

Auf der Suche nach mir: Vom Selbstbewusstsein zum Personwerden

Liangkang Ni¹⁾

I. Einleitung: Das Problem der Existenz des Egos

„Ich“, „Selbst“ oder „Ego“²⁾ – diese Ausdrücke gaben im Lauf der Zeit stets neuen Anlass zum Philosophieren. Die alten Griechen sahen „erkenne dich selbst!“ (Γνῶθι σεαυτόν) als erste Aufforderung der Götter an die Menschen. Und mit dem Spruch: „Wer andere kennt, ist klug, wer sich kennt, ist weise“ („知人者智, 自知者明“, Laozi, Kap. 33), hält Laozi offenbar das Selbstverständnis für schwieriger als das des Anderen. Hume, ein solcher ‚Weiser‘, bekennt entsprechend im „Appendix“ seines Hauptwerks *A Treatise of Human Nature* mit der Bedachtheit und Bescheidenheit eines Empiristen den Fehler seines früheren Verständnisses dieses Problembereichs sowie seine damalige Unfähigkeit, das Problem zu lösen. Denn sobald er die Frage berührt, ob das Ich existiert, gerät er in solch große und unüberwindbare Schwierigkeiten, dass er schließlich glauben muss, mit seinem derzeitigen Intellekt dieses Problem nicht lösen zu können, und dass er nur hoffen kann, in der Zukunft könne jemand anderes oder er selbst mit „reifere(n) (*more mature*) Überlegungen“ aufwarten. (Cf. *Treatise*, pp. 634-6) Diese erhoffte „reifere“ Überlegung taucht auch bei Kant später nicht auf. Wahrscheinlich hat Kant bloß vergessen, die Existenz und Inexistenz des Ich als die fünfte Antinomie in sein Philosophiesystem einzubauen.³⁾

In der Tat können wir jedoch bereits lange Zeit vor und nach Hume viele relevante Überlegungen in der menschlichen Denkgeschichte finden, die zwar das Problem des Ich nicht so weit klären konnten, dass es als endgültig gelöst anerkannt wäre, sie genügen aber schon Humes Anspruch, indem sie bereits „reifere“ Lösungsprojekte anbieten.

Vor Hume, etwa in der buddhistischen Tradition, sowohl bei Siddhartha Gautama selbst als auch in der weiteren Entwicklung der buddhistischen Bewusstseinslehre (Yogācāra), Erkenntnislehre (Pramana), Logik (Hetuvidyā) und Zen-Schule, wird die Existenz eines vom Bewusstseinsfluss losgelösten, unabhängigen Ichs, Subjekts oder auch einer unabhängigen Seele (Ātman) entschieden geleugnet; ebenfalls verworfen wird die Existenz von Objekten, die vom Bewusstseinsfluss losgelöst, unabhängig wären. Einzig existent ist hier das Bewusstseinsleben, das einerseits aus dem Wahrnehmen bzw. dem intentionalen Bewusstseinsakt (Vorstellen, Anschauen), andererseits dem Wahrgenommenen bzw. dem intentionalen Korrelat (Vorgestelltem, Angeschautem) besteht. Der chinesische Buddhismus, etwa das 《成唯识论》(Vijñāptimātratāsiddhiśāstra), spricht hier von “见分” (Sehen) und “相分” (Gesehenem). Zusammen heißen sie dann

„Herz“ (Citta).

Mit dieser Tradition stimmt eine Ansicht Edmund Husserls aus der ersten Auflage seines Hauptwerks *Logische Untersuchungen* (1900/01) deutlich überein: Wenn er auch den Yogācāra-Buddhismus nicht kennt und daher nicht referenzieren kann, lehnt er doch ebenfalls etwas von Bewusstseins-erlebnissen unabhängiges Ich als Substanz und als etwas „Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte“, ab. Wo in der ersten Auflage des Werks vom sogenannten „phänomenologischen Ich“ die Rede ist, meint dies nichts anderes als den „Bewußtseinsstrom überhaupt“ bzw. das „erlebende Bewußtsein“. (Vgl. LU II/1, A 330f.)

Nur in der mehr als ein Jahrzehnt später erschienenen zweiten Auflage des Werks schreibt Husserl, er habe das reine Ich „zu finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen“. (LU II/1, B₁ 361) „Das reine Ich“ in diesem Sinne enthält in sich nichts Empirisches und stellt einen Pol bzw. ein Ufer des Bewusstseinsstroms dar. Es kann laut Husserl „in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten“ (Hua III/1, 123), weshalb Husserl es auch eine ‚Transzendenz in der Immanenz‘ (Hua III/1, 124) „nennt. Vom Gesichtspunkt der Semantik her betrachtet, ist es nur ein Personalpronomen, kein Substantiv und besitzt daher keinen gegenständlichen bzw. objektiven Sinn. Darum schreibt Husserl über das Ich: „Lesen wir das Wort, ohne zu wissen, wer es geschrieben hat, so haben wir, wenn nicht ein bedeutungsloses, so zum mindesten ein seiner normalen Bedeutung entfremdetes Wort.“ (LU II/1, A 82/B₁ 82)

Aber alle Erfahrungsaktivitäten sind von diesem „Ichlichen“ ausgestrahlt. Husserl bezeichnet es als „reines Ich“ oder „Ich der reinen Apperzeption“ (cf. LU II/1, B₁ 359f). Und dieses „Ich“ sowie den von ihm ausgeströmten gesamten Bewusstseinsfluss nennt er „ego“ im Sinne von Monade (vgl. Hua I, § 33). Das „Ich“ ist dann der einheitliche Beziehungspunkt des „Ego“ (der mannigfaltigen Bewusstseins-erlebnisse). In diesem Sinne kann man auch seine spätere Phänomenologie noch als „ichlose Phänomenologie“⁴⁾ oder „Phenomenology of No-Self“⁵⁾, ja gar als „asubjektive Phänomenologie“⁶⁾ bezeichnen. So gesehen ist Husserls Phänomenologie eher eine neue Yogācāra-Schule des 20. Jahrhunderts, anstatt dass sie – wie er selbst behauptet – „einen neuen Cartesianismus“ böte, „einen Cartesianismus vom 20. Jahrhundert.“ (Hua I, 3).

Aber hier taucht bereits ein Problem auf, das durch Begriffe und Wörter bewirkt wurde: „Ich“, „Ego“, „Selbst“ usw. – all diese Ausdrücke werden von verschiedenen Denkern in verschiedenen Sprachen verwendet und mit verschiedenen Bedeutungen versehen; in weiterer Folge werden dann Begriffe wie Solipsismus, Egologie, Egoismus usw. ebenfalls häufig wegen der Sinnunklarheit und -verworrenheit missverständlich. Nicht nur bei Husserl stellt sich daher die Frage der Ichlichkeit und Ichlosigkeit. Wir sehen ebenfalls in der neueren Literatur über vergleichende Studien von Phänomenologie und Zen-Buddhismus sowohl die vorgenannte Rede von „Phenomenology of No-Self“ als auch die Rede von „Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus“⁷⁾, beides im positiven Sinne.

II. Das punktuelle Ich und das pronominale Ich

„Das reine Ich“ im Sinne von Husserl kann als *ein quasi-geometrischer Punkt* verstanden werden, der in sich keine reale oder reelle Fläche und auch keinen realen oder reellen Inhalt enthält.⁸⁾

Es ist wahr, dass wir, wenn wir auf uns selbst reflektieren, nichts anderes als unsere eigenen Bewusstseinsenerlebnisse erfassen können. In der Sprache der Yogācāra-Schule heißt dies „唯有识“ (Consciousness-only bzw. Nur-Bewusstsein). Aber dem Bewusstsein in diesem Sinne wird dennoch durch das „Ich“ eine strukturelle Einheit verliehen. Mit anderen Worten: Das Ich oder „Selbst“ an sich ist kein Subjekt bzw. keine Substanz, aber seinetwegen erhalten alle Erlebnisse des Bewusstseins einen einheitlichen Bezug, nämlich „meine“ oder „ichliche“ zu sein. „Ich“ oder „Selbst“ stellt hier also das latente, nicht vergegenständlichte Erste-Person-Pronomen im Cartesianischen „cogito“ und „sum“ dar. Es bedeutet nicht jene Substantialität, die die Selbstreflexion zum Bewusstseinsstrom bisweilen hinzufingiert, sondern eine Selbstevidenz, die dem Bewusstseinsstrom in seinem Vollzug selbst unmittelbar bewusst ist.

Descartes bezeichnete in seiner Erwiderung auf den sechsten Einwand zu seinen *Meditationen* dieses Selbstbewusstsein als „immediate consci“ (cf. *Principia Philosophiae*, I, 9). Das „Cogito“ wird wegen dieses unmittelbaren Bewusstseins primär gewiss, also nicht anzweifelbar, sondern selbstverständlich.

Dieses unmittelbare Bewusstsein ist eben „svabhāva“, das die Yogācāra-Buddhisten seit Dignāga (ca. 5.-6. Jh.) festhalten, oder „das innere Bewusstsein“ oder „Urbewusstsein“, von dem Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* und dann auch in seinen anderen Manuskripten ab und zu spricht⁹⁾, schließlich auch das „Selbstbewusstsein“, worüber die Heidelberger Schule, E. Tugendhat und M. Frank lebhaft diskutieren¹⁰⁾: Das Bewusstsein wird bei seinem eigenen Vollzug bewusst. Anders gesagt: Während wir die Gegenstände wahrnehmen, sind wir uns bewusst, dass wir sie wahrnehmen; und während wir jemanden oder etwas lieben und wollen, sind wir uns bewusst, dass wir sie lieben und wollen.

Das genannte „Bewusstsein“ können wir W. Windelband folgend für die geeignetste deutsche Übersetzung des cartesianischen „cogito“ halten.¹¹⁾ Heute kann man auch sagen, dass die geeignetste englische Übersetzung „mind“ ist, statt „(I) think“ wie „(ich) denke“. Eine geeignete chinesische Übersetzung dafür sollte „心“ (Herz) oder „意“ (Bewusstsein) lauten, statt „思“ (Denken).

Freilich werden wir noch sehen, dass das Problem der Ichlichkeit oder Ichlosigkeit weiterhin besteht, und im Folgenden zum Problem der „Selbsterkenntnis“ sowie des „Bewusstseins“ und des „Unbewusstseins“ führt.

III. Lineares und personales Ich

Obgleich sich die Gewissheit des Selbstbewusstseins auch in jedem Augenblick des Bewusstseinslebens als punktuell ausweist, ist sie nicht stehend und isoliert, sondern fließend und kontinuierlich, weil das Bewusstsein sich stets im zeitlichen Strömen befindet. So gesehen stellt das „Selbst“ nicht mehr einen *quasi-geometrischen Punkt* dar, sondern vielmehr eine *quasi-geometrische Linie*.

Da das Bewusstsein sich im steten Strömen befindet, wird das gegenwärtige Selbstbewusstsein gleichzeitig mit dem Bewusstsein in der Weise der Retention zur Vergangenheit, und jederzeit in der Weise der Erinnerung zum vergegenwärtigten Selbstbewusstsein. Wenn das Bewusstsein durch Schlaf oder Ohnmacht unterbrochen wird und Bewusstlosigkeit eintritt, hört das Selbstbewusstsein natürlich auch auf, es zu begleiten. Daher ist das „Ich“ im Sinne der Phänomenologie eine unterbrochene imaginäre Linie. Aus Sicht der Ontologie der Seele ist diese Linie indessen notwendig fortlaufend, nur erscheint sie nicht in jeder ihrer Phasen. Andernfalls könnten wir das Faktum der kontinuierlichen Einheit des Selbst nicht erklären: Wenn wir aus dem Schlaf erwachen, ist uns das damit wieder auftretende Wahrnehmen, Fühlen und Wollen erneut bewusst als jeweils „unseres“.

Auf just dieser grundlegenden Tatsache entwickelt der Mahāyāna-Buddhismus – im Unterschied zum Theravada-Buddhismus, der nur sechs Bewusstseinsarten anerkennt – eine neue Doktrin von acht Bewusstseinsarten. Spezifisch vertritt der Mahāyāna-Buddhismus über das Auge-Bewusstsein (*caḥsur-vijānaṃ*), Ohr-Bewusstsein (*śrotra-vijānaṃ*), Nase-Bewusstsein (*ghrāṇa-vijānaṃ*), Zunge-Bewusstsein (*jihvā-vijānaṃ*), Körper-Bewusstsein (*kāya-vijānaṃ*) und Verstandes-Bewusstsein (*mano-vijānaṃ*) aus einer genetischen Perspektive heraus noch zwei weitere, „tiefer liegende“ Bewusstseinsarten: Alaya-Bewusstsein (*ālaya-vijānaṃ*) und Manas-Bewusstsein (*mana-vijānaṃ*). Diese dreischichtige Gliederung von Alaya-Bewusstsein, Manas-Bewusstsein und drittens den sechs Theravada-Bewusstseinsarten lässt sich vergleichen mit Husserls Unterscheidung zwischen „Vor-Ich“, „Ur-Ich“ und „Ego“ oder auch Freuds Differenzierung zwischen „Id“, „Ego“ und „Super-Ego“. Sie können alle in genetisch-phänomenologischer Weise interpretiert werden.

Während wie oben dargestellt der frühe Husserl (um 1900/01) gegen die Färbung einer Art „Ichmetaphysik“ noch Bedenken hat, benennt der frühe Freud (1896) mit „Metapsychologie“ schon den hiesigen Zustand des „Selbstseins“. Aber in Wahrheit bereitet Husserls spätere Überlegung in Bezug auf die genetische Phänomenologie schon für eine nichtmetaphysische Ontologie des „Ich“ ein phänomenologisches Lösungskonzept vor. Hier bestätigt sich wohl wieder Heideggers These: *„Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.“* (SuZ, 35)

Sehr allgemein gesagt stellt das „Selbst“ einen teils patenten, teils latenten roten Faden des Selbstseins dar. Das Wort „latent“ bezeichnet hier das Verborgensein im Unbewusstsein bzw. Unterbewusstsein, also *den verborgenen Teil des Selbstseins*. Das Wort „patent“ bezeichnet entsprechend das Erscheinen als „Selbstbewusstsein“, also *den erscheinenden Teil des*

Selbstseins. Reflektieren wir auf das „lineare Ich“ in diesem Sinne, so erfassen wir nicht mehr die sich auf das „punktuelle Ich“ beziehende Querintentionalität, die wir durch gewöhnliche Reflexion erlangen, sondern die von Husserl in seiner Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins so genannte „Längsintentionalität“ in ihrem Bezug auf das „lineare Ich“. ¹²⁾ Sie besteht aus Selbstgegenwart, Selbstvergangenheit und Selbstzukunft. Das „Ich“ in diesem Sinne ist nicht mehr das „reine Ich“ als Pol gleich Zero, sondern das „personale Ich“ als „Substrat von Habitualitäten“ (vgl. Hua I, § 32).

Hier kann man einen Übergang bemerken von dem punktuellen, reinen Ich (Selbst) zu einem linearen, personalen Ich. Da das erstere nur einen leeren, aber einheitsverleihenden Pol darstellt, möchte Husserl es lieber „Selbst“ als „Ich“ nennen. ¹³⁾ Beim letzteren aber kann man vom „Ich“ sprechen, denn es ist nicht mehr „abstrakt und unbestimmt“, sondern stellt ein mit personalen Inhalten verhaftetes Ich dar – das monadische, lineare Ich: das Ich, das sich in der Längsintentionalität manifestiert. (Cf. Hua XIV, 48)

Diese „Längsintentionalität“ erstreckt sich kontinuierlich durch den dynamischen, teils latenten und teils patenten Ablauf in der Zeit, Genese und Geschichte und kann durch eine bestimmte Wesensschau von unserem geistigen Auge erfasst werden. Diese Wesensschau heißt hier fortan „longitudinale Wesensschau“, wenngleich Husserl sie so nicht nennt. ¹⁴⁾ Die Längsintentionalität manifestiert sich hier somit als „[e]idetische Gestalt der seelischen Innerlichkeit“, kann aber „die volle Konkretion des Ich als Monade“ bekommen (Hua I, 102). Und so entledigt sich Husserl des Problems, ob das „reine Ich“ eventuell „zu formal“ ist. (Cf. Ms. A VI 30, 37a, Marbach, 1974, 321)

IV. Die longitudinale Wesensschau als Selbstbesinnung

Ähnlich wie wir in der räumlichen Anschauung ein räumlich Seiendes, etwa einen Baum, nicht allseitig erfassen können, sind wir in der zeitlichen Anschauung auch nicht fähig, ein zeitlich Seiendes allzeitig zu erfassen, etwa das Selbstsein einer Person. Die meisten Phänomenologen, etwa Husserl, Scheler, Heidegger, aber auch manche Mathematiker und Logiker wie Gödel, stellen die Möglichkeit der Wesensschau, Ideenschau bzw. der Wahrnehmung von Begriffen heraus. Sie kleiden sie in unterschiedliche Namen und greifen in verschiedenem Ausmaß auf sie zurück.

Wenn wir diese für die Erkenntnis der äußeren Welt bereits anerkannte mathematische oder physikalische Anschauung auf das Erkennen und Verstehen des immanenten Erlebnisses übertragen, so kann ein in der immanenten Reflexion durchgeführtes Wesenserfassen unseres Bewusstseins entstehen. In der Tat hat Kant, der die intellektuelle Anschauung als menschliches Vermögen stets leugnete, bei der Erfassung der Verstandeskategorien und Anschauungsformen die Methode der intellektuellen Anschauung selbst verwendet. Die Begriffe „kategoriale Anschauung“ und „formale Anschauung“ (vgl. LU II/2, A 667/B₂, 195), die Husserl anfangs benutzt,

sind kritische Erbschaft von Kant. Später hat Husserl diese methodologischen Begriffe aufgegeben und stattdessen von „apriorischer Anschauung“, „Wesensschau“ und „Ideenschau“ gesprochen. Streng genommen gehören die „intellektuelle Anschauung“, die Kant „alltäglich geraucht, ohne es zu wissen“¹⁵⁾, sowie die „Wesensschau“, die Husserl in seinen zu Lebzeiten veröffentlichten Werken häufig verwendet, beide zur *transversalen Wesensschau*: also zur *Wesenserfassung der Elemente des Bewusstseins sowie ihrer Wesenszusammenhänge*. Diese transversale Wesensschau ist bezogen auf die Querintentionalität, ähnlich wie die longitudinale Wesensschau auf die Längsintentionalität bezogen ist. Erst in der späteren, zu Lebzeiten oft unveröffentlichten Bewusstseinsanalyse der genetischen Phänomenologie, der Phänomenologie der Person, Motivation, Assoziation usw., hat Husserl die Methode der *longitudinalen Wesensschau* stillschweigend angewendet.

Transversale wie longitudinale Wesensschau stellen ein direktes ideierendes Erfassen der idealen Gegenstände dar: die transversale das Erfassen des punktuellen Ego samt der stabilen und statischen Wesensstruktur seiner Bewusstseinserebnisse, die longitudinale das Erfassen des linearen Ego samt der strömenden und wandelnden Wesensgenese seiner Bewusstseinserebnisse.

Die longitudinale Wesensschau kann vor allem für die Wesenserfassung des linearen Ego in seiner Bewusstseinsgenese, also für die Phänomenologie der Person bzw. der Genese der Persönlichkeit benutzt werden. Diese genetisch-geschichtliche Betrachtungsweise entspricht nicht nur dem Dilthey und dem Grafen Yorck „gemeinsamen Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen“¹⁶⁾, sondern realisiert dieses Anliegen als konkrete Praxis, bietet also das von beiden eifrig gesuchte „Organon für die Erfassung der Geschichtlichkeit“¹⁷⁾. Dilthey betrachtet die *Logischen Untersuchungen* deshalb als „epochemachend“ (GS VII, 14), weil er Husserls darin gelieferte methodische Möglichkeit zum Erfassen des „logischen Zusammenhangs in den Geisteswissenschaften“ (GS VII, 323) ins Auge fasst. Wie auch Dilthey, charakterisiert Husserl später diese Methode mit dem Begriff „Selbstbesinnung“.

Betrachten wir nun die Methode der longitudinalen Wesensschau im Kontext der chinesischen Philosophie, so sehen wir, dass sie nicht nur in der alten chinesischen Philosophie bereits unwillkürlich und stillschweigend gefördert und gebraucht wurde, was anderwärts noch näher erläutert wird, sondern auch, dass ihre Behauptung ebenfalls in der modernen chinesischen Philosophie deutliche Entsprechung fand. Im Konfuzianismus kommt besonders eine relevante Überlegung Mu Zongsans (牟宗三) in Betracht. Seine anhand Kants Begriffs der „intellektuellen Anschauung“ aufgestellte Konzeption der „longitudinalen Intuition“ (纵贯直觉) hat eine der „longitudinalen Wesensschau“ sehr verwandte Bedeutung. Obwohl Mu Zongsan, soweit ich sein Werk kenne, den Begriff „longitudinale Intuition“ nicht eindeutig in Anspruch nahm, ähnlich wie Husserl den Begriff „longitudinale Wesensschau“ nicht benutzte, charakterisiert Mu Zongsan den Grundzug dieser Methode zur Erfassung des geschichtlichen Geisteslebens doch deutlich. Nämlich durch seine Aussage, dass Kants „intellektuelle Anschauung in dem longitudinalen System anerkannt werden muss, und nicht in dem transversalen System der Erkenntnis“¹⁸⁾. Mu Zongsan versteht unter dieser Intuition „das ‚Wissen‘ im longitudinalen Sinne,

das hindurchgeht¹⁹⁾, sowie die Weise, „wie das Subjekt sich selbst unmittelbar innewird“²⁰⁾. Er stellt heraus, dass Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus alle dem longitudinalen System zugehören, und alle den Umlauf und Durchlauf „der Ursprünge unseres Lebens, unserer Weisheit, unserer Moralschöpfung“ besagen.²¹⁾

Hier zeigt sich bereits eine wichtige Differenz zwischen Mu und Husserls Auffassung der intellektuellen Anschauung: Während Mu diese Anschauung mehr als ein Prinzip der Schöpfung statt der Erkenntnis hervorhebt,²²⁾ betrachtet Husserl sie mehr als ein Verstehen der Geschichtlichkeit als eine Methode der Motivationserklärung (Hua VI, 226 f.) oder eine Wesenserfassung der Sinnbildung und der Sinnsedimentierung (Hua VI, 380 f.).

Und doch hat Mu Zongsans Auffassung mit Diltseys und Husserls Verständnis der Geschichtlichkeit des Geisteslebens und der Methode ihrer Erfassungsweise grundlegende Gemeinsamkeiten: Es ist keine reflexive bzw. transzendente Beobachtung und Erfassung der Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern eher ein reflexives bzw. transzendentes Verstehen bzw. Begreifen der Geschichtlichkeit der Subjekte. Es ist somit eine in der Reflexion auf das einzelne, empirische Bewusstsein und mit der Methode der longitudinalen Wesensschau vollzogene Erfassung der Wesensmomente des allgemeinen Geisteslebens sowie der Wesenszusammenhänge und Wesensentwicklungen dieser Wesensmomente. Es ist ein schwieriger Weg von der Phänomenologie des Bewusstseins, welche die reine Bewusstseinsstruktur zur Aufgabe hat, zur Phänomenologie des Geistes, die sich um ein Verständnis der Geschichtlichkeit des allgemeinen Geistes bemüht. Und es ist, wenn man ihn ausgehend von den gemeinsamen Überlegungen Husserls und Mu Zongsans besieht, auch ein transkultureller Weg.

Streng genommen können die Differenzen zwischen Mu und Husserl im Prinzip der Methode der Geisteswissenschaft von Dilthey vereinigt werden: Dieses Prinzip stellt eine Identität von „Schaffen“, „Verstehen“ und „Erkennen“ fest. Bei Dilthey können wir beispielsweise lesen: „Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er“ (GS VII, 148), „die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht.“ (GS VII, 278); „Das Subjekt des Wissens ist hier eins mit seinem Gegenstand“ (GS VII, 191), u.dgl.²³⁾

Generell gesehen stellen Dilthey, Husserl und Mu Zongsan hinsichtlich des Gegenstands der geschichtlichen Selbstbesinnung allesamt in gewissem Sinne „Neuhegelianer“ dar, hinsichtlich der Methode aber in gewissem Sinne „Neukantianer“.

V. Die genetische Logik und die Phänomenologie der Person

Das lineare Ego und seine Genesis im Bewusstsein stehen für die Geschichte des seelischen Lebens des Individuums. Die longitudinale Wesensschau ist die Besinnung auf die darin manifeste Geschichtlichkeit oder auch ihr Verständnis. Husserl sieht in Geschichte „von vornherein nichts

anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung“. (Hua VI, 380 f.) Die hier genannte „ursprüngliche Sinnbildung“ kann als Aktivität des Bewusstseins aus sich selbst und deren Folgen verstanden werden. Die „Sinnsedimentierung“ stellt dann die genetische Fortführung sowie geschichtliche Überlieferung dieses Bewusstseinslebens samt seinen Folgen dar. Das ist eben jene Beziehung zwischen dem „punktuellen Ich“ und dem „linearen Ich“: Sie entspricht der Beziehung zwischen den „Querschnitten des Bewusstseins- und Ichproblems überhaupt“ und dem „Ganzen des Bewusstseins“. Bereits 1917 hat Husserl diesbezüglich bemerkt, „einen Querschnitt kann man nur vollkommen verstehen, wenn man sein Ganzes erforscht“. (Hua XXV, 198)

Schon vor Husserl, bei Dilthey (1890, cf. GS V, 101), und nach Husserl, bei Heidegger (1920, vgl. GA 59, 157 f.), finden sich Überlegungen zu „Querschnitten“ und „Längsschnitten“ des Bewusstseinslebens. Beide hegen Hoffnungen, die unmittelbare Erfassung des Lebensvollzugs und das Verstehen der Geschichtlichkeit um die Methode der geschichtlichen Auslegung zu ergänzen. Husserls longitudinale Wesensschau kann eine methodische Basis dafür liefern, denn sie ermöglicht eine direkte anschauliche Erfassung des „Gesetz[es] des Herzens (心有其理)“ im Sinne von Lu Xiangshan (陆象山, 1139-1192) oder der „Ordre du cœur“, „Logique de cœur“ im Sinne von Blaise Pascal (1623-1662).²⁴⁾

„Gesetz des Herzens“ oder „Ordre du cœur“ besagen hier, dass die Geschichte des Bewusstseinsleben einer Person und auch von Personengruppen logisch verfolgt werden kann, sei es im Namen der „genetischen Logik“ oder „Modallogik“, oder im Namen der „subjektiven Logik“ oder „transzendentalen Logik“. Sie stimmen mit dem vorgenannten „Geschichtlichkeit-Verstehen“ nach Dilthey und Yorck überein, und stellen einen Versuch der Begründung einer Doppelidentität von Geschichte und Logik dar: Die Logik ist geschichtlich, die Geschichte ist logisch.

In der Denkgeschichte der Menschheit lassen sich ähnliche Versuche finden. Die Doktrin über „abhängiges Entstehen (Pratīyasamutpāda)“ im Buddhismus, besonders die Doktrin über „Alaya-Pratīyasamutpāda“ in Yogacara, behandelt eben die Genesis und Entwicklung des Bewusstseins sowie ihre Bedingungen. Sie bewegen sich durchaus in Richtung einer genetischen Logik. Die buddhistische Doktrin über „abhängiges Entstehen“ ist letztlich eine Lehre der Genesis.

VI. Person: Nature und Nurture

Zurück zu Hume: Wird er auch als Geschichtsphilosoph des 18. Jahrhunderts angesehen, und beschäftigte er sich auch unter den Titeln custom, habit mit der Geschichte der Menschheit, so konnte er dennoch nicht aus der genetischen und geschichtlichen Perspektive mit der Methode des Geschichtlichkeit-Verstehens und der longitudinalen Wesensschau in die Diskussion über das lineare, personale Ich einsteigen, und die Diskussion in diese Richtung entwickeln. Aus

diesem Grund musste er angesichts des Problems des Ich in ein Dilemma geraten. Es ist dasselbe Dilemma, vor dem Geschichtsphilosophen auf dem empirischen Standpunkt allesamt stehen.

Das lineare personale Ich entfaltet sich in der genetischen Wesenserforschung in zwei Richtungen: diejenige des naturalen und die des habituellen Selbst. Husserl hat sich in seinen Forschungsmanuskripten systematisch mit den Problemen der Phänomenologie der Instinkte (Naturalität) und Phänomenologie der Habitualitäten beschäftigt.²⁵⁾ Ähnlich legt die Doktrin der zwei Wesensarten bzw. zwei Buddha-Naturen (gotra) – die natürliche, angeborene (本性住种性: prakṛtistha-gotra) und die kultivierte, erworbene (习所成种性: samudānīta-gotra) – im Yogācāra-Buddhismus²⁶⁾ auch die Grundlinie dafür, was man genetische Phänomenologie bzw. genetische Logik nennen kann. Mit der „Logik“ ist hier die Gesetzmäßigkeit dieser Doppelgeschichte des Bewusstseinslebens gemeint: Die Gesetzmäßigkeit der Genesis und des Werdens der Art (Natur im Sinne von Gaben) und des Erwerbs (Kultur im Sinne von Erwerb).

Die Phänomenologie der Naturalität (oder der Instinkte) und die der Kulturalität (oder der Habitualitäten) sind Bestandteile einer Phänomenologie der Person. Denn die Person bzw. die Persönlichkeit besteht vor allem aus Artung (Sinnlichkeit, Triebe, Anlagen) und Erwerb (Bildung, Übung, Vernunft, Urteilsfähigkeit). Hier können Phänomenologen der Persönlichkeit mit Kongzi im „Lernen des Herzens“ (心学) einen gemeinsamen Weg gehen. Aufschlussreich ist diesbezüglich Wang Longxis (王龙溪, 1498-1583) Verwendung des traditionell-chinesischen Begriffspaares „Xiantian“ (先天) und „Houtian“ (后天), um diese Wesensarten der Person zu bezeichnen: „Was dem Himmel zuvorkommt, ist Herz; was dem Himmel nachfolgt, ist Intention (先天是心, 后天是意).“ Ferner: „Sein Herz gerade machen, ist das Lernen dessen, was dem Himmel zuvorkommt (正心, 先天之学也); und seine Intentionen aufrichtig machen, ist das Lernen dessen, was dem Himmel nachfolgt (诚意, 后天之学也)“.²⁷⁾ Mit „Xiantian“ ist der Zustand vor der Aktivität des Herzens gemeint, mit „Houtian“ jener während und nach der Aktivität des Herzens. Für das Kultivieren der eigenen leiblichen Person fordern Konfuzianer, sich sowohl beim Zustand vor dem Entstehen der Gefühle (未发) als auch bei dem nach ihrem Entstehen (已发) ethisch anzustrengen. Das besagt nichts anderes als ein Bemühen um das Lernen dessen, was dem Himmel zuvorkommt und auch um das Lernen dessen, was dem Himmel nachfolgt; oder mit anderen Worten: um das Lernen des Angeborenen und das Lernen des Erworbenen.²⁸⁾

Dieses konfuzianische Begriffspaar wird später im chinesischen Kulturraum für die Übersetzung des metaphysischen und erkenntnistheoretischen Begriffspaares in europäischer Philosophie benutzt: *a priori* und *a posteriori*. Sie besagen so viel wie *vor und nach* induktiver Erfahrung „gegeben“²⁹⁾ sowie ihre Zusammenhänge miteinander; heute werden „*a priori*“ und „*a posteriori*“ wieder für die chinesische Übersetzung des Begriffspaares „nature“ und „nurture“ benutzt, das dann die Begriffe von „Genes“ und „Experience“ sowie ihre Zusammenhänge miteinander charakterisiert.³⁰⁾ Allerdings ist die Übersetzung von „Xiantian“ und „Houtian“ für *a priori* und *a posteriori* nicht geeignet. Eine bessere wären „Xianyan“ (先验, vor der Erfahrung) und „Houyan“ (后验, nach der Erfahrung). „Xianyan“ ist jedoch seit langer Zeit missverständlich

und irreführend für die Übersetzung von „transzendental“ etabliert, weswegen dieser Ausdruck, heute benutzt, falsche Assoziationen wecken würde. In der neuen Zeit gibt es hierzu viele Debatten, auf die wir hier jedoch nicht eingehen können.

Kehren wir nun zurück zu „Xiantian“, also dem Zustand vor der Aktivität des Herzens, und „Houtian“, also dem Zustand während und nach der Aktivität des Herzens, so können wir beide Zustände am Beispiel der Sympathie erläutern. Um die Sympathie als ursprüngliches Wissen (良知), das man nicht durch Lernen gewinnt, und ursprüngliche Fähigkeit (良能), die man nicht durch Üben erwirbt, hinzuweisen, nennt Mengzi zwei Beispiele. Erstens: „Wenn Menschen zum ersten Mal ein Kind erblicken, das im Begriff ist, auf einen Brunnen zuzugehen, so regt sich in aller Herzen Furcht und Mitleid.“ Mengzi folgert: „*Jeder Mensch* hat ein Herz, das anderer Leiden nicht mit ansehen kann.“³¹⁾ Als zweites Beispiel nennt Mengzi König Xuan von Qi. König Xuan kann nicht mit ansehen, wie ein Ochse, der zur Glockenweihe geschlachtet werden soll, ängstlich zittert, und lässt daher stattdessen ein Schaf schlachten. „Es geht *dem Gebildeten* mit den Tieren nun einmal so: wenn er sie lebend gesehen hat, kann er nicht zusehen, wie sie getötet werden, und wenn er sie hat schreien hören, bringt er es nicht über sich, ihr Fleisch zu essen.“³²⁾ Näher besehen differenziert Mengzi hier zwei Arten Mitleidsträger, sehr wahrscheinlich sogar absichtlich: Einerseits hat jeder Mensch das Vermögen des Mitleids mit anderen Menschen, andererseits hat aber nur der „Gebildete“ (君子) Mitleid mit Tieren. Das bedeutet: Mitleid mit anderen Menschen gehört zur Naturanlage des Menschen, ist also ursprüngliches Wissen und ursprüngliche Fähigkeit. Mitleid mit Tieren indessen stellt sich erst durch Erwerbung und Bildung ein, ist also kein ursprüngliches Wissen und keine ursprüngliche Fähigkeit.

Sowohl in der gegenwärtigen Bewusstseinstheorie als auch in der alten Yogācāra-Forschung wird nicht verneint, dass diese zwei Wesensarten auch außerhalb des Bewusstseins eine physiologische Grundlage in den Organen und ihren Funktionen haben, sei es unter den Titeln des Gehirns und der Nervenzellen, sei unter dem der Wurzel (indriya). Beispielsweise können Spiegelneuronen (mirror neurons) freilich die physiologisch-biologischen Mechanismen unserer eingeborenen Sympathie, Empathie, Scham, Ehrfurcht usw. erklären, aber das Mitleid mit den Tieren kann nur durch erworbene Fähigkeiten und Gewohnheiten verständlich werden. Ob und inwiefern die Bildung dieser Gewohnheiten auch wiederum auf das Gehirn und neuronale Prozesse zurückwirken, ist eine dringend zu behandelnde und zu klärende Frage. Ob beispielsweise Machtbesitz generell zu eingeschränkter Sympathie- und Empathiefähigkeit führt, ja eventuell zum Verlust dieser Instinkte oder gar zu Hirnverletzungen oder Nervenschäden, das ist eine Frage, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und erforscht werden sollte.

Hier ist weltweit eine grundlegende Zusammenarbeit zu beobachten: Bewusstseinsphilosophen und Phänomenologen versuchen, durch die Methode der Selbstbesinnung die Gefühlsaktivitäten sowie die Folgen ihrer Vollzüge zu erschauen, zu beschreiben und zu charakterisieren; Psychologen bemühen sich, durch die Beobachtung der Akte und den Aufbau der Experimente den Prozess

der Wandlung der Persönlichkeit zu verfolgen und zu bestätigen; Neurologen beobachten und beschreiben mittels verschiedener Instrumente die inneren Zusammenhänge des neuronalen Prozesses und der Gehirnstruktur im Verhältnis zu den angeborenen und erworbenen Vermögen. Von ihren Standpunkten aus entwickeln sie auch ihre eigenen Programme zur Behandlung oder Heilung.³³⁾

VII. „Unperson“: Nature und Nurture

Die beschränkte Zahl von 30.000 „apriorischen“ bzw. angeborenen Genen der Menschen scheint unzureichend zur Erklärung der unbeschränkten Veränderungsmöglichkeiten der „aposteriorischen“ bzw. erworbenen Verhaltensweisen der Menschen. Daher bedarf der Anteil der Elemente der Bildung und Kultur im Prozess der Evolution der Menschheit gegenüber den Elementen der Natur anscheinend einer Revision.

Aber wir müssen hier zuerst eine empirische Beobachtung der Zoologie betrachten: Entomologen entdeckten, dass die angeborenen Gene von Ameisenlöwen vollständig ihre Fähigkeit, Fallen zu graben, bestimmen. Also gleichgültig, wie oft sie im Laufe ihres Lebens Fallen graben, sie werden dadurch nicht geschickter. Das bedeutet auch, dass in ihren existenziellen Fähigkeiten nichts enthalten ist von Übung und Bildung. Auf den Anteil bezogen, den beide Fähigkeiten, die angeborene wie die erworbene, jeweils besitzen, bedeutet eine Ganz-Naturalität also zugleich eine Null-Habitualität.

Eine solche vollständige Naturfähigkeit findet durch Erforschung, Entwurf und Entwicklung künstlicher Intelligenz einen gewissen Rückhalt und auch eine Inspiration. Am 18. Oktober 2017 taufte die britische Firma „DeepMind“ ihre neueste und stärkste Version von AlphaGo, einer künstlichen Intelligenz, „AlphaGo Zero“. DeepMind verkündete: In nur drei Tagen programminterner Übung und Lernen in einem sogenannten *Tabula Rasa*, ohne jede Interaktion mit der Umgebung, hatte AlphaGo Zero das Niveau aller seiner Vorgänger vollständig überboten, und damit einhergehend auch das Niveau aller menschlichen Spieler, die jeweils durch aposteriorische Übung und Lernen ihre Spielfähigkeit erwerben und erhöhen.

Natürlich meinen „Zero“ bzw. „*Tabula Rasa*“ nicht, diese AlphaGo Version enthalte überhaupt nichts Vorprogrammiertes, sondern dass ihre Algorithmen im schwierigeren Bereich von „Zero“, also ohne alle nachträglichen, menschlichen Erkenntnisse und Erfahrungen anfangen, und sehr schnell eine übermenschliche Intelligenz erlernen können.³⁴⁾ Neben den Algorithmen der Vorgängerversionen enthält AlphaGo Zero noch Statistiken, Strategien, fünf Millionen Trainingsspiele und zusätzlich einen Computer mit vier Spezialprozessoren. All dies ist also angeborene bzw. einprogrammierte Fähigkeit, nichts ist nachträglich von draußen oder sonst von anderen eingeholt oder erworben. Hier besagt das Angeborene gleichsam das Erworbene.

Der Unterschied zwischen AlphaGo Zero und seinem Vorgänger AlphaGo Lee entspricht

der Differenz zwischen einer Version mit voll apriorischer Naturalität und einer gemischten Version mit „apriorischer Begabung“ und „aposteriorischer Erwerbung“. Dieses Beispiel zeigt, wie künstliche Intelligenz prinzipiell auf erworbene Habitualitäten verzichten kann und wie all ihre Fähigkeiten in vorprogrammierten apriorischen Eigenschaften bestehen können: Grundregeln, Suchalgorithmen, Kombinationsmöglichkeiten, Artificial Neural Networks (ANN), Deep Neural Networks (DNN) und blitzschnelle, geschichtslose Lernpraxis – all derlei verwirklicht bereits die Transzendenz der relevanten Intelligenz sowie die Kulturtradition der Menschheit.

Die hier angeführten Beispiele betreffen aber allesamt das Problem apriorischer Regeln und aposteriorischer Übungen nur im Bereich der Tiere und künstlichen Intelligenz. Darin stellt sich also noch nicht das Problem eines künstlichen Bewusstseins bzw. das Problem eines „artificial mind“, weswegen sie keinen direkten Bezug zur Forschung der Phänomenologie der Person haben. Nur im Fall des künstlichen Bewusstseins oder „artificial Mind“ kann indessen vom Problem der Personalität die Rede sein, wenn auch nur von einer künstlichen, nämlich künstlicher Nature und Nurture sowie deren gegenseitiger Wirkung aufeinander. Denn der Begriff Bewusstsein oder Mind impliziert bereits Selbstbewusstsein, freien Willen und verschiedene Gefühle und emotionale Zustände.

Gerade weil im natürlichen Bewusstsein Elemente des freien Willens, von Gefühlen und emotionalen Zuständen enthalten sind, werden all solch aposteriorische, empirische Erwerbe, Vermögensbildungen, Kulturüberlieferungen möglich. Die dadurch entstandenen Habitualitäten³⁵⁾ und die angeborene Natur machen die Personalität aus, was heute Biologen und Anthropologen allgemein anerkennen. Die Streitfrage bei dem vorher gestellten Problem des Anteils besteht also nur darin, wie viel Gewicht jeweils der angeborenen Natur und den erworbenen Habitualitäten zukommt. Anders gefragt: Bedarf der Anteil, den man bislang den Elementen der Bildung und Kultivierung im Prozess der Menschheitsevolution gegenüber angeborenen, natürlichen Elementen zuschreibt, einer nochmaligen Korrektur?

VIII. „Apriori-aposteriori“ und „formal-material“

Hier ist aber eigens zu betonen: Aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie bzw. der Phänomenologie der Person sollen sich „Apriorisches“ und „Aposteriorisches“ nicht in einem Verhältnis des Nebeneinander, auch nicht in einem Verhältnis der jeweiligen Anteile im Sinne der Biologie oder Physiologie, ja nicht einmal im Verhältnis der jeweiligen Geltungen befinden. Naturalität und Habitualität, die beide die Doppelstruktur der Personalität ausmachen, sollten eher mit dem Begriffspaar „apriorische Form“ und „aposteriorische Materie“ charakterisiert werden. Im Gebiet der Erkenntnistheorie hat Kant „die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft“ in der zentralen Frage formuliert: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ (KrV Einl. VI), und sie mit der transzendentalen Analytik und transzendentalen

Ästhetik zu beantworten versucht. Wenn wir nun diese eigentliche Aufgabe bzw. zentrale Frage im Bereich der praktischen Vernunft aufwerfen, was Max Scheler später beschäftigte und was er beschrieb, so werden wir analog von „synthetischen Gefühlen a priori“ bzw. „synthetischen Wertgefühlen a priori“ sprechen, sofern sich diese auf apriorische Formen der Gefühle und aposteriorische Materien der Gefühle beziehen.

Als „apriorische Form“ sei die vor induktiver Erfahrung „gegebene“, eigene, ursprüngliche Fähigkeit des Fühlens, wie etwa Sympathiegefühl, Schamgefühl, Ehrfurcht usw. bezeichnet. Sie gehört zu den egeborenen Naturalitäten der Personalität, also zu dem ursprünglichen Wissen (良知), das man nicht durch Lernen gewinnt, bzw. zu dem ursprünglichen Vermögen (良能), das man nicht durch Üben erwirbt. Auch die im Yogācāra-Buddhismus aufgezählten mentalen Faktoren (心所 : caitta), wie etwa Scham (apatrāpya), Lust (rāga), Vertrauen (śrāddha), Ärger (krodha), Stolz (mada), Arroganz (māna), Argwohn (vicikitsā) usw., gehören alle zu dieser Kategorie. Die gegenwärtigen biologisch-neurologischen Forschungen könnten in Genen oder Nervenzellen deren physiologisch-physikalische Grundlagen entdecken. Sie könnten auch unter den Titel der X-Komplexe von Psychologen diskutiert werden. Sogar der freie Wille, der als elementarer Faktor des menschlichen Geistes gilt, kann als eine Art dieser apriorisch-formalen, angeborenen Naturvermögen betrachtet werden: Er enthält in sich keinen empirischen Inhalt, der durch Reflexion zu erfassen wäre, ist also materiell leer. Aber er kann verwendet werden auf alle möglichen Erfahrungen, besonders auf die Bewusstseinsakte, die mit Entscheidung und Entschluss zu tun haben, und bildet daher eine wichtige Voraussetzung für die geistige Entwicklung und aposteriorische Kulturbildung der Menschheit.

Einen anderen Bestandteil der Personalität machen dann die durch aposteriorische Bildung und Pflege entstandenen Habitualitäten im weiteren Sinne aus. Wir können dieses Verhältnis zwischen Instinkten und Erfahrungen auch als ein solches zwischen angeborenen Naturalitäten und erworbenen Habitualitäten bezeichnen. Zwischen ihnen bestehen immanente Zusammenhänge, aber nicht anteilige Verhältnisse oder solche des Geltungsgewichts. Hier herrscht eher ein Verhältnis, das vergleichbar ist mit dem Verhältnis der vier Seiten eines Vierecks zu der Fläche, die sie einschließen.

Nehmen wir das moralische Gefühl als Beispiel, so zeigt sich das Verhältnis zwischen Instinkt und Erwerb als das Verhältnis zwischen moralischem Instinkt und moralischem Brauch. Hier macht die Frage keinen Sinn: Wie viel Anteil hat der moralische Instinkt versus der moralische Brauch jeweils in unserem gesamten moralischen Bewusstsein und Akt? Denn zwischen Form und Materie in diesem Sinne besteht kein quantitativ-anteiliges Verhältnis. Im Fall von den Formen, also etwa der Sympathie, Scham, Ehrfurcht bei Mengzi, bilden das ursprüngliche, nicht durch Lernen erworbene Wissen (良知) und das ursprüngliche, nicht durch Üben erworbene Vermögen (良能) die apriorische Form, die in sich keinen empirischen Gehalt hat. Ob aber der Gegenstand der Sympathie ein Verwandter oder ein Tier ist, ob die Ursache der Scham eine Unfähigkeit des Redens oder Kochens ist, ob die Ehrfurcht sich auf einen Urahn, älteren Familienangehörigen, Gott oder Bodhisattwa bezieht – all das sind Folgen

aposteriorischer Erfahrung, Bildung, Entscheidung und des Erwerbs. Gegenüber der angeborenen Natur oder den beschränkten Genen können erworbene Habitualitäten unzählig verschieden und unbeschränkt sein sowie sich in unterschiedlichsten Lebensweisen der Menschheit manifestieren. Wenn wir also, wie oben dargestellt, „Apriorisch“ und „Aposteriorisch“ im konfuzianischen Sinne verstehen, so erweist sich hiermit eine grundlegende Beziehung zwischen beschränkten apriorischen Gefühlsformen und unbeschränkter aposteriorischer Gefühlsmaterie.

Als weiteres Beispiel sei noch der Sprechakt angeführt. Das oben dargestellte Wesensverhältnis zwischen Naturalität und Habitualität gilt auch für das Verhältnis zwischen dem apriorischen Sprachsinne (W. Humboldt) und dem aposteriorischen Spracherwerb. Noam Chomskys Idee einer „generativen Grammatik“ führt aus dieser Perspektive besehen zu einem neuen Verständnis in Form des Gedankens: Zwischen Sprechsinne und Sprachsyntax, bzw. zwischen der Sprache und den Sprachen, besteht ebenfalls ein Verhältnis von apriorischer Form und aposteriorischer Materie.

Wilhelm Schapp (1884-1965), der erste von Husserl promovierte und phänomenologisch ausgebildete Doktor sowie ein wichtiger Vertreter der frühen phänomenologischen Bewegung, äußerte in seiner Spätzeit (1953) rückblickend zu dieser Bewegung, es sei „schwer zu sagen, was die phänomenologische Methode eigentlich war. Man kann vielleicht sagen, daß sie darin bestand, in allen Gebieten des Wissens synthetischen Sätzen apriori nachzuspüren“. Das bekräftigt er in der Folge nochmals: „Schließlich kam es dann darauf an, eine Theorie der synthetischen Sätzen apriori zu entwickeln.“³⁶⁾ Dies unterstützt auch das hier entwickelte Verständnis, die Methode der Phänomenologie der Person in einer Erfassung apriorischer Gefühlsformen und aposteriorischer Gefühlsmaterie zu sehen.

IX. Über *ego* und *alter ego*

Überlegungen zur Naturalität, Habitualität und zum damit zusammenhängenden Personwerden liefern Grundlagen für eine Phänomenologie der Person. Aber nur wenn man die Person dabei nicht allein als Persönlichkeit der Monade, sondern auch als intersubjektive Personalität des Geistes versteht, wird der innere Zusammenhang zwischen der Geschichte der Individuen, der Gemeinschaft und der Menschheitsgeschichte als ganzer entdeckt. Hierbei handelt es sich zunächst um das Ich, bzw. die Monade, und die Anderen sowie ihre Verhältnisse zueinander. Nach Husserl beschäftigt sich die Phänomenologie der Intersubjektivität oder Interpersonalität mit diesen Fragen.

Die Wahrnehmung der Anderen bzw. die Fremdwahrnehmung vollzieht sich auf die Weise der Einfühlung. Husserls Schülerin Edith Stein definierte die Einfühlung bzw. Empathie gleich am Anfang ihrer Dissertation „Zum Problem der Einfühlung“³⁷⁾ als eine besondere Erfahrungsart: die Erfahrung des fremden Bewusstseins. (Vgl. ESGA V, § 2)

Unser Blick geht prinzipiell bzw. wesentlich von uns selbst aus. Das ist unbestreitbar und auch nicht zu ändern. Wir können uns zwar auffordern, uns mehr in andere zu versetzen, oder auch für einen auf andere bezogenen, ethischen Anspruch eintreten, etwa den konfuzianischen: „Was dir selbst unerwünscht ist, füge auch keinem anderen zu“ (Lunyu, XII, 2). Aber auch das ist immer noch eine von einem selbst ausgehende Aufforderung einer normativen Ethik, keine Tatsache rein deskriptiver Phänomenologie.

Husserls Analysen in seiner Phänomenologie der Intersubjektivität wurden mehrfach von Sozialphilosophen, darunter auch Husserls Schüler Alfred Schütz, kritisiert, die stattdessen von einer Community bzw. kommunikativen Vernunft ausgehen. Bis heute ist es bei vielen Sozialphänomenologen noch Gemeinplatz, Husserls Phänomenologie böte keinen gültigen Denkweg vom Ich zum Anderen, von der Individualität zur Sozialität.

In Wahrheit beginnt die transzendental-phänomenologische Erforschung der Fremderfahrung aber nicht mit pragmatischen Fragen, wie: „Wie kann man andere besser verstehen?“, „Wie kann man Fremd- und Selbsterfahrung auf die gleiche Stufe stellen?“ usw. Stattdessen geht ihr Bestreben lediglich dahin, die Art und Weise, wie andere mir gegeben sind, treu zu beschreiben und aufzuklären. In Husserls mehr als dreißigjähriger Besinnung auf die Intersubjektivitätsproblematik ist seine typischste phänomenologische Beschreibung und Analyse eine mehrstufige und multiperspektivische Charakterisierung der Einfühlung bzw. Fremdwahrnehmung als eine besondere Art Wahrnehmung, die weder Dingwahrnehmung, Imagination, Illusion, noch auch Schlussfolgerung oder Ahnung ist.

Nebst anderen Denkwegen unterscheidet Husserl in seiner Auseinandersetzung mit dieser Problematik auch eine dreifache Originarität. Bereits in ihrer genannten Dissertation zum Problem der Fremderfahrung knüpft Edith Stein an diesen Begriff an. Allgemein gesagt ist Wahrnehmung *Originärbewusstsein*. Stein ist zudem der Ansicht, auch die Wesensschau oder Ideation sei ein Originärbewusstsein. Das Wort „originär“ drückt hier konkret eine originäre Gegebenheitsweise der Bewusstseinsgegenstände aus, also eine direkte und gegenwärtige Gegebenheitsweise, in der sich der gegebene Gegenstand oder Sachverhalt selbst gibt. Die Akte der Erinnerung, Erwartung und Fantasie hingegen sind kein Originärbewusstsein, weil ihre Gegenstände nicht-originär, sondern nur mittelbar und vergegenwärtigt gegeben sind. Die Einfühlung in Andere sieht Stein als ein Nicht-Originärbewusstsein, zählt sie also zur gleichen Aktklasse wie Erinnerung, Erwartung, Fantasie, „in denen Selbsterlebtes nicht-originär gegeben ist“. (Vgl. ESGA V, 15ff.)

Diese schon 1916 von Stein vertretene These erwägt Husserl jedoch später mehrfach und detailliert auch unter dem Titel der Originalität bzw. Originarität. Er lehnt dabei Steins These nicht etwa ab, sondern entwickelt vielmehr ein differenzierteres Verständnis von Originarität, das auch die Einfühlung mit einbegreift. Wie Iso Kern zeigt, erarbeitet Husserl in einem 1934 geschriebenen Manuskript einen Grundunterschied dreier verschiedener Begriffe von „originaler Erfahrung“ bzw. „Originalität“, nämlich primäre, sekundäre und tertiäre Originalität. Mein gegenwärtiges Bewusstseinsleben ist mir in primärer Originalität

(Uroriginalität) gegeben, mein erinnertes Bewusstseinsleben ist mir in sekundärer Originalität gegeben, und das Bewusstseinsleben als Resultat einer Einfühlung in Andere ist mir in tertiärer Originalität gegeben.³⁸⁾

Diese Überlegungen und Unterscheidungen werfen ein Licht auf das Prinzip der Phänomenologie der Intersubjektivität bei Husserl und Stein. Durch diese Einsicht entpuppen sich viele Fragen, etwa ob die Kenntnis des fremden Bewusstseins „unmittelbar“ oder „mittelbar“ ist, auch das „Solipsismus-Dilemma“, als Scheinprobleme, die in philosophischen Diskussionen mehr aus taktischem denn ernsthaftem Interesse aufgeworfen werden. Wie sollte auch Husserls ichlose Phänomenologie, die nicht einmal ein empirisches Ich anerkennt, in ein solipsistisches Dilemma geraten! Und so zeigt sich die Frage, nicht des Ich-Punkts, aber des *ego* und *alter ego*, als eine solche lediglich des Stufenunterschieds der Originalität der Gegebenheitsweise im Bewusstsein. Dass mir das fremde Bewusstseinsleben bzw. die fremde Seele niemals so originär gegeben ist wie das eigene Bewusstseinsleben bzw. die eigene Seele, ist eine – mit Scheler zu sprechen – „phänomenologische Tatsache“, die auch mit allen hermeneutischen Mitteln und Kniffen nicht zu beheben ist. Wenn also die phänomenologischen Soziologen, so wie die Sozialphilosophen, zugeben würden, das Ich sei ein soziales Konstrukt, bedeutete dies lediglich: Die Anderen und die Gesellschaft, die das Ego ursprünglich konstruiert, konstruieren umgekehrt auch das Ego, ähnlich also wie beim allgemeinen Wechselverhältnis zwischen Noesis und Noema.

Im Zusammenhang damit hören wir oft die Aussage, der Konfuzianismus sei im Grunde ein Kommunitarismus und kein Individualismus. Der Konfuzianismus ist aber weder Kommunitarismus noch Individualismus, sondern er ist Kommunitarismus und Individualismus vereint: Heilig drinnen und königlich draußen (内圣外王). Die beste Erklärung dafür gab Kongzi selbst: „Was den Sittlichen angeht, so festigt er andere, da er selbst gefestigt zu sein wünscht, und klärt andere auf, da er selbst aufgeklärt zu sein wünscht.“ (Lunyu, VI, 28) Das bedeutet, der Konfuzianismus nimmt die Individuen als Ausgangspunkt und die Gemeinschaft als Zielpunkt, und zwar Schritt für Schritt: vom Kultivieren der eigenen Person (修身), über das Ordnen der Familie (齐家), das Regieren des Landes (治国) bis hin zum Friedensstiften in der Welt (平天下). Die „eigene Person“ (身: leibliche Person) ist jenes Ich bzw. Selbst, von dem hier die Rede ist. Das Kultivieren der eigenen Person vereint dabei eine Reihe sachlicher Inhalte: Berichtigen der Handlungen (格物), Verwirklichen des Wissens (致知), Wahrnehmen des Willens (诚意), Gerademachen des Herzens (bzw. Geistes) (正心). Und so ist Konfuzianismus eher eine Art Pädagogik, aber im Sinne von Selbstbildung. Hier stehen sich Konfuzianismus und Husserls Phänomenologie sehr nahe. Denn beide sind „transzendental“ zu nennen, insofern sie „in Schau und ringender Tat rein nach innen gewandte“ und sich auf die reine Subjektivität richtende Fähigkeiten praktizieren. Dies ist auch der wesentliche Grund, warum Husserl den Buddhismus als „transzendental“ ansieht. (Vgl. Hua XXVII, 125)

X. „Erkenne dich selbst“ und „Learning to Be Human“

Die hiesige Diskussion begann mit der Frage „Ichlich“ oder „Ichlos“, nahm anschließend den Lauf erkenntnistheoretischer und methodologischer Erwägungen zum „punktuellen und linearen Ich“ sowie den entsprechenden Arten „der transversalen und der longitudinalen Wesensschau“, um schließlich verschiedene Richtungen genetischer Phänomenologie bezüglich dem Werden der Person zu erreichen: Naturalität, Habitualität, Personalität, Interpersonalität, usw.

Die 24. Weltkonferenz der Philosophie, die im August 2018 in Beijing stattfinden wird, hat zum Hauptthema „Learning to Be Human“. Das impliziert bereits eine moralische Aufforderung zur Kultivierung und Praxis auf Grundlage bzw. unter der Voraussetzung einer Selbsterkenntnis und zum Fernzweck einer Vervollkommnung der eigenen Person. Der hier eingeschlagene Denkweg entspricht einerseits der Forderung „erkenne dich selbst“ bei Sokrates sowie der des „sich Kennens“ bei Laozi, stimmt aber andererseits auch mit dem Anspruch „Wissen des Herzens“ als erster Aufgabe der Praxis des Buddha-Werdens im Buddhismus überein.

Laut einem Bericht im Grundbuch der Yogācāra-Schule, *Sandhinirmocana Sūtra*, erwähnte Schakjamuni selbst die Voraussetzung des Bodhisattwa-Werdens. Als Antwort auf die Frage, „Wie kann man sich kultivieren, um die große Majestät eines Bodhisattwas zu erreichen?“, erwidert Schakjamuni: „Wenn die Bodhisattwas um die sechs Stützpunkte wohl wissen, vermögen sie die große Majestät der Bodhisattwas zu erreichen. Der erste ist, dass sie wohl wissen, wie das Herz sich hervorbringt. Der zweite ist, dass sie wohl wissen, wie das Herz sich festhält. Der dritte ist, dass sie wohl wissen, wie das Herz sich verlässt. Das vierte ist, dass sie wohl wissen, wie das Herz sich vermehrt. Der fünfte ist, dass sie wohl wissen, wie das Herz sich vermindert. Der sechste ist, dass sie die Methoden dazu wohl wissen.“³⁹⁾

„Wohl Wissen“ (善知) in diesem Sinne wird auch im Zen-Buddhismus als erste Aufgabe einer schrittweisen Selbstkultivierung zur Erleuchtung angesehen. Dōgen (道元, 1200-1253), Lehrer des japanischen Zen-Buddhismus in der frühen Kamakura-Zeit, schreibt in seinem Buch *Shōbōgenzō* (Die Schatzkammer der Erkenntnis der wahren Dharma), „Den Buddha-Weg zu erfahren bedeutet, sich selbst erfahren. Sich selbst erfahren heißt, sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt, sich selbst wahrnehmen – in allen Dingen.“⁴⁰⁾ Bemerkenswert ist der zweite Schritt, „sich selbst vergessen“ bzw. „Selbstvergessenheit“. Er wird von Zen-Buddhisten auch als „Herzlosigkeit bzw. Nicht-Herz“ (无心) bezeichnet. In der kultivierenden Praxis bildet „Selbstvergessenheit“ oder „Ichlosigkeit“ eine nur durch Meditation erreichbare geistige Stufe. Die Methode dieser Praxis hat eine sehr ähnliche Funktion wie Husserls phänomenologische Methode der Reduktion.⁴¹⁾ Was auf den ersten Blick wie eine Antinomie zwischen dem yogācāra-buddhistischen Anspruch auf „wohl Wissen über das Herz“ und dem Zen-buddhistischen auf „Nicht-Herz“ erscheint, erweist sich so näher besehen als Übereinstimmung in der Reihenfolge kultivierender Praxis. Wissen über das „Nicht-Herz“ (无心) wird durch

„Wissen über das Herz“ (知心) erreicht, mit anderen Worten: durch die deskriptive Feststellung von „Nicht-Herz“ und die normative Aufforderung zur „Selbstvergessenheit“.

Dieser Prozess kann auch als zwei Seiten derselben Sache gesehen werden. Der Zen-Meister Zonggao (宗杲, 1089-1163) in der Südlichen Song-Dynastie erwähnt in seinem gleichnamigen Buch *Shōbōgenzō* (Die Schatzkammer der Erkenntnis der wahren Dharma) zwei Gespräche über „Herz-Wissen“ und „Herz-Leeren“ von Zen-Meister Mazu Daoyi: „Ein Mönch fragt Mazu: Wie ist der Buddha? Antwort: Eins mit Herz (即心) ist der Buddha. Frage: Wie ist der Weg? Antwort: Nicht-Herz (无心) ist der Weg. Frage: Wie weit entfernt sind der Buddha und der Weg? Antwort: Der Buddha ist wie die Hand aufzumachen, der Weg ist wie die Faust ballen.“ Schließlich: „Eins mit Herz und Nicht-Herz, dadurch wird der Buddha-Weg verstanden.“⁴²⁾

Aus Sicht Husserlscher Phänomenologie stellt sich die Sachlage ebenso dar: Durch phänomenologische Reduktion des Bewusstseins kann man im reflektierenden Blick das Scheinhafte des Ich und das Wahrhaftsein des absoluten Bewusstseins (des Herzens) erfahren und erfassen. Dies besagt einerseits eine Kenntnis des Scheinhafte des Ich, und darüber, wie viele menschliche Schwächen aus dem Festhalten des Ich entstammen, andererseits aber auch eine Kenntnis über das Wahrhaftsein des Egos. All das führt letztlich dazu, eine normative Ethik aufzustellen, die auf der phänomenologischen Beschreibung und Wesensschau der wahren Zustände des menschlichen Bewusstseins basiert. Sie enthält in sich sowohl Feststellungen über das Selbstbewusstsein und Selbstsein, als auch Beobachtungen zum Personwerden. Auf diese Weise erfüllt sie die vorausgesetzte Aufgabe der Selbsterkenntnis, „Wissen über das Herz“, und formuliert auf dieser Grundlage schließlich Behauptungen und Aufforderungen zu ethischer Praxis sowohl zur Naturalität wie zur Habitualität.

Und so sind das „Erkenne dich“ bei Sokrates wie das „sich-Kennen“ bei Laozi im Einklang mit einer von Zhuxi (朱熹) gestellten Aufgabe, „nur zwei Sachen: Begreifen und Praktizieren“: also lernen, um sich zu erkennen, und loslassen des fingierten, scheinhaften Ich, um Weise (Heilige) im Sinne Laozis bzw. Erleuchtungswesen (Bodhisattvas) im Sinne von Buddha zu werden.

注

- 1) Liangkang Ni, Department of Philosophy, Research Center for Phenomenology and Thoughts of Mind-Nature, Zhejiang University, No. 866, Yuhangtang Road, Hangzhou, 310058, P. R. China, Email: hssnlk@zju.edu.cn; svabhava@foxmail.com.
- 2) Ausdrücke wie self, Selbst, sva, ich, ego, I, me, je, moi usw. können in daoistischen wie auch konfuzianischen Aufforderungen der Selbstbildung, etwa „自知“ (Selbstverständnis), „克己“ (Selbstbeherrschung), „修身“ (Selbstkultivieren), ihre Synonyme finden. Aber diese Ausdrücke sind in westlichen wie östlichen Kulturen vielfach unterschiedlich verstanden, wie sich unten noch zeigen wird.
- 3) Kant spricht in verschiedenem Sinn von „Ich“ und „Selbst“, aber in beiden Bedeutungen nicht über Descartes Sinn des Ich hinausgehend, also weiterhin innerhalb des Sinnesrahmens der transzendentalen Philosophie. Bei Kant ist z.B. die Rede von dem Ich oder Selbst als „bloße Form des

- Bewußtseins“, als „Bewußtsein meines Denkens“ sowie als „Gegenstand des inneren Sinnes“ (vgl. KrV, 382, 413, B 156). Im Allgemeinen kann man sagen, das Ich bei Kant entspreche eben dem „ich“ des Cartesianischen „cogito“, also einem impliziten, pronominalen „ich“. Dieses Ichverständnis wird später von J.-P. Sartre ausführlich entwickelt (Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'égo*, 1937).
- 4) Vgl. Aron Gurwitsch, „A Non-Egological Conception of Consciousness“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 3 (Mar., 1941), pp. 325-338; Eduard Marbach, „Ichlose Phänomenologie bei Husserl“, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 35ste Jaarg., Nr. 3 (September 1973), S. 518-559.
- 5) Vgl. Gereon Kopf, *Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self*, Routledge; 2015.
- 6) Vgl. Jan Patočka, „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‚asubjektiven‘ Phänomenologie“, in: *Philosophische Perspektiven*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1970, S. 317-334, besonders seine Bemerkung: „Das Ich erscheint hier weder als Grund der Objektivität, noch als alleiniges produzierendes Prinzip der Erscheinungswelt, sondern von vornherein wird einer Korrelation des Erscheinenden und des Erscheinens das Wort gesprochen, diese Korrelation, als Wesensgesetzlichkeit gefasst und in Evidenz angeschaut, ist der letzte Ausweisungsboden des Seienden in seinen Gegebenheitsweisen.“
- 7) Vgl. Shizuteru Ueda, *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*, Verlag Karl Alber: Freiburg 2011.
- 8) Es kann auch als eine mathematische Zero verstanden werden, womit die Existenz des Ich der Existenz der Zero gleiche. Näheres dazu vgl. Liangkang Ni, „Zero and metaphysics: Thoughts about being and nothingness from mathematics, Buddhism, Daoism to phenomenology“, in: *Frontiers of Philosophy in China*, 2007, 2 (4): p. 1–10.
- 9) Näheres dazu vgl. Liangkang Ni, „Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl“, in *Husserl Studies* 15: 77–99, 1998, und „Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis“, in *Husserl Studies* 21: 17–33, 2005, sowie Iso Kern, „Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl“, in *Husserl-Symposium Mainz 1988. Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Stuttgart 1989, S. 51-63.
- 10) Vgl. vor allem Dieter Henrich, „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in R. Bubner u.a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*, Tübingen 1970, S. 257-284, ders., „Zwei Theorien zur Verteidigung des Selbstbewußtseins“, in *Grazer Philosophische Studien* 7/8 (1979), S. 77-99; Ulrich Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a.M. 1971; Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M. 1979; Manfred Frank, „Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre“, in ders. (Hrsg.), *Selbstbewußtseinstheorie von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M. 1991, S. 527ff.
- 11) Vgl. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Heinz Heimsoeth, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen ¹⁵1957, S. 335: „Die übliche Übersetzung vom *cogitare*, *cogitation* mit Denken ist nicht ohne Gefahr des Missverständnisses, da Denken im Deutschen eine besondere Art des theoretischen Bewußtseins bedeutet. Descartes selbst erläutert den Sinn des *Cogitare* (Medit., 3; Princ. phil., I., 9) durch Enumerationen; er versteht darunter zweifeln, bejahen, verneinen, begreifen, wollen, verabscheuen, einbilden, empfinden usw. Für das allen diesen Funktionen Gemeinsame haben wir im Deutschen kaum ein anderes Wort als ‚Bewußtsein‘.“
- 12) Nach Husserl „geht also durch den Fluß eine Längsintentionalität, die im Lauf des Flusses in stetiger Deckungseinheit mit sich selbst ist“. (Hua X, 81) In dieser Deckungseinheit mit sich selbst kann man eben jenes „lineare Ich“ sehen.
- 13) Vgl. hier die im Manuskript notierte Überlegung Husserls im Jahre 1921: „Statt ‚Ich‘ müsste ich vielleicht besser immer sagen ‚Selbst‘“, und das „Selbst“ hier wird verstanden als nicht-fundierte

Einheit.“ (Hua XIV, 48).

- 14) Der Ausdruck „longitudinal“ steht für die „Länge“ im Sinne der Husserlschen „Längsintentionalität“. In seinen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ greift Husserl angesichts der doppelten Intentionalität der Retention zu den Begriffen „Längsintentionalität“ und „Querintentionalität“. Sie beziehen sich auf die beiden Richtungen, die er im Zeitdiagramm mit „Vertikalreihe“ und „Reihe der Ordinaten“ bezeichnet. Aufgrund abweichender Verständnisse der englischen Übersetzer wird die „Längsintentionalität“ als „longitudinal intentionality“ (J. Churchill) oder „horizontal intentionality“ (J. B. Brough) übersetzt. Letzteres benutzte ich zunächst selbst (cf. Ni, L., „Horizontal-Intention: Time, Genesis, History – Husserl's Understanding of their Immanent Relationship“, in D. Lohmar and I. Yamaguchi, *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht u.a. 2010, p. 187-211). Heute jedoch halte ich „longitudinal intentionality“ für treffender, weil die „Länge“, von der hier die Rede ist, mit Blick auf den großen Kontext der Phänomenologie der Zeit zur Phänomenologie der Genesis und Geschichte vielmehr meint: „durch die Zeit, Genese und Geschichte durchgehend“, also in diesem Sinne „longitudinal“.

Überdies sei hier noch bemerkt, dass Anthony J. Steinbock in seinem vorzüglichen Werk *Phenomenology & Mysticism* ungegenständliche religiöse Erfahrungen als „vertical experience“ bzw. „vertical givenness“ charakterisiert (cf. Anthony J. Steinbock: *Phenomenology & Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007, p.1). Der chinesische Übersetzer dieses Buchs, Lu Yinghua, übersetzt Mu Zongsans (牟宗三) relevanten Begriff „vertical“ ebenfalls als „longitudinal“ (vgl. die von Lu Yinghua übersetzte „Introduction“ des Buches von Anthony J. Steinbock „Vertical Givenness in Human Experience“, in *The Phenomenological and Philosophical Research in China – Phenomenology and Chinese Thought*, Volume Sixteen, 2015, S. 181-208). Meines Erachtens sollte man angesichts religiöser Erfahrungen aber besser von einer „verticality“ im ursprünglichen Wortsinn sprechen.

Auf jeden Fall sind hier bereits drei verschiedene Arten und Weisen von Intentionalität sowie Wesensschau zu entdecken, also nicht nur „Querintentionalität“ und „transversale Wesensschau“.

- 15) „日用而不知“ [《周易·系辞上传》(Yi Jing, Xici, I. Teil, Kap. 5)]
- 16) Vgl. William Dilthey-Paul Yorck, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897*, Max Niemeyer: Halle (Saale) 1923, S. 185.
- 17) Vgl. Iring Fetscher, „Einleitung“ in Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, hrsg. von I. Fetscher, Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1956, S. 27.
- 18) 牟宗三 (Mu, Zongsan), *Neunzehn Vorlesungen über die chinesische Philosophie – Kurze Darstellung der chinesischen Philosophie und der darin implizierten Probleme* (中国哲学十九讲——中国哲学之简述及其所涵蕴之问题), Taiwan Students' Book Office: Taipei 1983, S. 441.
- 19) Vgl. 牟宗三 (Mu, Zongsan), *Vorlesungen über die Lehre von vier Ursachen* (四因说讲演录), Shanghai Classics Publishing House: Shanghai 1998, S. 196.
- 20) 牟宗三 (Mu, Zongsan), *Intellektuelle Anschauung und die chinesische Philosophie* (智的直觉与中国哲学), The commercial press of Taiwan: Taipei 2000, S. 132, S. 142.
- 21) Mu, Zongsan, *Neunzehn Vorlesungen über die chinesische Philosophie*, a.a.O., S. 421-422.
- 22) Mu, Zongsan, *Vorlesungen über die Lehre von vier Ursachen*, a.a.O., S. 196.
- 23) Es ist allerdings auch eine Überlieferung bzw. Fortsetzung des Prinzips der neuen Wissenschaft nach G. Vico, der bereits bekräftigte, „daß diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist; deswegen können (denn sie müssen) ihre Prinzipien innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden. [... Und so können] von der [Welt der Völker oder politischen Welt], weil die Menschen sie geschaffen hatten, die Menschen auch Wissen

- erlangen“ (Giambattista Vico, *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla commune Natura delle Nazioni*, Neapel 1744, 331; deutsche Übersetzung von Vittorio Hösle u. Christoph Jermann, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Felix Meiner: Hamburg 2007).
- 24) Dieses „Coeur a ses raisons“, „Ordre du coeur“ oder auch „Logique de coeur“ gleicht Collingwoods „Tiger im Gras“, den nur der Blick der Experten ausmachen kann; “Nothing here but trees and grass’, thinks the traveler, and marches on. ‘Look’, says the woodsman, ‘there is a tiger in the grass.” (R. G. Collingwood, cf. Ulrich Voigt, *David Hume und das Problem der Geschichte*, Duncker & Humblot: Berlin 1975, S. 7)
- 25) Vgl. als zwei vorzügliche Arbeiten zu diesen beiden Themen: Lee, Nam-In, Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte, *Phaenomenologica* 128, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht u.a. 1993; Moran, Dermot, “Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus,” in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 1, January 2011, pp 53-77; ders., “‘The Ego as Substrate of Habitualities’: Edmund Husserl’s Phenomenology of the Habitual Self,” in *Phenomenology and Mind*, vol. 6, July 2014, pp. 27-47.
- 26) Anders als ursprünglich in Indien, wo sie unterschiedliche Familien bzw. Geschlechter bezeichnen, stellen diese beiden Wesensarten im Yogācāra-Buddhismus vor allem in übertragenem Sinn zwei Selbstnaturen bzw. Eigenexistenzen (svabhāva) dar. (Näheres dazu vgl. Ni, Liangkang, „Zur Doktrin von zwei ‚Gotra‘ im Yogācāra-Buddhismus und ihrer genetisch-phänomenologischen Bedeutung“, in *Vijnpti-Matra Studies*, China Social Sciences Publishing House, Beijing 2018, S. 247-260) Das ist es eben, was Kongzi im seinem Spruch als „Natur“ (性) und „Übung bzw. Kultur“ (习) bezeichnet: „Von Natur stehen (die Menschen) einander nahe, durch Übung entfernen sie sich voneinander. (性相近也, 习相远也。)“ (Kongzi, *Lunyu*, Buch XVII, 2)
- 27) Wang, Longxi (王龙溪), *Gesammelte Schriften von Wangji* (王畿集), Jiangsu People's Publishing House : Nanjing 2007, p. 133, p. 445.
- 28) Diese deutsche Übersetzung der chinesischen Begriffe übernehme ich von Iso Kern, vgl. ders., *Das Wichtigste im Leben: Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger über die «Verwirklichung des ursprünglichen Wissens»*, Schwabe Verlag, Basel 2010, S. 17, S. 252, usw.
- 29) Vgl. Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, Bouvier-Verlag, Bonn 1986, S. 433.
- 30) Matt Ridley, *Nature Via Nurture: Genes, Experience, and What Makes Us Human*, Harper Collins Publishers: New York 2003; Chinesische Übersetzung: 马特·里德利:《先天 VS 后天: 基因、经验及什么使我们成为人》, 黄菁菁译, 机械工业出版社:北京, 2015年。 — Die angeblich hundertjährige Geschichte des Streits zwischen Nature- und Nurture-Anhängern hat in Wirklichkeit bereits Jahrtausende hinter sich.
- 31) Mong Dsi, *Die Lehrgespräche des Meisters Mong Ko*, übersetzt von Richard Wilhelm, Buch II, Gung Sun Tschou, 6. Mitleid (《孟子》卷三, 公孙丑章句上, 六).
- 32) Mong Dsi, *Die Lehrgespräche des Meisters Mong Ko*, Buch I, Liang Hui Wang, 7. Der Opferstier und die Weltherrschaft (《孟子》卷一, 梁惠王章句上, 七).
- 33) Nach den *Logischen Untersuchungen* entwickelte Husserl den Begriff und die Methode der „phänomenologischen Reduktion“, klammerte die „metaphysische“ Debatte über „das physikalische Ding und die ‚unbekannte Ursache der Erscheinungen““ aus (vgl. Hua III, § 52), und beschränkte den Blick der Forschung ausschließlich auf den Bereich der Phänomenologie des reinen Bewusstseins. Diese Methode stellt die konsequente Fortführung seines Standpunkts der Psychologismuskritik in seinen *Logischen Untersuchungen* dar und genügt ferner seinem „Prinzip der Voraussetzungslosigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen“ (LU II/1, A 19ff./B₁ 19ff). Er glaubt, damit habe er die Zirkelfundierung von Bewusstseinsphänomenologie, Psychologie, Physiologie, Biologie, Physik sowie auch den Zirkelschluss ihrer Konsequenzen durchbrochen. Dieser

- Glaube entstammt seiner Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft, verunmöglicht aber einen interdisziplinären Forschungsaustausch im Sinne einer Teilnahme an den empirischen Forschungen dieser Fächer in wechselseitiger Ergänzung. Die Möglichkeit solcher Teilnahme wird heute gewissermaßen schon in der Erforschung von Bewusstseinstypen im Rahmen etwa der „Gefühlphilosophie“ und „Theorie der Gefühle“ verwirklicht. Letztere zwei ziehen nicht nur die Gesichtspunkte und Gedankengänge der Psychoanalyse wie Psychologie, Neurologie und Zerebrologie zu Rate, sondern auch diejenigen der Soziologie, Zoologie, Historie und Literatur.
- 34) Näheres dazu vgl. „Mastering the Game of Go without Human Knowledge“, in: https://deepmind.com/documents/119/agz_unformatted_nature.pdf.
- 35) Husserl unterscheidet daher „drei sehr verschiedene Habitualitäten“, nämlich „die der Gewohnheit, unter gleichen Umständen gleiche Akte aus bloßer Assoziation <zu> vollziehen, die der [sic] allgemeinen Willens, gewissen Affektionen immer wieder zu folgen und die entsprechenden Akte zur Verwirklichung <zu> bringen, und die der Überzeugung.“ (Hua IX, 412, Anm. 2)
- 36) Wilhelm Schapp, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*: Teilband I, a.a.O., S. 59.
- 37) Edith Stein, *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917.
- 38) Vgl. Hua XV, S. 641. Vgl. dazu ferner einen zwischen 1925 und 1928 geschriebenen Text Husserls (Hua XIV, Text Nr. 19, 387ff.), in dem er ebenfalls Originalität dreifach differenziert: primordiale, sekundäre und tertiäre Originalität. Die erste bildet die Sphäre der „primordialen Originalität (= Uroriginalität)“, d.h. die originale Erfahrung, „die von aller Einfühlung abstrahiert, oder um diesen undeutlichen Ausdruck zu präzisieren, keine Einfühlungsbestände, keine Bestände des fremden Subjekts als erfahrene [...] gelten lässt“. Die zweite ist die „sekundäre Originalität (= erste Originarität)“, „die uns Menschen und Animalien *originaliter* gibt“. Die dritte nennt er die „tertiäre Originalität“, die „uns Kulturobjekte gibt, die ihrerseits ihre Sinnggebung ursprünglich verdanken den kultivierenden Subjekten“ (vgl. Hua XIV, S. 386-391). – Auf diese zwei voneinander abweichenden Unterscheidungen einer dreifachen Originalität bei Husserl verweist Iso Kern in verschiedenen Fassungen seines unveröffentlichten Manuskripts „Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und seine phänomenologische Philosophie – Eine kurze Darstellung und einige weiterführende Gedanken“ (2016-2018).
- 39) *Sandhinirmocana Sūtra*, Chapter VI, “The Analysis of Centering”: “若诸菩萨善知六处, 便能引发菩萨所有广大威德: 一者善知心生, 二者善知心住, 三者善知心出, 四者善知心增, 五者善知心减, 六者善知方便。” (Deutsche Übersetzung von mir. Englische Übersetzung vgl. *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*, translated by John P. Keenan, Numata Center for Buddhist Translation and Research: Berkeley, California 2000, p. 72: “The Bodhisattva Maitreya addressed the Buddha and said: ‘World-honored One, how does this cultivation [of meditation] produce the great majesty of a bodhisattva?’ ‘Good son, when the bodhisattvas become aware of the six supports, they are able to produce that great majesty of a bodhisattva. The first is that they know well the arising of thought. The second is that they know well the abiding of thought. The third is that they know well the departure of thought. The fourth is that they know well the increasing of thought. The fifth is that they know well the diminution of thought. The sixth is that they know well the methods.’”)
- 40) 道元, 《正法眼藏》, 宗教文化出版社: 北京, 2017年, 第19页, Deutsche Übersetzung von Manfred Eckstein, Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer der Erkenntnis der wahren Dharma*, Werner Kristkeitz Verlag: Zürich/München/Berlin, S. 116, Hervorhebung von mir.
- 41) Vgl. Fasching, Wolfgang, *Phänomenologische Reduktion und Mushin: Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2003.
- 42) 宗泉: 《正法眼藏》, 卷第二之上, 卷第二之下: “僧问马祖: 如何是佛? 曰: 即心是佛。云: 如何是道? 曰: 无心是道。云: 佛与道相去多少? 曰: 佛如展手, 道如握拳。”因此, “即心无心, 是为通达佛道。” (载:

《卍新续藏》，第 67 册，No. 1309 [0582c07], [0601a24] (Deutsche Übersetzung von mir)。

引用文献：

- 道元,《正法眼藏》,中译本:宗教文化出版社:北京,2017年;德译本:Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma*, übersetzt von Manfred Eckstein, Werner Kristkeitz Verlag: Zürich/München/Berlin.
- Descartes, R., *Principia Philosophiae*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1644.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1992.
- Fasching, Wolfgang, *Phänomenologische Reduktion und Mushin: Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus*, Verlag Karl Alber: Freiburg i.Br. 2003.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1738.
- Husserl, Edmund, Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff: The Hague, Netherlands 1973.
- , Hua III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff: The Hague, Netherlands 1977.
- , Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff: The Hague, Netherlands 1969.
- , Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, Martinus Nijhoff: The Hague, Netherlands 1973.
- , Hua XIX, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden, Martinus Nijhoff: The Hague, Netherlands 1984.
- , Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, Kluwer Academic Publishers: The Hague, Netherlands 1988.
- I Ging, das Buch der Wandlungen*, übersetzt von Richard Wilhelm, Eugen Diederichs Verlag: Köln Düsseldorf 1923.
- Kern, Iso, *Das Wichtigste im Leben: Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die ‚Verwirklichung des ursprünglichen Wissens‘*, Schwabe Verlag: Basel 2010; 中文版:耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论‘致良知’》,倪梁康译,商务印书馆:北京,2014年。
- ,《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》,倪梁康编,倪梁康等译,商务印书馆:北京,2012年。
- Kungfutse, *Lun Yü. Gespräche*. Aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm, Eugen-Diederichs-Verlag, Düsseldorf u. Köln 1980.
- Kopf, Gereon, *Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self*, Curzon Press: 2001.
- 窥基,《成唯识论述记》,载于:《大正藏》,第 43 册, No. 1830。
- Laotse, *Tao Te-King*, übers. u. hrsg. von Richard Wilhelm, Eugen Diederich, Leipzig 1910.
- Lee, Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica 128, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht u.a. 1993.
- Marbach, Eduard, „Ichlose Phänomenologie bei Husserl“, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35ste Jaarg., Nr. 3 (September 1973), pp. 518-559.
- Mong Dsi, *Die Lehrgespräche des Meisters Meng Ko*, übersetzt von Richard Wilhelm, Eugen Diederichs Verlag, München 1994.
- Moran, Dermot, “Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus,” in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 1, January 2011, pp 53-77.
- , “‘The Ego as Substrate of Habitualities’: Edmund Husserl’s Phenomenology of the Habitual Self,” in *Phenomenology and Mind*, vol. 6, July 2014, pp. 27-47.
- 牟宗三,《中国哲学十九讲——中国哲学之简述及其所涵蕴之问题》,台湾学生书局:台北,1983年。

- , 《四因说讲演录》, 上海古籍出版社: 上海, 1998 年。
- , 《智的直觉与中国哲学》, 台湾商务印书馆: 台北, 2000 年。
- Ni, Liangkang, "The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler", in Kwok-Ying Lau and John J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer: Dordrecht 2007, pp. 67-82.
- , „Zwei Wege zum Denken ‚Ich‘ — Ein neuer Blick auf drei Texte von Husserl um 1920“, in Ni, Liangkang, *Zur Sache des Bewusstseins – Phänomenologie, Buddhismus, Konfuzianismus*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2010. S. 97-126.
- , „Selbst-Bewusstsein (Svasamvittibhāga) und Ich-Bewusstsein (Manas) im Yogācāra-Buddhismus und in Husserls Phänomenologie“, in Ni, Liangkang, *Zur Sache des Bewusstseins – Phänomenologie, Buddhismus, Konfuzianismus*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2010. S. 245-258 ;
- , “唯识学中的二种性说及其发生现象学的意义”, 载于:《唯识研究》, 第四辑, 中国社会科学出版社, 北京, 2016 年, 第 247-260 页。
- , 《自识与反思——近现代欧洲哲学的基本问题》, 商务印书馆: 北京, 2006 年
- Patočka, Jan, „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‚asubjektiven‘ Phänomenologie“, in: *Philosophische Perspektiven*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1970, S. 317-334.
- Ridley, Matt, *Nature Via Nurture: Genes, Experience, and What Makes Us Human*, Harper Collins Publishers: New York 2003; 中译本: 马特·里德利:《先天 VS 后天: 基因、经验及什么使我们成为人》, 黄菁菁译, 机械工业出版社: 北京, 2015 年
- Sandhinirmocana Sūtra*, Chapter VI, "The Analysis of Centering" (*THE SCRIPTURE ON THE EXPLICATION OF UNDERLYING MEANING*, translated by John P. Keenan, Numata Center for Buddhist Translation and Research: Berkeley, California 2000.
- Scheler, Max, GW X, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Francke-Verlag, Bern/München 1986.
- 释迦牟尼, 《解深密经》(The Saṃdhi-nirmocana-sūtra), 玄奘译, 载于:《CBETA 电子佛典集成》, 第 16 册, No. 0676。
- Shizuteru Ueda, *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*, Verlag Karl Alber: Freiburg 2011.
- Stcherbatsky, Theodore, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, Verlag Oskar Schloss, München-Neubiberg 1924, S. 183, S. 284, Anm. 326.
- Stein, Edith, *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917. ESGA V
- Steinbock, Anthony J., *Phenomenology & Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007.
- 唐君毅, 《生命存在与心灵境界》, 中国社会科学出版社: 北京, 2006 年。
- 玄奘, 《成唯识论》, 金陵刻经处刻本。
- 王龙溪, 《王畿集》, 江苏人民出版社: 南京, 2007 年。
- Vico, Giambattista, *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla commune Natura delle Nazioni*, Neapel 1744, dt. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*; deutsche Übersetzung von Vittorio Hösle u. Christoph Jermann, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 2007.
- Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen ¹⁵1957.
- 宗杲, 《正法眼藏》(Die Schatzkammer der Erkenntnis der wahren Dharma), 载于:《卮新續藏》, 第 67 册, No. 1309。

(Philosophy Professor, Zhejiang University)