosophie auf eine Analyse der individuellen Phänomene beschränkt. Im Gegenteil versucht die Phänomenologie, in das Wesen der Phänomene einzudringen. So beschränkt sich die Phänomenologie der Wahrnehmung nicht auf die Analyse der individuellen Wahrnehmungserlebnisse, sondern versucht, aus/durch diese(n) individuellen Erlebnisse(n) in das Wesen der Wahrnehmung einzudringen.

Ich denke, dass es wichtig ist, die Besonderheit des Begriffes „Phänomen“ zu sehen, den wir hier anwenden. Es handelt sich nicht um die bloße Erscheinung. Eine „bloße Erscheinung“ ist etwas, dessen Sein sich auf sein „Vor-einem-Bewusstsein-zu-sein“ reduziert. Das ist z. B. der Fall bei Luftspiegelun-

gen, die fiktive Objekte als real vortäuschen usw. Neben diesen „Phänomenen“ gibt es auch andere *data*, die sich uns mit einer strikten Notwendigkeit und höchsten Intelligibilität geben, die es unmöglich machen, dass sie „bloße Erscheinungen“ sind. Ich beziehe mich auf „Phänomene“ wie die Gerechtigkeit, die Liebe, die Zeit, den Raum, den Wert.

Es ist völlig sinnlos zu sagen, was wir Gerechtigkeit nennen, sei vielleicht nur eine Erscheinung und die zugrunde liegende Realität eine Erfindung der Schwachen zu ihrem Schutz. Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit, Raum, Zeit, Zahlen können nicht bloßer Schein noch objektive Erscheinungen von irgend etwas anderem sein. Jede dieser Entitäten ist zu intelligibel, zu notwendig, zu eindeutig etwas in sich Bestimmtes, als daß ein vernünftiger Mensch sie als den bloßen Aspekt eines Seienden interpretieren könnte, das in Wirklichkeit von der angenommenen Erscheinung verschieden ist. (Hildebrand 1959, S. 13)

Hier wäre auch die Unterscheidung zwischen dem Aspekt, den unsere naive Erfahrung uns bietet, und der wahren Beschaffenheit der Objekte, die wir in den Objekten der Naturwissenschaften finden, sinnlos (vgl. Hildebrand 1959, S. 13, und 1991, 4. Kap). So hat ein Wal den Aspekt eines Fisches, aber die Wissenschaften sagen uns, dass er seiner Beschaffenheit nach ein Säugetier ist. Seiende wie die Gerechtigkeit, die Liebe, der Wert usw. sind so intelligibel, dass sie nicht als bloßer Aspekt eines Seienden interpretiert werden können, der in Wirklichkeit von der angenommenen Erscheinung verschieden ist.

1.7 Wesensnotwendige *data*

Wie ich früher gesagt habe, zeigt eine vorurteilsfreie Analyse die Existenz gewisser notwendiger und höchst intelligibler Wesenheiten. Wir können z. B. ein Erlebnis von Freude betrachten. Meine Freude beginnt irgendwann, dauert an, und nach einer Zeit endet sie. Aber die „Freude an sich“ hat weder einen zeitlichen Ursprung noch einen Moment, in dem sie aufhört.

Solche Wesenheiten werden von uns gefunden, nicht geschaffen. In ihnen finden wir ein „So-Sein-und-nicht-anders-sein-Können“. Eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie besteht in einer Analyse der Gesetze, die für diese Wesenheiten gelten. Man kann denken, dass diese Aufgabe sehr leicht ist, weil man von der höchsten Intelligibilität dieser Wesenheiten gesprochen hat. Aber ganz im Gegenteil bedarf man einer methodischen und systematischen Bemühung. Versuchen wir, eine solche Art von Analyse anhand eines Beispiels zu verstehen.

Wenn wir versuchen, in die Wesenheit „Liebe“ einzudringen, können wir folgende Merkmale finden:

- a) Es handelt sich um einen Akt, bzw. eine Beziehung, die ausschließlich zwischen Personen besteht, weil sie Freiheit und das Personsein der liebenden und der geliebten Person voraussetzt.
- b) Sie setzt das Erfassen der Einzigkeit und Unwiederholbarkeit des Geliebten voraus.
- c) Sie ist eine affektive Antwort – in der auch der Wille eine Rolle hat – nicht nur auf die Einzigkeit und Unwiederholbarkeit des Geliebten, sondern auch auf seinen Wert.
- d) Der Liebende hat ein besonderes Interesse am Glück der geliebten Person (*intentio benevolentiae*).
- e) Der Liebende strebt nach der Vereinigung mit der geliebten Person (*intentio unionis*).

Wir können hier keine ausführliche Analyse der Liebe entwickeln, jedoch zeigen die Züge der Liebe, die wir gerade erwähnt haben, sich als selbstverständlich. Niemand wird ernsthaft denken, dass ein Tier – ein unvernünftiges Wesen – im eigentlichen Sinn lieben kann, oder dass eine Person ein nicht-persönliches Wesen lieben kann. Es wäre auch absurd, wenn eine Person eine andere lieben würde und zugleich kein Interesse an ihrem Glück hätte. Die Intelligibilität, die a), b), c), d) und e) besitzen, ist ganz anders als diejenige, die z. B. ein Schrotthaufen hat. Die höchste Intelligibilität, die wir z. B. in der Liebe finden, ist sozusagen die „epistemologische Seite“ ihrer strikten Notwendigkeit. Da die Wesenheit der „Liebe“ notwendig ist, verstehen wir, warum a), b), c), d) und e) wesentliche Merkmale sind.

Wir finden eine ganze Reihe von Wesenheiten wie die Liebe. Es handelt sich um Seiende, die objektiv notwendig sind, die „ideal“ existieren, die eine unvergleichbare Intelligibilität haben und deren Erkenntnis absolut gewiss ist. Wenn wir von „idealer Existenz“ dieser Wesenheiten sprechen, meinen wir nicht, dass ihre Existenz mit der „realen“ Existenz inkompatibel sei. „Ideal“ hat hier auch keine „idealistische“ Nebenbedeutung. Mit „ideal“ meint man – wie Seifert (1977, Note 118) bemerkt – eine besondere Art von Vollkommenheit, die einerseits die Unabhängigkeit dieser Wesenheiten in Bezug auf die menschliche Subjektivität bedeutet. Diese notwendigen Wesenheiten werden vom Menschen entdeckt und sind weder Produkt eines empirischen noch eines transzendentalen Subjektes. In anderen Worten ist das „epistemologische Verhalten“ des Menschen in Bezug auf diese Wesenheiten rezeptiv und nicht

aktiv.⁶ Andererseits heißt die ideale Existenz der Wesenheiten, dass sie unabhängig von den Sachen, die konkret existieren, bestehen. So ist die Art der Existenz der Demut eine ganz andere als die Art der Existenz eines demütigen Aktes.⁷

Dass die notwendigen Wesenheiten die realen Sachen „transzendieren“, bedeutet jedoch nicht, dass sie keine Art von Beziehung mit der Realität haben. Sie sind auf die reelle Welt gerichtet. Sie sind Wesenheiten von reell existierenden Objekten. Obwohl sie – aufgrund ihrer Seinsart – nie in der realen Welt existieren können, ist diese nach diesen Wesenheiten aufgebaut. Diese „Richtung auf“ die reelle Welt ist eine Eigenschaft der notwendigen Wesenheiten, die andere ideale notwendige Objekte nicht haben. Letztens ist diese „Richtung auf“ die reelle Welt besonders in den sittlichen Werten zu sehen. Solche Werte wie Wahrhaftigkeit, Demut, Loyalität, Großzügigkeit usw. „verkörpern“ sich in der reell existierenden Welt in konkreten, persönlichen, menschlichen Handlungen.

Wie wir schon angedeutet haben, erkennt man eine notwendige Wesenheit; so verstehen wir nicht nur, dass es so ist, sondern auch, warum es so ist und nicht anders. Diese ontologische Notwendigkeit hat ihre „epistemologische Seite“ in einer unvergleichbaren Intelligibilität. Diese höchste, unvergleichbare Intelligibilität ist keine Leichtigkeit, mit der wir diese Wesenheiten erfassen. Im Gegenteil hängt die objektive Gültigkeit dieser Wesenheiten nicht vom Akt, in dem wir sie erfassen, ab. Auch wenn man eine solche Wesenheit im Traum erfassen würde, würde sie ihre innere Notwendigkeit nicht verlieren. Wenn ich

⁶ Der Erkenntnisakt ist seinem Wesen nach ein *passiver Akt*; das Moment der Aktivität, das in ihm unzweifelhaft auch enthalten ist, hat mit einem 'Schaffen' dessen, worauf der Akt sich bezieht, nichts zu tun. (...) Die Beziehung zwischen dem, was etwas schafft, und dem geschaffenen Gegenstande gehört zu den *realen Beziehungen* und ist eine *Abwandlung der kausalen Beziehung*. Was die Erkenntnisakte besonders auszeichnet, ist aber gerade, daß sie Akte der *gegenständlichen Meinung* von etwas sind: dieses gegenständliche Meinen aber ist seinem Wesen nach jedem kausalen Verhältnis fremd. Das gegenständliche Meinen selbst ist sogar dann, wenn es sich auf anschaulichen *Gegebenheiten* aufbaut, nicht fähig, irgendeinen realen Einfluß auf den vermeinten Gegenstand auszuüben, um so weniger also imstande, ihn *ex nihilo* zu schaffen. (Ingarden 1924, S. 267-268).

⁷ „Noch abgesehen von ihrer konkreten Existenz hier und jetzt, sind sie etwas vollkommen Autonomes und Objektives, unabhängig vom ihrem Objektsein für unser Bewußtsein“ (Hildebrand 1959, S. 17).

verstehe, was Gerechtigkeit, Liebe usw. sind, weiß ich zugleich, dass sie nicht bloße Fiktionen sein können.

Wenn ich eine solche notwendige Wesenheit einsehe, ist die Gewissheit, die ich so gewinne, in der Wesenheit selbst begründet und hängt mit ihrer unvergleichbaren Intelligibilität zusammen. Diese Gewissheit ist weder eine Art von Gefühl, das sich auf einen Augenblick beschränkt, noch ein Ergebnis der Introspektion.

2 Zu einer phänomenologischen Bestimmung des Wesens der Verantwortung

2.1 Die verschiedenen Verantwortungssituationen

In seinem Büchlein über die Verantwortung unterscheidet Roman Ingarden drei Verantwortungssituationen, nämlich das Tragen der Verantwortung, das Übernehmen der Verantwortung und das verantwortliche Handeln. Ich denke, dass diese Grundunterscheidung zur Bestimmung des Wesens der Verantwortung beitragen kann.

2.1.1 Das Tragen der Verantwortung. Verantwortlichkeit und Schuld

Jeder, der eine bestimmte Art von Tat vollzogen hat, trägt dafür die Verantwortung. Man wird für eine Handlung verantwortlich, sobald man sie vollzogen hat. Wie Ingarden bemerkt (1970, S. 7), *lastet* die Verantwortung auf dem Täter. Dieses „Tragen“ der Verantwortung für etwas ist ein vom Täter passiv erlittener Tatbestand und unterscheidet sich gerade dadurch von den anderen Verantwortungssituationen wie z. B. dem Übernehmen der Verantwortung, das einen aktiven Charakter hat.

Diese erste Annäherung an das Phänomen der Verantwortung zeigt schon eindeutig, dass dieser „Jemand“, der für etwas Verantwortung tragen soll, nur eine Person sein kann, und zwar nur eine Person, die im Moment des Handelns sich dessen bewusst ist (vgl. Ingarden 1970, S. 10).

Dieser „Jemand“, d. h. der Täter, der für etwas Verantwortung tragen soll, kann nur ein Mensch sein. Aber nicht jeder Mensch kann es und nicht in jeder Situation. Nur ein Mensch, der im Moment des Handelns sich dessen bewußt ist und alle „normalen“, für die Beherrschung der Situation unentbehrlichen Fähigkeiten besitzt, und der endlich etwas tut, oder im Moment, in welchem er etwas Bestimmtes tun soll, es zu tun unterläßt, kommt als wirklich Verantwortung

tragender Täter in Betracht. Es muß insbesondere eine Person sein, die im Moment des Handelns entsprechend qualifiziert ist.⁸

Das bedeutet, dass sich die für die Zufügung eines Übels verantwortliche Person bewusst ist, dass sie mit ihrer Handlung einer anderen Person ein Unrecht antut. Es handelt sich um keine zufällige, sondern um eine absichtliche Zufügung eines Übels. In diesem Zusammenhang können wir uns nach der Rolle der Bewusstheit bzw. der Erkenntnis fragen, die die Person, die einer anderen ein Übel zufügt, hat. Wie kann z. B. Christus am Kreuz sagen: „Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“? Wenn die Personen, die verursacht haben, dass Jesus am Kreuz leidet und danach stirbt, nicht wussten, was sie getan haben, können ihre Handlungen echte Objekte eines Verzeihens sein? Was haben sie eigentlich getan? Haben sie sich einfach „geirrt“?

In diesem Zusammenhang können wir mit Hildebrand zwei verschiedene Bedeutungen von „Irrtum“ unterscheiden.

- a) Der erste Irrtumstyp besteht im Verwechseln eines Objektes mit einem anderen oder im Nichterkennen seines wirklichen Wesens.⁹
- b) Der zweite Irrtumstyp besteht im Vorziehen aus Wertblindheit¹⁰. Hier handelt es sich nicht um jene Art der Unwissenheit, die eine Tat zu einer unfreiwilligen Tat macht. Hildebrand denkt, dass die Wertblindheit eine Auswirkung von Hochmut und Begehrlichkeit ist.

Im Zusammenhang damit scheint – wie Hildebrand hervorgehoben hat –, dass man zwischen Verantwortlichkeit und sittlicher Schuld unterscheiden muss. Natürlich setzt die sittliche Schuld die Verantwortlichkeit voraus. Die Frage ist, ob alles, wofür wir verantwortlich sind, sittlich gut oder schlecht ist. Anders formuliert und in den Worten von Hildebrands:

⁸ Ingarden 1970, S. 10.

⁹ (...) Wir bieten einem Freund giftige Pilze an, weil wir nicht wissen, daß sie giftig sind (...) Diese Form des Irrens läßt uns etwas tun, was in Wirklichkeit von dem, was wir zu tun glauben und zu tun beabsichtigen, vollständig verschieden ist. Daher hebt sie die Verantwortung für unsere Handlung auf oder ändert sie entscheidend, falls der Irrtum eine Folge unserer Gedankenlosigkeit ist. (Hildebrand 1959, S. 50).

¹⁰ Ein typisches Beispiel dieser Wertblindheit ist Patricius, der Vater des hl. Augustinus, der seinen Sohn in eine intellektuell hervorragende, aber sittlich gefährdende Schule sandte, weil er eine glänzende, geistige Ausbildung für ein höheres Gut hielt als sittliche Reinheit (Hildebrand 1959, S. 51).

Aber gibt es nicht Situationen, in denen man einem Menschen ein objektives Übel zufügt, für das man verantwortlich ist, und dieses Verhalten dennoch kein Träger eines sittlichen Unwertes ist und keine sittliche Schuld vorliegt? (Hildebrand 1980, S. 326)

Hildebrand antwortet mit einem „Ja“ auf diese Frage und zeigt zwei Fälle von Situationen, in denen ein objektives Übel zugefügt wird, für das man verantwortlich ist, aber dennoch kein Träger eines sittlichen Unwertes existiert.

- a) Zufügung objektiver Übel mit Rücksicht auf ein höheres objektives Gut. Ein Beispiel dafür wäre das willentliche Abschneiden des Beines eines Menschen. So entsteht ein schweres objektives Übel für den Menschen. Amputiert ihm jedoch ein Chirurg das Bein und rettet ihm dadurch das Leben, so wird ihm ein hohes objektives Gut zuteil und die Amputation, in sich ein großes Übel für ihn, wird zu einer Wohltat.
- b) Viele Dinge können in einer niedrigeren Schicht „ein Übel, aber gleichzeitig in einer höheren ein objektives Gut für einen Menschen darstellen“ (Hildebrand, *Ibid.*). Möchte ein Arzt einen Drogensüchtigen von seiner Sucht befreien, so fügt er ihm notwendigerweise körperliche Leiden zu, die aber trotzdem objektiv Güter für ihn, für seine Gesundheit sind.

In diesen Situationen würden wir eine Zufügung von Schmerzen und Leiden haben, die ein objektives Gut für die Person und Träger eines sittlichen Wertes ist. Deshalb ist – wie Hildebrand bemerkt – der Satz: „Das Zufügen eines objektiven Übels ist immer sittlich schlecht“ missverständlich, „weil vieles, was ein Leiden für den anderen darstellt und in sich ein objektives Übel wäre, ein objektives Gut für ihn sein kann“ (*Ibid.*).¹¹

Diese Betrachtungen zeigen, dass wir zwischen Verantwortlichkeit und sittlicher Schuld unterscheiden müssen. Das Verzeihen bezieht sich auf das jemandem zugefügte Unrecht und nicht auf die sittliche Schuld. Die Voraussetzung für das Verzeihen ist, „dass der jemandem ein Unrecht Zufügende für sein Verhalten verantwortlich ist“ (Hildebrand 1980, S. 327).¹²

¹¹ Noch wichtiger ist der Fall, in dem man auf Grund eines sittlichen Gebotes genötigt ist, einem anderen Menschen einen Schmerz zuzufügen. Werde ich mir z. B. bewußt, daß ein Freund einen ungünstigen Einfluß auf mich hat, sei es durch seine ungläubige Haltung, sei es in moralischer Hinsicht, dann kann es meine sittliche Pflicht sein, mich von ihm fernzuhalten. Ich füge ihm einen Schmerz zu, und er erhält dadurch den Eindruck, ich sei ihm untreu. (Hildebrand 1980, S. 326)

¹² Doch ist die Voraussetzung dafür, daß etwas Objekt eines Verzeihens werden

2.1.2 Das Übernehmen der Verantwortung

Wie wir gesagt haben, hat das Übernehmen der Verantwortung im Unterschied zum passiven Tragen der Verantwortung einen aktiven Charakter. Das bedeutet, dass der Täter „die Belastung seiner selbst durch sein Verschulden anerkennt“ (Ingarden 1970, S. 30). Das Übernehmen der Verantwortung bedeutet hier, dass der Täter für den Wert seiner Handlung und für ihre Berechtigung einsteht.

2.1.3 Das verantwortliche Handeln

Die dritte Verantwortungssituation, die Ingarden analysiert, ist das verantwortliche Handeln.

Man kann handeln, ohne sich überhaupt darum zu kümmern, daß man für sein Handeln 'verantwortlich' wird bzw. sein kann. Man gibt sich einfach dem Handeln hin und trachtet, etwas zu realisieren. Trotzdem fällt dem so Handelnden die Verantwortung dafür zu, und auch dafür, daß er so, um alles unbekümmert, gehandelt hat (Ingarden 1970, S. 32).

Auf alle Fälle hat jeder, der verantwortlich handelt, eine gewisse Sicht der durch seine Handlung zu realisierenden oder zu vernichtenden Werte. Seine Verantwortlichkeit hängt eigentlich von dieser Sicht ab. Diese Sicht auf die Werte kann mehr oder weniger klar oder verdunkelt sein. Wie Ingarden betont, kommt es darauf an,

daß der Zusammenhang zwischen den möglichen Werten und der Natur der sich entfaltenden bzw. zu entwickelnden Handlung sowie den Umständen, unter welchen sie sich zu entwickeln hat, deutlich hervortritt (*Ibid.*).

Diese Sicht auf die Werte und auf den Zusammenhang zwischen Werten und der Natur der Handlung ist der Ursprung von verschiedenen Arten des verantwortlichen Handelns. Es gibt Personen, die für gewisse Werte blind sind. Diese Wertblindheit hat natürlich einen Einfluss auf ihr Handeln, aber es handelt sich nicht – wie wir gesagt haben – um jene Art der Unwissenheit, die eine Tat zu einer unfreiwilligen Tat macht. Sie kann irgendwie eine Aus-

kann, keineswegs, daß es sittlich unrecht ist, sondern daß der jemandem ein Unrecht Zufügende für sein Verhalten verantwortlich ist. Die Verantwortlichkeit ist die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß etwas ein *ignoscendum* (zu Verzeihendes) ist, und auf sie zielt auch der Verzeihende ab. Aber *objektiv* ist das *ignoscendum* immer zugleich eine sittliche Schuld. Der Verzeihende ist sich voll bewußt, daß die sittliche Schuld trotz seines Verzeihens fortbesteht. (Hildebrand 1980, S. 327)

wirkung gewisser Grundhaltungen der Person (Hochmut usw.) sein, die die richtige Sicht der Werte erschwert. Für ein Vorziehen aufgrund der Wertblindheit sind wir verantwortlich.

Hier sind wir mit einer ganzen Reihe von interessanten Fragen konfrontiert, die mit unserem alltäglichen sittlichen Leben zu tun haben. Wir können auf alle diese Fragen nicht eingehen. Auf alle Fälle sehen wir, dass eine klare Beziehung zwischen der Welt der Werte und der Verantwortung besteht. Das verantwortliche Handeln z. B. ist jenes, das u. a. die gebührende Wertantwort gibt. Diese Beziehung ist so wichtig, dass Ingarden von den Werten als einem der ontischen Fundamente der Verantwortung spricht.¹³

2.2 Die ontischen Fundamente der Verantwortung

2.2.1 Die Werte

Vom Wert als ontischem Fundament der Verantwortung zu sprechen, würde eine adäquate Darstellung des Phänomens des Wertes bzw. der Bedeutsamkeit benötigen. Aber darauf können wir in diesem Aufsatz nicht eingehen. Es sei hier nur gesagt, dass wir Bedeutsamkeit als „das Besondere, wodurch ein Gegenstand eine affektive Antwort hervorrufen oder unseren Willen motivieren kann“ verstehen (vgl. Hildebrand 1959, S. 29-30). Mit Wert beziehen wir uns auf „die innere Bedeutsamkeit eines grossmütigen Aktes des Verzeihens (...) zum Unterschied von der Bedeutsamkeit aller jener Güter, die unser Interesse nur darum erregen, weil sie angenehm oder befriedigend für uns sind“ (Hildebrand 1959, S. 43).¹⁴

Ingarden hebt hervor, dass die Werte die erste Bedingung der Möglichkeit „sowohl der Idee der Verantwortung als auch des Sinnvollseins des an den Täter gerichteten Postulats, die Verantwortung für seine Tat zu übernehmen und ihre Forderungen zu erfüllen“ sind (Ingarden 1970, S. 38).

¹³ Gäbe es keine Werte und Unwerte sowie die zwischen ihnen bestehenden Seins- und Bestimmungszusammenhänge, dann könnte es überhaupt keine echte Verantwortung und auch keine Erfüllung der durch sie gestellten Forderungen geben“ (Ingarden 1970, S. 35).

¹⁴ Ich bin überzeugt, dass die Behauptung von Jonas, der Begriff „Wert“ könne nicht zur Begründung einer Pflichtenlehre dienen, seinen Ursprung in einem falschen Verständnis dieses Phänomens hat. Es scheint, dass Jonas keinen Wert in unserem Sinn von einer Bedeutsamkeit an sich annehmen würde.

2.2.2 Die substantielle Struktur der Person

Wenn wir jemandem ein objektives Übel zufügen, sind wir für die Handlung der Zufügung dieses Übels verantwortlich. Wir bleiben aber für sie auch nach ihrem Vollzug verantwortlich. Wie auch Ingarden betont, wäre eine Verantwortung, die nur im Augenblick der Vollendung der Tat bestünde, irgendwie unsinnig (vgl. Ingarden 1970, S. 52).

Damit die Verantwortung nach dem Vollzug der Handlung durch den Täter getragen werden kann, muss die Identität des personalen Seins des Täters bestehen. Das stellt uns nach Ingarden vor zwei schwierige Aufgaben, die die Grenzen einer phänomenologischen Analyse des Phänomens der Verantwortung überschreiten, nämlich die Erklärung der Identität des Menschen und die Aufdeckung der Bedingungen der Möglichkeit der Erhaltung dieser Identität des Menschen in seinem personalen Sein (vgl. Ingarden 1970, S. 54).

Heutzutage gibt es einige Theorien, die die Person auf ein Zentrum von Relationen bzw. Hirnfunktionen, Produkten von Instinkten, Trieben usw. zu reduzieren versuchen. Aber das Erkennen und die Freiheit vor allem zeigen, dass die Person nie auf eine Funktion, einen Aspekt des Gehirns, der Gesellschaft oder von etwas anderem reduziert werden darf. Die Person ist ein Seiendes an sich, und all die Eigenschaften der Person setzen diesen Charakter von Substanz voraus. Das ist, was Boethius und Thomas von Aquin mit ihrem berühmten Satz angeben wollten: *persona est individua substantia rationalis* (die Person ist eine individuelle Substanz, die eine rationale Natur hat). Kein anderes Seiendes ist Substanz auf eine vollkommeneren Weise als die Person.

2.2.3 Die Freiheit der Person

Eine Person, die für ihre Handlungen verantwortlich ist, soll auch in ihren Handlungen und Entscheidungen frei sein. Das bedeutet, dass ihre Handlung ihre eigene Handlung darstellt, das heißt, dass die Handlung aus ihrer Initiative erfolgt.

Wir können zwei Dimensionen der Freiheit unterscheiden. Die erste Dimension der Freiheit ist die Fähigkeit des Menschen, „sich einem bedeutsamen Objekt zu konformieren und eine Willensantwort zu aktualisieren, die zu geben einzig von ihm abhängt“. Es handelt sich um die Fähigkeit der Person, „ja“ oder „nein“ zu einem Objekt zu sagen. Wie Hildebrand sagte:

Hier geht es um unsere Haltung zu dem Objekt, um unsere Zuwendung zu diesem oder jenem Gut, um unsere Fügsamkeit gegenüber einer sittlichen Ver-

pflichtung oder um unsere Mißachtung ihres Rufes; es geht um unsere sittlich bedeutsame Entscheidung.

Die zweite Dimension der Freiheit bezieht sich auf die Fähigkeit des Willens, gewisse Tätigkeiten spontan zu befehlen, durch die wir noch nicht reale Sachverhalte verwirklichen. Der Mensch vermag nicht nur ein Glied in einer Kausalkette zu sein; „er kann auch, wenn er die Bedeutsamkeit eines Gutes erfaßt hat, eine neue, frei gewählte Kausalfolge beginnen und sie sinnvoll und bewußt auf ein Ziel lenken“.

2.2.4 Die kausale Struktur der Welt

Die bisherigen Bemerkungen über die ontischen Fundamente der Verantwortung setzen einerseits eine bestimmte ontologische Struktur der Person und andererseits eine gewisse Struktur der Welt, in welcher sie lebt und handelt, voraus. In einer deterministisch verstandenen Welt wäre keine freie Willensentscheidung möglich. Alles wäre durch seine Ursachen strikt determiniert, und deshalb würde kein Verhalten eines Menschen seine eigene Tat bilden. Darum wäre der Mensch für sein Handeln eigentlich nicht verantwortlich.

Wenn jede freie Entscheidung ein Ereignis in der Welt ist, ist es unmöglich – denkt Ingarden –, sie für ursachelos zu halten. Deshalb soll man eine „positive“ Lösung des Freiheitsproblems erwarten, „wenn man die Freiheit nicht mit der Ursachelosigkeit identifiziert, sondern sie als ‚Unabhängigkeit‘ des Täters von den äußeren Faktoren faßt, und wenn man zugleich nachweist, daß der radikale Determinismus unhaltbar ist“ (Ingarden 1970, S. 100).

2.2.5 Die Zeitlichkeit der Welt

Um „verantwortliche“ Handlungen zu haben, muss nicht nur eine Welt bestehen, in welcher es eine kausale Struktur und eine besondere Art von Kausalität – die menschliche Freiheit – gibt, sondern auch eine gewisse Art von Zeitlichkeit. Nach Roman Ingarden bezieht sich die Verantwortung auf dreifache Weise auf die Zeitlichkeit: zuerst dadurch, dass der Täter nach dem Vollzug seiner Handlung verantwortlich bleibt; zweitens „dadurch, dass die Geltung der Werte erhalten bleibt, welche durch die Tat des Täters geschaffen oder vernichtet werden und für deren Vernichtung er verantwortlich ist; und drittens dadurch, dass all diese Handlungen mit der kausalen Ordnung der Welt zusammenhängen, die ihrerseits die zeitliche Struktur der Welt voraussetzt“ (Ingarden 1970, S. 109). So hängen die Möglichkeit und der Sinn der Verantwortung davon ab, wie die Zeitlichkeit der Welt ist.

Es gibt viele Elemente einer Philosophie der Verantwortung, die wir in diesem Aufsatz nicht erörtert haben. Viele dieser Elemente gehen über die „bescheidenen“ Grenzen dieses Aufsatzes hinaus. Ich habe versucht zu zeigen, dass (a) eine philosophische Analyse des Phänomens der Verantwortung eine vorangehende Aufgabe voraussetzt, nämlich die Klärung verschiedener epistemologischer und ontologischer Grundfragen, und (b) dass eine direkte Analyse der Verantwortung auf verschiedene ontische Fundamente hinweist. Dazu habe ich die Grundlinien der von Ingarden meisterhaft durchgeführten Untersuchung über die Verantwortung dargestellt. Eine solche Art von Untersuchung über die Fundamente der Verantwortung bildet meines Erachtens die geeignete Weise, in welcher die Philosophie der Verantwortung zur Wahrung gesellschaftlicher Verantwortung beitragen kann.

Literaturverzeichnis

- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. In zwei Bänden, Leipzig: Duncker und Humblot. Hamburg: Meiner, 1973.
- Hildebrand, D. v. (1959). *Ethik*. In: *Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke*, Bd. II. Herausgegeben von der D. v. Gesellschaft (2. Auflage). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- (1980). *Moralia*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. IX. Regensburg: Habel.
- (1991). *What is Philosophy?* 3rd. edn., with a new introductory essay by J. Seifert. London/New York: Routledge.
- Husserl, E. (1900-1901). *Logische Untersuchungen*. Text der ersten und zweiten Auflage, Bd. I: *Prolegomena zu einer reinen Logik* (Husserliana, hrsg. v. E. Heidegger, Bd. xviii. Den Haag: M. Nijhoff, 1975); Bd. II,1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1. Teil, Bd. II,2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Erkenntnis*, 2. Teil (Husserliana, hrsg. v. U. Panzer, Bd. xix,1 und Bd. xix,2. Den Haag: Nijhoff, 1984).
- Ingarden, R. (1924). *Essentielle Fragen*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (7), S. 125-304. Halle a. S.
- (1970). *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart: Reclam.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Insel; Neuauflage als Suhrkamp Taschenbuch, 1984.

- Reinach, A. (1989). Zur Theorie des negativen Urteils. In: K. Schuhmann und B. Smith (Hrsg.), *Adolf Reinach. Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, S. 95-140. München: Philosophia Verlag.
- Scheler, M. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. II. Bern: Francke Verlag.
- Scheler, M. (1933). *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. In: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I. Berlin: Der Neue Geist Verlag.
- Schwarz, B. (1970). Dietrich von Hildebrands Lehre von der „Soseinserfahrung“ in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen. In: B. Schwarz (Hrsg.), *Wert und Sein*, Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag. Regensburg: Verlag Josef Habbel.
- Seifert, J. (1977). Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of “Phenomenological Realism”, and a Critical Investigation of “Existentialist Thomism”. In: *Aletheia. An International Journal of Philosophy* I, S. 154.
- (1996) *Sein und Wesen*. Philosophie und Realistische Phänomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein Bd. III. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Stein, E. (1991). *Einführung in die Philosophie*. In: *Edith Steins Werke*, Bd. XIII. Freiburg: Herder.
- Stein, E. (1917). *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses; Nachdruck der Originalausgabe, Regensburg: Verlagsgesellschaft Gerhard Kafke, 1980.