

Päpstliche Universität Gregoriana
Philosophische Fakultät
Lizentiatsarbeit

CHRISTOF BETSCHAT, OCD

Was ist Lebenskraft?

Eine Auseinandersetzung mit
Edith Steins Untersuchung „Psychische Kausalität“

Kontakt: christof.betschart@unif.ch

Direktor: Professor GEORG SANS, SJ

Abgabedatum: April 2008 (akademisches Jahr 2007-2008)

Überarbeitung: Oktober 2011

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS	1
SIGLEN UND ABKÜRZUNGEN	2
HINFÜHRUNG.....	3
ERSTES KAPITEL: VON HUSSERL ZU STEIN IN DER ABGRENZUNG VON BEWUSSTSEIN UND PSYCHE.....	6
1. Husserls Abgrenzung von Bewusstsein und Psyche	7
2. Kontinuität und Abweichung in Steins Rezeption der Arbeiten Husserls	11
ZWEITES KAPITEL: VOM LEBENSGEFÜHL ZUM LEBENSZUSTAND.....	16
1. Ausgang von der Lebenssphäre und Aufdeckung der Erlebniskausalität.....	16
2. Lebensgefühl und Lebenszustand: die Bekundung der psychischen Realität im Bewusstsein aufgezeigt anhand von Beispielen.....	25
2.1 Beispiele der Reizbarkeit, der Müdigkeit, der Erschöpfung und des Schlafs	26
2.2 Auswertung der Beispiele	29
Exkurs: Bemerkungen zur Abgrenzung von Physischem und Psychischem.....	31
DRITTES KAPITEL: LEBENSKRAFT IM WANDEL	36
1. Lebenskraft als dauernde Eigenschaft im Wandel der Lebenszustände.....	36
2. Umsatz der sinnlichen und geistigen Lebenskraft: direkt in psychische und geistige Fähigkeiten und indirekt in aktuelles Erleben	45
Exkurs: Bemerkungen zu ganz aufgebrauchter Lebenskraft.....	50
3. Zufuhr der sinnlichen und geistigen Lebenskraft aus der Physis und aus der Objekt- und Wertewelt.....	55
RÜCK- UND AUSBLICK	61
WAS SOLL LEBENSKRAFT SEIN?.....	61
LITERATURVERZEICHNIS.....	67

SIGLEN UND ABKÜRZUNGEN

Edith Stein

<i>EPb</i>	<i>Einführung in die Philosophie</i>
<i>ESGA</i>	<i>Edith Stein Gesamtausgabe</i>
<i>IG</i>	<i>Individuum und Gemeinschaft</i>
<i>PE</i>	<i>Zum Problem der Einfühlung</i>
<i>PK</i>	<i>Psychische Kausalität</i>

Edmund Husserl

<i>Hua</i>	<i>Husserliana</i>
<i>Ideen I</i>	<i>Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie</i>
<i>Ideen II</i>	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution</i>
<i>LU Prolegomena</i>	<i>Logische Untersuchungen: Erster Band (Prolegomena)</i>
<i>LU II/1</i>	<i>Logische Untersuchungen eins bis fünf (zweiter Band, erster Teil)</i>
<i>LU II/2</i>	<i>Logische Untersuchung sechs (zweiter Band, zweiter Teil)</i>
<i>PSW</i>	<i>Philosophie als strenge Wissenschaft</i>

Das ausführliche bibliographische Verzeichnis dieser Siglen findet sich im Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit. Alle anderen Texte werden bei ihrer ersten Nennung ganz, ab der zweiten kurz mit Autor, Titel und Seitenangabe zitiert.

HINFÜHRUNG

Was soll Lebenskraft sein? Der Leser denkt vielleicht spontan an eine Kampfansage an die Naturwissenschaften oder an die Ausgrabung eines esoterischen Vitalismus. Ein derartiges Verständnis darf in dieser Arbeit in Auseinandersetzung mit Edith Steins Frühwerk *Psychische Kausalität* nicht als Ausgangslage dienen. Vielmehr soll möglichst unvoreingenommen nach dem Interesse einer Theorie der Lebenskraft gefragt werden. Dieses Interesse hat sowohl einen *historischen* als auch einen *systematischen* Aspekt. Was für ein Interesse hat Steins Theorie der Lebenskraft in *historischer* Hinsicht? M.E. vor allem ein Interesse für phänomenologisch Eingeweihte, die sich mit Husserl und seinem Schülerkreis auseinandersetzen und gerne mehr über Stein im Kontext Husserls und anderer zeitgenössischer Philosophen wissen möchten. Dieser Ansatz wird in dieser Arbeit berücksichtigt, insofern Steins Verständnis der Lebenskraft auf dem Hintergrund ihrer Quellen interpretiert wird. Es soll bereits gesagt werden, dass diese Interpretation nicht leicht ist, da Steins Lebenskraft als grundlegende Eigenschaft der psychischen Realität sich im Rahmen einer komplexen Untersuchung des Bewusstseins und der physischen, psychischen und geistigen Realität situiert, die in der 27-jährigen Frau noch nicht zur Reife gelangt ist.

Wichtiger ist mir der *systematische* Ansatz: Was macht die Lebenskrafttheorie in systematischer Hinsicht interessant? Ich sehe zwei Richtungen für eine sinnvolle Auseinandersetzung mit Steins Überlegungen: eine *erkenntnistheoretische* und eine *anthropologische*. Obwohl Stein in PK keine eigentlich *erkenntnistheoretische* Untersuchung führt, beinhaltet ihr Verständnis des Bewusstseins einige Indizien: Ihre Bemühung um eine Untersuchung der Psyche aus phänomenologischer Sicht bringt sie zu Hinweisen, die ihr im Bewusstsein selber die Transzendenz der Psyche aufzeigen. Stein geht es nicht um eine klassische erkenntnistheoretische Argumentation, warum der mir in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinende Gegenstand wirklich existiert. Es geht ihr um die innere Wahrnehmung meines Befindens oder Lebensgefühle, beispielsweise meiner Müdigkeit oder Frische. Ein wichtiger Punkt ist, dass ich mein Befinden nur im Zusammenhang meiner Aktivität erfasse. Es bezeichnet einfach ein gewisses Potenzial zur Aktivität: Bei Müdigkeit kann ich fast nichts anfangen, wogegen ich bei Frische sehr unternehmungslustig bin. Dieses Potenzial ist nach

Stein nicht nur ein subjektives Gefühl, sondern Ausdruck eines realen Potenzials, das sie Lebenskraft nennt. Doch wie kommt mir die transzendente Lebenskraft zu Bewusstsein? Bei Stein finden wir darüber keine Auskunft: Sie benutzt lediglich den Ausdruck „Bekundung“, um diese Aufnahme ins Bewusstsein zu bezeichnen, ohne sie zu erklären. Hier müsste eine Theorie der inneren Wahrnehmung, des Fühlens meiner Lebenskraft weiterhelfen. Steins Verdienst ist es lediglich anhand von Beispielen über Selbsttäuschungen zu zeigen, dass sich das Bewusstsein auf die transzendente Lebenskraft bezieht. Es ist mir klar, dass der Ausdruck „Lebenskraft“ leicht missverstanden werden kann: Deshalb möchte ich in dieser Arbeit zeigen, dass er schlicht ein gewisses Potenzial zur Betätigung meint. Es soll gezeigt werden, dass die Rede von der Lebenskraft bei Stein nicht zu einer haltlosen Spekulation wird, sondern Ausdruck einer aufmerksamen Untersuchung der Schwankungen meines Befindens und den daraus folgenden Auswirkungen auf meine Betätigung ist.

In *anthropologischer* Hinsicht scheint mir die Frage nach der Einheit der menschlichen Person zentral. Die Theorie der Lebenskraft gibt wichtige Anhaltspunkte, wie unterschiedliche Eigenschaften und Fähigkeiten im Wandel derselben Person zusammenwirken und teilweise dennoch völlig unbewusst bleiben können. Deshalb verstehe ich die Theorie der Lebenskraft als ein Erklärungsmodell für die Einheit der menschlichen Person, das einer Untersuchung würdig ist. Das Modell strebt ein Verständnis des schwankenden Potenzials in der sinnlichen und geistigen Betätigung an. Von welchen Faktoren hängt eigentlich meine sinnliche und geistige Betätigung ab? Stein versucht zu zeigen, dass die physischen Bedingungen wie die Nahrungsaufnahme oder der Schlaf zur Erklärung nicht ausreichen. Ihrer Meinung nach geht es auch um die emotionalen Einflüsse durch die so genannte geistige Welt der Werte, beispielsweise die Lektüre eines anregenden Buches oder das Bestaunen der Wasserfälle von Iguazu. Wie können diese verschiedenen Einflüsse auf die Person interpretiert werden? Steins Interpretation der physischen und geistigen Faktoren führt sie zur Unterscheidung einer sinnlichen und geistigen Lebenskraft, die in einer Person zusammenwirken und als Bedingungen der sinnlichen und geistigen Betätigung zu verstehen sind. Sie sieht in diesen Bedingungen ein Potenzial zur Betätigung, das erst in einem bestimmten Wirken umgesetzt wird. Wie das Wirken zu bestimmen ist, hängt nicht von der Lebenskraft selber, sondern von der so genannten Motivation ab, die in Steins weitem Sinn des Ausdrucks auch sinnliche Reize umfasst. Leider können in dieser Arbeit nur einige einführende Bemerkungen zu diesem weiten Themenkreis gegeben werden.

Die erwähnten Fragen und Interessen kommen in den folgenden drei Kapiteln dieser Arbeit zur Sprache. Im *ersten* Kapitel mit einem vorwiegend historischen Aspekt wird nach Husserls Abgrenzung von Bewusstsein und Psychischem und nach der Abgrenzung Steins von Husserl insbesondere in Bezug auf den Bewusstseinsbegriff gefragt. Das *zweite* Kapitel unternimmt die Aufweisung der transzendenten psychischen Realität ausgehend von der eigenen bewussten Befindlichkeit anhand von einigen wichtigen Beispielen. Ein kurzer Exkurs zur Abgrenzung von physischer und psychischer Realität soll helfen, Steins Ansatz im Verhältnis zu anderen möglichen naturwissenschaftlichen Ansätzen zu situieren. Im *dritten* Kapitel wird zunächst Steins Auffassung der Lebenskraft mit Hinweisen zu ihrem Hintergrund dargestellt und dann ausführlich auf die Frage nach dem Wandel und der Einheit der menschlichen Person eingegangen. Mein Wunsch an den Leser dieser Arbeit ist, dass er sich mit den Fragen nach den Bedingungen und Zusammenhängen der menschlichen Aktivität konfrontieren lässt und dass er – selbst wenn er mit Steins Lebenskrafttheorie nichts anfangen kann – sich eigene Gedanken dazu macht, vielleicht sogar eine eigene Theorie ausarbeitet.

ERSTES KAPITEL

Von Husserl zu Stein in der Abgrenzung von Bewusstsein und Psyche

Wie Edith Stein selber in ihrem Vorwort angibt, standen ihr während ihrer Assistenzzeit bei ihrem „Meister“¹ Husserl in Freiburg dessen Manuskripte zur Verfügung und es ist daher selbstverständlich, dass von deren Bearbeitung und von den persönlichen Gesprächen mit ihm viele Anregungen in ihr Werk eingeflossen sind, die nicht präzise kontrolliert werden können (vgl. PK 3f. [1f.]²). Dennoch müssen die Einflüsse in zweifacher Hinsicht relativiert werden: *Erstens* hat Stein Husserls Methode nicht einfach kopiert, sondern sich persönlich angeeignet und *zweitens* verfolgt sie mit der Frage nach der Lebenskraft einen Themenbereich, der von Husserl nicht behandelt wurde. Was hat Husserl wohl von dieser Untersuchung gehalten? In einem seiner Briefe an Roman Ingarden drückt sich Husserl über Arbeiten von Ingarden, von Dietrich von Hildebrand und schliesslich über „die erweiterte Arbeit Frl. Steins über psychische Causalität“ wie folgt aus: „Es werden somit lauter grosse, schöne Arbeiten erscheinen, die zeigen werden, dass die Phän[omenologie] lebt“³. Dieses positive Gesamturteil darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass man den Begriff „Lebenskraft“ in Husserls Werk nicht findet. Das heisst zwar noch nicht, dass Husserl aufgrund begrifflicher Unterschiede die Untersuchung Steins auch in inhaltlicher Hinsicht zurückwies. Doch anstatt über Husserls Reaktion auf Steins Arbeit zu spekulieren, scheint es mir sinnvoller, in diesem

¹ Vgl. EDITH STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, ESGA 1, Freiburg [u.a.]: Herder 2002, S. 198, 200f., 203, 218f., 239, 247, 258, 260, 304, 313, 316, 328-330, 333f., 337-341 sowie unzählige Male in Steins Korrespondenz, besonders mit Roman Ingarden (ESGA 2-4). Diese Hochschätzung schliesst freilich nicht aus, dass sich Stein durchaus kritisch mit Husserl auseinandersetzte.

² Die erste Zahl verweist auf die Gesamtausgabe Band 6, die zweite in eckiger Klammer auf die erste und zweite Ausgabe von 1922 und 1970.

³ EDMUND HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, Den Haag: Nijhoff 1968, S. 13: Brief 9 vom 12.3.1920. Dass Husserl Steins Arbeit PK und IG bei der Aufnahme in sein Jahrbuch (wenigstens teilweise) gelesen hat, geht aus einem weiteren Brief Husserls an Ingarden hervor: „Ihre

kurzen Kapitel die grundlegende Unterscheidung von Bewusstsein und Psyche sowohl bei Husserl als auch bei Stein herauszugreifen. Denn diese Unterscheidung wird von beiden Autoren als entscheidend anerkannt, und es folgt bei beiden daraus, dass die psychische Realität nur als Korrelat des Bewusstseins untersucht werden kann. Ausgehend von dieser Gemeinsamkeit werde ich zu zeigen versuchen, wie sich Stein in erkenntnistheoretischer Hinsicht in einem zentralen Punkt von Husserl abhebt.

1. Husserls Abgrenzung von Bewusstsein und Psyche

Die Abgrenzung von Bewusstsein und Psyche ist im Kontext des so genannten „Psychologismusstreits“ zu situieren⁴. In der Konfrontation zwischen Philosophie und Psychologie mussten die Philosophen den spezifisch philosophischen Charakter ihres Ansatzes aufzeigen können, um nicht der Psychologie eingegliedert zu werden. Nach Soldati ging es einigen Philosophen darum zu zeigen, „dass es bei der philosophischen Untersuchung von Gedanken, Wahrnehmungen und Gefühlen nicht um jene Zusammenhänge gehen durfte, womit sich die Psychologie zu beschäftigen hatte“⁵. Husserl als einer dieser Denker bestimmt in Abgrenzung zu der damals vorherrschenden empirischen Psychologie seine Phänomenologie in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* von 1901 als „deskriptive Psychologie“ (LU II/1 24⁶). Doch wie Husserl bereits in der zweiten Auflage von 1913 ausführt, ist dieser Ausdruck irreführend, wenn das Wort Psychologie grundsätzlich empirisch aufgefasst wird⁷. Vielmehr handle es sich bei Husserls deskriptiver Psychologie um eine

[Ingardens] Msc. werde ich [Husserl] schon selbst einsehen, zunächst kommt aber Fr. Steins Schrift [PK und IG] – ein grosses Buch, wohl an 20 Druckb[ögen]“ (S. 15: Brief 11 vom 20.8.1920).

⁴ Leider kann hier nicht auf diese Kontroverse eingegangen werden. Vgl. dazu die solide Arbeit von MARTIN KUSCH, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London: Routledge 1995.

⁵ GIANFRANCO SOLDATI, „Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen Philosophie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000) 327.

⁶ Der Ausdruck kommt vermutlich von Brentano, der „deskriptive Psychologie“ und „beschreibende Phänomenologie“ synonym verwendete (vgl. WILHELM BAUMGARTNER, art. „Phänomenologie [bei Brentano]“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7 (1989) col. 490); vgl. für den historischen Hintergrund: EBERHARD AVÉ-LALLEMANT, „Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick“, in: Hans Rainer Sepp (Hg.), Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, Freiburg/München: Alber 1988, S. 65-67.

⁷ Die Stellung Husserls zum „Psychologismus“ ist komplex. In seiner *Philosophie der Arithmetik* vertrat Husserl psychologistische Auffassungen (vgl. EDMUND HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, mit ergänzenden Texten (1890-1901), Hua XII, Den Haag: Nijhoff 1970, von denen er dank den kritischen Bemerkungen Freges abkam (vgl. GOTTLIEB FREGE, Rez. „E. Husserl, Philosophie der Arithmetik“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894) 313-332 (Neudruck: Kleine Schriften, hg. von Ignacio Angelelli, Hildesheim [u.a.]: Olms, S. 179-192); vgl. ebenfalls GOTTFRIED GABRIEL et al. (Hg.), *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*, Hamburg: Meiner 1980, S. 30-40). Schliesslich wurde Husserl

„eigentümliche ‚reine‘ Deskription – d.i. die auf Grund exemplarischer Einzelanschauungen von Erlebnissen [...] vollzogene Wesensschauung und die deskriptive Fixierung der erschauten Wesen in reinen Begriffen“ (LU II/1 23). An dieser schwierigen Stelle scheint es mir besonders wichtig zu klären, was für Husserl die „Einzelanschauungen von Erlebnissen“ sind, da sich in ihnen Wesensschauung vollzieht und da sie mit reinen Begriffen beschrieben werden sollen. Mit dem Ausdruck „Einzelanschauung“ ist m.E. eine Reflexion über die eigenen Erlebnisse gemeint, wie Stein dies in ihrer Charakterisierung der phänomenologischen Methode mittels des Ausdrucks „reflektierende Betrachtung“ (PK 9 [5]) nahe legt.

Gemäss dieser Interpretation wäre die reine Deskription ein Resultat der Reflexion über die eigenen Erlebnisse.

Husserl hat sein Verständnis der Phänomenologie in Abgrenzung zur Psychologie insbesondere in *Philosophie als strenge Wissenschaft* (PSW) und in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideen I⁸) weiter vertieft. Da Stein diese beiden Schriften als ihre direkten Quellen zitiert (vgl. PK 9 [5]), sollen diese nun kurz untersucht werden. Im programmatischen Logosartikel PSW widersetzt sich Husserl im ersten Teil der „Naturalisierung des Bewusstseins“ (PSW 9). Dennoch gesteht Husserl zu, dass es neben seiner *Phänomenologie des Bewusstseins* auch eine *Naturwissenschaft des Bewusstseins* gebe, und dass beide „in sehr nahen Beziehungen stehen müssen, sofern beide es mit dem Bewusstsein, wenn auch in verschiedener Weise, in einer verschiedenen ‚Einstellung‘ zu tun haben“ (PSW 17). Das Bewusstsein muss nach Husserl phänomenologisch als *reines* Bewusstsein aufgefasst werden, wogegen „die Psychologie es mit dem ‚empirischen Bewusstsein‘ zu tun habe, mit dem Bewusstsein in der Erfahrungseinstellung, als Daseiendem im Zusammenhang der Natur“ (PSW 17). Die empirische Psychologie übersehe „die spezifische Eigenart gewisser Bewusstseinsanalysen, welche vorangegangen sein müssen, damit aus naiven Erfahrungen [...] Erfahrungen in einem wissenschaftlichen Sinn werden können“ (PSW 22⁹). Im

in den *Prolegomena* der LU selber zum Protagonisten der antipsychologistischen Argumentation (vgl. LU Prolegomena, insbesondere §17-24, 63-87). Im zweiten Band der LU führten dennoch einige Stellen dazu, dass Husserl z.B. von Rickert wieder als Psychologist bezeichnet wurde (vgl. MARTIN KUSCH, *Psychologism*, S. 180). Einen kurzen und interessanten Text über das Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie bei Husserl findet man im Standardwerk von: HERBERT SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Phaenomenologica 5, Bd. 1, Den Haag: Nijhoff 1960, S. 149-152.

⁸ Stein hat offenbar die Ideen I bald nach ihrer Ankunft in Göttingen gelesen, wie der im Edith Stein-Archiv in Köln erhaltene Band des ersten Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung mit dem Eintrag „E. Stein Göttingen S.S. 1913.“ zeigt.

⁹ Nur wenige Psychologen wie Carl Stumpf und Theodor Lipps hätten diesen Mangel einer reinen Bewusstseinsanalyse erkannt und sich ihrer angenommen; vgl. PSW 20.

phänomenologischen Sinn ist ein psychisches Phänomen nicht als *Natur*, sondern als ein *Wesen* aufzufassen. Das Erschauen des Wesens der Bewusstseins-Erlebnisse darf nicht auf irgendwelche „mystische“ Geheimnisse“ (PSW 32) zurückgeführt werden, sondern ist nichts anderes als „anschauliches Bewussthaben“ (PSW 32) der Erlebnisse ohne ihre Daseinssetzung.

In seinen Ideen I zeigt Husserl ausführlicher, wie er das Wesen und die fehlende Daseinssetzung auffasst. Die *eidetische* und die *transzendente* Reduktion – die er auch als „Ausschaltung“, „Einklammerung“, „Umwertung, „Urteilsenthaltung“ oder „ἐποχή“ bezeichnet (Ideen I, §31, 65f.) – ist als Methode einer Bewusstseinsanalyse gedacht. In der *eidetischen* Reduktion handelt es sich um das Absehen von der Individualität¹⁰. Husserl beschreibt dies als einen Wandel in der Anschauungsart, wenn er sagt, dass „[e]rfahrende oder individuelle Anschauung [...] in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden“ (Ideen I, §3, 13) könne. Es wird nicht mehr die *Tatsache* betrachtet, z.B. meine aktuelle Müdigkeit, sondern das *Wesen* von Müdigkeit. Eine Untersuchung über den komplexen Begriff „Wesen“ würde hier zu weit führen. Es soll lediglich ergänzt werden, dass Husserl Wesen in ganz verschiedenen Stufen von Generalisierung und Formalisierung sieht (vgl. Ideen I, §13, 32-34). In Bezug auf die Anschauung erkennt Husserl der individuellen den Vorrang zu, wenn er von „der Anschauung im gewöhnlichen engeren Sinne, d.i. der individuellen Anschauung“ (Ideen I, §3, 15) spricht. In diesem Sinn muss jeder Wesensschauung eine individuelle Anschauung zugrunde liegen. Ebenfalls ist zu unterstreichen, dass reines Wesen für Husserl weder notwendigerweise adäquat noch originär gegeben sein muss. Zur Veranschaulichung dient ihm die sinnliche Wahrnehmung, die einen Gegenstand – auch den reduzierten *eidetischen* Gegenstand – nie allseitig, sondern immer von einer Seite und eventuell im zeitlichen Ablauf mehrseitig geben kann.

¹⁰ In dieser Hinsicht ist Steins Interpretation der Intuition beim ersten Treffen der *société thomiste* 1932 in Juvisy bei Paris zum Thema der Phänomenologie wichtig. Stein bringt in ihren Diskussionsbeiträgen die Begriffe „Abstraktion“ und „Intuition“ miteinander in Verbindung. In der phänomenologischen Intuition sei sehr wohl ein „Herausarbeiten der Wesenheiten durch Erkenntnisarbeit“ impliziert (EDITH STEIN, „Texte original des interventions faites en langue allemande“, in: *La Phénoménologie, Journées d'études de la société thomiste*, Juvisy: Cerf 1932, S. 109). Es ist klar, dass der Begriff „Intuition“ hier in weiterem Sinn verwendet wird, als etwa bei Kant (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 33: „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen“). Es ist aber nicht sicher, ob und inwiefern neben der terminologischen Verschiedenheit auch ein Unterschied in der Sache selbst vorliegt. Es müsste z.B. gefragt werden, ob nicht eine Verbindung zwischen Husserls Ausdruck „Wesen“ und Kants Ausdruck „Begriff“ beruhend auf der Funktion, d.h. der „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (B 93) denkbar wäre. Die Diskussion dieser interessanten Frage kann in dieser Arbeit nicht weiter geführt werden.

In der *transzendentalen* Reduktion geht es um die Einklammerung der Realität oder Transzendenz, die den Erlebnissen in natürlicher Einstellung anhaftet. Eigentlich unterscheidet Husserl mehrere *transzendente* Reduktionen, je nach den Gegenständen deren Existenz eingeklammert wird¹¹. So wird beispielsweise auch die *Existenz* der psychischen Realität – z.B. meiner Müdigkeit – eingeklammert, was nicht mit ihrer Leugnung zu verwechseln ist. Das Ziel der husserlschen Reduktionen ist eine „immanente Wesensanalyse“ (Ideen I, §79, 192; vgl. §87, 217), in welcher die Erlebnisse selbst Gegenstand der Untersuchung werden. Diese Untersuchung sei mittels der Reflexion möglich, deren universelle methodologische Aufgabe Husserl beteuert: „[D]ie phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion“ (Ideen I, §77, 177). Er wehrt sich insbesondere gegen den skeptischen Einwand von Henry J. Watt¹², dass die Reflexion über Erlebnisse die letzteren modifiziere und deshalb keine Erkenntnisbedeutung haben könne: „Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen setzt voraus, dass die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos (sc. für die vorliegenden Fälle) habe“ (Ideen I, §79, 189). In Husserls Perspektive besteht die Reflexion in der Fähigkeit, sich auf die eigenen Bewusstseins-erlebnisse zu beziehen, indem diese zum Gehalt des reflexiven Erlebnisses gemacht werden¹³.

Natürlich muss in der konkreten Anwendung gezeigt werden können, wie die Reflexion in einer phänomenologischen Untersuchung ihren Platz findet. Bei Husserl finden sich dazu wichtige Ansätze im posthum publizierten zweiten Buch der Ideen¹⁴. Stein war selber an der

¹¹ Vgl. Ideen I, §56-62, 136-149. Z.B. die Einklammerung der Existenz der physischen Natur und der Kulturgebilde.

¹² Vgl. HENRY J. WATT, „Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905“, *Archiv für die gesamte Psychologie* 9 (1907) 1-34. Von Husserl zitiert in den Ideen I, §79, 185-187. Watt richtet sich in seinen Bemerkungen gegen Theodor Lipps und die Möglichkeit der Selbstbeobachtung, doch ist nach Husserl auch die Phänomenologie visiert, insofern Watts „Bedenken [sich] in nahe liegender Weise von der immanent erfahrenden Reflexion auf jede Reflexion überhaupt erstrecken lassen“ (Ideen I, §79, 188).

¹³ M.E. findet sich die Grundlage dieses Verständnisses bereits in der ersten *Logischen Untersuchung* über *Ausdruck und Bedeutung*, in der Husserl im Anschluss an Frege den Unterschied zwischen Bedeuten und Bedeutung erwägt. Er unterscheidet „vom Bedeuten als Akt die Bedeutung selbst, die ideale Einheit gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Akte“ (LU II/1 83). Angewandt auf die Problematik der Reflexion ist das Erlebnis, das zum Gehalt einer Reflexion wird, als Bedeutung oder ideale Einheit zu verstehen.

¹⁴ Ales Bello gibt eine gute Begründung, warum Husserl diesen Band nicht publizieren wollte: „La sospensione a mio avviso ha un significato preciso: bisogna affinare lo strumento e sondare il terreno prima di costruire un edificio che rischia di essere solo una costruzione concettuale di tipo speculativo. Lo scrupolo di una fondazione da intendersi come giustificazione del terreno [...] spinge Husserl ad indagare quasi maniacalmente tale terreno di nuovo e sempre di nuovo“ (ANGELA ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Pisa: ETS 2003, S. 36). Vgl. ebenfalls

Ausarbeitung des Manuskripts beteiligt¹⁵ und kannte diesen Text mit seinen drei Teilen über die Konstitution der materiellen und animalischen Natur, sowie der geistigen Welt. Husserls Untersuchung der animalischen Natur umfasst Erörterungen zur Unterscheidung zwischen dem *reinen* Ich und dem davon konstituierten, *empirischen* Ich, sowie der ihm zugehörigen seelischen Realität (vgl. Ideen II, §20 u. 28, 92f. u. 110f.). In terminologischer Hinsicht ist festzustellen, dass Husserl in den Ideen II vor allem die Begriffe „animalisch“, „seelisch“ und „Seele“ verwendet¹⁶. Eine interessante Klarstellung gibt Husserl selber im Anschluss an die Erörterung, was für ihn eine psychologische Auffassungsweise bedeutet: „Das Ich als ‚psychisch‘ aufgefasstes ist das seelische“ (Ideen II, §34, 143). Doch das Seelische selber versteht Husserl umfassender als bestehend aus verschiedenen „Seelenschichten“ (Ideen II, §32, 134), zu denen er insbesondere auch die geistig verstandenen intersubjektiven Beziehungen zählt. Für Husserl ist im Seelischen das Psychische die tiefste Schicht, die in so genannt psychologischer Auffassung erfasst werden kann¹⁷.

2. Kontinuität und Abweichung in Steins Rezeption der Arbeiten Husserls

Edith Stein versuchte während ihrer Assistenzzeit vergeblich, Husserl zur Überarbeitung der Ideen II und zur Auseinandersetzung mit den offenen Fragen zu bewegen¹⁸. Steins Frustration in der Zusammenarbeit mit Husserl kommt bereits anfangs 1917 in folgendem Brief an Ingarden gut zum Ausdruck:

„Ich habe mir jetzt vorgenommen, unabhängig von den wechselnden Einfällen des lieben Meisters [...] das Material, das ich da habe, in eine Form zu bringen, die es auch ändern zugänglich macht.

ANTONIO CALCAGNO, „Assistant and/or Collaborator? Edith Stein’s Relationship to Edmund Husserl’s *Ideen II*“, in: Joyce Avrech Berkman (Hg.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame: University of Notre Dame 2006, S. 243-270, insbesondere S. 243f. u. 249-251.

¹⁵ Vgl. Ideen II, XVII: Marly Biemel verweist in der Einleitung auf zwei Arbeiten Steins: zunächst die Abschrift eines stenographierten Manuskripts und eine zweite freiere Ausarbeitung im Jahre 1918 unmittelbar vor der Redaktion von PK.

¹⁶ Zu dieser Feststellung reicht ein Blick auf die S. VI-VIII des Inhaltsverzeichnisses des zweiten Teils in den Ideen II.

¹⁷ Vgl. ebenfalls seine späteren Untersuchungen in: EDMUND HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, Hua IX, Den Haag: Nijhoff 1962, §15 u. 24, S. 104f. u. 140-142: „Psychisches [...] wird durch entsprechend gerichtete Erfahrung, die ‚psychologisch‘ heisst, an psychischen Subjekten unmittelbar erfasst, eben als ihr psychisches Leben“ (S. 104f.).

¹⁸ Vgl. ANTONIO CALCAGNO, „Assistant and/or Collaborator? Edith Stein’s Relationship to Edmund Husserl’s *Ideen II*“, S. 250: „Edith Stein had a hard time convincing Husserl to examine the texts, for he had a habit of picking up new trains of thought and abandoning older ones. He was always beginning and thinking anew“.

Wenn ich so weit bin und er sich dann immer noch nicht entschlossen hat, die Arbeit systematisch anzugreifen, dann werde ich auf eigene Faust versuchen, die dunkeln Punkte aufzuklären.“¹⁹

Diese Aussage sollte sich im kommenden Jahr erfüllen. Da auch Steins überarbeitete Version der Ideen II Husserl nicht zur Mitarbeit bewegen konnte, kündigte Stein im Februar 1918²⁰ ihre Stelle und sie machte sich vielleicht bereits im selben Monat, sicher aber im Juni 1918 an die Arbeit an PK²¹. Stein nimmt m.E. Husserls Terminologie in grossen Zügen auf, verwendet aber in PK fast ausschliesslich den Begriff Psyche, weil sie die Untersuchung auf diese unterste Seelenschicht eingrenzt²². Ebenfalls nimmt sie Husserls Projekt einer philosophischen Begründung der Psychologie auf, gemäss welchem die Realität des Psychischen vom Bewusstsein her aufzuzeigen ist²³. Nur auf diesem Weg könne die „Unklarheit über den *Begriff des Psychischen*“ (PK 8 [4]) überwunden werden. Stein führt ihre phänomenologische Untersuchung der Psyche hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit der damaligen empirisch-exakten Psychologie (Herbart, Münsterberg²⁴), was natürlich nicht heissen will, dass Stein nur diese Psychologie kannte. Vielmehr zeigt ein interessanter Artikel von Rath²⁵, wie differenziert sie mehrere Begriffe für Psychologie verwendet und wie weit sich ihre Kenntnisse in diesem Bereich erstreckten.

Stein selber bezeichnet ihre Untersuchung mutig als „*apriorische Psychologie*“ (IG 254 [274]), weil diese nicht auf einer empirischen Untersuchung beruht, sondern auf einer

¹⁹ EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen*. Briefe an Roman Ingarden, ESGA 4, Freiburg [u.a]: Herder 2001, S. 32: Brief 1 vom 5.1.1917.

²⁰ Vgl. ANDREAS MÜLLER und MARIA AMATA NEYER, *Edith Stein*. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, Düsseldorf: Patmos 2002, S. 118f.

²¹ Vgl. JULEN URKIZA, „Nota introductoria“, in: Edith Stein, *Obras completas II. Escritos filosóficos* (Etapa fenomenológica: 1915-1920), Vitoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo 2005, S. 207-209.

²² Ich habe nur in der Einleitung ein einziges Mal den Begriff „Seelenleben“ (PK 5 [2]) entdeckt. Dagegen spricht Stein in der dazugehörigen Untersuchung IG an mehreren Stellen von „Seele“, übrigens in explizitem Anschluss an Hedwig Conrad-Martius (vgl. IG 191 [206]; vgl. HEDWIG CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, Halle (Saale): Niemeyer 1921, S. 26-86). Zur Mehrdeutigkeit des Seelenbegriffs verweise ich auf die kompetenten Hinweise bei Ales Bello: „La trattazione sull'anima è una delle più complesse fra quelle proposte dalla Stein e per diverse ragioni. In primo luogo è lo stesso termine *Seele* che è usato in una molteplicità di significati, indicando qualche volta la psiche e qualche volta l'insieme dalla psiche e dello spirito; altre volte *Seele* connota una dimensione del tutto autonoma, come si è visto sopra [*Seele* come nucleo della persona]“ (ANGELA ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, S. 131).

²³ „Il progetto husserliano di fondazione [della psicologia] è ripreso, esplicitato ed approfondito dalla sua più fedele discepola, Edith Stein, la quale dedica un [sic!] ricerca specifica proprio alla delineazione del senso fenomenologico della dimensione psichica nel suo lungo saggio *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*“ (ANGELA ALES BELLO, „Edmund Husserl. Fenomenologia e psicologia“, in: Angela Ales Bello, Antonio De Luca (Hg.), *Le fonti fenomenologiche della psicologia*, Pisa: ETS 2005, S. 64).

²⁴ Mit Münsterberg setzt sich Stein explizit in einem Anhang über „Münsterbergs Versuch der Begründung einer exakten Psychologie“ auseinander (vgl. PK 104-109 [111-116]).

²⁵ Vgl. MATTHIAS RATH, „Die Stellung Edith Steins im Psychologismusstreit“, in: Reto Luzius Fetz et al. (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Freiburg/München: Alber 1993, S. 197-225.

phänomenologischen Untersuchung der Bewusstseinsenerlebnisse²⁶. Der nicht geringe Anspruch Steins in PK ist die phänomenologische Analyse der Psyche in ihrem Wesen. Diese Untersuchung versteht Stein als einen Rückgang auf die eigenen Bewusstseinsenerlebnisse, von denen her sie zu Verallgemeinerungen gelangen will, die etwas vom Wesen der Psyche aussagen. Angela Ales Bello drückt sich in ihrer Einleitung in PK und IG wie folgt aus: „Il testo della Stein è un esempio di questa ricerca, essenziale nel campo della psicologia pura o a priori, come ella la definisce relativamente all’ambito della soggettività da lei esaminato; tale ricerca non si allontana dall’esperienza, ma la interpreta nel modo più oggettivo consentito“²⁷. Es ist dem Leser überlassen zu beurteilen, ob Stein mit ihren Untersuchungen etwas über das Wesen der Psyche auszusagen vermag. Auch wenn die verwendeten Beispiele aus Steins eigenem Erfahrungsumfeld stammen, sind sie doch so gewählt, dass mit ihnen ein Sachverhalt mit Anspruch auf Allgemeinheit ausgedrückt wird.

Im Anschluss an die Vorstellung des ambitiösen Projekts Steins möchte ich die Arbeit PK in ihrer Struktur vorstellen, um dem Leser bei der Situierung der Frage nach der Lebenskraft zu helfen. Die Abhandlung fragt nach der psychischen Kausalität, von der Stein zeigen will, dass sie nicht deterministisch aufgefasst werden darf und dass sie von der natürlichen Kausalität unterschieden werden muss. Unter psychischer Kausalität versteht Stein „die doppelte Grundgesetzlichkeit, die in einem psychischen Subjekt von sinnlich-geistigem Wesen zusammenwirkt – Kausalität und Motivation“ (PK 3 [1])²⁸. Demnach sind die fünf Kapitel der Arbeit von der Frage nach der Kausalität und nach der Motivation, sowie deren Beziehung im selben Subjekt geprägt. In den ersten beiden Kapiteln (PK 11-34 [7-34]) beschränkt sich Stein auf die Frage nach der Kausalität in den Bewusstseinsenerlebnissen (Kapitel 1), worin sie die Manifestation der Kausalität in der realen Psyche sieht (Kapitel 2). Im dritten Kapitel (PK 35-53 [34-54]) wechselt Stein zur Problematik der Motivation und beschreibt, wie die motivierten Verbindungen der Bewusstseinsakte von der realen, geistigen Welt bedingt sind. In den beiden letzten Kapiteln (PK 53-99 [54-105]) geht es schliesslich um die Beziehung von Kausalität und Motivation in verschiedenen Fragen wie dem Verhältnis von Trieben zum motivierten Streben

²⁶ Der Ausdruck „apriorisch“ dient folglich als eine Art Synonym für „phänomenologisch“.

²⁷ ANGELA ALES BELLO, „Presentazione“, in: Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Rom: Città Nuova 1996, S. 31; vgl. ebenfalls ANNA MARIA PEZZELLA, „Edith Stein. L’indagine sulla psiche“, in: Angela Ales Bello, Antonio De Luca (Hg.), *Le fonti fenomenologiche della psicologia*, Pisa: ETS 2005, S. 75-77.

²⁸ Vgl. den interessanten Artikel von URBAN FERRER, „Kausalität und Motivation bei Edith Stein“, in: Beate Beckmann-Zöller, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang 2006, S. 43-58.

(Kapitel 4) oder demjenigen der Kausalität zur Willenswirkung, bevor sie abschliessend in einem längeren Abschnitt die Frage nach der Determination der psychischen Realität stellt (Kapitel 5).

In dieser Arbeit steht die Thematik der Lebenskraft im Zentrum, wie sie Stein im Zusammenhang mit der Kausalität im psychischen Geschehen ausführlich behandelt (besonders im Kapitel 2). Sie versteht die Lebenskraft als eine dauernde Eigenschaft der psychischen Realität, die mir in der Untersuchung meines Bewusstseinsstromes als mein Befinden erkennbar wird. Es wird sich zeigen, dass Steins Überlegungen nicht nur die bewusstseinsmässige Konstitution der materiellen, psychischen und geistigen Welt berücksichtigen²⁹, sondern auch explizit zur Annahme ihrer Existenz führen. Stein drückt dies in einer wichtigen Anmerkung zum Bewusstseinsbegriff aus, in welcher sie die Husserlsche Unterscheidung zwischen *Noesis* (Bewusstseinsakt) und *Noema* (Bewusstseinskorrelat³⁰) neu interpretiert:

„Wenn wir jetzt das Bewußtsein im Sinne des Noetischen von den Korrelaten *aller* Stufen abscheiden, so erscheint uns dies durch Husserls eigene Untersuchungen über das ursprüngliche Zeitbewußtsein³¹ erforderlich zu werden und wir hoffen darin seine Zustimmung zu finden.“ (PK 11 [7])

Ich glaube kaum, dass Husserl diesem Zitat Steins zugestimmt hätte. Er müsste Stein vorhalten, dass sie den Weg einer rein transzendentalen Phänomenologie verlasse, um sich einer phänomenologischen Psychologie zuzuwenden. Denn Stein hebt im Bezug der Noesis auf ein real existierendes Noema die transzendente Reduktion Husserls auf, gemäss welcher jegliche Seinssetzung eingeklammert bleiben müsste. Steins kritischer Punkt – in dem sie sich von Husserl trennt – betrifft die Interpretation der Bewusstseinsenerlebnisse. Nach Stein führt die immanente Analyse der Bewusstseinsenerlebnisse notwendigerweise zur Annahme eines real

²⁹ Es wurde bereits gesagt, dass Husserl mit seinen Reduktionen die transzendente Realität nicht leugnet. Inwiefern Husserl in der Analyse der Bewusstseinsstrukturen in seinen Ideen noch von transzendenter Realität spricht, war bereits seinen Göttinger Schülern nicht klar. Viele sahen in der *Konstitution* lediglich die Bildung von bewusstseinsimmanenten Korrelaten, womit Husserls transzendentalphänomenologische Untersuchung von jeglichem Interesse für die Realität losgekommen wäre: „Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten. Die ‚Ideen‘ aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus zurücklenken. Was er uns mündlich zur Deutung sagte, konnte die Bedenken nicht beschwichtigen“ (EDITH STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 200).

³⁰ Vgl. Ideen I, §87-96, 216-241.

³¹ Steins Ausarbeitung von Husserls Untersuchungen wurde 1928 fast ohne Änderungen von Martin Heidegger im Band IX des *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* auf den S. 367-490 unter dem Titel „Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ herausgegeben (in der Husserliana: EDMUND HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, Den Haag: Nijhoff 1966, S. 1-134); vgl. ebenfalls ANDREAS MÜLLER und MARIA AMATA NEYER, *Edith Stein*, S. 115.

existierenden Korrelats, das sich im Erlebnis bekundet³². Diese allgemeine erkenntnistheoretische Differenz gegenüber Husserl wird von Stein in PK in einem sehr beschränkten Bereich behandelt, nämlich in der Frage nach dem Verhältnis von Lebensgefühl und Lebenszustand. Ich möchte klarstellen, dass die erkenntnistheoretische Fragestellung bei Stein lediglich mitläuft, nicht aber eigens thematisiert wird³³. Man könnte sagen: Sie zeigt, dass die Lebensgefühle ohne eine ihnen zugrunde liegende Realität nicht erklärbar sind; doch zeigt sie nicht, *wie* sich diese Realität in den Lebensgefühlen bekundet.

Ich denke, dass im Unterschied zur äusseren Wahrnehmung der sinnlichen Gegenstände eine Theorie der inneren Wahrnehmung weiterhelfen müsste³⁴. Eine solche Theorie hätte zu erklären, wie mir mein psychischer Zustand zu Bewusstsein kommt und wie dabei allfällige Fehler überwunden werden können. In dieser Arbeit geht es nur darum zu zeigen, dass die Lebensgefühle sich auf eine ihnen zugrunde liegende Realität beziehen. Dieser Bezug scheint mir in Abweichung von Husserls Ansatz deutlich und überzeugend aus Steins Untersuchung hervorzugehen. Diese Argumentation wird nun bei Stein im folgenden Kapitel vorgestellt.

³² Zum wichtigen Begriff der Bekundung: vgl. Fussnote 54.

³³ Dies schliesst nicht aus, dass Stein sich als Assistentin Husserls intensiv mit erkenntnistheoretischen Fragen auseinandersetzte: „Si può avanzare [...] la tesi, secondo la quale negli anni di assistentato di Friburgo sono già presenti le linee di fondo della posizione autonoma di E. Stein e che l'esame delle strutture della soggettività troverà il suo sviluppo proprio nei saggi del 1922 [PK u. IG] e 1925 [Eine Untersuchung über den Staat]“ (ANGELA ALES BELLO, „Edmund Husserl ed Edith Stein. La questione del metodo fenomenologico“, *Acta philosophica* 1 (1992) 172).

³⁴ Vgl. dazu den Exkurs über die Abgrenzung von Physischem und Psychischem (S. 31-35).

ZWEITES KAPITEL

Vom Lebensgefühl zum Lebenszustand

In diesem zweiten Kapitel mit einem erkenntnistheoretischen Ansatz wird die Untersuchung der real verstandenen Lebenskraft im dritten Kapitel vorbereitet. Edith Stein geht in PK von einer Bewusstseinsanalyse mittels einer Reflexion über die eigenen Bewusstseinsenerlebnisse aus, die im *ersten Abschnitt* nachvollzogen wird. Sie interessiert sich insbesondere dafür, dass ich mich immer irgendwie fühle: frisch oder müde, überwach oder gereizt. Dieses so genannte Lebensgefühl ist nach Stein so grundlegend, dass es alle meine Erlebnisse beeinflusst. Wenn auch notwendiger Ausgangspunkt, so ist die Bewusstseinsanalyse deswegen nicht Selbstzweck, sondern weist über sich selbst hinaus. Einige Erlebnisse machen deutlich, dass das Lebensgefühl als Bekundung eines realen Lebenszustandes zu verstehen ist. Im *zweiten Abschnitt* dieses Kapitels werden die teilweise impliziten Bemerkungen in den Beispielen Steins mit besonderer Sorgfalt ausgefaltet, bevor in einem *Exkurs* die wichtige Frage nach der Unterscheidung von psychischer und physischer Realität zu stellen ist.

1. Ausgang von der Lebenssphäre und Aufdeckung der Erlebniskausalität

Edith Stein beginnt ihre Untersuchung im Anschluss an Husserl ausgehend vom Bewusstsein. Sie kennt Husserls Anregungen betreffend die verschiedenen Reduktionen, die Bewusstseinsanalyse als sicheren Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis³⁵, die Intentionalität als Charakteristik der Bewusstseinsakte³⁶ und die Beschreibung des

³⁵ In dieser Hinsicht wird der Bezug zu Descartes besonders deutlich. Diesem zufolge umfasst das „cogito“ eine breite Palette von Akten: „Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens“ (RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Oeuvres de Descartes VII, Paris: Vrin 1996, S. 28 [meditatio secunda]).

³⁶ Vgl. insbesondere die fünfte und sechste *Logischen Untersuchungen*: EDMUND HUSSERL, „V. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“, in: LU II/1 und „VI. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“, in: LU II/2; vgl. RUDOLF BERNET, ISO KERN, EDUARD MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner 21996, S. 85f. Den Autoren zufolge muss das Verständnis der Intentionalität bei Husserl im Kontext von Brentanos und Meinongs Ansätzen gesehen werden; vgl. ULRICH

Bewusstseins als Akt (Noese) mit seinem Korrelat (Noema)³⁷. Diese Erörterungen sollten jedoch nicht vergessen lassen, dass Husserl die Frage nach der Struktur des Bewusstseins noch grundlegender angeht, indem er hinter alle Intentionalität und Bewusstseinsaktivität zurückfragt. Bevor überhaupt ein intentionaler Akt zustande kommen kann, ist das Bewusstsein bereits ursprünglich zeitlich konstituiert³⁸. Husserls Analysen zum gegenwärtigen Zeitpunkt und den darin mitgegenwärtigen Retentionen und Protentionen, wie auch die Rede vom Bewusstseinsstrom sind bekannt geworden. Das Bewusstsein ist metaphorisch als Strom zu bezeichnen, weil es in einer zeitlichen Folge konstituiert ist und in seiner Ursprünglichkeit zur Bedingung der Möglichkeit von allen intentionalen Akten wird.

Stein kennt diese Überlegungen, die sie als Husserls Assistentin zusammenstellte und für den Druck vorbereitete³⁹, und interessiert sich für die Erlebnisse, die sich als Einheiten im Bewusstseinsstrom konstituieren (vgl. PK 13 [9]). Der damals in phänomenologischen Kreisen sehr gebräuchliche Begriff „Erlebnis“⁴⁰ bezeichnet im weitesten Sinn alles im Bewusstsein Gegebene und lässt daher eine vielfache Differenzierung zu. Stein geht in den ersten beiden Kapiteln ihrer Arbeit ausschliesslich auf die so genannte „Unterschicht“ (PK 26 [23]) der Erlebnisse ein, d.h. die Sinneswahrnehmungen und bestimmte Gefühle, ohne diese methodologische Einschränkung zu kommentieren. Bedingt ist diese Einschränkung durch das Thema der Arbeit, denn in der Frage nach der psychischen Kausalität geht es ihr darum, einen Beitrag zur philosophischen Begründung der Psychologie zu leisten. Wie im kommenden Abschnitt genauer gezeigt wird, ist die Begrenzung auf die Unterschicht der Erlebnisse eng mit Steins Verständnis des Psychischen verbunden, das sie vor allem in ihrem

CLAESGES, art. „Intentionalität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976) col. 475; vgl. JOÃO PIEDADE, „Verità e intenzionalità“, *Gregorianum* 87 (2006) 5-24.

³⁷ Es handelt sich um die so genannten „noetisch-noematischen Strukturen“ (Ideen I, §93, 232). Husserl zufolge kann die Korrelation von Noesis und Noema „von allen Arten intentionaler Erlebnisse“ (Ideen I, §91, 226) ausgesagt werden; vgl. den interessanten Artikel von DAGFINN FØLLESDAL, „Husserl's Notion of Noema“, *The Journal of Philosophy* 66 (1969) 680-687. Gemäss seiner Interpretation ist das Noema als ein weit verstandener Sinn aufzufassen. Später findet sich diese Interpretation bei MICHAEL DUMMETT, *Alle origini della filosofia analitica*, Milano: Il Mulino 1990, S. 35: „Husserl *generalizzò* la nozione di senso o significato, per giungere alla concezione di noema“.

³⁸ Vgl. JOÃO PIEDADE, *La sfida del sapere: dalla rappresentazione all'intenzionalità*, Bari: Laterza 2006, insbesondere S. 247-254 („La sintesi temporale“ bei Husserl): „A questo livello della pura passività, si constata la sintesi più originaria, quella della temporalità“ (S. 254).

³⁹ Vgl. Fussnote 31.

⁴⁰ Vgl. die interessanten Bemerkungen bei Gadamer, der Wort- und Begriffsgeschichte von „Erlebnis“ in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* untersucht und zeigt, dass „Erlebnis“ insbesondere durch Dilthey zur Zeit Edith Steins zu einem „beliebten Modewort“ (S. 67) wurde (vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1, Tübingen: Mohr 1990 (1960), S. 66-76).

zweiten Kapitel über *Psychische Realität und Kausalität* einbringt. Erst zu Beginn des dritten Kapitels expliziert Stein: „Wir heben die Abstraktion auf, in der wir die Untersuchung bisher führten“ (PK 35 [34]).

Von was wird eigentlich abstrahiert? Zunächst betrifft die Abstraktion die so genannte Oberschicht aller Erlebnisse: die intentionalen Erlebnisse im eigentlichen Sinn, die Stein auch „Auffassungen“ oder „Akte“ nennt (vgl. PK 35 [34])⁴¹. Wie es die Termini „Unterschicht“ und „Oberschicht“ (z.B. PK 26 [23]) nahe legen, beziehen sich die beiden Schichten aufeinander. Genauer gesagt ist die Oberschicht in der Unterschicht fundiert, insofern die Akte der Oberschicht intentional auf den Erlebnissen der Unterschicht aufbauen. Die Erlebnisse der Unterschicht beruhen nach Stein im einfachen Haben der Empfindungen und der Gefühle, z.B. „Farbenempfindung, Tonempfindung, sinnliches ‚Befinden‘“ (PK 13 [9]). Es stellt sich aber die schwierige Frage, inwiefern diese Unterschicht möglich ist ohne die intentionalen Akte der Oberschicht. Husserl, der diese Frage in den *Ideen* aufwarf, liess sie offen⁴². Stein scheint zunächst von der Möglichkeit auszugehen, dass Empfindungsdaten nicht notwendigerweise intentionale Gegenstände sind, wenn sie etwa in Bezug auf Tonwahrnehmung sagt: „[e]in Ton (als reines Empfindungsdatum genommen, nicht als gegenständlicher Ton)“ (PK 13 [9]). Doch zu Beginn des dritten Kapitels präzisiert sie: „Eine niedere Form der Intentionalität – und korrelativ der Gegenständlichkeit – liegt schon im Haben der immanenten Daten“ (PK 35 [34]). Das Zitat lässt *erstens* erkennen, dass Stein den Begriff „Intentionalität“ korrelativ zum Begriff „Gegenständlichkeit“ auffasst und dass *zweitens*

⁴¹ Folglich sind die Akte verstanden als intentionale Erlebnisse in dieser Untersuchung zunächst ausgeklammert. Im Hintergrund ist Husserls Definition des Aktbegriffs in seiner fünften Logischen Untersuchung zu behalten: „Es wird sich herausstellen, dass der Begriff des Aktes im Sinne des intentionalen Erlebnisses eine wichtige Gattungseinheit in der Sphäre der (in phänomenologischer Reinheit erfassten) Erlebnisse begrenzt“ (LU II/1 353).

⁴² Vgl. dazu seine Überlegungen in den *Ideen* II, §85, 207-212. Er unterscheidet zwei grosse Erlebnisklassen und spricht in Anlehnung an die aristotelische Terminologie von „sensueller ὕλη und intentionaler μορφή“ (S. 209). Es stellt sich folglich die Frage, ob eine ὕλη ohne μορφή, d.h. eine Empfindung ohne Intention, denkbar ist. Der Rückgriff auf Aristoteles scheint die notwendige Verbindung der beiden Erlebnisklassen nahe zu legen. Husserl bleibt in seiner Einschätzung zurückhaltender: ob die sensuellen Erlebnisse (die ὕλη) „immer in intentionalen Funktionen stehen, ist hier nicht zu entscheiden.“ (S. 208). Spätere Untersuchungen Husserls, die Stein allerdings zur Zeit der Abfassung nicht zur Verfügung standen, gehen darauf ein: EDMUND HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Hua XI, Den Haag: Nijhoff 1966, S. 78-100: „Die passive Intention [sic!] und die Formen ihrer Bewährung“. Der Einfluss Husserls auf Stein wird von Pezzella gut herausgestellt (vgl. ANNA MARIA PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein*. Indagine fenomenologica della persona umana, Rom: Città Nuova 2003, S. 41f.).

beide Begriffe verschiedene Grade zulassen⁴³. So können mir beispielsweise die Töne einer Lautsprecherdurchsage in ganz verschiedener Weise gegenständlich werden: Angefangen vom beiläufigen Hören einiger Wortbrocken bis hin zum konzentrierten Horchen auf die Durchsage gibt es unzählige ineinander fließende Grade der intentionalen Ausrichtung auf dieselben Töne.

Ich konzentriere mich zunächst mit Stein auf die Unterschicht der Empfindungs- und Gefühlserlebnisse, d.h. ein Haben und Fühlen ohne Intentionalität im höheren Sinn. Sie ordnet im zweiten Paragraphen des ersten Kapitels die Empfindungen der fünf Sinne und die Gefühle verschiedenen Erlebnisgattungen zu, die sich zu mehr oder weniger kontinuierlichen Feldern zusammenschließen. Für meine Fragestellung ist die Auffassung Steins interessant, dass das menschliche Befinden ein kontinuierliches Feld bildet: „Immer ‚befinde‘ ich mich z.B. ‚irgendwie‘, und auch der Indifferenzzustand, in dem mir weder wohl noch übel ist, ist ein ganz bestimmter Zustand und nicht etwa ein ‚Nichtbefinden‘“ (PK 14 [10]). Erlebniskontinua erkennt Stein auch im Gehörs- und Gesichtsfeld. So sei beispielsweise Stille eine „Ausfüllung des Gehörsfeldes“ (PK 14 [10]), weil sie die Leere relativ zu den Tönen auffasst. In Bezug auf Geschmack, Geruch und Tastsinn lässt sie dagegen dahingestellt, ob man von kontinuierlichen Feldern sprechen könne (vgl. PK 14f. [11]). Wie kommt es nun, dass ich die Felder der verschiedenen Gattungen nicht als verschiedene beziehungslose Ströme verstehe, sondern als einen Erlebnisstrom, der alle Erlebniseinheiten der verschiedenen Gattungen umfasst? Der Grund dafür ist offenbar, dass *ich* selber das Prinzip dieser Einheit bin oder wie Stein sich ausdrückt: „[D]er Strom ist *einer*, weil er *einem Ich* entströmt“ (PK 15 [11]).

Besondere Aufmerksamkeit widmet Stein den Gefühlserlebnissen in der Unterschicht des Erlebnisstroms. Sie nennt sie *Lebensgefühle* in Abgrenzung zu den intentionalen Gefühlen der Oberschicht⁴⁴. Diese Abgrenzung wird auch von Ales Bello klar hervorgehoben, wenn sie sagt: „[B]isogna [...] distinguere la sfera dei vissuti e quella dei sentimenti vitali che costituisce

⁴³ Wo es eine niedere Form der Intentionalität gibt, muss es auch eine höhere geben (weil „nieder“ und „höher“ korrelative Begriffe sind). Analog zur Intentionalität können auch verschiedene Formen der Gegenständlichkeit unterschieden werden.

⁴⁴ Stein kennt Schelers materiale Wertethik gut, ohne diese in PK zu zitieren. Scheler unterscheidet fünf verschiedene Schichtungen des emotionalen Lebens: sinnliche Gefühle, Leibgefühle, Lebensgefühle, rein seelische Gefühle und geistige Gefühle (vgl. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern: Francke 1954, S. 341-356, besonders S. 344).

un livello inferiore del flusso dei vissuti⁴⁵. Mit Stein können zwei Paare von Lebensgefühlen unterschieden werden: zunächst die Frische und Mattigkeit als Idealfall des Bewusstseinslebens und dann die Überwachtheit und Reizbarkeit im Falle gesteigerter Empfänglichkeit für Eindrücke. Stein schliesst weitere Lebensgefühle nicht aus, wie es der Ausdruck „z.B.“ (PK 19 [16]) in ihrer Aufzählung der vier Lebensgefühle bestätigt⁴⁶. Man könnte z.B. Gefühle wie Wohlbehagen oder Unbehagen zu den Lebensgefühlen zählen, insofern häufig nicht gesagt werden kann, worauf sich Wohl- und Unbehagen beziehen. Weiter unten spricht Stein auch von den Gefühlen der Freude (vgl. PK 65f. [67-69]) und der Trauer (vgl. PK 43 [43]). Doch beschreibt sie diese Gefühle als intentional begründete, d.h. als Freude an *etwas* (z.B. an einer guten Nachricht) sowie als Trauer über *etwas* (z.B. über den Tod eines geliebten Menschen). Dennoch stehen Freude und Trauer als intentional bestimmt nicht beziehungslos zu den Lebensgefühlen, wie Stein dies am Beispiel der Freude zeigt: „Die Freude ist nicht bloß Freude an der Nachricht, sondern sie erfüllt zugleich ‚mich‘, sie greift ein in den Bestand meines Lebensgefühls“ (PK 65 [68]). Das bedeutet, dass meine Gefühle das ihnen zugrunde liegende Lebensgefühl modifizieren, so wie bereits das Lebensgefühl das Erleben der Freude bestimmte. Weil ganz verschiedene Erlebnisse mein Lebensgefühl beeinflussen, sieht sich Stein weiter unten in ihrer Arbeit veranlasst, das Lebensgefühl als *sinnliches* und *geistiges* zu differenzieren. In diesem Kapitel bezieht sich die Untersuchung im Anschluss an Stein jedoch nur auf die sinnlichen Lebensgefühle – eine Einschränkung, die erst im zweiten Kapitel dieser Arbeit aufgehoben wird⁴⁷. Bezeichnen die Lebensgefühle mein Befinden zu einem bestimmten Moment, so bezieht sich der Ausdruck „Lebenssphäre“ auf mein Lebensgefühl im Wandel. Stein erleichtert die Interpretation in diesem Punkt nicht. Sie spricht zunächst von der „Sphäre des ‚Sichbefindens‘ [...] oder der Lebensgefühle“ (PK 16 [12]) und anschliessend führt sie in PK 16 [13] unvermittelt den Ausdruck „Lebenssphäre“ ein, obwohl sie nicht ausdrücklich sagt, dass sie damit die Sphäre versteht, die von den Lebensgefühlen im ständigen Wandel konstituiert wird.

⁴⁵ ANGELA ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Padova: Messaggero di S. Antonio ²2003, S. 33.

⁴⁶ Bereits in ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung* thematisierte Stein die Lebensgefühle unter dem Titel „Gemeingefühle“ und „Stimmungen“, die alle Akte färben: „Es gibt sodann eine Art von Gefühlen, die in einem besonderen Sinne ‚Sich-Erleben‘ sind: die Gemeingefühle und die Stimmungen. [...] [S]ie sind keine gebenden Akte“ wie die Gefühle im prägnanten Sinn, die „immer Fühlen von etwas“ sind (PE 119 [112]; die erste Zahl stammt aus der Gesamtausgabe Band 5, die zweite in eckiger Klammer aus der Originalausgabe von 1917 und der zweiten Auflage von 1980).

⁴⁷ Vgl. S. 48.

Eine genauere Untersuchung der Lebensgefühle und der aus ihnen konstituierten Lebenssphäre muss sich auf eine nähere Untersuchung des Erlebnisbegriffs stützen, da Lebensgefühle als Erlebnisse im weiten Sinn verstanden werden. Es wurde bereits gesagt, dass der Erlebnisbegriff alles umfasst, was irgendwie zu Bewusstsein kommt. Diese Allgemeinheit des Begriffs veranlasst Stein zur Unterscheidung und Untersuchung verschiedener Komponenten im Erlebnis:

„Wir scheiden zunächst an jedem Erlebnis

1. einen *Gehalt*, der ins Bewußtsein aufgenommen wird (z.B. ein Farbdatum oder ein Wohlbehagen);
2. das *Erleben* dieses Gehaltes, sein Aufgenommenwerden ins Bewußtsein (das Haben der Empfindung, das Fühlen des Wohlbehagens);
3. das *Bewußtsein* von diesem Erleben, das es – in höherem oder niederem Grade – stets begleitet und um dessentwillen das Erleben selbst auch als Bewußtsein bezeichnet wird.“ (PK 18 [14f.])

Es muss deutlich gesagt werden, dass es Stein nicht um eine Wesensanalyse dieser verschiedenen Komponenten geht (das wäre die Aufgabe einer eigenen Arbeit), sondern um einen weiteren Aspekt der oben genannten Abstraktion. Stein will nämlich die Untersuchung auf das *Erleben* beschränken, weil sie – wie wir noch sehen werden – im Erleben eine Form der Kausalität zu entdecken glaubt. Daher werden an dieser Stelle nur kurze Erläuterungen zum obigen Zitat gegeben. Steins Beschreibung des Erlebnisgehalts wird insbesondere dadurch erschwert, dass diese Gehalte *einerseits* als Bewusstseinsgehalte zu verstehen sind, aber *andererseits* zunächst ins Bewusstsein aufgenommen werden müssen. Die Beschreibung Steins des Gehalts als einem, „der ins Bewußtsein aufgenommen wird“ (PK 18 [14]), lässt den Gehalt selber als bewusstseinstranszendent vermuten. Gegen diese Interpretation spricht aber die darauf folgende Einschränkung Steins in ihrer Erläuterung des Erlebnisgehaltes: „Würden wir transzendente Objekte mit in Betracht ziehen“ (PK 18 [15]). Der Konjunktiv weist darauf hin, dass Stein die Gehalte als bewusstseinsimmanente Gegenstände versteht. Diese Interpretation wird von einem Brief an Fritz Kaufmann vom 16. September 1919, in dem sie seine Bemerkungen zu PK kommentiert, bestärkt: Es erscheint ihr „unmöglich, sie [die ichfremden Daten] vom Erleben zu trennen und als transcendenten [sic!] Sein hinzustellen. Ein ichfremdes Datum ist unmöglich anders als eingebettet in ein Erlebnis zu denken, es hat keinerlei selbständig zu fassendes Sein: Daher – trotz der Ichfremdheit – ‚Gehalt‘“⁴⁸. Gehalte sind jedoch Stein zufolge nicht nur – wie im zitierten Brief – die *ichfremden* Sinnesdaten, sondern auch die *ichlichen* Daten des Lebensgefühls, das für alle Empfindungen und die Gefühle

⁴⁸ EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933)*, ESGA 2, Freiburg [u.a.]: Herder 2005, S. 44: Brief 21.

vorausgesetzt ist⁴⁹. Die Frage, die Stein nach eigenen Angaben viel Kopfzerbrechen bereitet hat, wird dann lauten, *wie* die ins Bewusstsein aufgenommenen Gehalte in Erlebnisse „eingebettet“ werden⁵⁰.

Die Empfindungen und Gefühle werden *erlebt* und haben Stein zufolge verschiedene Grade an Intensität oder Spannung: „Der ichfremde Gehalt tritt bei größerer Spannung klarer, schärfer hervor, der ichliche nimmt ausschließlicher von mir Besitz“ (PK 18 [15]). Die Unterschiede sind in mir selber zu suchen, wie ich auf verschiedene Weise Empfindungsdaten oder Gefühle erlebe. Ich kann eine rote Fläche oder einen Schmerz ganz verschieden betrachten oder fühlen, obwohl die betrachtete Fläche oder der gefühlte Schmerz als Gehalt identisch sind. Was genau im Subjekt die verschiedene Intensität des Erlebens bestimmt muss in der Folge noch untersucht werden.

Vom Erleben unterscheidet Stein das Bewusstsein desselben: „Den Spannungsgraden des Erlebens entsprechen Helligkeitsunterschiede des Bewußtseins. Je intensiver das Erleben, desto lichter, wacher ist das Bewußtsein von ihm“ (PK 19 [16]). Stein zufolge ist dieses Bewusstsein Teil des Erlebnisses und nicht mit der Reflexion über ein Erlebnis zu verwechseln: „[D]ieses Bewußtsein, das wir als Komponente des Erlebnisses in Anspruch nehmen, [ist] nicht selbst ein Erlebnis, ein Akt erfassender Reflexion“ (PK 19 [16]). Stein setzt also das Bewusstsein nicht mit der Reflexion über die eigenen Erlebnisse gleich. Solche Reflexionen – die nach Stein möglich und sogar notwendig sind – wären ihrerseits wieder als eigene Erlebnisse aufzufassen. Das Bewusstsein wird an dieser Stelle nur kurz mit den Metaphern des Lichts und der Wachheit charakterisiert, doch wie Bewusstsein und Erleben unterschieden werden können, darüber wird hier nichts gesagt. In Steins *Einführung in die Philosophie* findet sich eine Stelle, die bei der Klärung helfen kann:

„Das ‚Sein-selbst-bewußt-sein‘ ist kein immer gleichbleibendes Moment an allem Erleben, es gibt Grade der Bewußtheit, das ‚innere Licht‘ kann mehr und minder hell leuchten; und diese

⁴⁹ Diese schwierige Unterscheidung bereitet die Scheidung von physischer und psychischer Realität vor, die im Exkurs am Ende dieses Kapitels genauer untersucht wird. Vgl. ebenfalls EDITH STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg [u.a.]: Herder 2005, S. 124.

⁵⁰ Dieses Problem treffen wir bereits in Husserls fünfter *Logischer Untersuchung*, in der er gegen ein psychologisierendes Verständnis der Logik den Vorstellungsinhalt als objektives Aktelement vom Vorstellen abzugrenzen sucht. Denn wer den Akt des Vorstellens und den Inhalt „durch das bloße Haben von Empfindungen und Phantasmen interpretiert und das phänomenologische Moment der Auffassung übersieht oder es nicht in Rechnung zieht, sagt sicherlich mit Recht: einen eigenen Akt Vorstellen gibt es nicht, Vorstellen und Vorgestelltes ist ein und dasselbe“ (LU II/1 528). Stein weitet Husserls Unterscheidung auf alle Erlebnisse aus und ändert leicht die Terminologie in Gehalt (statt Inhalt) und Erleben (statt Vorstellen).

Unterschiede sind nicht unabhängig von dem sonstigen Bau des Erlebnisverlaufs, sondern hängen zusammen mit dem Grad der *Intensität*, der Spannung des Erlebens“ (EPh 108).

Mit dem Ausdruck „Sein-selbst-bewusst-sein“ meint Stein m.E. das Selbstbewusstsein, welches die Erlebnisse begleitend mehr oder weniger explizit sein kann und vom Erleben bestimmter Gehalte unterschieden wird. Kurz darauf bestätigt sich diese Auffassung in der kurzen Aussage: „*ursprüngliches Bewusstsein* (bzw. Bewusstheit des Erlebens)“ (EPh 108). Ich verstehe das *ursprüngliche* Bewusstsein als die Bedingung der Möglichkeit, dass überhaupt Erlebnisse bewusst werden können.

Die nur ansatzweise Untersuchung der Komponenten des Erlebnisses erfolgte zielgerichtet, um eine Art Kausalität in der Erlebnissphäre aufzuzeigen. Stein erscheint der Wandel in der Lebenssphäre als wirkend: „jeder Wandel in der Sphäre des ‚Sichbefindens‘, wie wir vorhin sagten [PK 14 (10)], oder der Lebensgefühle (wie wir mit Rücksicht auf die Rolle, die sie spielen, jetzt sagen wollen) bedingt einen Wandel im gesamten Ablauf des gleichzeitigen Erlebens“ (PK 16 [12]). Diese aufgrund von Reflexion über die eigenen Erlebnisse gewonnene Feststellung führt zu einer Erörterung der Erlebniskausalität analog zur Kausalität in der physischen Natur. Als Beispiel der physischen Kausalität nimmt Stein eine Kugel, die eine andere anstößt⁵¹. Stein unterscheidet dabei „ein *verursachendes Geschehen* – die Bewegung der einen Kugel –, ein *verursachtes Geschehen* – die Bewegung der anderen Kugel –, und ein *Ereignis*, das zwischen beiden vermittelt und das wir speziell als ‚*Ursache*‘ bezeichnen können: daß die eine Kugel auf die andere stößt“ (PK 16f. [13]). *Analog* sei im Bewusstsein das verursachende Geschehen das jeweilige Lebensgefühl, das verursachte Geschehen seien die dadurch gefärbten Erlebnisse und die Ursache sei der Wandel in der Lebenssphäre (d.h. der Wandel in den Lebensgefühlen, aus denen die Lebenssphäre konstituiert wird).

Wie aber ist diese „Determination“ der Erlebnisse durch die Lebensgefühle zu verstehen? Gemäss der oben eingeführten Unterscheidung der verschiedenen Erlebniskomponenten handelt es sich nach Stein um den Einfluss der Lebensgefühle auf das Erleben, d.h. auf die Intensität, mit welcher die Gehalte bewusst erlebt werden. Folglich sagt die Erlebniskausalität nichts darüber, *was* ich erlebe (der objektive Gehalt). Stein geht dieser Frage erst im dritten

⁵¹ Hume benutzte bereits das Beispiel der Billardkugeln, allerdings um zu zeigen, dass die Kausalität lediglich als „custom“ zu verstehen sei. Vgl. DAVID HUME, „An Enquiry concerning Human Understanding“, in: The Philosophical Works IV, Aalen: Scientia 1964, S. 1-135, hier S. 25f. in der Section 4 mit dem Titel „Sceptical doubts concerning the Operations of the Understanding“; vgl. ebenfalls DAVID HUME, „A Treatise of Human Nature. Book I: Of the Understanding“, in: The Philosophical Works I, Aalen: Scientia 1964, S. 301-553, hier S.

Kapitel ihrer Arbeit über Motivation nach: Wie motiviert ein mir gegebener Erlebnisgehalt andere Gehalte? In der Erlebniskausalität geht es vorerst einfach darum, *wie* ich etwas erlebe (die subjektive Modalität) oder wie Stein selber sagt „die ‚Lebendigkeit‘ der Gehalte“ (PK 19 [16]). In diesem letzten Ausdruck ersetzt Stein „Erleben“ durch „Lebendigkeit“. Sie versteht die Lebendigkeit der Lebensgefühle und die Intensität des Erlebens als einander zugeordnet. Das veranlasst zur Nachfrage, ob nicht gerade die Lebendigkeit der Lebensgefühle mit der Intensität des Erlebens gleichzusetzen sei. In diesem Zusammenhang ist ein Rückblick wichtig, den Stein an späterer Stelle von PK einfügt: „[I]m Erleben fanden wir den Punkt, an dem das Wirken ansetzt, während der Erlebnisgehalt erst mittelbar davon betroffen wird“ (PK 58 [59]). Diese Wirkung auf den Erlebnisgehalt kann man durchaus verstehen, wenn das Lebensgefühl selber als die Spannung des Erlebens aufgefasst wird. Wenn ich frisch bin, dann erlebe ich alle meine Erlebnisgehalte mit hoher Intensität, auf einem Spaziergang nehme ich die Natur intensiver wahr oder ich lese mein Buch aufmerksamer. Das bedeutet auch, dass eine gewisse Frische zum Erleben gewisser Gehalte notwendig ist. Wenn meistens mein Lebensgefühl und meine Art des Erlebens einander entsprechen, so meint Stein vermutlich, dass mein Lebensgefühl die Art und Weise meines Erlebens nicht allein bestimmt. Wenn ich müde bin, dann kann ich trotzdem versuchen, mich mit mehr oder weniger Erfolg auf meine Lektüre zu konzentrieren oder umgekehrt kann ich trotz grosser Frische einem Professor uninteressiert zuhören⁵².

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch kann ich gut sagen, dass sich die verschiedenen Arten des Erlebens in *psychischer* Hinsicht unterscheiden. Ich erlebe ein Gespräch auf bestimmte Weise, weil ich in einer bestimmten psychischen Verfassung bin. Diese Aussage macht eine direkte Verbindung zwischen psychischer Verfassung und Erlebnis. Ob und inwiefern diese Verbindung möglich ist, muss phänomenologisch untersucht werden. Wir werden sehen, dass Stein darin eine „Verwechslung von *Bewusstsein* und *Psychischem*“ (PK 8 [5]) erkennt und einen Weg zeigen will, um sie zu vermeiden. Der Husserlschen Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Psychischem misst Stein einen hohen Stellenwert bei, denn in ihr „beruht die

459. Stein hat bereits zu Beginn ihrer Arbeit ihr Verständnis der Kausalität kritisch von Hume abgegrenzt (vgl. PK 6-8 [3f.]).

⁵² Diese Interpretation berücksichtigt Steins spätere Analyse der Willenskraft, die ebenfalls beim Erleben z.B. bei mangelnder Frische angreift. Es gibt Akte, die „willentlich erzeugbar“ sind: „Erzeugendes und Erzeugtes sind hier nicht mehr Glieder in einer Kette kausalen Geschehens, sondern das Ich erscheint als ein erster Anfang, als Ursprungsstelle des Geschehens“ (PK 77 [80]) und als „Ersatz“ für die dem „Erleben mangelnde Triebkraft“ (PK 77 [80]).

Abgrenzung von Phänomenologie und Psychologie“ (PK 9 [5]). Diese Abgrenzung wurde bereits im ersten Kapitel eingeführt und soll jetzt anhand von Steins Untersuchungen und Beispielen aufgezeigt werden.

2. Lebensgefühl und Lebenszustand: die Bekundung der psychischen Realität im Bewusstsein aufgezeigt anhand von Beispielen

Edith Stein übernimmt die Unterscheidung von Bewusstsein und Psychischem nicht als dogmatisches Resultat von Husserls Untersuchungen, sondern begründet sie mit einer kritischen Reflexion über die eigenen Erlebnisse, die hier anhand mehrerer Beispiele aufgezeigt wird. Bisher ist Steins Bewusstseinsanalyse im ersten Kapitel von PK als Suche nach dem Wesen der Unterschicht des Bewusstseinsstroms nachvollzogen worden. Diese Analyse reicht Stein zufolge noch nicht aus, um die psychische Realität zu untersuchen. Wie aber kann diese überhaupt untersucht werden? Genau an dieser Stelle ist der erkenntnistheoretische Standpunkt der Philosophin zu situieren. Es ist für Stein nicht möglich, psychische Zustände in so genannter „natürlicher Einstellung“⁵³ dogmatisch zu setzen (vgl. PK 9 [5]). Vielmehr versucht Stein ausgehend von der Untersuchung des Bewusstseins einen Begriff des Psychischen zu erarbeiten, obwohl ein derartiges Unternehmen von jedem überzeugten empirischen Psychologen abgelehnt würde. Wie angedeutet ist es nach Stein die „reflektierende Betrachtung“ (PK 9 [5]), die das Psychische als Korrelat des Bewusstseins erkennen lässt. Sie spricht von der Bekundung⁵⁴ des Psychischen im Bewusstsein. Gibt es in meinem Bewusstseinsstrom Erlebnisse, die mich nötigen anzunehmen, dass sie einer vom Bewusstsein zu unterscheidenden psychischen Realität Ausdruck geben?

In der natürlichen Einstellung stellt sich diese Frage nicht, weil das Erleben spontan als Psychisches gesetzt wird. Alltagspsychologisch fasse ich etwa meine Gefühle kritiklos als psychische Zustände auf: ich kann beispielsweise sagen, dass ich müde *bin*, wenn ich mich müde *fühle*. In der reflektierenden Betrachtung dagegen konfrontiere ich mich kritisch mit

⁵³ Dieser *terminus technicus* der Husserlschen Phänomenologie wird von Husserl ausführlich in den Ideen I, Zweiter Abschnitt, 1. Kapitel: „Die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung“, §27-32, 57-69 behandelt.

⁵⁴ Der Begriff der Bekundung ist ein weiterer wichtiger Begriff Steins im Anschluss an Husserl. In den Ideen I verwendet Husserl den Begriff „bekundend“ in einer wichtigen Unterscheidung zwischen „Sein als Bewusstsein und Sein als sich im Bewusstsein ‚bekundendes‘, ‚transzendentes‘ Sein“ (Ideen I, §76, 174). In den Ideen I findet sich ebenfalls das Substantiv „Bekundung“ (§51, 121, vgl. 122) und das Verb „bekunden“

meinen Erlebnissen, d.h. hier mit den Lebensgefühlen. Steins wichtiger Punkt ist, dass es Situationen gibt, in denen ich meine Gefühle als verfälschend entlarven kann. Diese Entdeckung in der Bewusstseinsphäre nötigt zur Ausweitung der Untersuchung auf Gegenstände, die der Manifestation im Bewusstsein zugrunde liegen, aber nicht immer korrekt darin aufgefasst werden. Im Lebensgefühl bekundet sich ein Lebenszustand⁵⁵, den Stein der „psychischen Realität“ zuordnet. Es wird nun versucht, diese Entdeckung anhand von Steins und von eigenen Beispielen aufzuzeigen.

2.1 *Beispiele der Reizbarkeit, der Müdigkeit, der Erschöpfung und des Schlafs*

Das erste Beispiel Steins am Ende des ersten Kapitels (vgl. PK 20f. [17f.]) geht vom Lebensgefühl der Reizbarkeit aus. Es wurde bereits hervorgehoben, dass die Reizbarkeit durch eine übertriebene Empfänglichkeit für Eindrücke ausgezeichnet ist. Stein beschreibt die Situation, in der ein fieberhaftes Treiben in Erschöpfung endet, die sich von der wohligen Mattigkeit dadurch unterscheidet, dass das Bewusstsein wehrlos allen Eindrücken ausgesetzt ist. Dieses zwangsweise Erleben macht „uns evtl. Eindrücke zugänglich, deren wir sonst gar nicht habhaft werden können, und diese Bereicherung des Erlebens kann uns geradezu als eine Lebenssteigerung erscheinen und uns über den ‚wahren‘ Zustand, in dem wir uns befinden, hinwegtäuschen“ (PK 20f. [18]). Es scheint mir möglich, dass Stein sehr konkret an ein „Arbeitsfieber“ denkt. Wenn ich mich bei der Redaktion eines Textes ganz in die mich bewegende Gedankenwelt hineindenke und darin aufgehe, ohne zu merken, dass ich vielleicht schon lange eine Pause nötig hätte, dann bin ich Eindrücken hingegeben, die über meinen „wahren“ Zustand hinwegtäuschen. Stein will damit offenbar sagen, dass die übersteigerte Empfänglichkeit für Eindrücke mir einen Zustand vorspiegelt, der gar nicht ist. Wie aber kann diese Täuschung und die damit zusammenhängende „Unterscheidung von ‚wahren‘ und ‚scheinbaren‘ Zuständen, die sich hier aufdrängt“ (PK 21 [18]), einsichtig gemacht werden?

(§52 u. §53, 127 u. 131). In den Ideen II findet sich das Substantiv „Bekundung“ mehrmals im Kapitel über „Die seelische Realität“ (Ideen II, §30-34, 120-143, besonders 127.131.133).

⁵⁵ Diese terminologische Unterscheidung von Lebensgefühl und Lebenszustand führt Stein zu Beginn des zweiten Kapitels ein. Im ersten Kapitel benutzt sie den Begriff „Zustand“ noch synonym zu „Gefühl“ für die Beschreibung des Bewusstseinslebens (vgl. verschiedene Aussagen in PK 18-21 [15-18]). Erst ab dem zweiten Kapitel gewinnt der Ausdruck den Sinn des bewusstseinstranszendenten Korrelats des Gefühls: „Die Lebenszustände bewußter Wesen pflegen sich bewußtseinsmäßig geltend zu machen, und ein solches Bewußtsein von einer Lebenszuständlichkeit, ihr Erlebtwerden, ist ein Lebensgefühl“ (PK 21 [18]). Dieser grundlegende Unterschied zwischen Lebenszustand und Lebensgefühl hat Guilead in seinem Standardwerk in französischer Sprache nicht gesehen: „La loi causale qui règle les relations entre la force vitale, ses modes (les états vitaux et les sentiments vitaux [sic!]) et la vie psychique est donc, au fond, une loi énergétique qui octroie à celle-ci une

Stein nimmt sie als genügend deutlich an, um ihre Untersuchungen im zweiten Kapitel über die Bewusstseinsphäre hinaus auszuweiten⁵⁶. Dennoch gilt es auf der Frage zu beharren, was genau das Erkennen von Täuschungen ermöglicht. Da bis anhin nur vom Bewusstsein die Rede war, muss es im Bewusstsein selber etwas geben, das diese Täuschung offenbart. M.E. geht es um die Diskrepanz, die im Erleben zwischen der Lebenssteigerung und den widersprechenden Informationen entsteht. Das kann z.B. geschehen, wenn ich selber zwar die von Stein genannte Lebenssteigerung erlebe, aber gleichzeitig die Schwäche meines Körpers spüre oder gleichzeitig ein Freund mich fragt, warum ich so gereizt und aggressiv sei. Eine solche Korrektur kann eine Reflexion⁵⁷ über das eigene Erleben in Gang setzen, in der ich mir bewusst werde, dass mein Gefühl mich täuscht, eben weil es von anderen Quellen eine Korrektur erhalten kann. Daraus kann ich schliessen – jedoch ohne Notwendigkeit –, dass mein Erleben meinen „wahren“ Zustand verzerrt wiedergibt und mich als gereizt auffassen, obwohl ich mich nicht so fühle.

Zu Beginn des zweiten Kapitels (PK 21 [18f.]) erwägt Stein die Möglichkeit von Zuständen, die vom Bewusstsein nicht erfasst werden und folglich nicht bewusst erlebt sind. Zunächst nennt sie die Mattigkeit: Diese „kann vorhanden sein (sich evtl. anderen durch mein Äußeres verraten), ohne daß ich selbst etwas davon weiß“ (PK 21 [18]). In diesem Fall fehlt das Gefühl der Mattigkeit, aber es gibt andere Wege, die mir klar machen können, dass ich wirklich matt bin, obwohl ich es nicht so fühle. Stein weist selber darauf hin, dass sich die Mattigkeit eventuell „durch mein Äußeres“, d.h. leiblich ausdrückt⁵⁸. Dieser leibliche Ausdruck der Mattigkeit kann mir beispielsweise zu Bewusstsein kommen, indem ich mich beim Gähnen ertappe oder indem mich jemand – der mich beobachtet – fragt, ob ich überarbeitet

économie sévère“ (REUBEN GUILEAD, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain/Paris: Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts 1974, S. 45).

⁵⁶ Dies *erstens*, weil zu Beginn des zweiten Kapitels ein noch deutlicheres Beispiel folgt und *zweitens*, weil diese Schilderung für Stein selber eine Art erlebte „Evidenz“ besitzt.

⁵⁷ Stein selber bemerkt, dass die Reizbarkeit „leicht übergeht in eine Reflexion, in ein zuschauendes Verhalten gegenüber dem, was ‚mit mir geschieht‘“ (PK 20 [17]). Diese Disposition zur Reflexion ist eine Bedingung der Unterscheidung von „wahren“ und „scheinbaren“ Zuständen.

⁵⁸ Die Verbindung zwischen der Mattigkeit und ihrem äusseren Ausdruck ist nicht notwendig und nicht bei allen Individuen gleich. In diesem Kontext stellt sich die schwierige Frage der *willentlichen* Ausdrucksregelung. In den zwischenmenschlichen Beziehungen wird die Fähigkeit der Individuen vorausgesetzt, eigenen Gefühlen nicht vollen Lauf zu lassen. Während eines uninteressanten Vortrags kann ich beispielsweise mein Gähnen (als Ausdruck meiner Müdigkeit oder Langeweile) in einem gewissen Mass unterdrücken oder wenigstens verstecken. Handelt es sich um Dressur oder um eine anerzogene Fähigkeit, die Betätigung von Freiheit umfasst? Stein hat bereits in ihrer Doktorarbeit die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gefühl und Ausdruck behandelt und die Möglichkeit erwogen, dass Ausdrücke entweder willkürlich (d.h. ohne zugrunde liegendes Gefühl) oder dass umgekehrt Gefühle einen nur abgeschwächten Ausdruck finden; vgl. PE 68-72 [56-60]. 93-103 [85-96].

sei oder nicht genügend geschlafen habe. Der eigene leibliche Ausdruck und der Bezug zum fremden Subjekt können auch kombiniert erscheinen: Wenn ich gähne ohne mir dessen bewusst zu sein, dann mag dies jemanden ebenfalls zum Gähnen zu bringen. Wenn ich sodann das Gähnen des Anderen wahrnehme, mag dieses mich reflexiv auf das eigene Gähnen lenken, und ich schliesse daraus auf meine Mattigkeit. Diese Bewusstseinsnahme kann bewirken, dass ich den realen Zustand der Mattigkeit für mich annehme, bevor ich das in der Regel leicht verzögert eintretende Gefühl habe. Wenn mich jemand fragt, ob ich müde sei, dann werde ich das vielleicht spontan verneinen, z.B. weil ich ganz mit etwas anderem beschäftigt bin. Doch indem mich diese Frage aufmerksamer auf mich selber macht, entdecke ich vielleicht zunächst äussere Zeichen meiner Mattigkeit (z.B. ein Mangel an Konzentration in einer Diskussion) und erst anschliessend stellt sich das Gefühl der Mattigkeit ein. Die Aufmerksamkeit auf mich selber ist daher die Bedingung, einen bereits existierenden Zustand bewusstseinsmässig zu fühlen.

Ein weiteres Beispiel Steins kann verdeutlichen, wie Befinden und realer Zustand zueinander stehen:

„In einem Erregungszustand oder während einer angespannten Tätigkeit, der ich ganz hingegeben bin, kommt es mir evtl. gar nicht zum Bewußtsein, wie ich mich befinde. Und erst wenn mit dem Aufhören der Anspannung ein Zustand völliger Erschöpfung eintritt – nun völlig bewußt –, merke ich, indem ich ihn mir zur Gegebenheit bringe, daß er schon vorher bestanden hat und daß jene Anspannung mich unverhältnismässig viel gekostet hat.“ (PK 21 [18])

Das Beispiel zeigt, dass die Wahrnehmung des eigenen Befindens vorübergehend von der Anspannung der eigenen Tätigkeit verdeckt wird. Erst wenn die Anspannung zu Ende geht (z.B. nach einer wichtigen Prüfung), kommt die Erschöpfung zum Vorschein. Was Stein nicht selber erklärt, kann wie folgt auseinandergelagt werden. Der neuralgische Punkt ist, dass eine reine Bewusstseinsbetrachtung den „Zustand völliger Erschöpfung“⁵⁹ nicht zu erklären vermag: Das Gefühl der Erschöpfung taucht wie aus heiterem Himmel erklärungslos in meinem Bewusstseinsstrom auf. Wird die Situation genauer betrachtet, dann ist mir zweierlei gegeben: *zunächst* eine angespannte Tätigkeit, in der ich ganz aufgehe, und *dann* eine plötzlich wahrgenommene Erschöpfung. Weil aber die Anspannung meiner Tätigkeit meine ganze Aufmerksamkeit beansprucht hat, kann mir mein Bewusstsein keine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Erschöpfung geben. Diese Frage nach der Entstehung ist

⁵⁹ Dieser Ausdruck ist insofern problematisch, als er einen bewusstseinstranszendenten Zustand bereits voraussetzt, bevor ein solcher überhaupt bewiesen ist. M.E. müsste Stein vom plötzlich eintretenden Gefühl der Erschöpfung ausgehen, das ohne die Annahme eines realen Zustandes der Erschöpfung sinnlos bliebe.

gerechtfertigt, weil es mir in anderen Situationen möglich war, die Erschöpfung in ihrem Entstehen zu erleben: Bei weniger angespannten Tätigkeiten war ich mir bewusst, dass ich immer müder wurde, eventuell bis zur Erschöpfung. Deshalb darf ich auch für unser Beispiel voraussetzen, dass meine Erschöpfung eine Entstehung haben muss. Weil mir diese aber bewusstseinsmässig nicht gegeben ist, muss ich sie als bewusstseinstranszendent annehmen. Oder wie Stein sich ausdrückt: Ein solcher Zustand der Erschöpfung „ist dem Erleben gegenüber ein Transzendentes, das sich in ihm bekundet“ (PK 21 [18])⁶⁰.

Ein eigenes Beispiel kann Steins Schritt zu einer bewusstseinstranszendenten Analyse verdeutlichen: Wenn ich abends müde bin und mich morgens nach einigen Stunden Schlaf frisch fühle, dann kann ich den Wechsel in meiner Lebenssphäre bewusstseinsmässig nicht nachvollziehen. Mir sind lediglich abends das Gefühl der Müdigkeit und morgens das Gefühl der Frische gegeben, doch was dazwischen liegt, bleibt unbewusst. Analog zum obigen Beispiel sind den Gefühlen von Müdigkeit und Frische die Zustände von Müdigkeit und Frische gegenüberzustellen, denn diese Zustände decken auch die unbewussten Momente des Schlafes. Die Untersuchung dieser Zustände und deren Veränderungen ist freilich nicht mehr Aufgabe der Philosophie, sondern der „Realitätswissenschaften“ (IG 259 [280])⁶¹, in diesem Fall etwa der Biologie, der Neurowissenschaften und der Psychologie.

2.2 Auswertung der Beispiele

Ich habe versucht, die Beispiele Steins darzustellen und die darin enthaltenen impliziten Informationen auszufalten, um besser auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Lebensgefühlen und –zuständen eingehen zu können. Stein sagt explizit, dass sie sich in dieser Arbeit nicht um die Kritik der Gefühle bemüht. Aus den Beispielen ist ersichtlich, dass es Lebensgefühle gibt, die über den wahren Zustand täuschen: „Die Möglichkeit solcher Täuschungen und ihrer Aufhebung verständlich zu machen, ist Aufgabe einer

⁶⁰ Das Beispiel der Erschöpfung entspricht leicht verändert der Arbeitsüberlastung und der damit einhergehenden „Verzweiflung“, die Stein bei der gleichzeitigen Vorbereitung ihrer Doktorarbeit und ihres Staatsexamens erlebte (vgl. EDITH STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 226f. und ANDREAS MÜLLER und MARIA AMATA NEYER, *Edith Stein*, S. 92). Heute ist das Burnout-Syndrom ein weit verbreitetes Thema, auch wenn es wissenschaftlich noch wenig erforscht und sehr umstritten ist (vgl. das Standardwerk von WILMAR SCHAUFELI und DIRK ENZMANN, *The Burnout Companion to Study and Practice. A Critical Analysis*, London: Taylor & Francis 1998). Gemeinsam mit Steins Beispiel ist die unangemeldete Kenntnisnahme der Erschöpfung, auch wenn sich diese psychisch-leiblich unter Umständen während Jahren abzeichnete. Steins Interpretation wäre, dass die Anspannung der Tätigkeit die eindeutige Kenntnisnahme des sich verschlechternden Zustandes verhindert.

⁶¹ Zu diesen empirischen Wissenschaften zählt Stein die Naturwissenschaften, sowie die Psychologie und unter einem bestimmten Gesichtspunkt auch die Geisteswissenschaften.

erkenntniskritischen Betrachtung der inneren Wahrnehmung und darf uns hier nicht weiter beschäftigen“ (PK 23 [20]). Obwohl sie eine Absage an eine weitergehende Untersuchung der Gefühle erteilt, kann ein wichtiger Punkt entnommen werden: Stein erachtet die Aufhebung der Gefühlstäuschungen mittels einer erkenntniskritischen Betrachtung als möglich⁶². In den vorangehenden Beispielen ging es um „täuschende“ oder „falsche“ Gefühle. Doch wie kommen wir überhaupt dazu, von Täuschung und Falschheit im Bezug auf die Gefühle sprechen zu können?

Die hier vorgelegte Interpretation der Beispiele beantwortet diese Frage dahingehend, dass ich gewisse Gefühle als täuschend oder falsch erkenne, weil sie korrigierbar sind. Die Möglichkeit von Korrekturen der Gefühle wurden in zweierlei Hinsicht festgestellt⁶³. *Erstens* durch die äussere Wahrnehmung des eigenen Leibes, die mit dem Gefühl von demselben (d.h. dessen innerer Wahrnehmung) inkompatibel sein und zu einer Infragestellung und Modifikation des Gefühls führen kann⁶⁴. Die Inkompatibilität führt m.E. zwar nicht zu einer direkten Modifikation des Gefühls, als ob ich mir befehlen könnte, was ich gemäss meiner äusseren Wahrnehmung zu fühlen habe. Jedoch richtet die äussere Wahrnehmung des Leibes die Aufmerksamkeit auf das eigene Befinden und ermöglicht dadurch indirekt eine Modifikation des bisherigen Gefühls. *Zweitens* können Gefühle in der zwischenmenschlichen Kommunikation korrigiert werden. Ohne diesen Aspekt bis in die letzten Möglichkeiten ausgeschöpft zu haben, ging es mir um die einfache Feststellung, dass sich Menschen im Gespräch gegenseitig in der Selbstwahrnehmung helfen können. Natürlich ändert eine Feststellung wie „du bist müde!“ nicht umgehend mein Befinden, doch analog zur Leibeswahrnehmung trägt ein solcher Hinweis dazu bei, die Aufmerksamkeit auf das eigene Befinden zu richten und damit die Anpassung des Lebensgefühls einzuleiten⁶⁵. Die beiden

⁶² „Yet I know about the life-power always only in this fallible way [in the life-feeling]. However, acquaintance with the signals of deception is part of a critical epistemology of inner perception, and we acquire it (well or not so well) through experience“ (METTE LEBECH, „Study Guide to Edith Stein’s Philosophy of Psychology and the Humanities“, [Zugang: 21.10.2011], <http://eprints.nuim.ie/archive/00000393/>).

⁶³ Stein geht in dieser Arbeit nicht näher auf die Frage nach den Gefühlen und ihren möglichen Korrekturen ein, doch war diese Frage bereits im Zusammenhang ihrer Doktorarbeit über das Einfühlungsproblem ein wichtiges Thema. So stellt sie sich die Frage einer Korrektur der Einfühlungsakte im Sinne einer Kritik des leiblichen Ausdrucks, der das Erleben des fremden Subjekts mehr oder weniger genau ausdrückt; vgl. PE 103-105 [96-98].

⁶⁴ Man müsste an dieser Stelle noch weiter fragen und auch die äussere Wahrnehmung des eigenen Leibes einer Kritik unterziehen. Es ist beispielsweise vorstellbar zu gähnen, ohne wirklich müde zu sein, sondern aus Langeweile oder als Reaktion auf eine unangenehme Äusserung.

⁶⁵ Selbstverständlich kann die fremde Kritik nicht absolut gesetzt werden, es ist ja nicht notwendig, dass fremde Subjekte meinen Zustand richtig erkennen oder auch nur besser als ich selber. Eine Aussage über meinen Zustand muss daher vom fremden Subjekt rechtfertigbar sein.

erörterten Korrekturmöglichkeiten erlauben eine bessere Anpassung des Lebensgefühls an die realen Zustände.

Rekapitulierend stellt sich erneut die Frage, warum Stein die Lebenszustände als transzendente, psychische Realität bezeichnet. Stein zufolge ist die transzendente Realität im Bewusstsein nicht direkt, sondern indirekt als *Bekundung* gegeben. Aber warum soll es notwendig sein, überhaupt eine transzendente Realität anzunehmen, wenn diese als solche nicht fassbar ist? Könnte nicht das Bewusstsein diese Bekundungen selber erzeugen? Auf diese Fragen versuchen Steins Beispiele eine Antwort zu geben: Die Korrektur von Gefühlen wäre völlig irrational, wenn sich diese nicht an einer ihnen zugrunde liegenden Realität orientieren würde⁶⁶. Diese ist im Bewusstsein als Bekundung gegeben, auch wenn eine Korrektur derselben mittels der reflektierenden Betrachtung nicht ausgeschlossen ist. Die möglichst gut an den realen Zustand angepassten Gefühle sind von Wichtigkeit, weil eine phänomenologische Untersuchung über die Lebenszustände und über die Lebenskraft von ihrer Bekundung im Bewusstsein ausgehen muss. Die Realität, die sich im Lebensgefühl bekundet, bezeichnet Stein als psychische im Unterschied zur physischen. Diese Unterscheidung muss eingehender betrachtet werden, weil die Beispiele von Reizbarkeit und Müdigkeit, von Erschöpfung und Schlaf eine rein physische Interpretation nahe legen. Deshalb soll im folgenden kurzen Exkurs die Frage nach der Unterscheidung der psychischen und physischen Realität eigens erörtert werden.

Exkurs: Bemerkungen zur Abgrenzung von Physischem und Psychischem

Eine ausführliche Behandlung der Abgrenzung von Physischem und Psychischem würde eine Auseinandersetzung mit Husserl und dessen Lehrer Brentano notwendig machen, die an dieser Stelle zu weit führen würde⁶⁷. Stein hat ihre Anregungen aufgenommen und bereits in

⁶⁶ Vgl. Steins *Exkurs über den transzendentalen Idealismus* in *Potenz und Akt* (1931), in dem sie ein ähnliches Argument gegen den Idealismus (verstanden als Erzeugungsidealismus) vorbringt: Das Problem liegt in der „Tatsache, dass dieser transzendente Idealismus selbst das Empfindungsmaterial, das für alle Konstitution vorausgesetzt ist, und das Faktum der konstitutiven Leistung als ungelösten und unlösbaren, völlig irrationalen Rest zurückbehält“ (EDITH STEIN, *Potenz und Akt*, S. 236). Stein scheint Husserl einen solchen transzendentalen Erzeugungsidealismus zuzuschreiben. Ob das wirklich der Fall ist, kann nicht deutlich gesagt werden, da Husserl immer auf der methodologischen Ausklammerung und nicht auf der Negierung der transzendenten Realität beharrte.

⁶⁷ Brentanos Unterscheidung der *psychischen* und *physischen Phänomene* ist grundlegend für die weiteren Entwicklungen in phänomenologischen Kreisen (vgl. FRANZ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*,

ihrer Doktorarbeit, sowie in der *Einführung in die Philosophie* und in späteren Schriften eigenständig untersucht⁶⁸. In PK allerdings erwähnt sie an mehreren Stellen, dass diese Untersuchung wahrscheinlich aus Platzgründen ausgeklammert werden muss. Diese Ausklammerung gilt der Frage nach der Abgrenzung von psychischer und physischer Realität, aber auch der damit zusammenhängenden Frage nach ihrem Verhältnis. Offensichtlich setzt die Frage nach dem Verhältnis von psychischer und physischer Realität bereits voraus, dass die Unterscheidung von Physis und Psyche überhaupt angenommen wird.

In Bezug auf die Frage nach der Unterscheidung gibt Stein nur zu Beginn von PK den Hinweis, dass uns Physis und Psyche verschieden zu Bewusstsein kommen: „In dieser Welt begegnen uns [...] Menschen und Tiere, die außer dem, was sie mit Dingen und bloßen Lebewesen gemein haben, noch gewisse Eigentümlichkeiten zeigen, die sie allein auszeichnen. Die Gesamtheit dieser Eigentümlichkeiten nennen wir das Psychische, und seine Erforschung ist Aufgabe der Psychologie“ (PK 9 [5]). Stein geht es darum, dass ich spontan Gegenstände mit oder ohne psychische Eigentümlichkeiten erfasse. Die Frage wird noch etwas komplizierter, weil Stein im Zitat von Fremdpsychischem spricht, das mir nicht direkt gegeben ist, sondern nur vermittelt durch den fremden Körper, in den ich Psychisches einfühle⁶⁹. So ist es möglich, dass ich mich im Bezug auf fremde Subjekte täuschen kann, wenn ich beispielsweise in den vor mir stehenden Gegenstand im Museum psychische Eigentümlichkeiten einfühle, obwohl es sich nur um eine Wachsfigur handelt.

Deutlicher wird der Fall, wenn ich mich auf mich selber beziehe: Ich kann meinen Körper von aussen betrachten als wäre er ein lebloser Gegenstand, doch dazu muss ich von meiner inneren Wahrnehmung abstrahieren, in welcher mir dieser Körper als mein empfindender

Leipzig: von Duncker & Humblot 1874). Brentano spricht auf S. 10 von der Psychologie als der „Wissenschaft von den psychischen Phänomenen“ sowie von der Naturwissenschaft als der „Wissenschaft von den physischen Phänomenen“. Der Grossteil des Buches ist der Klärung gewidmet, was unter psychischen Phänomenen zu verstehen ist. In Bezug auf Husserl sind insbesondere PSW 25-31 und Ideen II, §18c u. §35-42, 65-75 u. 143-161 über die Konstitution der seelischen Realität durch den Leib zu erwähnen. Interessant ist bei Husserl die Unterscheidung verschiedener Schichten. So versteht er den Menschen zunächst „als materielle[n] Körper, auf den sich neue Seinsschichten, die leiblich-seelischen, aufbauen“ (§35, S. 143).

⁶⁸ Vgl. PE 53-107 [40-101] (Die Konstitution des psychophysischen Individuums), insbesondere 56-74 [44-63] (Ich und Leib); EPh 113-148 (Die ontische Struktur psychophysischer Subjekte) und EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, ESGA 14, Freiburg [u.a.]: Herder 2004, S. 74-92 (Das Animalische im Menschen und das spezifisch Menschliche).

⁶⁹ Vgl. GIANFRANCO SOLDATI, „Le rôle du corps dans la conscience d'autrui“, *Studia Philosophica* 62 (2003) 105f.

Leib⁷⁰ gegeben ist. Das Besondere meines Leibes gegenüber allen anderen Gegenständen ist, dass dieser mir auf zwei Weisen gegeben ist: sowohl in der inneren als auch in der äusseren Wahrnehmung. Ich sehe beispielsweise wie meine Hand sich auf die Tischfläche stützt und zugleich empfinde ich den Druck gegen die Tischfläche⁷¹. Auch wenn ich die Empfindung an sich nicht sehe, so ist sie mir doch unmissverständlich gegeben: Ich empfinde wirklich den Druck meiner Hand gegen die Tischfläche. Der phänomenale Unterschied zwischen innerer und äusserer Wahrnehmung verhilft m.E. zu einem besseren Verständnis der Unterscheidung zwischen psychischer und physischer Realität⁷². In der Wahrnehmung kommt mir *etwas* zu Bewusstsein: in der inneren Wahrnehmung die psychische Realität und in der äusseren die physische. Interessant ist dabei, dass sowohl die innere als auch die äussere Wahrnehmung sich auf denselben Gegenstand – meinen Leib – beziehen, der mir allerdings auf verschiedene Weise gegeben ist. Stein bringt das zum Ausdruck, wenn sie sagt, dass der psychische Zustand immer auch ein leiblicher ist (vgl. PK 70 [73]⁷³). Folglich betrifft die Abgrenzung von psychischer und physischer Realität nicht den Gegenstand selber, als ob damit zwei zusammenhanglose Gegenstände gemeint wären. Vielmehr liegt der Unterschied in der Gegebenheitsweise desselben Gegenstands in innerer oder äusserer Wahrnehmung⁷⁴.

Diese Erwägungen können auf die Frage nach den Lebensgefühlen und –zuständen angewandt werden. Wenn Stein Müdigkeit und Frische als Bekundungen des psychischen Lebenszustandes versteht, ist damit notwendig verbunden, dass mein Lebenszustand zugleich auch physisch ist. Es öffnet sich ein weites Feld für die Erfahrungswissenschaften, die Stein keineswegs gering schätzt⁷⁵. In neuerer Zeit kümmern sich insbesondere die

⁷⁰ Leib nennt Stein den menschlichen Körper aufgrund seiner Empfindsamkeit, die ihn von allen anderen nur materiellen Körpern unterscheidet.

⁷¹ Die Ausdrücke „innere Wahrnehmung“ und „äussere Wahrnehmung“ mögen kritisiert werden, doch die phänomenale Unterscheidung zwischen der Beobachtung meines Körpers mittels meiner Sinne und das Fühlen meiner Sinne bei ihrer Tätigkeit scheint mir notwendig.

⁷² Vgl. die Überlegungen von Ales Bello in leicht verschiedener Terminologie: „Sensations derive from our perceptions and these sensations lead to our corporeity just as our emotional responses tell us that we are constituted by a psychic dimension that is qualitatively different from that of our bodily one“ (ANGELA ALES BELLO, „The Spiritual Life and Its Degrees According to Edith Stein“, *Listening* 41 (2006) 155).

⁷³ Vgl. diesbezüglich die interessanten Bemerkungen Ingardens zu Steins Auffassung der Seele, d.h. der Psyche in PK, in ihrem Frühwerk: „Jedenfalls gibt es bei Edith Stein eine starke Betonung der Frage nach der Sphäre der Seele, welche mit meinem Leib verbunden ist, zusammen mit der Frage nach der Lokalisierung meiner sinnlichen Empfindungen in meinem Leib“ (ROMAN INGARDEN, „Zu Edith Steins Analyse der Einfühlung und des Aufbaus der menschlichen Person“, in: Waltraud Herbstrith (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen: Attempto 1991, S. 80f.).

⁷⁴ Vgl. PE 56-66 [44-54].

⁷⁵ Vgl. in dieser Hinsicht die kürzlich erschienene Doktorarbeit von MARIAN MASKULAK, *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, New York [u.a.]: Peter Lang 2007. Im letzten Kapitel mit dem

Neurowissenschaften um die Frage, was im Körper beispielsweise bei Erschöpfung oder im Schlaf vor sich geht. Stein selber sagt in einem Brief an Ingarden, dass sie mit Psyche umgangssprachlich „Nerven“ meint⁷⁶. Die Nerven sind einer neurowissenschaftlichen Untersuchung zugänglich, aber warum sollte damit bereits alles über Nerven gesagt sein? Muss man nicht weiter fragen: „[W]as macht die psychologische Relevanz einer Beschreibung von körperlichen oder neuronalen Vorgängen aus, wenn nicht mindestens die Möglichkeit besteht, sie in Zusammenhang mit *bewussten* Erlebnissen zu bringen?“⁷⁷

Natürlich kann eingewandt werden, dass die bewussten Erlebnisse selber nichts anderes als neuronale Vorgänge sind, auch wenn das eine von den Neurowissenschaften bis heute unbewiesene Behauptung ist⁷⁸. Und selbst wenn ich hypothetisiere, dass meine innere Wahrnehmung genau einem bestimmten neuronalen Vorgang zugeordnet werden kann, dann heisst das noch lange nicht, dass ein Diagramm oder eine andere Darstellungsweise die Komplexität des Vorgangs zu erfassen vermag. Zudem würde m.E. eine objektivierte Auffassung des Bewusstseins, wenn dieses rein neuronal aufzufassen wäre, nicht die Untersuchung des Erlebnisses ersetzen⁷⁹. Denn der Versuch einer *Objektivierung* der körperlichen Vorgänge beruht auf einer anderen Sichtweise als meine innere Wahrnehmung, die ich von mir selber als Subjekt eines empfindenden Leibes habe. Oder anders gesagt: Der Neurowissenschaftler kümmert sich um den physischen Aspekt meines Körpers, wogegen sich Stein für den psychischen Aspekt interessiert, der in einer Analyse des Bewusstseins zugänglich wird.

Titel *Contemporary Views Regarding the Human Being Based on Research in Neuroscience* (S. 167-197) versucht sie, Stein mit der aktuellen Neuroforschung in Verbindung zu setzen. Das Potenzial ist damit noch lange nicht ausgeschöpft.

⁷⁶ Vgl. EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen*. Briefe an Roman Ingarden, S. 122-124: Brief 65 vom 16.9.1919: Stein beschreibt ihr „Befinden“ in körperlicher, geistiger, seelischer und psychischer Hinsicht und präzisiert: „psychisch (was Sie sich aus meiner Terminologie in die gewöhnliche Redeweise mit ‚Nerven‘ übersetzen können) dauernd miserabel“ (S. 123).

⁷⁷ GIANFRANCO SOLDATI, „Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen Philosophie“, S. 325.

⁷⁸ Nach den grossartigen Erfolgen der beginnenden Neurowissenschaften scheint der erste Enthusiasmus bereits gewichen, insbesondere weil mit den meisten neuen Erkenntnissen zugleich noch komplexere Zusammenhänge entdeckt werden, die zeigen, dass die Neurowissenschaften noch ganz am Anfang stehen; vgl. DAVID G. MYERS, *Psychologie*, Heidelberg: Springer Medizin 2005, S. 59-102: Kapitel über *Neurowissenschaft und Verhalten*. Interessant sind insbesondere die abschliessenden Bemerkungen auf S. 102 über das „Staunen und Fragen“ der führenden Neurowissenschaftler. Einen guten Einblick in die derzeitigen Forschungsmethoden mit ihren jeweiligen Vorteilen und Schwächen gibt MARC JEANNEROD, *Le cerveau intime*, Paris: Odile Jacob 2005, S. 35-60.

⁷⁹ Analog kann von der Sinneswahrnehmung gesagt werden, dass die Untersuchung der Gegenstände z.B. in ihrer chemischen Struktur nicht die erkenntnistheoretische Untersuchung über mein Vermögen der Gegenstandswahrnehmung ersetzt.

In den vorhergehenden Zeilen ging es um die zweifache Betrachtungsweise meines Leibes als psychische und physische Realität, die – wie Stein in ihrem Schlusswort zu PK und IG sagt – „keinerlei Vorwegnahme über die Art der Beziehungen zwischen psychischem und physischem Geschehen, keine Stellungnahme zu dem Streit zwischen psychophysischem Parallelismus und Wechselwirkungstheorie“ (IG 246f. [267]) impliziert. Da es mir hier lediglich um den phänomenalen Unterschied von psychischer und physischer Realität und nicht um das Verhältnis beider ging, darf diese Frage hier ausgeklammert werden. Stein selber trägt nicht zur Klärung der Zusammenhänge zwischen Psyche, Leib und materieller Natur bei (vgl. PK 99 [105f.]), betont aber von ihrer Bewusstseinsanalyse her, dass eine Beziehung notwendigerweise angenommen werden muss. Im folgenden dritten Kapitel geht es endlich um die Frage der Lebenskraft. Für diese Untersuchung wird die hier eingeführte innere Wahrnehmung zugrunde gelegt. Denn in ihr bekundet sich die psychische Lebenskraft im Bewusstsein. Folglich sind die erkenntnistheoretischen Untersuchungen dieses Kapitels auch für die Lebenskraft in ihrem Wandel immer vorausgesetzt.

DRITTES KAPITEL

Lebenskraft im Wandel

Ich hoffe, dass dem Leser noch genügend Kraft bleibt, um auch das dritte Kapitel über Lebenskraft zu überstehen. Nach einer Einführung in den Begriff mithilfe von Edith Steins Quellen wird in den Abschnitten zwei und drei die Lebenskraft in ihrem Wandel betrachtet: Lebenskraft ist einerseits Bedingung der sinnlichen und geistigen Tätigkeit und wird andererseits aus der physischen und geistigen Welt erneuert. Zwischen den beiden Abschnitten wird die Frage gestellt, inwiefern eine ganz verbrauchte Lebenskraft denkbar ist und wie ein solcher Zustand vorzustellen ist.

1. Lebenskraft als dauernde Eigenschaft im Wandel der Lebenszustände

Die Vorarbeit des zweiten Kapitels ermöglicht den nahtlosen Übergang zu folgendem Zitat, in dem Edith Stein den Begriff „Lebenskraft“ einführt und ihn von den Lebenszuständen her erklärt:

Es „bekundet sich im Lebensgefühl eine augenblickliche Beschaffenheit meines Ich – seine Lebenszuständlichkeit – und im Wechsel solcher Beschaffenheiten eine dauernde reale Eigenschaft: die *Lebenskraft*.“ (PK 22 [19])⁸⁰

Es wurde bereits darauf eingegangen, dass Stein die bewussten Lebensgefühle als Bekundung der Lebenszustände⁸¹ versteht. Neu ist nun, dass die sich verändernden

⁸⁰ Stein erläutert das Verhältnis zwischen Lebenszustand und –kraft analog zum Verhältnis zwischen „augenblickliche[r] optische[r] Zuständlichkeit“ und „dauernde[r] optische[r] Eigenschaft“ (PK 22 [19]). An dieser Stelle würde eine parallele Untersuchung der Sinneswahrnehmung zu weit führen.

⁸¹ Die Begriffe „Lebenszustand“ und „Lebenszuständlichkeit“ (sowie „Zustand“ und „Zuständlichkeit“) sind m.E. austauschbar. Gegen diese Interpretation wäre allenfalls einzuwenden, dass Stein diese beiden Begriffe analog zu Husserls Unterscheidung zwischen „Gegenstand“ und „Gegenständlichkeit“ versteht. In seiner ersten LU schreibt Husserl in einer Fussnote: „Ich wähle öfters den unbestimmteren Ausdruck Gegenständlichkeit, weil es sich hier überall um Gegenstände im engeren Sinn [...] handelt“ (LU II/1 45). In diesem Sinn wäre analog der Begriff „Zuständlichkeit“ weiter zu fassen. Ich sehe aber nicht, wo Stein den Begriff „Zuständlichkeit“ verwendet und nicht ebenfalls „Zustand“ sagen könnte. Dass beide Begriffe synonym sind, sieht man

Lebenszustände eine dauernde reale Eigenschaft der psychischen Realität – die *Lebenskraft* – bekunden. Lebenskraft ist eine „dauernde Eigenschaft in wechselnder Zuständigkeit“ (PK 23f. [21]) und umfasst folglich die verschiedenen Lebenszustände. Die Lebenskraft besteht aus den sich folgenden Lebenszuständen des psychischen Subjekts und umgekehrt ist die Lebenskraft die Einheit der Lebenszustände. Mit anderen Worten: Es kann keine reale Unterscheidung zwischen Lebenskraft und -zuständen gemacht werden, weil der Lebenszustand die Lebenskraft zu einem bestimmten Moment ist. Der Zugang zur Lebenskraft ist wie für die Lebenszustände immer nur als Bekundung denkbar: Wie sich mir die Lebenszustände in meinen Lebensgefühlen bekunden, so bekundet sich mir die Lebenskraft in meiner Lebenssphäre. Die terminologische Klärungsarbeit des vorangehenden Kapitels ist deshalb wichtig, weil Steins Verständnis der Lebenskraft ohne das Verständnis der Lebenszustände, sowie der Lebensgefühle und der Lebenssphäre nicht möglich ist. Es ist darauf hinzuweisen, dass die Beispiele im zweiten Abschnitt des zweiten Kapitels mit ihrer Untersuchung der Lebenszustände, bereits sehr nahe an die Frage der Lebenskraft herankommen, da die momentane Lebenskraft nichts anderes als der Lebenszustand ist. So ist beispielsweise mein Zustand der Müdigkeit Ausdruck meiner aktuellen Lebenskraft, auch wenn sich diese in der Folge wieder ändert.

Den Begriff „Lebenskraft“ benutzt Stein, wie sie in einer längeren Fussnote ausführt, im Anschluss an Theodor Lipps' Begriff der psychischen Kraft (vgl. PK 22 [19]⁸²). Die Werke dieses Psychologen und Philosophen aus dem Kreis der Münchner Phänomenologen lernte Stein als junge Philosophin besonders gut kennen, da sie sich mit ihm im Hinblick auf ihre Doktorarbeit über Einfühlung beschäftigte⁸³. Stein meint von Lipps, dass seine im *Leitfaden der Psychologie* „vertretene Auffassung der Psychologie der unsern [Steins] recht nahe steht“ (PK 22 [19]). So unterscheidet Lipps seinen Begriff der psychischen Kraft vom physikalischen

beispielsweise in PK 21 [18] (in Fussnote 55 zitiert). In dieser Arbeit wird der gebräuchlichere Begriff „Zustand“ vorgezogen.

⁸² Vgl. THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Engelmann 1909, S. 80ff. und 124ff.

⁸³ Stein beschreibt in ihrer Autobiographie, wie Husserl von ihr verlangte, das Thema der Einfühlung in Auseinandersetzung mit Lipps historisch aufzuarbeiten, was Stein auch tat: „Ich wollte untersuchen, was Einfühlung sei. Das gefiel dem Meister nicht übel. Allerdings bekam ich nun gleich eine neue bittere Pille zu schlucken: Er verlangte, dass ich die Arbeit als Auseinandersetzung mit Theodor Lipps durchführe.“ (EDITH STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 219); vgl. PE 21-30 [11-19], Kap. II, §3 „Auseinandersetzung mit andern Deskriptionen der Einfühlung – besonders der von Lipps – und Fortsetzung der Analyse“. Leider ist die ausführliche historische Auseinandersetzung mit Lipps im ersten Teil der Arbeit nicht erhalten; vgl. JULIEN URKIZA, „Nota introductoria“, in: Edith Stein, *Obras completas II. Escritos filosóficos* (Etapa fenomenológica: 1915-1920), S. 63f.

Kraftbegriff⁸⁴; ein Anliegen, das Stein durchaus teilt. Des Weiteren kennt Lipps die Unterscheidung zwischen Bewusstsein und realer Seele⁸⁵, ordnet die psychische Kraft dem realen psychischen Geschehen ein und spricht von einer höheren psychischen Kraft⁸⁶. Dennoch ist für Stein eine „Auseinandersetzung, die Übereinstimmendes und Trennendes genau feststellen könnte, [...] im Rahmen dieser Arbeit [PK] leider nicht möglich“ (PK 22 [19]). Sie zitiert nicht einmal Lipps selber, sondern gibt ein zudem fehlerhaftes Zitat einer Studie Max Offners über das Gedächtnis, in dem dieser im Anschluss an Lipps den Begriff „psychische Kraft“ einbringt⁸⁷. Auch das Studium weiterer Quellen, die von Stein nicht zitiert werden, wäre als Hintergrund dieser Arbeit sicherlich erhellend⁸⁸. In Bezug auf Steins Begriffswahl in der Abhebung von ihren unmittelbaren Quellen werde ich im Schlussteil dieser Arbeit meine Bedenken vorbringen. An dieser Stelle scheint es mir lediglich wichtig hervorzuheben, dass Stein mit ihrer Lebenskraft nicht irgendeine mysteriös wirkende Kraft meint, sondern die Frage nach den Bedingungen der menschlichen Betätigung stellt.

Zweifelsohne birgt die Rede von Lebenskraft eine gewisse Ambivalenz in sich. Ich bin mir nicht sicher, wie viel Stein von der Begriffsgeschichte kannte, doch kann ich mir gut vorstellen, dass der jungen Forscherin nicht der ganze Hintergrund präsent war. Historisch betrachtet ist die Rede von der Lebenskraft gemäss Engels Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts als ein „Lückenparadigma“⁸⁹ zu

⁸⁴ „Die Begriffe der ‚psychischen Kraft‘ und der ‚psychischen Energie‘ [...] sollen sich nicht decken mit den physikalischen Begriffen der Kraft und Energie“ (THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, S. 82).

⁸⁵ Vgl. THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, S. 142. Nach Lipps beziehen sich die Erlebnisse auf das Bewusstsein und das reale psychische Geschehen auf die Seele. Stein spricht diesbezüglich differenzierter von Psyche.

⁸⁶ Vgl. THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, S. 147. Lipps braucht den Ausdruck „höhere ‚psychische Kraft‘“, der m.E. mit Steins geistiger Lebenskraft in Verbindung gebracht werden kann; vgl. in dieser Arbeit insbesondere S. 42 u. 48.

⁸⁷ Vgl. MAX OFFNER, *Das Gedächtnis*. Die Ergebnisse der experimentellen Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung, Berlin: Reuther & Reichard 1909, S. 44. In einem der wenigen wörtlichen Zitate in PK geht Stein sehr frei mit dem Text um: Sie fügt zwei Kommas hinzu, ändert einmal die Klein- und Grossschreibung, ersetzt „berühren“ durch „bemühen“, sowie „benützen“ durch „gebrauchen“ und lässt Offners Zusatz aus, dass die psychische Kraft „in oder an der Seele“ (S. 44) sei, vielleicht weil sie konsequent den Begriff „Seele“ zugunsten des Begriffs „Psyche“ ausmerzen will.

⁸⁸ M.E. kommen als die wichtigsten Quellen neben Lipps vor allem Bergson, Scheler und Conrad-Martius in Betracht: vgl. HENRI BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris: PUF 1941 (Erstausgabe 1907), S. 88-98 über den *élan vital*; MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 126f. über die *vitalen Werte*; HEDWIG CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, S. 99 spricht sie von der „Lebenstriebkraft“ der Tiere. Allerdings ist nicht sicher, ob Stein der dritte Teil des erst 1921 publizierten Texts bereits 1918 zugänglich war. Alasdair MacIntyre erwähnt auch Wilhelm Dilthey als Quelle für die Ausdrücke Lebenskraft wie bereits für den Ausdruck Lebensgefühl, allerdings ohne eine konkrete Stelle bei Dilthey zu nennen (vgl. ALASDAIR MACINTYRE, *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, London/New York: Continuum 2006, S. 112).

⁸⁹ EVE-MARIE ENGELS, art. „Lebenskraft“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) col. 123 u. 125. „In Deutschland kommt es gegen Ende des [18.] Jh. zu einem eigentlichen Boom von Abhandlungen über

bezeichnen, das auf die Unzulänglichkeiten einer Maschinentheorie des Organischen aufmerksam macht. Es ist festzuhalten, dass die Lebenskrafttheorien nicht in Widerspruch zu den Naturwissenschaften treten müssen, wie dies Eisler in seinem *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* einige Jahre vor Stein ausführte: „Die Lebenskraft als Inbegriff [...] des Psychischen [...] hat immer noch ihren guten Sinn, ohne dass man darum einem ‚Vitalismus‘ [...], der die mechanistische Biologie schroff bekämpft, zu huldigen braucht“⁹⁰. Diese Charakterisierung trifft m.E. gut auf Stein zu, da sie für den Menschen durchaus einen psychischen Mechanismus anerkennt (vgl. PK 25-29 [22-28]), obwohl dieser im Falle des Menschen nicht deterministisch aufzufassen ist (vgl. PK 29-34 [28-34]).

Die Frage, ob „die jeweilig vorhandene Lebenskraft in eindeutiger und identifizierbarer Weise festzustellen“ (PK 31 [29]) ist, wird von Stein verneint. Ein wichtiger Grund dafür ist ihr Verständnis der Lebenskraft als sich in der qualitativen Lebenssphäre bekundend. Da sich die Lebenskraft in der Lebenssphäre bekundet, kann die Lebenskraft nicht im Sinne der Physik als eine eindeutig bestimmbare Quantität interpretiert werden. Denn wenn die Lebenssphäre selber *qualitativ* bestimmbar ist, dann muss auch die darin bekundete Lebenskraft *qualitativ* verstanden werden können. Stein selber drückt sich wie folgt aus: „Ist die Lebenskraft ein *zahlenmässig ausdrückbares Quantum*? Offenbar ist das nicht der Fall. Die Lebensgefühle, die sie uns bekunden, sind ein qualitativ Mannigfaltiges, das sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt“ (PK 31 [29]).

Eine Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass Stein mit ihrer Terminologie an vielen Stellen eine quantitative Interpretation der Lebenskraft suggeriert⁹¹. Stein spricht vom „Stand“ (PK 72 [75]; vgl. 34 [32f.]) und vom „Maß“ (PK 65 [67] u. 73f. [76f.]) der Lebenskraft, von der „ab- und zunehmenden Lebenskraft“ (PK 30 [29]) sowie vom „Mehr oder Minder an Lebenskraft“ (PK 23 [20]); sie erwähnt „Schwankungen der Lebenskraft“ (PK 81 [85]) und benutzt den missverständlichen Begriff „Kraftreservoir“ (PK 59 [61]; IG 168 [181]) zu ihrer

L[ebenskraft]. Dass es sich bei diesen Lehren um ein Lückenparadigma handelt, äussert sich in der Unsicherheit der Begriffsbestimmung. Der Terminus ist weit weniger Ausdruck der Lösung eines Problems als vielmehr seiner Artikulation“ (col. 125). Die Lebenskraftlehren hätten die Funktion, „die Grenzen des bestehenden [mechanistischen] Paradigmas zu markieren und vorübergehend jene Lücke zu füllen, die zurückblieb, als man erkannte, dass die Kategorien des herrschenden Paradigmas nicht ausreichten, aber die Erklärungsmuster des späteren 19. und des 20. Jh. noch nicht bereitstanden“ (col. 123f.).

⁹⁰ RUDOLF EISLER, art. „Lebenskraft“, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* 1 (21904) 584. Der zitierte Satz findet sich nicht mehr in der dritten Ausgabe von 1910 (vgl. Bd. 1, S. 693-697). In der vierten Ausgabe von 1927 ist der Artikel „Lebenskraft“ weggelassen und teilweise in den Artikel „Leben“ eingebunden (vgl. Bd. 2, S. 2-15).

⁹¹ Eine ähnliche Kritik findet sich bei BEAT IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung*. Leben und Werk, Basel/Boston: Birkhäuser 1987, S. 175.

Bezeichnung⁹². Interessant ist nun, dass Stein in Bezug auf die Lebenssphäre ein anderes Vokabular verwendet: Sie bemerkt den „Wandel“ (PK 16f. [12f.]. 25 [22]. 28 [26]. 40 [40]. 57 [59] u. 64 [67]), die „Abwandlung“ (PK 40 [40]. 58 [60]. 66 [68]) oder den „Wechsel“ (PK 22 [19]. 28 [26] u. 65 [67]) in der Lebenssphäre. Sie spricht von einem „Feld“ der Lebensgefühle“ (PK 26 [24]), sowie von einem „Kontinuum von Qualitäten“ (PK 31 [30]; vgl. 19 [16]) oder bezeichnet die „Wandlungen der Lebenssphäre“ als „Änderungen der ‚Färbung‘“ (PK 26 [24])⁹³. Aus dieser Aufzählung sticht mit genügend Klarheit der Kontrast zwischen den Ausdrücken zur Charakterisierung *einerseits* der Lebenssphäre und *andererseits* der Lebenskraft hervor.

Diese terminologischen Schwierigkeiten weisen m.E. darauf hin, dass Steins Unterscheidung zwischen Qualität und Quantität nicht überinterpretiert werden darf. Wahrscheinlich meint sie damit nur, dass die Lebenskraft als sich Bekundende in der Lebenssphäre untersucht werden soll. Der physische Zustand kann vom Physiologen oder vom Neurowissenschaftler untersucht werden und es können daraus wertvolle Erkenntnisse gewonnen werden. Doch wie am Ende des letzten Kapitels gezeigt wurde denkt Stein, dass die Untersuchung der Psyche auf einer Bewusstseinsanalyse beruhen muss. Mit diesen Bemerkungen will ich nicht die Begrenztheit von Steins Terminologie eines Mehr oder Minder, einer Zufuhr oder eines Verbrauchs an Lebenskraft aus dem Weg räumen. Vielleicht versuchte sie gerade mit diesem Vokabular, den Dialog zu den experimentellen Psychologen ihrer Zeit zu finden. Dennoch ist m.E. die Rede von der Lebenskraft unbedingt im Zusammenhang der Rede von Lebensgefühlen zu betrachten, weil sonst die Komplexität des psychischen Geschehens zu stark vereinfacht wird, wie das Stein in Bezug auf die

⁹² Zur Bekräftigung führe ich weitere Auszüge aus PK an: Veränderungen in der Lebenskraft bezeichnet Stein als „Aufwand“ (PK 25f. [22f.]), „Umsatz“ (PK 25 [23] u. 76 [79]), „Verbrauch“ (PK 28 [26]. 59 [61]. 71 [73] u. 77 [81]), „Abnahme“ (PK 28 [26]), „Abfluß“ (PK 66 [68]), „Ausflüsse“ (PK 27 [25]), „Abströmen“ (PK 59 [61]), „Inanspruchnahme“ (PK 68 [70] u. 71 [74]), aber auch als „Abspalten“ (PK 28 [26]), „Loslösung“ (PK 29 [27]), als „Steigerung“ (PK 24 [21]), „Zustrom“ (PK 29 [27]. 59 [61]. 71 [73] u. 73 [76]), „Zuströmen“ (PK 59 [61]. 70 [73] u. 73 [76]), „Anwachsen“ (PK 59 [61] u. 68 [71]), „Auffüllung“ (PK 59 [61]), „Zufuhr“ (PK 71 [74] u. 73 [76]), „Ergänzung“ (PK 71 [73] u. 73 [77]) und „Ergänzungsbedürftigkeit“ (PK 70 [73] u. 74 [77]), als „Mangel“ (PK 73 [76] u. 79 [83]) und „Ersparnis“ (PK 73 [76]) an Lebenskraft. Des Weiteren finden sich verschiedene Formen der folgenden Verben: zuführen (PK 24 [21], 29 [28] u. 67 [69]), zuströmen (PK 75 [78]), erneuern (PK 69 [71]), beisteuern (PK 76 [79]), ergänzen (PK 25 [22] u. 26 [24]), entziehen (PK 24 [21]), zehren (PK 25f. [22f.] u. 66 [69]), aufzehren (PK 26 [24]), umsetzen (PK 99 [105]). Diese Aufzählung könnte erweitert werden.

⁹³ Auch hier können folgende, weiterführende Hinweise gegeben werden: Stein spricht bezüglich der Lebenssphäre von „Lebensfärbung“ (PK 26 [24]), oder von „Färbung“ (PK 65 [67]), von „Veränderungen“ (PK 19 [16] u. 28 [26]), „Unterschiede[n]“ (PK 19 [16]); sie benutzt die Formen folgender Verben: übergehen (PK 20 [17] u. 26 [24]), forterzeugen (PK 27 [24]), unterscheiden (PK 32 [31]), umfärben (PK 66 [68]).

Lebensgefühle klar erkennt⁹⁴. Es ist unmöglich, „daß wir die unendliche Mannigfaltigkeit von Qualitäten [...] *jede für sich herausheben*“ (PK 32 [30]) können. Denn in diesem Fall müsste eine unendliche begriffliche Differenzierung in Bezug auf die Lebensgefühle möglich sein. Nach Stein ist eine solche Differenzierung nur begrenzt realisierbar, indem im Feld der Qualitäten gewisse Teile – ohne genaue Abgrenzung – unterschieden werden können⁹⁵. Ich kann z.B. in meinem Befinden Frische deutlich von Müdigkeit unterscheiden, aber ich kann die Grenze zwischen Müdigkeit und Frische nicht klar festlegen oder kontinuierlich ineinander übergehende Lebensgefühle deutlich abgrenzen. Die Vagheit als Charakteristikum des Psychischen ist nach Stein der Grund dafür, dass die Psychologie es nur mit Wahrscheinlichkeitsschlüssen zu tun hat⁹⁶. Dennoch können diese Schlüsse notwendig sein, wenn ich etwa sage, dass meine Müdigkeit nicht mit einer intensiven geistigen Tätigkeit kompatibel ist (vgl. PK 33 [32]). Leider können die hiermit verknüpften Fragen nicht weiter verfolgt werden. Es bleibt lediglich festzuhalten, dass Steins Untersuchung über den Wandel der Lebenskraft sich im Rahmen der psychischen Vagheit situiert⁹⁷. Das Vokabular der Lebenskraft darf folglich keinen Anspruch auf eine mathematisch-exakte Bestimmung erheben, sondern soll metaphorisch den qualitativen Wandel in der Lebenssphäre ausdrücken. In den beiden folgenden Abschnitten wird häufig Steins Terminologie von der Lebenskraft benutzt, da sie gut zur Beschreibung des Wandels in der psychischen Realität passt. Dennoch soll dabei nicht vergessen werden, dass damit das psychische Geschehen stark schematisiert und vereinfacht wird.

Nach diesen einführenden Bemerkungen soll an einem konkreten Beispiel besser zum Ausdruck kommen, was Stein mit Lebenskraft erklären will. Seit mehreren Monaten bin ich mit der Erstellung einer philosophischen Lizentiatsarbeit beschäftigt. Natürlich erlebe ich

⁹⁴ Vgl. URBAN FERRER, „Kausalität und Motivation bei Edith Stein“, S. 46.

⁹⁵ In diesem Punkt unterscheidet sich Stein von Bergson, an dessen Doktorarbeit sie sich sonst im Bezug auf die Qualität der Lebensgefühle weitgehend anlehnt; vgl. BERGSON HENRI, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF 1988 (1889).

⁹⁶ Das philosophische Problem der Vagheit wurde bereits von Husserl untersucht. In den Prolegomena thematisierte er die Vagheit der psychischen „Gesetze“: vgl. LU Prolegomena, §21, 72: er schreibt, „dass die Psychologie bislang noch echter und somit exakter Gesetze ermangelt, und dass die Sätze, die sie selbst mit dem Namen von Gesetzen ehrt, zwar sehr wertvolle, aber doch nur vage Verallgemeinerungen der Erfahrung sind“. In einer Fussnote auf derselben Seite erläutert er, dass er „den Terminus vage als Gegensatz zu exakt“ verstehe; vgl. ebenfalls LU Prolegomena, §26, 93.

⁹⁷ Sogar wenn die Psychologie als Naturwissenschaft gelten könnte, blieben ihre Gesetze trotzdem mit der Vagheit der Induktion belastet: „Denn eine Naturwissenschaft, die kausale Zusammenhänge von *Tatsachen* erforscht, beruht auf induktiver Verallgemeinerung von Erfahrungsgegebenheiten, ihre Gesetze gelten stets nur unter gewissen faktischen Bedingungen und nicht absolut“ (RUDOLF BERNET, ISO KERN, EDUARD MARBACH, *Edmund Husserl*, S. 30).

dabei, dass verschiedene Tätigkeiten (Materialsuche, Lektüre verschieden schwieriger Texte, Redaktion des Textes, Durchdenken von Unklarheiten und Problemen, Textformatierung) mehr oder weniger anspruchsvoll sind. Gleichzeitig merke ich aber auch, dass ich zu gewissen Zeiten mehr oder weniger gut für die Arbeit disponiert bin. Im Zustand geistiger Frische vermag ich es, auch einen schwierigen Text zu verstehen, wozu ich bei Müdigkeit nicht mehr fähig bin. Ich stelle fest, dass mich die Redaktion mehr in Anspruch nimmt als die Lektüre eines Textes und dass die erste Lektüre eines Textes anspruchsvoller ist als die zweite. Manchmal bin ich zu jeglicher intensiv-intellektueller Arbeit unfähig, aber problemlos zu einer sportlichen Leistung bereit. Umgekehrt ist dies nicht der Fall: Wenn ich nicht einmal zum Sporttreiben fähig bin, dann erst recht nicht für intellektuelle Arbeit. Dann hilft nur noch Nahrung oder Schlaf weiter. Mein Befinden wandelt sich ständig, so dass meine Frische innerhalb von einer Stunde durch eine intensive Tätigkeit „aufgebraucht“ sein kann. Ich erkenne, dass ich von verschiedenen Eindrücken verschieden beeinflusst werde: Ein langweiliger Text bringt mich zum Gähnen, wogegen ein genialer Text mich erfrischt; ein schöner Sonntag hellt meine Stimmung auf und ein Regentag stimmt mich düster, obwohl ich es schon erlebt habe, dass ich selber zu einem anderen Zeitpunkt ganz anders reagiert habe. Des Weiteren weiss ich von anderen Menschen, dass sie wieder anders auf ähnliche Eindrücke reagieren. Obwohl mein Befinden meine Tätigkeit stark beeinflusst, so motiviert es nicht meine Aktivität: Wenn ich geistig wach bin, dann kann ich Platon, Stein oder etwas ganz anderes lesen; wenn ich körperlich in Form bin, kann ich laufen oder spazieren gehen.

Diese kleine Beschreibung zeigt den Wandel in meiner Bereitschaft zu verschiedenen Tätigkeiten auf, den Stein mit ihrer Lebenskrafttheorie erklären will. Ihr Versuch scheint mir in wenigstens zweierlei Hinsicht interessant: *Erstens* interessiert sie sich für die physischen und emotionalen Bedingungen von körperlicher und geistiger Tätigkeit und *zweitens* unterscheidet sie für verschiedene Betätigungen auch verschiedene Bedingungen; diesbezüglich ist ihre Unterscheidung einer *sinnlichen* und einer *geistigen* Lebenskraft wichtig. Doch damit ist noch nicht gesagt, dass Stein das ganze psychische Leben mit der Lebenskraft erklären will. Vielmehr ist die Untersuchung der Lebenskraft nur ein Element der Frage nach der psychischen Kausalität, das neben der Untersuchung der *Kausalität* auch eine Studie der *Motivation* umfassen müsste⁹⁸.

⁹⁸ Schmalenbach hat in seiner Rezension m.E. die Erläuterungen Steins nicht genügend ernst genommen: „Die erste ihrer beiden Abhandlungen [PK] ist also von sehr viel allgemeinerer Bedeutung, als die Überschrift

In der Betrachtung der *Kausalität* müsste auch die Frage nach dem „*Persönlichkeitskern*“ (PK 80 [84]⁹⁹) und die Frage einer „Willenswirkung“ sogar bei Versagen der Lebenskraft gestellt werden (PK 76 [79]¹⁰⁰). Des Weiteren müsste die Untersuchung der Kausalität zu derjenigen der Motivation in Beziehung gesetzt werden, wie Stein in ihrem Schlusswort zusammenfasst: „[N]eben den kausalen Kräften erkannten wir in den Motiven richtunggebende Faktoren, die den Gang des psychischen Geschehens bestimmen“ (PK 100 [106]). Die Kenntnis der kausalen Kräfte allein genügt nicht, um die Veränderungen im psychischen Leben zu begreifen, weil die Lebenskraft durch „richtunggebende Faktoren“ gelenkt werden muss. Diese Faktoren behandelt Stein in ihrem dritten Kapitel (PK 35-53 [34-54]) über Motivation. Einige kurze Hinweise scheinen mir unumgänglich, um die Frage nach der Lebenskraft besser zu situieren, ohne jedoch die ausführliche Analyse Steins nur annäherungsweise nachzuvollziehen. Entgegen der üblichen Redeweise betrifft die Motivation bei Stein nicht nur die so genannten freien Akte, sondern alle intentionalen Erlebnisse, indem sie den Begriff als Verbindung von Akten, genauer als ein „*Hervorgehen* des einen [Aktes] *aus* dem andern, ein Sichvollziehen oder Vollzogenwerden des einen *auf Grund* des andern, *um* des andern *willen*“ (PK 36 [35]), definiert¹⁰¹. Diese allgemeine Definition ist Ausgangspunkt für zwei weiterführende Unterscheidungen zwischen *expliziter* und *impliziter* Motivation (vgl. PK 36 [35]¹⁰²), sowie zwischen *Vernunft-* und *Reiz-*motivation (vgl. PK 39 [38f.]¹⁰³). Im obigen Beispiel wurde erwähnt, dass mir bei geistiger oder sinnlicher Frische viele mögliche Tätigkeiten offen

vermuten lässt“ (HERMANN SCHMALENBACH, „Neues zum Problem der Phänomenologie“, *Deutsche Literaturzeitung* 43 (1922) col. 995). Tatsächlich versteht Edith Stein den Ausdruck „psychische Kausalität“ in dieser Allgemeinheit, insofern sie darunter das Zusammenwirken von sinnlicher und geistiger Lebenskraft, den Kern der Person, der Willenskraft und der Motivation versteht (vgl. PK 99f. [105f.]).

⁹⁹ Stein sagt auch kurz „Kern“ und „ursprüngliche persönliche Anlage“ (PK 99f. [106]). Es ist interessant, dass Stein mit der Unterscheidung zwischen Lebenskraft und Kern der psychologischen Diskussion über Anlage und Umwelt vorgreift. In der Psychologie werden tendenziell sowohl die Anlage als auch die Umwelt als entscheidend in der Entwicklung des psychischen Subjekts betrachtet: „Die Schlussfolgerung, dass sowohl die Anlage als auch die Umwelt überaus wichtig sind, ist ein zentraler Gedanke der heutigen Psychologie“ (DAVID G. MYERS, *Psychologie*, S. 104).

¹⁰⁰ Die wichtigste Stelle ist PK 76-80 [79-84] über *Kausalität und Willenswirkung*. Steins Untersuchung ist nur ein Ansatz, der sie die Freiheitsfragen nicht so behandeln lässt, „wie es zu einer wirklichen Klärung erforderlich wäre“ (PK 100 [106]).

¹⁰¹ In terminologischer Hinsicht unterscheidet Stein in PK 38 [38] den Motivanten (der motivierende Akt), das Motiv (der Sinnesgehalt des Motivanten) und die Motivate (die motivierten Akte). Das Motiv ist nach Stein nicht der Bewusstseinsakt, sondern dessen objektiver Sinnesgehalt. Für Stein ist dieses Verständnis Bedingung einer Rede von objektiv fundierter und nicht lediglich subjektiver Motivation. Die Untersuchung dieser Auffassung würde hier zu weit führen.

¹⁰² Man könnte auch von *bewusster* und *unbewusster* Motivation sprechen.

¹⁰³ Folglich umfasst die Motivation nicht nur die so genannten freien Akte, wie dies fälschlicherweise Gerl-Falkovitz in ihrem Klassiker der Stein-Literatur annimmt: HANNA-BARBARA GERL, *Unerbittliches Licht*. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben, Mainz Grünewald ²1998, S. 90.

stehen. Die Motivation zeigt an, welche Möglichkeiten vernünftig oder wenigstens verständlich sind. Wenn ich eine Arbeit über Edith Stein schreibe, dann bin ich vernünftig motiviert, die Lektüre ihrer Werke anderen möglichen vorzuziehen. Eine nur verständliche Motivation liegt z.B. bei einem instinktiven Handeln vor: Es ist verständlich, „daß ich ‚instinktiv‘ danach strebe, in eine Umgebung zu kommen, in der ich mich wohl fühle“ (PK 39 [38]). Man ahnt leicht, wie komplex diese Verhältnisse der Motivation werden können, wenn etwa gleichzeitig mehrere Akte motiviert sind.

Die vorhergehenden Überlegungen haben verdeutlicht, dass die Lebenskraft und die Motivation komplementär sind: Die Lebenskraft bekommt von der Motivation die Richtung ihrer Umsetzung und die motivierten Akte bedürfen der Lebenskraft zu ihrer Realisierung¹⁰⁴. Nach dieser allgemeinen Einführung zum Begriff der Lebenskraft und ihrer Zusammengehörigkeit mit der richtunggebenden Motivation, geht es nun um die Untersuchung der Lebenskraft im Wandel der psychischen Realität. Die Kausalität der Lebenskraft ist mir in ihrer Bekundung im Bewusstsein zugänglich: „In der phänomenalen Kausalität der Erlebnissphäre bekundet sich die reale Kausalität des Psychischen“ (PK 24 [21]). Es ist gezeigt worden, dass die phänomenale Kausalität der Erlebnissphäre in der Beeinflussung der Erlebnisse jeglicher Art durch das Lebensgefühl zu verstehen ist. In der psychischen Sphäre findet sich eine analoge Situation: Die Lebenskraft im Wandel der Lebenszustände beeinflusst die weiteren Eigenschaften und Zustände des psychischen Subjekts. Der Wandel in der Lebenskraft ist als die *Ursache* des gesamten psychischen Geschehens zu betrachten. Es muss daher verstanden werden, wie „der Lebenskraft Kräfte zugeführt oder entzogen werden“ (PK 24 [21]). In der Folge wird die Frage nach dem *Entzug* oder *Umsatz* der Lebenskraft behandelt, um anschliessend auf die Frage nach deren *Zufuhr* einzugehen. In beiden Fragen drängt sich die Unterscheidung zwischen sinnlicher und geistiger Lebenskraft auf.

¹⁰⁴ Eine richtungslos verströmende Lebenskraft gibt es nach Stein nur bei den Trieben, die sie als „*unmotiviertes Streben*“ (PK 57 [58]) definiert. Sie unterscheidet insbesondere den Betätigungs- und den Bedürfnistrieb, die beide zur Selbstregulierung der Lebenskraft beitragen. Doch sobald auf bestimmte Weise nach der Befriedigung des Triebs gesucht wird, wandelt sich dieser in ein motiviertes Handeln um: „Der zuvor ziellose Trieb richtet sich nun auf das Vorgestellte. Der Bewegungstrieb etwa wird zum Verlangen nach einer Wanderung“ (PK 60 [62]).

2. Umsatz der sinnlichen und geistigen Lebenskraft: direkt in psychische und geistige Fähigkeiten und indirekt in aktuelles Erleben

Lebenskraft ist Edith Stein zufolge die Bedingung, dass Erlebnisse zustande kommen können. Das gilt sowohl für die Sinnesempfindungen der Unterschicht als auch für die so genannten Ichtätigkeiten der Oberschicht des Bewusstseinsstroms. Sie drückt dies allgemein wie folgt aus:

„Das gesamte psychische Kausalgeschehen lässt sich auffassen als ein Umsatz von Lebenskraft in aktuelles Erleben, und als Inanspruchnahme der Lebenskraft durch aktuelles Erleben“ (PK 25 [23]).

Dieser Aussage gemäss lässt sich das psychische Kausalgeschehen doppelt verstehen: *Erstens* setzt sich die Lebenskraft in aktuelles Erleben um, und *zweitens* nimmt das aktuelle Erleben die Lebenskraft in Anspruch. Beides besagt dasselbe: Der *Umsatz* der Lebenskraft besteht in ihrer *Inanspruchnahme* durch aktuelles Erleben. Doch ist dieser Vorgang in verschiedener Weise entweder vom Standpunkt der Lebenskraft oder des aktuellen Erlebens begreifbar. In diesem Abschnitt wird nach dem Entzug von Lebenskraft, d.h. nach dem Umsatz der Lebenskraft in aktuelles Erleben gefragt. Doch wie ist dieser Umsatz zu verstehen? Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, die Art des Zusammenhangs zwischen Erleben und Lebenskraft aufzuweisen. Stein verwendet den Begriff der Bekundung, um das Verhältnis des Bewusstseins zur Psyche zu beschreiben: Doch wie kann die Speisung des Erlebens aus der Lebenskraft und korrelativ das Zehren der Erlebnisse an der Lebenskraft (vgl. PK 25 [22]) als Bekundung, d.h. als ein Bewusstwerden verstanden werden?

Wenn ich Stein richtig interpretiere, dann darf der Lebenskraftumsatz und korrelativ die Inanspruchnahme nicht im Sinne eines direkten Einflusses verstanden werden, sondern als vermittelt durch die Bekundung. Stein selber spricht von der „Inanspruchnahme der Lebenskraft durch psychische Eigenschaften“ (PK 27 [25]). In diesem Zitat wird die Lebenskraft – anders als im obigen Zitat von PK 25 [23] – direkt von der psychischen Sphäre in Anspruch genommen. Erst diese kausale Wirkung innerhalb der Psyche bekundet sich im Erleben¹⁰⁵. Die Lebenskraft wirkt folglich nicht *direkt* auf die Bewusstseinsphäre, sondern nur

¹⁰⁵ Es ist hervorzuheben, dass sich der Umsatz von Lebenskraft in der Psyche nicht unbedingt im Bewusstsein bekunden muss. Ich kann Lebenskraft verbrauchen, ohne dass ich mir dessen bewusst werde. Stein erkennt bei den Trieben die Möglichkeit eines nicht bewussten Umsatzes von Lebenskraft. Sie unterscheidet deutlich zwischen dem Trieb als Erlebnis und als psychischer Realität und lässt verstehen, dass die psychischen Triebe nicht notwendigerweise bewusst werden: „Der reale Trieb erscheint als ein losgelöstes Quantum

indirekt, d.h. vermittelt durch ihr Wirken auf die psychischen Eigenschaften. Bereits etwas weiter oben in ihrer Untersuchung des psychischen Mechanismus meinte Stein: „Ein jedes Erlebnis – bzw. die reale Zuständlichkeit, die es bekundet – kostet einen gewissen Aufwand an Lebenskraft“ (PK 25 [22]). Dieses Zitat bestätigt meine Interpretation und verweist mit dem Ausdruck „jedes Erlebnis“ auf den weiten Horizont der Untersuchung. Auch die spezifisch intentionalen Erlebnisse sind von diesem Aufwand betroffen, wie Stein zu Beginn des fünften Kapitels in einem kurzen Abschnitt über die „[k]ausale Bedingtheit von Akten“ (PK 64 [66]) ausführt. Die motivierten Akte sind auch kausal bedingt: „[E]s ist ein gewisses Maß an Lebenskraft notwendig, damit überhaupt irgendwelche Ichtätigkeit sich entfalten, überhaupt ein Akt ins Leben treten kann: Insofern ist das Auftreten von Akten selbst als kausal bedingt zu bezeichnen“ (PK 65 [67]). Auch diese Stelle könnte so interpretiert werden, als ob die Lebenskraft direkt auf die Ichtätigkeit wirken würde. Doch geht Stein auch im Fall der Ichtätigkeit m.E. davon aus, dass die Lebenskraft auf die geistige Aufnahmefähigkeit wirkt, die sich dann ihrerseits im Bewusstseinsakt bekundet.

Es scheint mir sinnvoll, an dieser Stelle einige Bemerkungen zur Ausbildung von psychischen Eigenschaften¹⁰⁶ oder Fähigkeiten anzufügen, da Stein in ihnen den direkten Umsatz von Lebenskraft sieht. Anders gesagt geht es um die Frage nach der *Wirkung* der sich verändernden Lebenskraft „in den Veränderungen der andern psychischen Eigenschaften“ (PK 24 [21]). Stein definiert die psychische Eigenschaft indirekt durch ihre Bekundung im Bewusstsein: Im Haben der sinnlichen Empfindungen bekundet sich eine Aufnahmefähigkeit des Subjekts, die sie als Zustand und im Wechsel der Zustände als dauernde, psychische Eigenschaft bezeichnet (vgl. PK 23f. [21]). Wenn Stein die psychische Eigenschaft *par excellence* Lebenskraft nennt, so sind die andern psychischen Eigenschaften als reale Fähigkeiten zur Aufnahme sinnlicher Daten oder kurz als *Sinne* zu bezeichnen. Auch wenn Stein diese Gleichstellung von psychischen Eigenschaften und Sinnen nicht explizit vornimmt, scheint sie mir eine Konsequenz ihrer Darstellung. Die Frage, wie Stein das Verhältnis von Psyche und Leib auffasst, ist bereits am Ende des zweiten Kapitels aufgegriffen worden¹⁰⁷. Es soll hier

Lebenskraft [d.h. als Umsatz von Lebenskraft], das sich in bestimmter Richtung verströmt, und dieses Verströmen, sofern es zur Gegebenheit kommt, bildet den Gehalt des Trieberlebnisses“ (PK 58 [60]).

¹⁰⁶ Die Frage nach den psychischen Eigenschaften wurde von Husserl besonders in den Ideen II, §14 u. §30-32, 32f. u. 120-136 untersucht. Zudem erwähnt Stein explizit in einer Fussnote (PK 29 [27]): WILLIAM JAMES, *The Principles of Psychology*, Bd. 1, London: Macmillan 1901, Kap. IV, S. 104-127 mit dem Titel „Habit“. Mit James teilt Stein, dass „*habit [...] diminishes fatigue*“ (S. 112) und dass „*habit diminishes the conscious attention with which our acts are performed*“ (S. 114).

¹⁰⁷ Vgl. S. 31-35.

lediglich darauf hingewiesen werden, dass die Sinnlichkeit aufgrund einer zweifachen Betrachtungsweise in der inneren und äusseren Wahrnehmung nicht *entweder* physisch *oder* psychisch sein muss: „Wir ziehen hier nur in Betracht, daß die sinnlichen Lebenszustände [als Momente der dauernden Eigenschaften] zugleich als leibliche Zustände erlebt sind“ (PK 70 [73]).

Mir geht es um die Feststellung, dass die Lebenskraft die sinnlichen Fähigkeiten ermöglicht, insofern eine gewisse Kraft zu ihrer Betätigung notwendig ist. Diesen Einfluss interpretiert Stein als „psychische[n] Mechanismus“ (PK 25 [22]), der sich in der Modifikation der Sinnesempfindungen durch das Lebensgefühl bekundet¹⁰⁸. Folglich geht Stein auch bezüglich der psychischen Fähigkeiten von deren Bekundung im Bewusstsein aus. Ihrer Meinung nach bekundet sich in der „Mühelosigkeit des Erlebens“ (PK 28 [26]) gewisser Erlebnisgehalte die Ausbildung einer psychischen Fähigkeit. Stein wendet dieses Verständnis auf die Aufnahme von Tönen an:

„Wird die Lebenskraft während einer Dauer vorwiegend für die Aufnahme von Tönen in Anspruch genommen, so vollzieht sich diese Aufnahme immer leichter und schließlich mühelos. Es hat sich durch ‚Übung‘, durch ‚Gewohnheit‘ eine Aufnahmefähigkeit für diese bestimmten Gehalte herausgebildet“ (PK 28 [27]).

Es braucht mehr oder weniger Lebenskraft, je nach der Intensität und dem Gehalt der Daten, damit durch Übung oder Gewohnheit eine psychische Fähigkeit ausgebildet wird, die sich in der Mühelosigkeit des Erlebens bekundet. Die Mühelosigkeit versteht Stein als relative Unabhängigkeit von der Lebenssphäre, die eine ebenfalls relative Unabhängigkeit der psychischen Fähigkeit von der Lebenskraft bekundet. Stein zufolge kann es sich aus zwei Gründen um keine vollständige Unabhängigkeit handeln: *Erstens* weil die Fähigkeit ohne neuen Zustrom an Lebenskraft allmählich abstumpfe, was sich in der Verengung der bewussten Daten bekunde; *zweitens* weil aufgrund der Begrenztheit der Lebenskraft die Ausbildung neuer Fähigkeiten auf Kosten der alten geschehe (vgl. PK 29 [27]). Ein konkretes Beispiel kann diese Zusammenhänge einsichtiger machen: Ein Blinder verbraucht keine Lebenskraft zur Ausbildung von visuellen Fähigkeiten, doch nützt er die ihm zur Verfügung stehende Kraft zur Ausbildung anderer sinnlicher Fähigkeiten z.B. des Tastsinns und noch spezifischer zur Erkennung der Zeichen der Blindenschrift. M.E. geht es Stein nicht einfach um die Frage der allgemeinen Ausbildung der fünf Sinne, sondern um die konkrete

¹⁰⁸ Stein spricht an mehreren Stellen von „Färbung“ (PK 26 [24]. 58 [59]. 65 [67]) und von „färben“ (vgl. zweimal in PK 66 [68]), um die Beeinflussung der Erlebnisse durch das Lebensgefühl auszudrücken.

Ausbildung der Sinne für bestimmte Daten. So ist z.B. ein Inuit fähig, viel mehr Weissnuancen zu unterscheiden als ein Europäer¹⁰⁹.

Bis jetzt blieb die Untersuchung auf die sinnlichen Fähigkeiten beschränkt, doch finden sich in Steins Arbeit weitergehende Hinweise zur Ausbildung der „geistigen Fähigkeiten“ (PK 71f. [74f.]) oder Eigenschaften, die sich in der Mühelosigkeit der geistigen Tätigkeiten bekunden. Es wurde bereits angedeutet, dass ein gewisses Mass an Lebenskraft notwendig ist, um die geistige Aufnahmefähigkeit zu ermöglichen. In terminologischer Hinsicht ist wichtig, dass Stein den Ausdruck „geistige Fähigkeit“ zur Bezeichnung der dauernden geistigen Eigenschaft oder Aufnahmefähigkeit in Abgrenzung zur lediglich momentanen „geistigen Tätigkeit“ (PK 71 [74]) benutzt. Die Ausbildung der geistigen Fähigkeiten benötigt analog zur Ausbildung der psychischen ein gewisses Mass an Lebenskraft. Kann nun – so ist zu fragen – dieselbe Lebenskraft zur Ausbildung von ganz unterschiedlichen sinnlichen und geistigen Fähigkeiten beitragen? Stein verneint diese Frage. Sie geht wieder vom Lebensgefühl aus, in dem sie einen sinnlichen und einen geistigen Aspekt entdeckt:

„Die Frische und Mattigkeit erscheinen als den Leib und alle seine Glieder durchströmend und die als leiblich gegebenen Tätigkeiten in ihrer Weise färbend. Deutlich lassen sich davon die geistige Frische oder Mattigkeit abheben, die mit der entgegengesetzten leiblich-sinnlichen Zuständigkeit evtl. vereinbar sind.“ (PK 70 [73])

Der phänomenale Unterschied von sinnlichem und geistigem Lebensgefühl lässt sich am Besten anhand von Beispielen aufzeigen: Ich erlebe beispielsweise, dass ich zur Lektüre eines philosophischen Buches unfähig bin (ich bin geistig müde), doch mache ich problemlos einen Fitnesslauf in einem der Parks Roms (ich bin leiblich-sinnlich frisch). In diesem und ähnlichen Erlebnissen zeigt sich Stein zufolge die Unterscheidung einer sinnlichen und einer geistigen Schicht in der Lebenssphäre als Bekundung einer sinnlichen und einer geistigen Lebenskraft. Die Ausbildung der geistigen Fähigkeiten ist folglich als Umsatz der geistigen Lebenskraft zu verstehen. Im Bewusstsein bekundet sich diese Ausbildung darin, dass eine gewisse geistige Frische zur geistigen Tätigkeit, z.B. zur Erlernung einer Fremdsprache notwendig ist. Sobald die geistige Tätigkeit mühelos vor sich geht, wenn ich mich beispielsweise ohne Anstrengung in einer Fremdsprache auszudrücken vermag, dann bekundet sich darin die ausgebildete geistige Fähigkeit in ihrer relativen Selbständigkeit gegenüber der geistigen Lebenskraft.

¹⁰⁹ Natürlich kann man diese Fähigkeiten (beim Blinden und beim Inuit) einfach durch die vielfach wiederholte Erfahrung erklären. Doch scheint es auch sinnvoll, auf die Anstrengung bei der Ausbildung der Fähigkeiten hinzuweisen. Die Anstrengung, die Stein als Umsatz der Lebenskraft versteht, kann nicht in beliebig viele Richtungen gehen.

Mit den psychischen und geistigen Fähigkeiten ist die Frage verbunden, nach welchen Kriterien diese Fähigkeiten ausgebildet werden. Lipps sprach vom „Gesetz der Konkurrenz aller psychischer Vorgänge mit allen gleichzeitigen um die ihnen gemeinsam zur Verfügung stehende psychische Kraft“¹¹⁰. Stein vermeidet zwar die Rede von Konkurrenz, doch sagt sie, dass nur eine beschränkte sinnliche und geistige Lebenskraft zur Ausbildung der Fähigkeiten zur Verfügung steht (vgl. PK 29 [27f.]). Das Kriterium der Verwendung der Lebenskraft ist nach Stein die Motivation, die im ersten Abschnitt dieses Kapitels kurz eingeführt wurde. Wie gesehen umfasst der weit gefasste Motivationsbegriff unbewusste und bewusste, vernünftige oder bloss verständliche Zusammenhänge. Wenn mir verschiedene sinnliche Reize zuteil werden, dann ist die Ausbildung der korrespondierenden sinnlichen Fähigkeiten gemäss Steins Terminologie *verständlich* motiviert. So ist z.B. ein Eskimo mit seinen spezifischen Erlebnissen motiviert, die sinnliche Fähigkeit zur Unterscheidung verschiedener Nuancen von Weiss auszubilden. Oder wenn ich für die Ausübung meines Berufs mehrere Sprachen können muss, dann ist der Erwerb dieser Sprachkompetenzen *vernünftig* motiviert.

Die Lebenskraft bildet in verschiedenen Individuen verschiedene Fähigkeiten aus. Zudem steht den einzelnen Individuen zu dieser Ausbildung ein unterschiedliches Mass an Lebenskraft zur Verfügung:

„Die Lebenskraft der einzelnen Individuen ist eine verschiedene, und zwar nicht nur ihrem jeweiligen Stande nach, sondern derart, daß das Maximum der einen an das der anderen evtl. nicht heranreicht. Es ist also möglich, daß einem Individuum auch beim günstigsten Stande seiner Lebenskraft Leistungen versagt bleiben, deren andere fähig sind.“ (PK 34 [33])

Gemäss diesem Zitat hängt die Lebenskraft der Individuen nicht nur von den Umwelteinflüssen (d.h. dem Verbrauch und der Zufuhr der Lebenskraft) ab, sondern auch von einem verschiedenen Durchschnitt der Lebenskraft, der von der persönlichen Anlage her zu bestimmen ist. Ich vermute, dass Stein an den verschiedenen körperlichen Bau als Bestimmung der sinnlichen Lebenskraft sowie an die unterschiedliche Intelligenz und Emotionalität als Bestimmung der geistigen Lebenskraft denkt. Es ist z.B. klar, dass ein ausgewachsener Mann durchschnittlich mehr sinnliche Lebenskraft als ein Kleinkind hat oder dass sehr intelligente Menschen viel einfacher geistige Fähigkeiten wie z.B. das Sprechen einer Fremdsprache ausbilden. Auch im Hinblick auf die emotionale Belastbarkeit gibt es individuelle Unterschiede, die nicht nur auf Umwelteinflüsse zurückgeführt werden können.

¹¹⁰ THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, S. 82.

Gemäss Stein kann man die eigene, durchschnittliche Lebenskraft oder diejenige eines Mitmenschen durch ausreichende Erfahrung einschätzen lernen und darauf basierend Aussagen über die möglichen Leistungen eines Individuums in der Zukunft machen. Doch auch wenn die Lebenskraft sich in verschiedenen Individuen unterscheidet, so ist sie doch immer eine endliche Kraft, die in den Leistungen des Subjekts verbraucht wird. Müsste die Lebenskraft nicht nach einer bestimmten Zeit ganz aufgebraucht sein?

Exkurs: Bemerkungen zu ganz aufgebrauchter Lebenskraft

Edith Stein geht in ihrer Untersuchung von der Selbstregulierung der Lebenskraft aus: Die Lebenskraft stelle sich uns „nicht als endliches Quantum dar, das sich allmählich aufzehrt, sondern als im Zuströmen und Abströmen sich erhaltend“ (PK 59 [61]). In PK 57-60 [58-61] spricht Stein ausführlich vom Mechanismus der Triebe¹¹¹, der diese Regulierung ermöglicht: Bei fehlender Lebenskraft leiten „Bedürfnistriebe“ (PK 59 [61]) den Zustrom der fehlenden Lebenskraft ein und bei maximaler Lebenskraft führen „Betätigungstriebe“ (PK 59 [61]) zum Verbrauch der Lebenskraft. Bevor im nächsten Abschnitt die Frage nach der Zufuhr von Lebenskraft gestellt wird, soll die Möglichkeit einer ganz verbrauchten Lebenskraft untersucht werden, wie dies Stein nur ansatzweise tut. Im Anschluss an die bereits eingeführte Unterscheidung zwischen sinnlicher und geistiger Lebenskraft können drei Fälle unterschieden werden: Aufgebraucht ist entweder *erstens* nur die sinnliche Lebenskraft oder *zweitens* nur die geistige oder *drittens* sowohl die sinnliche als auch die geistige. Ich werde nun diese Grenzfälle aufgreifen und verdeutlichen, indem ich von den erlebten Lebensgefühlen als Bekundung der Lebenskraft ausgehe. Dabei sollen Steins theoretische Folgerungen bezüglich des Verhältnisses zwischen sinnlicher und geistiger Lebenskraft aufgezeigt werden.

Im *ersten* Fall einer aufgebrauchten sinnlichen Lebenskraft kann mit Stein an einen „Zustand leiblich-sinnlicher Erschöpfung“ (PK 73 [76]) gedacht werden, der sich in einem

¹¹¹ Ein Vergleich von Steins Lebenskrafttheorie mit Freuds Tiefenpsychologie wäre ergiebig. Die Verbindung von Stein mit Freud wird von Sawicki und Imhof genannt: vgl. MARIANNE SAWICKI, „Editor’s Introduction“, in: Edith Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, Washington: ICS 2000, S. XVIII und BEAT IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung*, S. 202f. Imhof bietet einige interessante Gedanken zur Frage nach den Trieben bei Stein und Freud. Es ist zu ergänzen, dass sich Stein nie explizit mit Freud auseinandergesetzt hat. Es finden sich lediglich zwei Seiten über „Tiefenpsychologie“ (ohne Freud selber zu nennen) in: EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, S. 10f.

Lebensgefühl leiblich-sinnlicher Erschöpfung bekundet¹¹². Eine erste Frage wird sein: Ist Leben ohne sinnliche Lebenskraft überhaupt möglich? Und die nahe liegende Antwort ist, dass ohne Lebenskraft auch keine Kraft zum Leben da ist, d.h. dass der Mensch beim Verbrauch seiner sinnlichen Lebenskraft stirbt. Stein geht es allerdings mit ihrem Ausdruck „Lebenskraft“ nicht um die überlebenswichtigen vegetativen Funktionen, sondern in einem engeren Sinn lediglich um ein gewisses Potenzial zu sinnlicher Betätigung¹¹³. Wird hypothetisch angenommen, dass ein Mensch ohne sinnliche Lebenskraft im rein biologischen Sinn lebt, dann hätte er nicht einmal die Kraft für Bedürfnistriebe. Ein solcher Mensch hätte keine Kraft, um nach Schlaf, Nahrung oder Sauerstoff zu verlangen¹¹⁴.

An dieser Stelle sind Steins Überlegungen zur Selbstregulierung der Psyche wichtig. Denn obwohl das Streben nach neuer Lebenskraft unterbunden ist, so kann im Anschluss an Stein gesagt werden, dass der Zustand der Erschöpfung selber eine „Ruhe“ mit sich bringt, die belebend wirkt: Diese Ruhe bedeutet „nicht nur einen Stillstand des Verbrauchs an Lebenskraft, sondern zugleich eine Ergänzung, eine Auffüllung der vorhandenen Kraft“ (PK 59 [60f.]). Stein kann nicht von einer ganz verbrauchten Lebenskraft sprechen¹¹⁵, weil mit der Annäherung an den „Nullpunkt“ der sinnlichen Lebenskraft bereits ihre „Auffüllung“ beginnt. Selbst wenn ich trotz meiner Erschöpfung weiterhin einer Vielzahl sinnlicher Daten ausgesetzt bin, so gibt es ein „Sich-Verschliessen gegen äußere Eindrücke“ (PK 59 [60]), das die Erholung ermöglicht. Der psychische Mechanismus sorgt also nach Stein für den Ausgleich der Lebenskraft. Das schliesst jedoch nicht aus, dass die „Auffüllung“ der Lebenskraft durch die vegetativen Funktionen bedingt ist. Wenn also die vegetativen Funktionen versagen, dann versagt auch die sinnliche Lebenskraft. Folglich ist die sinnliche Lebenskraft erst beim Tod eines Menschen aufgebraucht.

¹¹² Auch hier besteht selbstverständlich die Möglichkeit der Täuschung über den eigenen Zustand. An dieser Stelle kann nicht auf die erkenntniskritische Betrachtung des Verhältnisses von Lebenssphäre und aufgebrauchter Lebenskraft eingegangen werden.

¹¹³ Dieses Verständnis wird deutlich von Stein aufgezeigt (vgl. ihre Zusammenfassung am Ende der Arbeit in PK 99 [105]), doch wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Lebenskraft wohl zuallererst als Kraft für das Leben im biologischen Sinn aufgefasst. Mit anderen Worten: Das Wort Lebenskraft führt leicht zu Fehlinterpretationen.

¹¹⁴ Man kann z.B. an Menschen, die im Koma liegen, denken. Dennoch bleibt selbst im Koma eine gewisse sinnliche Aufnahmefähigkeit vorhanden, wie dies von Menschen, die aus dem Koma erwachten, berichtet wird.

¹¹⁵ Ich habe keine Stelle gefunden, an welcher Stein deutlich von einer ganz verbrauchten sinnlichen Lebenskraft sprechen würde. Der einzige Ausdruck in diesem Sinn ist der oben zitierte „Zustand leiblich-sinnlicher Erschöpfung“ (PK 73 [76]), doch Stein geht im unmittelbaren Anschluss daran von der Möglichkeit der Erholung aus. In PK 59 [61] sagt Stein, dass sie sich für keine endgültige Interpretation der Lebenskraft entscheiden will, d.h. auch die Frage nach der allmählich aufgebrauchten Lebenskraft offen lässt.

Wie steht es nun mit der geistigen Lebenskraft im Verhältnis zu einer sehr geringen sinnlichen Lebenskraft? *Einerseits* sieht Stein in der geistigen Lebenskraft eine Hilfe für die sinnliche Lebenskraft. Mit ihren Worten: Eine „vernünftige Regulierung des Trieblebens, wie sie durch die geistige Lebenskraft ermöglicht wird, kann der Erhaltung der sinnlichen Lebenskraft so förderlich sein, daß der Verbrauch, den das geistige Leben darstellt, dadurch überwogen wird“ (PK 71 [74])¹¹⁶. Doch *andererseits* bedingt die geistige Tätigkeit selber ein gewisses Mass an sinnlicher Lebenskraft: Intellektuelle machen diese Erfahrung häufig bei intensiver geistiger Tätigkeit, die auch körperliche Erschöpfung nach sich zieht. Bei sehr geringer Lebenskraft scheint daher auch die geistige Tätigkeit ausgeschlossen. Dennoch hat nach Stein die geistige Lebenskraft gegenüber der sinnlichen eine gewisse Autonomie, da sie in der geistigen Welt eine eigene Quelle¹¹⁷ hat: Die geistige Lebenskraft ist fähig, „das geistige Leben eine Zeit lang *ohne* weitere Inanspruchnahme der sinnlichen Lebenskraft zu speisen“ (PK 71 [74]). Dies kann z.B. der Fall sein, wenn ich abends vor dem Einschlafen ein Buch lese und mir vor Müdigkeit bereits die Augen zufallen, obwohl ich für den Inhalt des Buches geistig aufnahmefähig bleibe und es mir deshalb gelingt, eine Zeitlang meine Müdigkeit zu überwinden. Nach Stein ist es allerdings nicht möglich, von einem Einfluss der geistigen Lebenskraft auf die sinnliche zu sprechen: „Die sinnliche Lebenskraft [...] erfährt durch Vermittlung der geistigen keine Ergänzung“ (PK 71 [73])¹¹⁸.

Der *zweite* Fall entspricht einer aufgebrauchten geistigen Lebenskraft bei normaler sinnlicher Lebenskraft¹¹⁹. Bei der geistigen Lebenskraft scheint es nun keinen Mechanismus zu geben, der zu ihrer Ergänzung führen würde, sobald die Lebenskraft gering ist. Eine vollständig aufgebrauchte Lebenskraft ist also grundsätzlich möglich, ohne dass der Mensch sterben müsste, da die sinnliche Lebenskraft und die vegetativen Lebensfunktionen weiter bestehen können. Um besser zu verstehen, wie ein Fall aufgebrauchter geistiger Lebenskraft aussehen könnte, kann auf Stein selber verwiesen werden. Sie spricht von einem „Erlebnis, das meine [Steins] Kräfte überstieg“ und infolgedessen „meine [Steins] geistige Lebenskraft

¹¹⁶ Vgl. dazu die Idee der Herrschaft des Vernünftigen (λογιστικόν) verbündet mit dem Eifrigen (θυμοειδής) über das Begehrliche (ἐπιθυμητικόν) in Platons *Politeia* (Buch IV, 441e-442b).

¹¹⁷ Vgl. dazu den folgenden Abschnitt.

¹¹⁸ Dieser Behauptung steht Stein in *Potenz und Akt* kritischer gegenüber: Sie spricht von „der evtl. Rückwirkung einer ‚Belebung‘ des Geistes von der ihm erschlossenen Geisteswelt her auf die leiblich-sinnliche Verfassung“ (EDITH STEIN, *Potenz und Akt*, S. 251).

¹¹⁹ Eine Untersuchung zur sinnlichen Lebenskraft der Tiere wäre hilfreich. Der Unterschied zum Fall der aufgebrauchten geistigen Lebenskraft ist, dass bei Tieren diese nicht aufgebraucht wird, sondern dass es sie

völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat“ (PK 73 [76]). Diese Beschreibung würde man heute sicherlich als Depression bezeichnen¹²⁰. Das Problematische dieses Zustandes besteht nach Stein vor allem darin, dass man ihn nicht selber überwinden kann, da ohne geistige Lebenskraft auch keine geistigen Gehalte aufgenommen werden können¹²¹. Wenn die geistige Lebenskraft ganz aufgebraucht ist, dann sieht Stein als einzige Möglichkeiten eine Zufuhr an Lebenskraft in einem religiösen Erlebnis (vgl. PK 73 [76]) oder im Kontakt mit einem Menschen: „Die Liebe, mit der ich einen Menschen umfasse, mag imstande sein, ihn mit neuer Lebenskraft zu erfüllen, wenn die seine versagt. Ja, die bloße Berührung mit Menschen von intensiver Lebendigkeit mag eine belebende Wirkung auf den Matten oder Erschöpften ausüben, die keine Aktivität von seiner Seite zur Voraussetzung hat“ (PK 73f. [77]).

Zwei Bemerkungen scheinen mir wichtig: *Erstens* ist nicht alles, was als Depression bezeichnet wird, notwendig mit einer ganz verbrauchten Lebenskraft zu identifizieren. Es gibt Depressionen, aus denen man mit eigenen Mitteln herausfinden kann. *Zweitens* ist grundsätzlicher an Stein die Frage zu stellen, ob nur die oben genannten beiden Möglichkeiten als Neuzufuhr an geistiger Lebenskraft zu betrachten sind. Denn man kann sich gut physische Einflüsse vorstellen, die Menschen dabei helfen, aus einer Depression herauszukommen¹²². Wie im folgenden Abschnitt zu zeigen ist, wirken die physischen Einflüsse direkt auf die sinnliche Lebenskraft. Dass diese ihrerseits auf die geistige Lebenskraft wirken kann, ist insofern erklärbar, als die sinnliche und die geistige Lebenskraft verschiedene Aspekte der einen und selben Lebenskraft sind. In PK stellt Stein die Frage nach dieser Einheit vorsichtig: Wenn wir „versucht sind, von *einer* Lebenssphäre und *einer* Lebenskraft zu sprechen, so liegt das daran, daß beide nicht zusammenhanglos nebeneinander bestehen“ (PK 70 [73]). Die hier offen gelassene Einheit der sinnlichen und geistigen Lebenskraft könnte auch darauf hinweisen, dass nicht nur „[d]ie geistige Lebenskraft [...] als bedingt durch die sinnliche“

überhaupt nicht gibt. Natürlich gilt das nur, wenn man davon ausgehen kann, dass Tiere kein geistiges Leben haben. Diese Frage kann leider nicht weiter behandelt werden.

¹²⁰ Vgl. dazu die zehnte Version der WORLD HEALTH ORGANIZATION (Hg.), *International Classification of Diseases* (ICD-10) [Zugang: 21.10.2011]: F30-39 affektive Störungen; insbesondere F32-34, <http://www.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/> oder die vierte, revidierte Version der AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (Hg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-IV-TR) [Zugang: 21.10.2011]: Achse I, 296.20-26 u. 296.30-36, <http://www.behavenet.com/capsules/disorders/dsmivtrcodes.htm>.

¹²¹ „Fehlt die geistige Lebenskraft – ganz oder doch für die Aneignung bestimmter Gehalte –, so entfällt natürlich auch die Möglichkeit der Zufuhr frischer Triebkräfte von diesen Gehalten her“ (PK 73 [76]).

(PK 70 [73]) erscheint, sondern dass die letztere sich auch in geistige Lebenskraft umzusetzen vermag¹²³. Ich bin mir bewusst, dass diese Überlegungen noch nicht ausgereift sind. Immerhin beruhen sie auf dem erlebbaren Zusammenhang von sinnlicher und geistiger Lebenskraft: Beim Ausruhen erneuert sich nicht nur meine sinnliche Lebenskraft, sondern gleichzeitig auch meine geistige. Ich bin beispielsweise ausgeschlafen problemlos zur Lektüre eines Buches bereit, von dem ich am Vortag fast nichts aufzunehmen vermochte.

Ein weiterer Punkt muss in der Frage nach der geistigen Lebenskraft behandelt werden. Es handelt sich um die Interpretation des von Stein zweimal verwendeten Ausdrucks „kraftloses Schattenbild“ (PK 65 [68]. 69 [72]). Sie benutzt ihn beide Male im Bezug auf Motive, denen die notwendige geistige Lebenskraft zur Realisierung fehlt. In den Beispielen Steins fehlt die geistige Kraft zur Freude an einer Nachricht (PK 65 [68]) und zu einer geschuldeten Dankbarkeit (PK 69 [72]). Die Unfähigkeit kann in zweierlei Weise interpretiert werden: *Erstens* fehlt die geistige Lebenskraft für eine bestimmte Tätigkeit, obwohl sie für andere weniger anspruchsvolle Tätigkeiten ausreichen würde. Z.B. habe ich nicht die Kraft, mich bei einem verhassten Menschen für eine Hilfe zu bedanken, wogegen ich bei einem Freund dazu fähig bin. *Zweitens* ist die geistige Lebenskraft ganz aufgebraucht und ich bin zu jeglicher Tätigkeit unfähig. Das Wort „kraftlos“ im Ausdruck „kraftloses Schattenbild“ bedeutet m.E. meistens „zuwenig Kraft“ und nur selten „keine Kraft“ für eine bestimmte Tätigkeit. Das Wort „Schattenbild“¹²⁴ bezieht sich auf den motivierten Akt – in Steins Terminologie das Motivat –, der noch nicht realisiert ist. Ich kann mir bewusst sein, dass mein Geburtstag ein Motiv zur Freude ist, obwohl mir die Kraft fehlt, diese Freude wirklich aufzubringen. Es gibt viele weitere Situationen, in denen ich sagen kann: „Ich müsste eigentlich dieses oder jenes tun, aber mir fehlt die Kraft dazu“¹²⁵.

¹²² Spontan denkt man an so genannte Antidepressionsmittel. Es stellt sich dann aber noch immer die Frage, ob die Medikamente eine ausreichende Bedingung dafür sind, aus einer Depression herauszufinden. Nach Stein wäre dies nicht der Fall.

¹²³ Deutlicher bringt Stein die Einheit der sinnlichen und geistigen Lebenskraft in ihrer Studie *Potenz und Akt* zum Ausdruck: Sie spricht von der „Einheit der sinnlichen und geistigen Lebenskraft über die relative Trennung hinweg“ (S. 251) und etwas weiter unten sagt sie, dass „die Kraft, die [...] in *einem* Leben sich entfaltet, *eine* sein“ muss (EDITH STEIN, *Potenz und Akt*, S. 251).

¹²⁴ Interessanterweise verwendet Husserl in den Ideen I ähnliche Ausdrücke wie „kraftlose Spiegelung“ (§114, 278; vgl. §117, 289) und „Schatten“ (§114, 281), um das so genannte neutrale Bewusstsein vom Urbild des positionalen Bewusstseins abzuheben. Den Unterschied von neutralem und positionalem Bewusstsein ändert Stein m.E. in den Unterschied von gefordertem (motiviertem) und realisiertem Akt ab.

¹²⁵ In diesen Fällen gibt es nach Stein die Möglichkeit, dass der Willensvorsatz (vgl. PK 49 [49]) selber zur Triebkraft werden kann: „Es scheint allerdings, als ob der Willensvorsatz, da wo die erforderlichen gegenständlichen Grundlagen vorhanden sind, aber jede darüber hinausgehende Lebenskraft fehlt, sich selbst

Der *dritte* Fall einer aufgebrauchten sinnlichen und geistigen Lebenskraft ist nicht eingehend zu erörtern, da er sich aus den beiden vorangehenden Fällen ableiten lässt. Wenn die sinnliche Lebenskraft wirklich ganz aufgebraucht wäre, dann wäre dieser Mensch tot. Wenn dagegen wie in den vorangehenden Untersuchungen von einer geringen sinnlichen und einer aufgebrauchten geistigen Lebenskraft gesprochen wird, dann gibt es Möglichkeiten zu einer erneuten Zufuhr der fehlenden Lebenskraft. Dieser mehrmals erwähnten Möglichkeit einer Zufuhr aus der sinnlichen und geistigen Welt muss nun ausführlicher nachgegangen werden.

3. Zufuhr der sinnlichen und geistigen Lebenskraft aus der Physis und aus der Objekt- und Wertewelt

Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels ist der Umsatz der sinnlichen und geistigen Lebenskraft direkt in psychische und geistige Fähigkeiten, sowie indirekt in aktuelles Erleben thematisiert worden. Der Umsatz der Lebenskraft machte einige Erwägungen im vorangehenden Exkurs zur Möglichkeit einer aufgebrauchten Lebenskraft notwendig. Doch im Normalfall erlebe ich die Erneuerung meiner Lebenskraft: Meine Müdigkeit wird abgelöst von Frische und damit der Möglichkeit zu neuer Tätigkeit. Woher aber kommt diese Frische, welche die Erneuerung der Lebenskraft bekundet? Edith Stein zufolge kann die Psyche ihre Lebenskraft nicht selber erneuern; vielmehr stellt sie in ihrer Schlussbetrachtung von PK und IG die Frage nach „der Verknüpfung der Psyche mit anderen Seinsgebieten“ (IG 256 [276]). Diese „Seinsgebiete“ sind in ihrem Verständnis die materielle und die geistige Realität, die das Psychische beeinflussen. Stein begreift die sinnliche und die geistige Lebenskraft mit einer Metapher als zwei „verschiedene Wurzeln der Psyche“ (PK 70 [73]), weil sie fähig sind, Kräfte aus der Physis sowie aus der Objekt- und Wertewelt aufzunehmen und in Lebenskraft zu wandeln. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Zufuhr ist die Annahme, dass der Leib zusammen mit der Psyche und dem Geist eine reale Einheit bildet. In PK macht Stein diese

fortzeugen kann, ebenso wie er andere freie Akte erzeugt. Dieses wunderbare Vermögen, aus sich selbst heraus ‚Triebkräfte‘ zu erzeugen, [...] führt ins Gebiet der Religionsphilosophie“ (PK 77f. [81]). Vgl. ebenfalls Steins Wiederaufnahme dieses Themas in *Endliches und ewiges Sein* in Auseinandersetzung mit dem fälschlicherweise Kant zugeordneten Ausspruch: „[D]u kannst, denn du sollst“; vgl. *Kritik der praktischen Vernunft* A 171 u. 283 (EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existentialphilosophie, Die Seelenburg, ESGA 11/12, Freiburg [u.a.]: Herder 2006, S. 374f.).*

Einheit nicht eigens zum Thema¹²⁶, da es ihr hauptsächlich um die Frage nach der Psyche geht. Sie scheint lediglich festzuhalten, dass ich mich *de facto* als Einheit erlebe und als Einheit funktioniere.

In diesem Abschnitt wird die Wirkung der materiellen sowie der geistigen Welt auf die Lebenskraft analysiert. Auch in dieser Problematik ist die Frage nach dem Bewusstsein im Verhältnis zur materiellen, psychischen und geistigen Realität präsent. Ich argumentiere, dass die Wirkung auf die Lebenskraft direkt von der materiellen und geistigen Welt ausgeht, aber uns indirekt durch Vermittlung der Erlebnisse zugänglich ist. Wenn folglich Stein von der „Beeinflussung des psychischen Mechanismus durch Erlebnisgehalte“ (PK 65 [67]) spricht, dann ist diese Beeinflussung m.E. als eine indirekte zu verstehen, insofern der Erlebnisgehalt die transzendente materielle oder geistige Wirklichkeit bekundet, die ihrerseits direkt auf die Lebenskraft wirkt. Die Unterscheidung zwischen Bewusstsein und bewusstseinstranszendenter Realität würde keinen Sinn machen, wenn von einer Beeinflussung der Realität durch das Bewusstsein gesprochen würde, denn dadurch wäre das Bewusstsein bereits als Teil der Realität zu verstehen. Als einzige Alternative bietet sich im Anschluss an Stein der Fachbegriff der Bekundung, der das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Realität bezeichnet. Ich denke, dass Stein mit dieser Interpretation einverstanden wäre. Doch eine grosse Schwierigkeit bleibt die Terminologie, wie Stein selber in einer wichtigen Bemerkung zum „Doppelsinn von ‚Erlebnis‘“ (PK 67 [69]) ausführt. „Erlebnis“ bezeichne nämlich nicht nur im grundlegenden Sinn die Bewusstseinerlebnisse, sondern auch in veränderter Auffassung die Zustände des realen Subjekts. In diesem zweiten Sinn sind die Erlebnisse „*transzendent* und wie alles Transzendente gegeben *durch Bekundung*“ (PK 67 [70]). Stein scheint sich gleichsam für gewisse terminologische Unklarheiten zu entschuldigen – überall wo von einem direkten Einfluss der Bewusstseinerlebnisse auf die Realität die Rede scheint – und bestätigt gleichzeitig die Validität des Bekundungsbegriffs. In der Folge soll untersucht werden, welche Hinweise Stein zum Verständnis der Zufuhr von Lebenskraft aus der materiellen und geistigen Welt gibt.

¹²⁶ Sie tut dies aber an vielen anderen Stellen ihres Werkes. Hier soll ihre *Einführung in die Philosophie* genannt werden, weil dieser Text ungefähr zur gleichen Zeit wie PK entstanden ist. Stein sagt in einem Abschnitt über die *Struktur der Psyche*: „Man nennt die Person eine Einheit von Leib und Seele, aber nicht aus Leib und Bewusstsein“ (EPh 124). Es ist erwähnenswert, dass Stein in dieser Arbeit im Anschluss an PK eine Revision des Seelenbegriffs vorgenommen hat. Sie ersetzt den Begriff „Seele“ an vielen Stellen durch „Psyche“ so wie er in dieser Arbeit gebraucht wird. Wo sie den Begriff „Seele“ wie im obigen Zitat stehen lässt, meint Seele sowohl die Psyche als auch den Geist. Vgl. dazu die Hinweise von Claudia Mariéle Wulf in ihrer Hinführung zu Steins Text (S. IX-XXXIV, vor allem S. XXXI).

Die sehr kurze Auseinandersetzung Steins mit der Zufuhr von sinnlicher Lebenskraft aus der Physis lässt sich in folgendem Zitat zusammenfassen: „Mit der sinnlichen Lebenskraft erscheint die Psyche eingesenkt in die Physis, in die Leiblichkeit und des weiteren durch ihre Vermittlung in die materielle Natur“ (PK 70 [73]¹²⁷). Zwar gibt sie keine Erläuterung dieser Auffassung, doch legt das Verb „erscheinen“ nahe, dass sie ihre Einsicht über das Verhältnis von Psyche und Physis aus einer Beobachtung des eigenen Erlebnisstromes erlangt, d.h. wie ihr dieses Verhältnis im Bewusstsein erscheint. Ich kann sehr wohl feststellen, dass Schlaf, Nahrungsaufnahme und körperliche Betätigung einen Einfluss auf mein Lebensgefühl ausüben. Es ist ersichtlich, dass ein Zusammenhang bestehen muss, doch wie die Psyche mit der sinnlichen Lebenskraft in der Natur verwurzelt ist, bleibt von Stein unerklärt: „Wie das geschieht, das ist ein neues Problem. Unsere Untersuchung der psychischen Kausalität fordert also als Ergänzung eine Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge, d.h. der Zusammenhänge von Psyche, Leib und materieller Natur“ (PK 99 [105f.]). Diese komplexe Untersuchung kann im bescheidenen Rahmen dieser Arbeit nicht an Steins Stelle geführt werden; der Verweis auf den Exkurs am Ende des zweiten Kapitels muss genügen¹²⁸.

Ausführlicher behandelt Stein die Zufuhr an geistiger Lebenskraft aus der geistigen Welt. Gemäss Steins Ansatz muss die Beantwortung dieser Frage wieder von einer Untersuchung des Bewusstseins ausgehen. Im dritten und vierten Kapitel von PK führte Stein in die Klasse der intentionalen Erlebnisse oder Akte ein, mit denen „das *geistige Leben*“ (PK 35 [34]) beginnt. Unter dem Titel der Motivation behandelte sie das Verhältnis verschiedener Akte zueinander, jedoch nicht das Verhältnis der Akte zum Lebensgefühl. Hier geht es darum, die Wirkung der Akte auf das Lebensgefühl herauszustellen. Nach Stein beeinflussen nicht alle Akte das Lebensgefühl: „Wahrnehmungen und Erinnerungen an Wahrgenommenes, Denkakte – kurz alle ‚sachgebenden‘ Akte – vollziehen sich in der durch die jeweilige Besonderheit des Lebensgefühls bedingten Weise, ohne auf das Lebensgefühl selbst Rückwirkungen zu üben“ (PK 65 [67]). Diese Akte haben dennoch in zweierlei Hinsicht einen Einfluss auf das Lebensgefühl: *Erstens* ermüden mich die „sachgebenden“ Akte mehr oder weniger und *zweitens*

¹²⁷ Bereits zu Beginn des zweiten Kapitels von PK sagt Stein deutlich: „Auf die Abgrenzung dieser Realität [des Psychischen] gegenüber der physischen und sonstigen etwa bestehenden müssen wir hier verzichten. Sie kommt für uns an dieser Stelle nur in Betracht, soweit unsere Kausalbetrachtung davon betroffen wird“ (PK 22f. [20]) und in der Untersuchung der Quellen der Lebenskraft eines Volkes bekräftigt sie erneut: „Wir sehen dabei wieder ab von den physischen Bedingungen, deren Bedeutung wir nicht verkennen, aber ohne genaue Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge nicht richtig würdigen können“ (IG 169 [182]).

¹²⁸ Vgl. S. 31-35.

wandeln sie das Lebensgefühl, wenn sie für das Subjekt von Wichtigkeit sind. So hat beispielsweise eine komplizierte Rechnung für sich genommen keinen Bezug zum Lebensgefühl, jedoch sehr wohl die Tatsache, dass die Lösung der Rechnung für mich ein Erfolgserlebnis ist. Das Erfolgserlebnis ist aber nicht identisch mit dem Denkart beim Rechnen, sondern gehört zu den Erlebnissen, „die in besonderer Weise am Lebensgefühl teilhaben und von sich aus in seinen Bestand eingreifen: die sogenannten ‚Gemütsbewegungen‘ oder Gefühle“ (PK 65 [67]).

Die Gefühle sind nach Stein Akte oder ichliche Erlebnisse¹²⁹, die einen Wandel in meinem Lebensgefühl hervorrufen, wie sie anhand ihres Lieblingsbeispiels der Freude – hier der Freude an einer Nachricht – beschreibt: „Die Freude ist nicht bloß Freude an der Nachricht, sondern sie erfüllt zugleich ‚mich‘, sie greift ein in den Bestand meines Lebensgefühls“ (PK 65 [68]¹³⁰). Diese durchaus nachvollziehbare Feststellung, dass die Freude an einem bestimmten Gegenstand zu einem allgemein heiteren Befinden führt, bleibt nach Stein ein noch unzureichender Ansatz. Denn ähnlich wie das Lebensgefühl die Lebenskraft bekundet, so verweist das Gefühl auf einen ihm transzendenten Gegenstand:

„Diese Erlebniseinheit ‚Freude‘ ist auf etwas ‚außerhalb‘ des Stromes gerichtet, sie ist ja Freude ‚an‘ der Nachricht, also ein ‚Akt‘, und ihr entspricht etwas auf der Gegenstandsseite: die Erfreulichkeit der Nachricht, die ihr kraft ihres positiven Wertes anhaftet.“ (PK 65 [67])

Dieses kurze Zitat verdeutlicht erneut Steins Auffassung der Bewusstseinsakte, in denen sich der Gegenstand „außerhalb“ des Stromes bekundet. Es ist zu erwähnen, dass im genannten Beispiel der Gegenstand nur ein bestimmter Aspekt der Nachricht ist, nämlich ihre Erfreulichkeit, „die ihr kraft ihres positiven Wertes anhaftet“. Den Wertbegriff hat Stein insbesondere im Anschluss an Schelers Arbeit über den *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* aufgenommen und in ihre Arbeit eingebaut, ohne ihm eine systematische Klärung zu widmen¹³¹. In dieser Arbeit scheint es mir wichtig hervorzuheben, dass Stein die Welt der Werte als „objektiven Geist“ (PK 99 [106]) versteht. Jedem Subjekt ist eine bestimmte Aufnahmefähigkeit für den objektiven Geist der Wertewelt gegeben, die von mehreren Elementen abhängt: von der geistigen Lebenskraft, aber auch von den bereits ausgebildeten

¹²⁹ Vgl. dazu die früher eingeführte Unterscheidung zwischen den *ichfremden* und den *ichlichen* Gehalten in der Unterschicht des Bewusstseinsstroms S. 21 mit der Fussnote 49.

¹³⁰ Vgl. PE 122 [116]; vgl. EPh 162 wo Stein ebenfalls das Beispiel der Freude an einer Nachricht verwendet; vgl. EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, S. 82 (und insbesondere die Fussnote 101 mit weiteren bibliographischen Hinweisen zum Beispiel der Freude in Steins Werken).

¹³¹ Mehr in dieser Hinsicht in EPh 127-129.

geistigen Fähigkeiten¹³² und noch grundlegender von einem festen, individuellen Bestand, den Stein „Kern der wandelbaren geistigen Fähigkeiten“ (PK 72 [75]) nennt. Sie unterstreicht, dass dieser Kern oder – wie man heute eher sagen würde – diese individuelle Anlage „nicht Resultat der Entwicklung ist, sondern umgekehrt den Gang der Entwicklung vorschreibt“ (PK 80 [84]). Die Annahme einer individuellen Anlage ist notwendig, weil z.B. in der Erfassung ästhetischer Werte der Umweltfaktor zur Erklärung der Unterschiede nicht ausreicht. Wenn zwei Kinder in einer Familie mit vergleichbaren Kunstwerken konfrontiert werden, dann ist es gut vorstellbar, dass das eine Kind sehr stark darauf reagiert, wogegen das andere völlig uninteressiert bleibt. Obwohl in diesem Beispiel vielleicht noch ganz andere Einflüsse mitspielen könnten, glaube ich auch im Hinblick auf die zeitgenössische Psychologie, dass die Annahme einer individuellen Anlage sehr plausibel ist¹³³. Es ist möglich, dass mir gewisse Wertbereiche aufgrund meiner Anlage verschlossen bleiben und ich prinzipiell unfähig bin, diese Werte adäquat aufzunehmen.

Eine ausführliche Untersuchung wäre notwendig, um von der subjektiven Wertaufnahmefähigkeit bis zu einer objektiven Rangordnung der Werte zu gelangen, wie Stein sie im Anschluss an Scheler annimmt. In Steins Terminologie ist die Aufnahmefähigkeit für die Werte dem Bewusstsein gegenüber transzendent, doch bekundet sie sich in den Gefühlen. Daher kann Stein sagen: „Jedem Wert entspricht als ‚adäquate‘ Reaktion ein Gefühl von ganz bestimmter Lebendigkeit“ (PK 74 [77]). Selbstverständlich müsste diese Beziehung von Wert und Gefühl einer Kritik unterzogen werden, analog wie das für die Beziehung zwischen Lebenskraft und -gefühl geschah. Zudem geht es Stein nicht nur um die Gefühle im Bezug auf den „objektiven Geist“, sondern auch um „subjektiven Geist“ und um „göttlichen Geist“ (PK 99 [106]). Die Frage der Intersubjektivität beschäftigte Stein bereits in ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung* und erneut in ihrer Untersuchung IG, in der sie in einem längeren Abschnitt auf die Lebenskraft in den zwischenmenschlichen Beziehungen eingeht (IG 167-185 [180-200])¹³⁴. Die Frage nach dem göttlichen Geist und seinem belebenden Einfluss auf

¹³² Stein spricht an anderer Stelle von der „Beschaffenheit der Seele“ (IG 191 [206]), die unsere Art und Weise der Aufnahme der Werte mitbestimmt. Eine Klärung dieses Begriffs würde hier allerdings zu weit führen. Ich verweise auf PETER SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person*. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik, Freiburg/München: Alber 1994, S. 97-107 im Anschluss an IG 189-199 [204-215], wo Stein die Begriffe „Psyche“, „Seele“ und „Geist“ voneinander abzugrenzen versucht.

¹³³ Vgl. Fussnote 99.

¹³⁴ In dieser Hinsicht ist vor allem die Arbeit von MacIntyre erwähnenswert, der in einem Kapitel über Steins Konzeption des Individuums und der Gemeinschaft erläutert: „[A] presupposition of Stein’s phenomenological reports is that the ‚I‘, the subject, inhabits a natural and social world that impinges upon it in a variety of as yet

die Lebenskraft würde eine eigene religionsphilosophische Untersuchung nötig machen. Stein behandelt sie nur kurz anhand eines religiösen Erlebnisses in erster Person – einem „Gefühl des Geborgenseins“ und „Ruhens in Gott“ (PK 73 [76]) –, das sie bereits drei Jahre vor ihrer Taufe als „geistige Wiedergeburt“ (PK 73 [76]) beschreibt¹³⁵. Aus diesen Beschreibungen geht m.E. eindrücklich hervor, dass in der Frage nach der Lebenskraft nicht nur physische Bedingungen erörtert werden müssen, sondern dass auch meine geistige Welt im Kontakt mit subjektivem, objektivem und göttlichem Geist ihren Einfluss hat. Es ist erstaunlich, dass ein paar aufmunternde Worte oder das Lachen eines Kindes meine Lebenskraft verändern, was sich mir im Wandel meines Lebensgefühls bekundet.

unspecified ways. At the beginning of the second essay [IG] Stein remarks that what had begun in the first essay [PK] as an investigation of the individual *psyche*, as though it were a world to itself, had had to take account at an early stage of aspects of that *psyche's* consciousness which can only be understood as the result of external impacts and influences“ (ALASDAIR MACINTYRE, *Edith Stein*, S. 110). Vgl. auch MARIANNE SAWICKI, „Editor's Introduction“, S. XIV: Stein „goes beyond him [William Stern] to complete the power circuit running through persons and values by connecting those terms into community“.

¹³⁵ Natürlich wird das Subjekt im Kontakt mit Werten, mit anderen Subjekten oder mit Gott nicht notwendigerweise belebt. Es gibt auch Situationen, in denen diese Kontakte im Subjekt Gefühle von „Schreck, Angst, Trauer“ hervorrufen, „deren Gehalte an der Lebenskraft zehren“ (PK 69 [71]). In diesem Abschnitt ist jedoch der belebende Einfluss auf die Lebenskraft im Vordergrund.

RÜCK- UND AUSBLICK

Was soll Lebenskraft sein?

Die hier vorgelegte Untersuchung zur Lebenskraft in Edith Steins Studie PK bleibt nahe bei den Überlegungen und bei der Terminologie Steins und widmet sich infolgedessen vor allem der Textinterpretation und der Klärung einiger zentraler Ausdrücke. Diese Vorgehensweise scheint mir für eine Lizentiatsarbeit im Sinne einer Ausbildung zu einer seriösen Auseinandersetzung mit Texten gerechtfertigt. Den bescheidenen Beitrag dieser Arbeit zur Edith Stein-Forschung sehe ich in einer systematischen Darstellung der Theorie der Lebenskraft ausgehend von teilweise ungeordneten Elementen in PK, die in der Sekundärliteratur bisher noch nicht geleistet wurde, wenn auch die Frage der Lebenskraft in vielen Büchern und Artikeln zur Sprache kommt. In diesem Schlussteil werde ich kurz die wichtigsten Ergebnisse der drei Kapitel in Erinnerung rufen, um davon ausgehend eine persönliche Auswertung und einen Ausblick auf offene Aufgaben vorzunehmen.

Im *ersten* Kapitel wurden Husserls Texte in der Frage nach der Unterscheidung von Bewusstsein und Psychischem kurz untersucht. Husserl ist zweifellos die wichtigste Quelle Steins im Hinblick auf eine Bewusstseinsanalyse mit dem Ziel, die Psyche zu untersuchen. Es wurde gezeigt, dass Stein bereits als junge Frau nicht sklavenhaft an Husserls Vorgaben klebte, sondern auch in entscheidenden Fragen eigene Impulse einbrachte. Stein kritisierte insbesondere Husserls Ausklammerung der Existenzfrage aus der transzendentalen Phänomenologie. Ihrer Ansicht nach weist die Bewusstseinsanalyse auf, dass in den Bewusstseinsgehalten eine transzendente Realität erscheint oder sich bekundet.

Im *zweiten* Kapitel wurden die allgemeinen Erörterungen des ersten Kapitels konkret in der Untersuchung der so genannten Unterschicht des Erlebnisstroms angewandt. Dabei wurden einige wichtige Ausdrücke eingeführt und geklärt. Zunächst galt das Interesse dem Erlebnisstrom, insbesondere der *Lebenssphäre* bestehend aus den *Lebensgefühlen*. Stein sieht die grundlegende Bedeutung des Lebensgefühls darin, dass sie die Modalität der Erlebnisse oder mit Steins Worten das *Erleben* der Erlebnisse bestimmen. Dabei hat Stein m.E. nicht

hervorgehoben, dass mir mein Lebensgefühl nicht an und für sich, sondern vermittelt durch meine Tätigkeit bewusst wird. In Steins Terminologie: Mein Erleben kommt mir nur im Zusammenhang von Erlebnissen zum Bewusstsein. Diese bewusstseinsimmanente Untersuchung Steins ist nicht selbstgenügsam. Vielmehr ging es ihr darum zu zeigen, dass das Lebensgefühl die reale psychische Realität bekundet, wie in der Auseinandersetzung mit ihren Beispielen gezeigt werden konnte. Ihr gelang m.E. der erkenntnistheoretisch wichtige Beweis, dass sich mein subjektives Befinden notwendigerweise auf eine objektive Beschaffenheit bezieht, die sie *Lebenszustand* nennt. In den behandelten Beispielen wurde gezeigt, dass täuschende Lebensgefühle korrigiert werden können und dass diese Korrektur nur verständlich ist, wenn es eine transzendente Realität, einen Lebenszustand als Massstab der Korrektur gibt. Im anschliessenden Exkurs über die Abgrenzung von psychischer und physischer Realität wurden Überlegungen zum Sinn einer solchen Unterscheidung angestellt. Die Unterscheidung wird in Frage gestellt, da ich ein psychisches Lebensgefühl wie Müdigkeit als leibgebunden erlebe. Es wurde auf eine verschiedene innere und äussere Wahrnehmung meines Leibes hingewiesen, von der her der phänomenale Unterschied der physischen und psychischen Realität aufgezeigt werden kann.

Mit den Untersuchungen der ersten beiden Kapitel wurde der Frage nach der Lebenskraft im *dritten* Kapitel der Weg bereitet. Was ist Lebenskraft für Stein und wie kann sie im ständigen Wandel und in der Komplexität des menschlichen Subjekts veranschaulicht werden? Eine notwendige Bedingung der Beantwortung dieser Frage ist, dass die Lebenskraft als sich in der Lebenssphäre bekundend untersucht wird. Folglich geht es Stein um die Lebenskraft und ihren Wandel ausschliesslich im Rahmen einer Bewusstseinsanalyse. Im veränderlichen sinnlichen und geistigen Befinden (Lebensgefühl) entdeckt Stein eine sinnliche und geistige Lebenskraft als dauernde Eigenschaft im Wandel der Lebenszustände. Im Anschluss an eine allgemeine Einführung in den Lebenskraftbegriff mit Erwägungen über Steins Hintergrund und ihre terminologischen Schwierigkeiten habe ich die anthropologisch relevante Frage nach dem Wandel in der Lebenskraft gestellt. Lebenskraft wird in sinnlicher und in geistiger Tätigkeit sowie in der Ausbildung von sinnlichen oder geistigen Eigenschaften verbraucht. In dieser Hinsicht ist die Lebenskraft die Bedingung der Möglichkeit jeglicher sinnlicher und geistiger Tätigkeit, d.h. mit anderen Worten die Grundlage des menschlichen Handelns. Der Verbrauch der Lebenskraft liess die Frage einer gänzlich aufgebrauchten sinnlichen und geistigen Lebenskraft aufkommen. In einem kurzen Exkurs wurde dargelegt, dass die geistige Lebenskraft bereits eine gewisse sinnliche Lebenskraft voraussetzt. Der Nullpunkt der

letzteren ist mit dem Tod der betroffenen Person zu identifizieren, wogegen eine verbrauchte geistige Lebenskraft als Zustand der Depression interpretiert werden kann. In der Regel werden diese Extremfälle dadurch verhindert, dass die verbrauchte Lebenskraft durch neue Zufuhr aus der materiellen und aus der geistigen Welt erneuert wird, was neue weite Felder der Untersuchung eröffnete, die nur in zaghaften Ansätzen behandelt werden konnten. Bei Stein selber findet sich in PK keine ausgearbeitete Theorie des Bezugs zwischen Psyche und Physis, sowie zwischen Psyche und geistiger Welt der Werte.

Im Anschluss an diese Zusammenfassung der Arbeit möchte ich Steins Theorie in terminologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht kritisch betrachten und wichtige offene Fragen und Aufgaben aufzeigen. Zunächst frage ich, ob der Ausdruck „Lebenskraft“ gut gewählt ist, um Steins Untersuchungen einem philosophisch interessierten Kreis vorzustellen. Wahrscheinlich wurde bereits zu Steins Zeit der Ausdruck von vielen ihrer Zeitgenossen mit Kopfschütteln aufgenommen. Heute ist die Reaktion sicherlich noch negativer, wie mir einige Gespräche mit Philosophen oder philosophisch Interessierten deutlich gezeigt haben. Spontan wird mit Lebenskraft etwas ganz anderes assoziiert als von Stein in PK dargestellt. Eine Internetsuche hat mir bestätigt, dass Lebenskraft umgangssprachlich nicht nur mit Vitalismus, sondern vor allem mit Esoterik, New Age oder orientalischer Spiritualität in Verbindung gesetzt wird, und dass sie am Besten von irgendwelchen Heilern oder Gurus erkaufte wird. Die anspruchsvolle Untersuchung Steins passt ganz und gar nicht zu dieser Auffassung der Lebenskraft. Obwohl ich in der Untersuchung an der steinschen Begriffswahl festgehalten habe, scheint zur Verhinderung dieser Assoziationen ein anderer Ausdruck sinnvoller, der vielleicht etwas schwieriger, aber wenigstens nicht irreführend ist. M.E. kann Steins Konzeption der Lebenskraft mit dem Ausdruck „Betätigungspotenzial“ wiedergegeben werden. Tatsächlich meint Stein mit ihrer Lebenskraft ein Potenzial im Hinblick auf eine Realisierung, d.h. eine bestimmte sinnliche oder geistige Betätigung.

Bei der Verwendung dieser Terminologie ist allerdings zu beachten, dass sich das Betätigungspotenzial sowohl in einer physiologischen als auch in einer psychischen Interpretation verstehen lässt. Schliesslich geht es auch dem Physiologen oder dem Neurologen um die physiologischen oder neurologischen Bedingungen der Betätigung. Die in dieser Arbeit angedeutete Antwort, dass dieselbe Realität meines Leibes unter zwei Gesichtspunkten in innerer und äusserer Wahrnehmung betrachtet werden kann, scheint mir viel versprechend für eine Phänomenologie, die den Resultaten der Neurowissenschaften offen gegenübersteht, aber zugleich vom Bewusstsein her einen eigenen Zugang zum Leib hat.

Terminologisch wird dann der in der inneren Wahrnehmung erfasste Leib als Psyche bezeichnet, wogegen der von aussen erfasste Leib Körper oder Organismus genannt wird. Eine Konsequenz dieser Auffassung ist m.E., dass nur aufgrund beider Gesichtspunkte ein vollständiges Bild des menschlichen Leibes erlangt werden kann. Die Phänomenologie und die Naturwissenschaften sollten sich daher nicht als konkurrierende, sondern als komplementäre Disziplinen verstehen. Ich bin mir im Klaren, dass damit keine Antwort geliefert, sondern eine Aufgabe gestellt wird.

Die hier vorgeschlagene Terminologie zeigt auch, dass das Betätigungspotenzial keine vollständige Antwort auf die Frage nach der menschlichen Aktivität geben kann, weil das Potenzial eben noch nicht in einer Aktivität realisiert ist. Steins Theorie der Motivation ist ein Antwortversuch auf die Frage nach der Realisierung des Potenzials. Das in dieser Arbeit leider nicht eingehend behandelte Thema der Motivation steht in einem engen Verhältnis zur Frage nach dem psychischen Potenzial, insofern die Motivation das Potenzial in einer bestimmten Richtung umsetzt. Das Potenzial für sich betrachtet ist ohne Bestimmung und besteht nur als mögliche Realisierung. Erst ein motivierter Zusammenhang leitet nach Stein die Realisierung des Potenzials in einer konkreten sinnlichen oder geistigen Betätigung ein. Mit der Frage nach dem Potenzial ist folglich nur die halbe Frage nach den Bedingungen der menschlichen Betätigung beantwortet, weil das Potenzial einen bestimmten Reiz oder einen vernünftigen Zusammenhang braucht, um realisiert zu werden. Das Betätigungspotenzial kann folglich nur zusammen mit der Motivation zu einem phänomenologischen Verständnis der menschlichen Betätigung führen. Ich denke, dass die eigenständige Untersuchung Steins auch heute von philosophischer Relevanz ist. Philosophen vor allem existentialistischer Prägung reden vom Menschen in seiner Fähigkeit, Projekte zu konzipieren und zu realisieren. Für diesen Ansatz scheinen mir Steins Überlegungen hilfreich, da sie mit ihrer Untersuchung der Motivation auf das Werden eines Projektes Hinweise gibt und gleichzeitig mit ihrer Studie über das Betätigungspotenzial auf die konkreten Möglichkeiten, das Projekt zu verwirklichen, eingeht.

Die vorangehenden Bemerkungen zu Steins Terminologie und zum Verhältnis des Betätigungspotenzials zur materiellen und geistigen Welt möchte ich abschliessend erkenntnistheoretisch betrachten. Die ganze Studie PK zeigt, dass Stein von einer Bewusstseinsanalyse her Aussagen über ein reales Betätigungspotenzial macht. Demnach setzt die Rede vom Potenzial eine doppelte Vermittlung voraus: *Erstens* ist mir das Potenzial nur zugänglich durch seine Bekundung im Lebensgefühl: Wenn ich mich beispielsweise frisch fühle, dann kann ich von diesem Befinden auf mein reales Betätigungspotenzial schliessen.

Ein Schluss dieser Art kann ungenau oder sogar falsch sein, auch wenn Möglichkeiten bestehen, das Lebensgefühl zu korrigieren, d.h. an die Realität anzupassen. Zu diesen Möglichkeiten gehören die Aufmerksamkeit auf mein Befinden, die Beobachtung meines Körpers und die zwischenmenschliche Kommunikation. *Zweitens* wird mir das Lebensgefühl erst im Kontext meiner Aktivität bewusst. Das Lebensgefühl der Müdigkeit kommt mir beispielsweise erst zu Bewusstsein, wenn ich etwas tue: Ich lese ein Buch und beim Lesen des Buches stelle ich eine Konzentrationsschwäche fest, die mir meine Müdigkeit zu Bewusstsein bringt.

Ich kann weiterfragen, warum die vermittelte Rede vom Betätigungspotenzial nicht ganz aus dem philosophischen Diskurs ausgeschlossen wird. Denn was Stein über Betätigungspotenzial sagt, entspricht den Forschungsergebnissen ausgehend von der Ichaktivität und vom Lebensgefühl. Ich vermute, dass sie die Rede von der Lebenskraft vorzieht, weil sie sich so besser von Husserl abgrenzen kann. Stein ist mit Husserl einverstanden, dass die Existenz der Realität in der Bewusstseinsanalyse zunächst methodisch eingeklammert werden muss. Doch muss diese Einklammerung aufgehoben werden, sobald mir die Bewusstseinsanalyse selber aufweist, dass mein Bewusstseinsinhalt ein reales Korrelat hat. Stein spricht vom realen Lebenszustand ohne zu vergessen, dass ihr diese Aussage nur vom Lebensgefühl her möglich ist, in dem sich der Lebenszustand bekundet. Ich bin mir bewusst, dass die Unterscheidung zwischen Bewusstsein und psychischer Realität nicht zur Einfachheit der Betrachtungen beiträgt. Dennoch scheint sie mir notwendig und in erkenntnistheoretischer Hinsicht von zentraler Bedeutung. M.E. hat Stein mit der Theorie der Bekundung der psychischen Realität im Bewusstsein einen wirklichen Beitrag in der philosophischen Forschung geleistet, auch wenn die schwierige Frage offen bleibt, wie diese Bekundung zu verstehen ist.

Eine interessante Weiterführung dieser erkenntnistheoretischen Überlegungen kann in Auseinandersetzung mit der so genannten Tiefenpsychologie stattfinden. Meine Hypothese ist, dass die tiefenpsychologische Praxis durch die Vermittlung einer phänomenologischen Untersuchung theoretisiert werden kann. Gemäss der Analyse des Bewusstseinsstroms versinken meine Erlebnisse im Strom und können nur noch teilweise in Erinnerungen ins Bewusstsein zurückgerufen werden. Dieses Versinken im Strom kann mit Sigmund Freuds Konzept des Vorbewussten in Verbindung gebracht werden. Doch noch interessanter wird die Auseinandersetzung mittels der steinschen Unterscheidung zwischen Bewusstsein und psychischer Realität, von der her m.E. eine Theorie des Unbewussten entwickelt werden

kann¹³⁶. Freuds Trennung des Bewussten und Unbewussten kann gut mittels der in dieser Arbeit behandelten teilweisen Bekundung der psychischen Realität im Bewusstsein erklärt werden. Eine weitere Möglichkeit der Konfrontation gibt es im Verständnis der menschlichen Triebe: Freuds Unterscheidung von zwei Triebarten, dem Sexual- und dem Todestrieb¹³⁷, kann mit der umfassenderen Artikulation von Betätigungs- und Bedürfnistrieb (vgl. PK 59 [61]) von ihrer Einseitigkeit befreit werden.

Dieser Ausblick hat hoffentlich zeigen können, dass Steins Arbeit beträchtliche Möglichkeiten zum Dialog mit anderen Disziplinen, insbesondere mit den Neurowissenschaften, der Philosophie existentialistischer Prägung und der Tiefenpsychologie, in sich birgt. Es bleibt nun die Aufgabe, nach und nach diese Dialogmöglichkeiten in die Tat umzusetzen.

¹³⁶ Vgl. SIGMUND FREUD, „Das Ich und das Es“, in: Gesammelte Werke 13, Frankfurt a. M.: Fischer 1969, S. 235-289. Dieser Text ist wichtig zum Verständnis der freudschen Theorie des Unbewussten, Vorbewussten und Bewussten. Übrigens gelangt Freud wie Stein zur Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Psychischem, obwohl dies für die meisten Philosophen ein Widersinn sei: „Den meisten philosophisch Gebildeten ist die Idee eines Psychischen, das nicht auch bewusst ist, so unfassbar, dass sie ihnen absurd und durch bloße Logik abweisbar erscheint“ (SIGMUND FREUD, „Das Ich und das Es“, S. 239).

¹³⁷ Vgl. SIGMUND FREUD, „Das Ich und das Es“, S. 268f.

LITERATURVERZEICHNIS

Edith Stein Werkausgaben:

Edith Stein Gesamtausgabe, hg. vom Internationalen Edith Stein Institut Würzburg unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, 25 Bände, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000-voraussichtlich 2009 [vormals: *Edith Steins Werke*, hg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven, 18 Bände, Leuven: Nauwelaerts, dann Freiburg/Basel/Wien: Herder 1950-1998].

In dieser Arbeit benutzte Schriften (geordnet nach ESGA-Bandnummer):

STEIN EDITH, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, eingel. und bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 1, Freiburg [u.a.]: Herder 2002.

STEIN EDITH, *Selbstbildnis in Briefen I und II*, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 2 u. 3, Freiburg [u.a.]: Herder ²2005 (2000) u. ²2006 (2000).

STEIN EDITH, *Selbstbildnis in Briefen III*. Briefe an Roman Ingarden, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 4, Freiburg [u.a.]: Herder 2001.

STEIN EDITH, *Zum Problem der Einfühlung*, eingel. und bearb. von Maria Antonia Sondermann, ESGA 5, Freiburg [u.a.]: Herder 2008.

STEIN EDITH, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat*, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöllner, ESGA 6, Freiburg [u.a.]: Herder 2010; enthält: „Psychische Kausalität“, S. 5-109 u. „Individuum und Gemeinschaft“, S. 110-262.

STEIN EDITH, *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg [u.a.]: Herder 2004.

STEIN EDITH, „Texte original des interventions faites en langue allemande“, in: *La Phénoménologie, Journées d'études de la société thomiste*, Juvisy: Cerf 1932, S. 101-105. 109-111 [ESGA 9].

STEIN EDITH, *Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg [u.a.]: Herder 2005.

STEIN EDITH, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existentialphilosophie, Die Seelenburg, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Freiburg [u.a.]: Herder 2006.

STEIN EDITH, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 14, Freiburg [u.a.]: Herder 2004.

Edmund Husserl Werkausgabe:

Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, hg. vom Husserlarchiv Löwen, Den Haag: Nijhoff 1973-1987 (Bände 1-19.21-26), Den Haag/Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1988-2004 (Bände 20.27-37), Dordrecht: Springer 2005- (Bände 38-).

In dieser Arbeit benutzte Schriften (geordnet nach Husserliana-Bandnummer):

HUSSERL EDMUND, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hg. von Karl Schuhmann, Hua III/1, Den Haag: Nijhoff²1976 (1950).

HUSSERL EDMUND, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hg. von Mary Biemel, Hua IV, Den Haag: Nijhoff²1991 (1952).

HUSSERL EDMUND, *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, hg. von Walter Biemel, Hua IX, Den Haag: Nijhoff 1962.

HUSSERL EDMUND, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hg. von Rudolf Boehm, Hua X, Den Haag: Nijhoff 1966.

HUSSERL EDMUND, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, hg. von Margot Fleischer, Hua XI, Den Haag: Nijhoff 1966.

HUSSERL EDMUND, *Philosophie der Arithmetik*, mit ergänzenden Texten (1890-1901), hg. von Lothar Eley, Hua XII, Den Haag: Nijhoff 1970.

HUSSERL EDMUND, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten, hg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Hua XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1987, S. 3-62 [Originalausgabe in: *Logos* 1 (1910/11) 289-341].

HUSSERL EDMUND, *Prolegomena zur reinen Logik*, Bd. I, Text der 1. und 2. Auflage, hg. von Elmar Holenstein, Hua XVIII, Den Haag: Nijhoff 1975.

HUSSERL EDMUND, *Logische Untersuchungen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Bd. II/1 und II/2, Text der 1. und 2. Auflage, hg. von Ursula Panzer, Hua XIX/1+2, Den Haag: Nijhoff 1984.

HUSSERL EDMUND, *Briefe an Roman Ingarden*. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, hg. von Roman Ingarden, *Phaenomenologica* 25, Den Haag: Nijhoff 1968 [auch in: HUSSERL EDMUND, *Briefwechsel*, hg. von Karl Schuhmann, Hua Dokumente III/1-10, Den Haag: Kluwer Academic Publishers 1994].

Andere Quellen Edith Steins:

BERGSON HENRI, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF 1988 (1889).

BERGSON HENRI, *L'évolution créatrice*, Paris: PUF 1989 (1907).

BRENTANO FRANZ, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: von Duncker & Humblot 1874.

CONRAD-MARTIUS HEDWIG, *Metaphysische Gespräche*, Halle: Niemeyer 1921.

DESCARTES RENÉ, *Meditationes de prima philosophia*, Oeuvres de Descartes VII, Paris: Vrin 1996.

JAMES WILLIAM, *The Principles of Psychology*, Bd. 1, London: Macmillan 1901.

LIPPS THEODOR, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Engelmann ³1909 (1903, Nachdruck: Saarbrücken: VDM 2006).

OFFNER MAX, *Das Gedächtnis*. Die Ergebnisse der experimentellen Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung, Berlin: Reuther & Reichard 1909.

SCHELER MAX, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern: Francke ⁴1954 (Erstausgabe: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913) 405-565 u. 2 (1916) 21-478).

Sekundärliteratur zu Edith Stein:

- ALES BELLO ANGELA, „Presentazione“, in: Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Rom: Città Nuova 1996, S. 5-32.
- ALES BELLO ANGELA, *Edith Stein. La passione per la verità*, Padova: Messaggero di S. Antonio 2003 (1998).
- ALES BELLO ANGELA, „The Spiritual Life and Its Degrees According to Edith Stein“, *Listening* 41 (2006) 152-170.
- CALCAGNO ANTONIO, „Assistant and/or Collaborator? Edith Stein's Relationship to Edmund Husserl's *Ideen II*“, in: Joyce Avrech Berkman (Hg.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame: University of Notre Dame 2006, S. 243-270.
- FERRER URBAN, „Kausalität und Motivation bei Edith Stein“, in: Beate Beckmann-Zöller, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang 2006, S. 43-58.
- GERL HANNA-BARBARA, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz Grünwald 2¹⁹⁹⁸ (1991).
- GUILEAD REUBEN, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain/Paris: Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts 1974.
- IMHOF BEAT, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk (Erster Band)*, Basel [u.a.]: Birkhäuser 1987 [Der geplante Nachfolgebund wurde nicht verwirklicht].
- INGARDEN ROMAN, „Zu Edith Steins Analyse der Einfühlung und des Aufbaus der menschlichen Person“, in: Waltraud Herbstrith (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen: Attempto 1991, S. 72-82.
- LEBECH METTE, „Study Guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities“ [Zugang: 21.10.2011], <http://eprints.nuim.ie/archive/00000393/> [Erstausgabe: *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 4 (2004) 40-76].
- MACINTYRE ALASDAIR, *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, London/New York: Continuum 2006.
- MASKULAK MARIAN, *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, New York [u.a.]: Peter Lang 2007.
- MÜLLER ANDREAS UWE, NEYER MARIA AMATA, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Zürich/Düsseldorf: Benziger 1998 (Düsseldorf: Patmos 2002).
- PEZZELLA ANNA MARIA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Prefazione di Angela Ales Bello, Rom: Città Nuova 2003.

- PEZZELLA ANNA MARIA, „Edith Stein. L'indagine sulla psiche“, in: Angela Ales Bello, Antonio De Luca (Hg.), *Le fonti fenomenologiche della psicologia*, Pisa: ETS 2005, S. 73-93.
- RATH MATTHIAS, „Die Stellung Edith Steins im Psychologismusstreit“, in: Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt 1991*, Freiburg/München: Karl Alber 1991, S. 197-225.
- SAWICKI MARIANNE, „Editor's Introduction“, in: Edith Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, Washington: Institute of Carmelite Studies 2000, S. XI-XXIII.
- SCHMALENBACH HERMANN, „Neues zum Problem der Phänomenologie“, *Deutsche Literaturzeitung* 43 (1922) col. 993-999.
- SCHULZ PETER, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg/München: Alber 1994.
- WULF CLAUDIA MARIÉLE, „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, in: Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg [u.a.]: Herder 2004, S. IX-XXXIV.

Weitere Sekundärliteratur:

- ALES BELLO ANGELA, „Edmund Husserl. Fenomenologia e psicologia“, in: Angela Ales Bello, Antonio De Luca (Hg.), *Le fonti fenomenologiche della psicologia*, Pisa: ETS 2005, S. 57-71.
- ALES BELLO ANGELA, „Edmund Husserl ed Edith Stein. La questione del metodo fenomenologico“, *Acta philosophica* 1 (1992) 166-175.
- ALES BELLO ANGELA, *L'universo nella coscienza*. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Pisa: ETS 2003.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (Hg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fourth Edition. Text Revision (DSM-IV-TR)* [Zugang: 21.10.2011], <http://www.behavenet.com/capsules/disorders/dsmivtrcodes.htm>.
- AVÉ-LALLEMANT EBERHARD, „Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick“, in: Hans Rainer Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München: Alber 1988, S. 61-65.
- BAUMGARTNER WILHELM, Art. „Phänomenologie [bei Brentano]“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7 (1989) col. 490.
- BERNET RUDOLF, KERN ISO, MARBACH EDUARD, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner ²1996 (1989).
- CLAESGES ULRICH, Art. „Intentionalität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976) col. 475.
- DUMMETT MICHAEL, *Alle origini della filosofia analitica*, Milano: Il Mulino 1990.
- EISLER RUDOLF, Art. „Lebenskraft“, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* 1 (²1904) 584-587.
- ENGELS EVE-MARIE, Art. „Lebenskraft“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) col. 122-128.
- FØLLESDAL DAGFINN, „Husserl's Notion of Noema“, *The Journal of Philosophy* 66 (1969) 680-687.
- FREGE GOTTLIEB, Rez. „E. Husserl, Philosophie der Arithmetik“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894) 313-332 (Neudruck: *Kleine Schriften*, hg. von Ignacio Angelelli, Hildesheim [u.a.]: Olms, S. 179-192.
- FREUD SIGMUND, „Das Ich und das Es“, in: *Gesammelte Werke* 13, Frankfurt a. M.: Fischer ⁶1969 (1940), S. 235-289.
- GABRIEL GOTTFRIED et al. (Hg.), *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*, Hamburg: Meiner 1980.

- GADAMER HANS-GEORG, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke 1, Tübingen: Mohr 1990 (1960).
- HUME DAVID, „A Treatise of Human Nature. Book I: Of the Understanding“, in: *The Philosophical Works I*, Aalen: Scientia 1964, S. 301-553.
- HUME DAVID, „An Enquiry concerning Human Understanding“, in: *The Philosophical Works IV*, Aalen: Scientia 1964, S. 1-135.
- JEANNEROD MARC, *Le cerveau intime*, Paris: Odile Jacob 2005.
- KANT IMMANUEL, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Meiner 2003.
- KANT IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner 1998.
- KUSCH MARTIN, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London: Routledge 1995.
- MYERS DAVID G., *Psychologie*, Heidelberg: Springer Medizin 2005.
- PIE DADE JOÃO, „Verità e intenzionalità“, *Gregorianum* 87 (2006) 5-24.
- PIE DADE JOÃO, *La sfida del sapere: dalla rappresentazione all'intenzionalità*, Bari: Laterza 2006.
- SCHAUFELI WILMAR und ENZMANN DIRK, *The Burnout Companion to Study and Practice. A Critical Analysis*, London: Taylor & Francis 1998.
- SOLDATI GIANFRANCO, „Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen Philosophie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000) 313-340.
- SOLDATI GIANFRANCO, „Le rôle du corps dans la conscience d'autrui“, *Studia Philosophica* 62 (2003) 105-118.
- SPIEGELBERG HERBERT, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague/Boston/Lancaster: Nijhoff 1960.
- WATT HENRY J., „Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905“, *Archiv für die gesamte Psychologie* 9 (1907) 1-34.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (Hg.), *International Classification of Diseases 10 (ICD-10)* [Zugang: 21.10.2011], <http://www.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/>.