

EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

Herausgegeben im Auftrag des
Internationalen Edith-Stein-Instituts Würzburg
von Klaus Mass OCD

Unter wissenschaftlicher Mitarbeit von
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Lehrstuhl für Religionsphilosophie und
vergleichende Religionswissenschaft der
Technischen Universität Dresden

8

Frühe Phänomenologie 4
Einführung in die Philosophie

Edith Stein

Einführung in die Philosophie

Hinführung, Bearbeitung
und Anmerkungen von
Claudia Mariéle Wulf

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a horizontal line through its middle, and a smaller '5' positioned below the right side of the '4'.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Diese Sonderausgabe wurde realisiert mit freundlicher Unterstützung der Provinzen
des Teresianischen Karmels (OCD) in Deutschland und Österreich sowie der
Edith Stein Gesellschaft Deutschland.

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
(<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Neuausgabe 2025 der 2. Auflage 2010

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2004
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02628-7
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83888-0

Geleitwort des Herausgebers

Im Anschluß an ihre Promotion 1916 und vor ihrer Lehrtätigkeit 1923 in Speyer bemühte sich Edith Stein um die Möglichkeit einer Habilitation mit der Absicht einer entsprechenden akademischen Laufbahn. Im Rahmen dieser Bemühungen sind ihre privaten Vorlesungen 1920 in Breslau zu verorten. Die „Einführung in die Philosophie“ führt ihre Leser in diese Denkwerkstatt der jungen Philosophin und eröffnet einen Blick auf die philosophische Landschaft im Anschluß an E. Husserl und M. Scheler am Beginn der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Ein herzlicher Dank geht an Frau Dr. Mariéle Wulf, der Bearbeiterin dieses Bandes.

Würzburg, 05. 10. 2004

P. Klaus Mass OCD

Inhalt

Geleitwort des Herausgebers	V
Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins „Einführung in die Philosophie“	IX
von Claudia Mariéle Wulf	
1 Positionierung des Werkes	IX
2 Inhaltliche Schwerpunkte	X
2.1 Das Personkonzept	X
2.2 Die Erkenntnistheorie	XII
3 Biographisch relevante Aussagen	XVII
4 Der Werdegang des Werkes und seine Datierung	XX
4.1 Der Aufsatz „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“	XXI
4.2 Das Verhältnis von „Einführung in die Philosophie“ und „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“	XXVI
5 Redaktionelle Angaben	XXXIII
Literaturverzeichnis	XXXV
Abkürzungen	XLI
Siglen	XLII
Editorische Hinweise	XLIV
Dank	XLIV

Edith Stein Einführung in die Philosophie

⟨Ursprüngliches⟩ Inhaltsverzeichnis	1
Einleitung	6
A. Aufgabe der Philosophie	6
B. Methode	15
Gesamtausgabe Band 8	VII

I. Die Probleme der Naturphilosophie	23
a) Beschreibung des Naturphänomens	23
b) Die Naturwissenschaft als philosophisches Problem	54
c) Die Naturerkenntnis als philosophisches Problem	63
II. Die Probleme der Subjektivität	101
Einleitung: Die verschiedenen möglichen Bedeutungen von „Subjektivität“; der Aufbau der Persönlichkeit	101
a) Bewußtsein und Bewußtseinserkenntnis	104
b) Die ontische Struktur psychophysischer Subjekte	113
c) Die Erkenntnis von Personen	149
d) Die Wissenschaften von der Subjektivität	199
 Personenregister	 232
Sachregister	233

Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins „Einführung in die Philosophie“

von Claudia Mariéle Wulf

1 Positionierung des Werkes

Die „Einführung in die Philosophie“ ist unter die frühen Werke Edith Steins zu rechnen.¹ In der mehrjährigen Erarbeitungsphase setzt Stein sich auseinander mit der erkenntnistheoretischen Position ihres akademischen Lehrers Edmund Husserl² und nähert sich an Max Schelers³ anthropologische Sichtweise an. Stein legt somit nicht nur eine Einführung in die Philosophie vor, sondern nimmt – direkt oder indirekt – Stellung zur aktuellen philosophischen Diskussion ihrer Zeit.

Anhand der Analysen zur Naturphilosophie und zur Person beantwortet Stein die Frage, „was denn eigentlich Philosophie ist“⁴, und führt den Leser ins Philosophieren, konkret in die Methode phänomenologischer Wesensanalyse, ein, und dies auf bereits sehr eigenständige Weise. Wenn auch ihre späteren Tätigkeiten und Forschungen ihr keinen Raum ließen, den unvollendeten Entwurf der „Einführung“ fertigzustellen, so zeigt doch die Tatsache, daß sie dieses frühe Werk von Freiburg nach Breslau, von dort nach Speyer, Münster und Köln und schließlich nach Echt mitnahm, daß sie ihm einigen Wert beimaß.

Die vorliegende Fassung nimmt wichtige Ergebnisse der Forschung am Manuskript auf, die eine Rekonstruktion des Werdegangs, die Entfaltung des steinschen Personkonzepts und die Wiederauffindung des Aufsatzes „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ betreffen. Der Fußnotenapparat erlaubt dem in den phänomenologischen Begriffen nicht beheimateten Leser eine erste Orientierung und dem

¹ Vgl. zur Datierung 4.2.1.

² Edmund Husserl (1859–1938), Begründer der Phänomenologie, Professor in Göttingen und Freiburg, Lehrer Steins von 1913–1916 und ihr Arbeitgeber, als sie seine Manuskripte bearbeitete.

³ Max Scheler (1874–1928), Privatdozent und freier Schriftsteller, 1919 Professor in Köln, 1928 in Frankfurt a. M. Scheler war stark beeinflusst von Husserl, entwickelte jedoch einen stärker lebensphilosophischen Ansatz. Stein hörte bei ihm, als er in Göttingen private Lehrveranstaltungen hielt. Vgl. die Literaturhinweise zu Scheler.

⁴ Vgl. im Textkorpus 6.

Forschenden einen Einblick in die steinsche Werkstatt, der insbesondere im Hinblick auf die beiden Themenschwerpunkte erhellend ist.

2 Inhaltliche Schwerpunkte

Die Bedeutung dieses Werkes Edith Steins im Kontext ihres Gesamtwerkes läßt sich anhand der beiden großen Themenschwerpunkte aufzeigen: die Entfaltung des Personkonzepts und die Entwicklung eines eigenständigen erkenntnistheoretischen Standpunkts.

2.1 Das Personkonzept

Im vorliegenden Werk entwickelt Stein ihren anthropologischen Ansatz, den sie in ihrer Dissertation „Zum Problem der Einfühlung“ teilweise vorgestellt hatte, weiter.⁵ Gleichzeitig nähert sich ihre Darstellung dem aristotelischen Stufenmodell an: Der Mensch vereinigt in sich rein körperliches Sein, Belebtheit, Beseeltheit und Geist. In „Der Aufbau der menschlichen Person“ wird Stein diese Stufenfolge wiederum – dann auf scholastisch-theologischem Hintergrund – erörtern.⁶

Bedeutsam für die Stein-Forschung ist die Differenzierung zwischen Seele und Psyche, von der bei der Darstellung der Bearbeitungsstufen noch die Rede sein wird. Im Anschluß an „Psychische Kausalität“⁷ wird eine Revision des Seelenbegriffs und die Einführung des Psychebegriffs vorgenommen. Das wiederum hat Rückwirkungen auf das gesamte Personkonzept. Stein differenziert nun zwischen dem methodisch eingeführten „reinen Ich“ husserlscher Diktion und der Person. Das *Ich* bleibt zwar die Zentralinstanz der Person, die sich im Raum der Seele frei bewegt, Stein erweitert jedoch um den Persönlichkeitskern, der zum qualitätslosen reinen Ich eine personale Qualität hinzufügt. Dieser *personale Kern* ist Sitz der Individualität der Person, ihrer Eigenschaften und ihres Charakters.

Im Wesentlichen führt Stein hier das Seelen- bzw. Personmodell ein, das sie bis in ihr Spätwerk hinein beibehalten wird.⁸ Als erste Orientierung des Lesers sei es schematisch dargestellt.

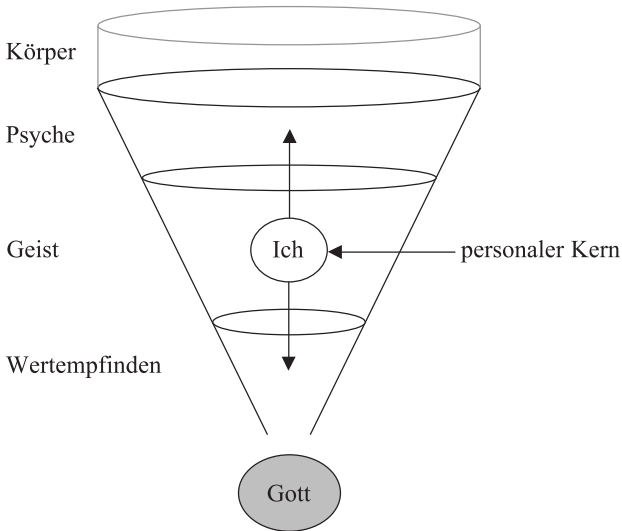
⁵ Die Anmerkungen werden jeweils auf diese Beziehung hinweisen.

⁶ *Der Aufbau der menschlichen Person* (AP), ESGA 14, Freiburg 2004. Vgl. die Anmerkungen im Textkorpus.

⁷ In: *Beträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Tübingen 1979, 7 ff. (PK)

⁸ Vgl. Wulf: *Freiheit und Grenze*, Vallendar 2002.

Modell der Seele



„Seele“ wird mithin zum Synonym der gesamten personalen Qualität. Die *Psyche* hingegen ist nur der äußere Teil der Seele, der die Verbindung zwischen dem rein körperlichen und dem geistigen Sein des Menschen darstellt. Der *Geist*, das Denkvermögen, wird in phänomenologischen Begriffen beschrieben: als Bewußtsein, das der Innenbewegung des Geistes (dem Denken und dem Selbstbezug) entspricht, und als Intentionalität, die sich auf die äußere Gegebenheiten bzw. auf die Bewußtseinsrepräsentationen dieser, die gedachten Gegenstände, bezieht. Stein wird sich bei der späteren Durchsicht des Manuskriptes bewußt, daß eine eigene Charakterisierung des Geistigen – nicht des Geistes – noch aussteht.⁹ Sie stellt sich dieser Aufgabe in „Der Aufbau der menschlichen Person“.¹⁰

Die Charakterisierung des *Wertfühlers* als tiefster seelischer Schicht entwickelt sie im Anschluß an Max Schelers „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“.¹¹ Das Wertfühlen gibt dem rein denkerischen Zugang zu den Dingen eine Tiefendimension, die mit der Tiefe der Seele im Zusammenhang steht. Je höher der Wert, um so tiefer die Schicht der Seele, in die er aufgenommen wird.¹² Dem Wertfühlen kommt damit bei der Kon-

⁹ Am Rande der separaten Gliederung ist diese Bemerkung in Bleistift vermutlich in den 30er Jahren nachgetragen.

¹⁰ Vgl. AP 93 ff.

¹¹ Gesammelte Werke Bd. 2. Bern/München: Franke 41954 (11916).

¹² Vgl. im Textkorpus S. 128.

stitution der Gegenstände eine eigene Relevanz zu, die Husserl im Laufe seiner Forschungen zunehmend ausklammert.¹³

Erst zaghaft scheint die religiöse Komponente in der steinschen Philosophie auf. Dennoch kann schon hier erahnt werden, daß die Seele bzw. die Person in ihrer Tiefe für diese Wirklichkeit offen ist.¹⁴

2.2 Die Erkenntnistheorie

Die „Einführung in die Philosophie“ greift in den Streit um eidetische und idealistische Phänomenologie ein. Während die eidetische Phänomenologie nur methodisch die Daseinssetzung einklammert, aber einen erkennenden Zugang zum empirischen Ding für möglich hält, beschreitet die Transzendentalphänomenologie einen anderen Weg: Sie hält für die phänomenologische Forschung allein den im Bewußtsein gegebenen Gegenstand für relevant. Stein geht lediglich methodisch von diesem Ausgangspunkt aus¹⁵ und setzt ihn nicht absolut. Ihr gilt nicht nur das Bewußtsein als unumstößlich gegeben, sondern auch die zu betrachtende Sache.¹⁶

Interessanterweise bleibt Stein jedoch nicht beim Postulat einer gegenständlichen und gleichzeitig erkennbaren Welt, beim „Wahrnehmungsglauben“¹⁷ allein, stehen, sondern findet die Brücke zur ontischen Realität bereits im erkennenden Subjekt. Dieser bedeutsame Vermittlungsversuch zwischen Idealismus und Realismus sei im Folgenden kurz erläutert.

2.2.1 Der Zugang zur ontischen Komponente im eigenen Bewußtsein

In der Auseinandersetzung mit dem idealistischen Standpunkt Husserls, den dieser in den „Ideen“ eingenommen hatte, stößt Stein auf die Möglichkeit,

¹³ Vgl. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (Ideen I)* Hua III. Den Haag 1950, 340: „Dabei wendet sich vermöge der ‚Objektivierung‘, die sich z. B. auch in Gemütsakten vollzieht, alle axiologische und praktische Vernünftigkeit in der uns verständlichen Weise um in doxische Vernünftigkeit und noematisch in Wahrheit, gegenständlich in Wirklichkeit: wir sprechen von wahren oder wirklichen Zwecken, Mitteln, Vorzügen usw.“

¹⁴ Vgl. im Textkorpus Einleitung 13 f.

¹⁵ Vgl. *Die weltanschauliche Bedeutung der Philosophie*, in: *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg 1962, 6.

¹⁶ Vgl. *Selbstbildnis in Briefen III (SBB III)* Freiburg 2001, 40(6/3.2.1917): „Übrigens hat sich [...] ganz plötzlich bei mir ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist – aber unter Bruch mit dem Idealismus! Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann. Ich bin noch nicht dazu gekommen, dem Meister diese Ketzerei zu beichten.“

¹⁷ Vgl. im Textkorpus S. 65.

im eigenen Bewußtsein von der transzendentalen zur ontologischen Ebene zu gelangen.

„An einem Punkte muß diese Theorie des (Idealismus) allerdings sich selbst durchbrechen: das Sein des Bewußtseins selbst und ferner das Bestehen der Funktionsgesetze, die den Verlauf des Bewußtseins regeln, muß als unabhängig von dem Bewußtsein anerkannt werden, das ihr Sein setzt. Denn wollte man wiederum sagen: die Funktionsgesetze bestehen in Wahrheit nicht absolut, sondern der Glaube an sie ist darauf zurückzuführen, daß das Bewußtsein in bestimmter gesetzlicher Weise verläuft, so geriete man offenbar in einen unendlichen Regreß. Mit ‚Wahrheit‘ und Geltung überhaupt wäre darum auch die Wahrheit und Geltung der dargelegten Theorien hinfällig. Nehmen wir dagegen an, daß dieser Regreß vermieden wird, daß das Bewußtsein und die Wesensgesetze, nach denen es verläuft, absolut gesetzt werden, dann ist für diese Entitäten eine Erkenntnis im echten Sinne anerkannt, wie sie selbst Gegenstände im echten Sinne sind.“¹⁸

Im Bewußtsein vollzieht sich demnach der Übergang zum eigenen konkreten Sein und darin zur ontologischen Ebene.¹⁹ Die Funktion des Bewußtseins, die das volle Konkretum des Erlebens erreicht, ist das ursprüngliche Bewußtsein²⁰, das Stein als „letzte‘ Erkenntnis“ bezeichnet.

„Wir können sagen, daß dies das erste Erkenntnisproblem überhaupt ist. An dieser Stelle sind Ontologie und Erkenntnislehre nicht zu trennen, denn es gehört zum Wesen des Bewußtseins, eben Bewußt-sein, d. h. Innewerden seiner selbst zu sein.“²¹

Stein kann diese Behauptung jedoch nur aufstellen, weil sie Bewußtsein nicht allein als durch das „reine Ich“ konstituiert ansieht (transzendente Bewußtseinsstruktur), sondern als personales Bewußtsein (eidetische Bewußtseinsstruktur).

¹⁸ Im Textkorpus S. 88.

¹⁹ Vgl. Beckmann: *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, Würzburg 2003, 171 ff.

²⁰ Vgl. im Textkorpus S. 85. „Die Erkenntnis, die den Ausdruck ermöglicht, kommt *hinterher* und faßt das, was vor ihr war, *als* vorher gewesen. Das beste Beispiel dafür ist das Bewußtsein, in dem wir unseres eigenen Erlebens inne werden. Dieses Bewußtsein ist kein Akt, in dem wir uns auf unser Erleben richten und es zum Gegenstand der Betrachtung machen. Es ist ein Moment des Erlebens selbst, gleichsam ein Licht, das es von innen heraus erhellt und für uns durchsichtig macht, während wir in seinem Vollzug leben und nicht ihm zugewendet sind, sondern seinem Gegenstande. Dank diesem Bewußtsein ist uns das Erleben in seiner vollen Konkretion bewußt, ohne daß einzelne Momente herausgehoben wurden, und *nur* in diesem Bewußtsein haben wir es in seiner vollen Konkretion, während die nachkommende Erkenntnis, die es zum Gegenstande macht und eine Beschreibung ermöglicht, immer bloß einzelne Momente an ihm faßt oder es mit Hilfe einzelner Momente faßt. Und es ist noch erkennbar, daß das Erkennen nur ein Herausgreifen aus dem ist, was es selbst nicht fassen kann, dem vollen Konkretum, und seine Möglichkeit jenem Bewußtsein verdankt, das kein Erkennen ist, aber das volle Konkretum zu fassen bekommt.“

²¹ Im Textkorpus S. 105. Vgl. *SBB III* 163 (90/28.9.25): „Erkenntnistheorie ist darum m. E. [...] zugleich Metaphysik und Ontologie der Erkenntnis.“

2.2.2 Transzendente versus eidetische Bewußtseinsstruktur

Stein hat die metaphysische Frage beantwortet, „ob diese Welt eine auf das konstituierende Bewußtsein relative, durch seine konstituierenden Akte bedingte und gehaltene Welt ist oder ob der Weg von der immanenten zur transzendenten Sphäre ein Übergang in eine dem Bewußtsein gegenüber autonome und unabhängige Welt sei“²². Sie entscheidet sich – und hier liegt eine metaphysische Grundentscheidung – für die zweite Lösung, wohingegen Husserl die erste bevorzugt. Der Grund für diese unterschiedliche Entscheidung liegt in der jeweiligen Sichtweise des konstituierenden Subjekts bzw. des die Konstitution vollziehenden Bewußtseins.

2.2.2.1 Bewußtseinsstruktur bei Husserl

Husserl unterscheidet streng zwischen der bewußtseinsimmanenten und der bewußtseinstranszendenten Sphäre. Bewußtseinsimmanent ist in seiner Sicht nur das reine Ich – als das den Bewußtseinsstrom wiederum konstituierende – und der reine Bewußtseinsstrom. Bewußtseinstranszendent ist die gesamte Welt des Gegenständlichen und selbst das empirische Ich, d.h. die Person mit all den Komponenten, die bei der Reduktion, der Rückführung auf das Wesen, ausgeschaltet werden: das psychophysische Individuum.

Aus der strikten Reduzierung der Erkenntnis auf die Tätigkeit des reinen Ich im reinen Bewußtseinsstrom resultiert, daß diesem nichts gegeben ist als nur die bewußtseinsimmanenten Daten. Über die Gewinnung dieser Daten, die thetischen Akte, kann keine Aussage mehr gemacht werden. War ursprünglich im thetischen Akt dem Bewußtsein ein empirisches Etwas gegeben, so ist durch die Einklammerung der Daseinssetzung über die bewußtseinstranszendente Sphäre schlechterdings keine Aussage mehr möglich. Welt ist für das erkennende Subjekt nur, insofern sie bewußtseinsimmanent in Form reiner Bewußtseinsinhalte gegeben ist. Die Trennung von transzendentaler und ontologischer Ebene ist in den „Ideen“ eine absolute. Damit ist bei Husserl der transzendente Standpunkt erreicht.²³

2.2.2.2 Bewußtseinsstruktur bei Stein

Stein schließt methodisch an Husserl an, bleibt sich aber dessen bewußt, daß die Einklammerung der Daseinssetzung lediglich methodisch vollzogen wird; die Daseinssetzung der bewußtseinstranszendenten Ebene als solche bleibt

²² PK 20. Vgl. im Textkorpus S. 69: „Die Kernfrage der Erkenntnistheorie“ ist „die Frage nach dem Rechtsgrund der Erkenntnis, nach dem Ausweis ihrer Wahrheit oder Gültigkeit. Andererseits das metaphysische Problem, in das die erkenntnistheoretische Fragestellung leicht umschlägt: die Frage, ob die Gegenstände unserer Erfahrung eine von allem Bewußtsein unabhängige Existenz haben.“ Vgl. *Potenz und Akt (PA)* ESW XIX, Freiburg 1998, 9 ff.

²³ Vgl. Wulf: *Freiheit und Grenze*, 50 ff., 65 ff. und 83 ff.

unbedingt erhalten. Das Gegenständliche ist mit der gleichen Sicherheit gegeben wie das Ich.

Ähnliches vollzieht sich in der bewußtseinsimmanenten Sphäre: Stein geht methodisch auch vom reinen Ich aus, wenn sie nach letzter Erkenntnissicherheit fragt. Doch ist dieses reine Ich, um zu bewußtseinsimmanenten Inhalten zu gelangen, auf bewußtseins-transzendente Daten angewiesen. Diese werden ihm wiederum durch thetische Akte (Wahrnehmung) zugeführt, deren Gehalte dann immanent erfaßt, also bewußt werden.²⁴ Von dieser Voraussetzung ausgehend kann nun, den steinschen Ansatz interpretierend, die Linie weitergezogen werden: Die Wahrnehmung fordert als unabweisliche Bedingung der Erkenntnis die psychophysische Struktur des erkennenden Subjekts; Leiblichkeit wird zum constituens und ist als Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung apriorische Bedingung des Erkennens überhaupt. Leiblichkeit ihrerseits ist dem Geist im Erleben durch die Psyche zugänglich, wo sich die intentionalen Akte als thetische vollziehen. Die psychophysische Struktur erweist sich somit als apriorische, d.h. mit dem personalen Bewußtsein selbst gegebene Erkenntnisbedingung. Das impliziert, daß bereits bewußtseinsimmanent eine ontologische Komponente unabweislich gegeben ist. Der wesenhafte Bezug von transzendentaler und ontologischer Sphäre, den Stein in den thetischen Akten gesehen hatte, spiegelt sich also in der bewußtseinsimmanenten Sphäre.

Der steinsche Ausgangspunkt ist mithin inhaltlich nicht transzendental. Der Unterschied zur husserlschen Sichtweise liegt darin, daß das Wesensapriori „Person“ nicht nur bewußtseins-transzendent, sondern bereits bewußtseinsimmanent gegeben ist: Als bewußtseinsapriorische Bedingung der Erkenntnis ist die psychophysische Struktur bewußtseinsimmanent gegeben und damit die komplexe seelische, qualitativ individuelle Ganzheit, in die das Ich eingebunden ist.

Diese personale Erkenntnisinstanz steht selbst „an der Grenze, wo Subjekt und Objekt sich scheiden, etwas anders gewendet: an der Grenze von Immanenz und Transzendenz“²⁵, sie ist das verbindendes Element zwischen den von Husserl getrennten Sphären. Und nur dem personalen Ich ist der Zugang zur ontologischen Seite seiner selbst möglich.

²⁴ Vgl. im Textkorporus S. 67: „Fassen wir als immanent alles, was unablässig zum Bewußtseinsleben gehört, so haben wir die Empfindungsgehalte als immanente Daten zu bezeichnen. Transzendent ist alles, was nicht mittels immanenter Daten aufgefaßt wird.“ Die thetischen Akte bleiben in der steinschen Konzeption präsent, während Husserl sie in der transzendentalen Phänomenologie völlig ausklammert.

²⁵ Im Textkorporus S. 67.

„Ein reines Ich z.B., dem sich kein eigener Leib und keine psychophysischen Beziehungen originär konstituieren, könnte vielleicht mancherlei Objekte gegeben haben, aber beseelte Leiber, lebende Individuen könnte es nicht wahrnehmen.“²⁶

In der Tat kann ein qualitätsloses Ich, das unter keinerlei Bedingungen steht, wie Husserl es beschrieben hatte, Qualität nicht wahrnehmen. Es ist der gedachte Bezugspunkt reiner Bewußtseinsinhalte, nicht mehr. Bewußtsein als „ursprüngliches Bewußtsein vom persönlichen Ich“²⁷ ist also nur diesem selbst möglich. Träger des Bewußtseins ist darum das personale Ich. Infolgedessen zeichnet sich geistiges Leben in der steinschen Konzeption nicht nur durch reine Intentionalität, sondern auch durch personale Qualität aus.²⁸ Darum wird der *Bewußtseinsstrom* als Erlebnisstrom, d. h. ebenfalls personal gefaßt: „Die eigentümliche Struktur der seelischen Einheit hängt von dem eigentümlichen Gehalt des Erlebnisstroms ab und umgekehrt – wie wir sagen müssen, nachdem sich uns die Seele konstituiert hat – der Gehalt des Erlebnisstroms hängt von der Struktur der Seele ab.“²⁹ Die Erkenntnisinhalte werden also durch die Person bestimmt.

Erkenntnistheoretisch kommt dem personalen Ich als erkennendem Subjekt hohe Bedeutung zu: Das Ich ist nicht mehr – wie noch das reine Ich – der archimedische Punkt außerhalb des konkreten Seins, sondern wesentlich an dieses gebunden. Auf diese Weise gewinnt Stein die ontologische Sichtweise zurück.

2.2.3 Transzendente versus eidetische Reduktion

Die Tatsache, daß das bewußtseinsapriorisch gegebene personale Ich die Konstitution vollzieht, bedingt wiederum, daß die Konstitution selbst nicht als eine transzendente, sondern als eidetische aufzufassen ist.

Stein kehrt also zum ursprünglichen Anliegen der Phänomenologie zurück: zur eidetischen Reduktion, die die „Sachen selbst“ in den Blick nahm: „Historisch stand ... die eidetische Reduktion an 1. Stelle, die transzendente an 2.“³⁰ Die eidetische Reduktion umfaßt das, was Husserl in den „Logischen Untersuchungen“³¹ zunächst beschrieben hatte: die Konstitution der Sache selbst im Bewußtsein des erkennenden Subjekts. Die Sache wird in

²⁶ *Zum Problem der Einfühlung*, München 1980 (PE) 99. Und weiter: „Was hier Faktizität ist, was Wesensnotwendigkeit, das ist allerdings sehr schwer zu entscheiden und bedürfte einer eigenen Untersuchung“, der sich Edith Stein hier allerdings nicht weiter stellt.

²⁷ Im Textkorpus S. 176.

²⁸ Vgl. im Textkorpus Kapitel 2.

²⁹ PE 43/44. Vgl. im Textkorpus S. 108.

³⁰ *Diskussionsbeiträge Juvisy*, in: *Journées d'Etudes de la Société Thomiste*, Vol. I. La Phénoménologie, Le Saulchoir, Kain 1932, 102.

³¹ Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster und zweiter Teil. (LU I und II) Hua XIX/1 und XIX/2. Den Haag 1984.

dieser Phase der phänomenologischen Theoriebildung noch in ihrer vollen Konkretion gesehen, die Daseinsthesis zwar methodisch ausgeklammert, aber immer noch präsent gehalten: Das Dasein des Gegenstandes wird als bewußtseinsunabhängig und als gegeben gesetzt. Auch unter diesen Prämissen ist Wesensforschung möglich. Der Übergang zum transzendentalen Idealismus, der über die Gegenstandsexistenz keine Aussage mehr wagt bzw. diese allein im Bewußtsein verankert sein läßt, erschien den München-Göttinger Phänomenologen als nicht notwendig.

„Ein dem kantischen verwandter transzendentaler Idealismus, der den Aufbau der äußeren Welt als Formung des sinnlichen Materials durch Kategorien versteht, erscheint bestenfalls als eine mögliche Deutung des phänomenalen Bestandes, ohne einen Beweis der Daseinsrelativität der Außenwelt geben zu können. Auf die Frage nach der Herkunft des ichzugehörigen und doch ichfremden Materials muß er die Antwort schuldig bleiben. Er behält einen irrationalen Restbestand. Und schließlich wird man sagen müssen, daß er den Phänomenen nicht gerecht wird: die Wesens- und Daseinsfülle, die in aller echten Erfahrung in das erfahrende Subjekt einbricht und bewußtseinsmäßig alle Fassungsköglichkeiten übersteigt, widerspricht der Rückführung auf eine bloße Sinngebung vom Subjekt her. So scheint mir gerade die getreue Analyse der Realitätsgegebenheit zu einer Aufhebung der transzendentalen Reduktion und zu einer Rückkehr in die Haltung der gläubigen Hinnahme der Welt zu führen.“³²

Die eidetische Reduktion darf nach Stein den absolut (hier wörtlich: losgelöst vom Bewußtsein) existierenden Seinsbestand nicht übersehen, sondern hat das Dasein, nicht nur das Sosein einer Sache als mit ihr selbst gegeben zu begreifen.

3 Biographisch relevante Aussagen

Die „Einführung in die Philosophie“ fällt in eine Zeit, in der Stein sich fachlich, beruflich und persönlich im Aufbruch befand. Die fachliche Seite, die Absetzung von der husserlschen Weise, Phänomenologie zu treiben, wurde bereits erörtert. Auch beruflich sah sich Stein zur Neuorientierung gezwungen. Sie arbeitete von 1916–1918 als Husserls Assistentin und erarbeitete die „Ideen III“³³, die „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“³⁴ und

³² *Diskussionsbeiträge Juvisy*, 110/111. Die Vokabel „gläubig“ darf hier nicht im Sinne eines religiösen Glaubens verstanden werden, sondern meint die metaphysische Annahme eines bewußtseinstranszendenten Seinsbestandes.

³³ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III. (Ideen III)* Hua V. Den Haag 1952.

³⁴ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. (Zeitbewußtsein)* Hua X. Den Haag 1966.

„Ding und Raum“³⁵, wobei sie sich als zu Husserl kongeniale Denkerin erwies. Doch wurde sie in ihren Qualitäten vom „Meister“ wenig geschätzt. Eine Kommunikation über die geleistete Arbeit erfolgte nicht³⁶, so daß Stein diese zwar zunächst ehrenvolle, dann aber doch recht mühsame Tätigkeit 1918 wieder aufgab. Damit stand sie vor dem beruflichen Nichts, was mehrere Bewerbungen an Hochschulen zur Folge hatte. Stein arbeitete an ihrer ersten Habilitationsschrift³⁷, Husserl hatte sie für die akademische Laufbahn vorgeschlagen, die Rechtslage erlaubte aber noch keine Habilitation von Frauen. Daher wich sie, versorgt mit einem „Stipendium“ seitens ihrer Mutter, in die private Lehrtätigkeit aus.

Auf der persönlichen Ebene gab es ähnlich dramatische Wendungen. Stein hatte seit langer Zeit den Kontakt zu ihrem polnischen Kollegen Roman Ingarden aufgebaut und vertieft. So wuchs bei ihr die Hoffnung auf eine bleibende Beziehung, die jedoch nach längerem Ringen endgültig zerbrach, als sie feststellen mußte, daß Ingarden zu einer „Episode“ stempelte, was ihr viel mehr bedeutet hatte.³⁸ Die Enttäuschung saß tief. Im Manuskript des Aufsatzes „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“³⁹ findet man eine markante Änderung: Vierfach, die Feder fest aufgedrückt, strich Stein die Worte „die liebende Hingabe“⁴⁰ aus. Die sich im Schriftbild zeigende Emotionalität der Streichung und die Tatsache, daß sie sachlich nicht begründet ist, legen nahe, daß Stein hier ihrer Enttäuschung Ausdruck gibt.

Gleichzeitig bahnt sich eine radikale Neuorientierung an.⁴¹ Schon in der Dissertation tastet sich Stein an religiöse Inhalte heran, beläßt es aber dort noch bei einem „non liquet“⁴². In ihrer ersten Habilitationsschrift finden sich Aussagen, die auf ihr inneres Ringen und erste performative Ereignisse

³⁵ SBB III 65 (22/26. 8. 1917): „Ich habe mir jetzt seine Notizen über Raum-Konstitution vorgenommen und sehe, was sich damit tun läßt. Daneben beschäftige ich mich etwas mit meiner Arbeit.“

³⁶ SBB III 36 (3/28. 1. 1917): „Er (Husserl) beschäftigt sich jetzt mit Konstitution der Natur (natürlich ohne Berücksichtigung der Ausarbeitung). [...] Ich arbeite also jetzt ziemlich selbständig, und das ist ja recht erfreulich, aber etwas Gedankenaustausch wäre dabei sehr ersprießlich.“

³⁷ Gemeint sind die Aufsätze „Psychische Kausalität“ (PK) und „Individuum und Gemeinschaft“ (IG) im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Später auch veröffentlicht in: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Tübingen 1979.

³⁸ Vgl. SBB III 106 (53/10. 10. 1918).

³⁹ Zur Benennung des Textes vgl. 4.

⁴⁰ Vgl. Textkorpus S. 176.

⁴¹ In demselben Brief an Ingarden (SBB III 106, 53/10. 10. 1918) schreibt Stein, sie habe sich zu einem „durchaus positiven Christentum durchgerungen“.

⁴² PE 132.

hinweisen. So schildert Stein in „Individuum und Gemeinschaft“ die Erfahrung des Selbstverlustes, das Herausfallen des Ich aus der Seele in ihrer Tiefe:

„Diese Ausschaltung der Seele ist eine willkürliche. Ihr Widerspiel ist eine allen Bemühungen zum Trotz eintretende Erstarrung der Seele, ein Versiegen ihres Lebens. Das Ich steigt in seine Tiefen hinab, es verharrt darin, aber es findet eine gähnende Leere darin vor, es hat das Gefühl, als wäre ihm seine Seele abhanden gekommen, als wäre es nur noch ein Schatten seiner selbst, von seinem eigensten Sein abgetrennt. [...] Der Zustand erscheint zunächst völlig rätselhaft. Man fragt sich, was denn eigentlich fehlt und was vorhanden ist. Denn die Seele, die man vermißt, hat man doch in ihrer ganzen Eigenart gegenwärtig – man erinnert sich nicht etwa nur, daß man so etwas einmal besaß. Um die Sachlage zu erhellen, müssen wir uns klarmachen, was es heißt: aus seiner Seele heraus leben. Es besagt nicht nur, daß das aktuelle Leben die Qualitäten der Seele widerspiegelt, sondern daß es ihr entquillt, ihr Leben ist. Wir haben verschiedentlich versucht, die Quellen des psychischen Lebens aufzudecken. Wir sprachen von sinnlicher und geistiger Lebenskraft und sahen, daß die geistigen Kräfte teils von den Objekten her zuströmen, teils im Inneren des psychischen Individuums ihren Ursprung haben. Offenbar sind wir jetzt an dieser inneren Ursprungsstelle angelangt. Die Seele selbst ist ein Quell des Lebens. Wenn sie erwacht, so strömen diese neuen Kräfte dem geistigen Leben zu, und die Welt geht gleichsam neu vor dem erlebenden Individuum auf. Wenn es nicht aus der Tiefe seiner Seele heraus lebt, so gehen diese Kräfte seinem Leben verloren. Und nun kann es auch geschehen, daß die Seele, ohne ausgeschaltet zu werden, aufhört, Leben zu spenden. Der Quell, den sie in sich birgt, kann versiegen. Die Welt schlägt dann wohl noch in ihr zusammen, aber sie kann nicht darin ‚zünden‘, sie hat keine Antwort mehr dafür. Die Empfänglichkeit für Werte versagt, obwohl sie noch erkannt werden, und auch die ‚ruhenden Qualitäten‘ scheinen verschwunden: die Güte strahlt nicht mehr aus in positiven Gesinnungen und gütigen Handlungen, das Innere scheint entleert von allem, was es erfüllte und worin sich die selbst unnennbare Individualität aussprach“⁴³.

Der biographische Charakter ist kaum spürbar, dennoch drängt sich eine solche Beschreibung im Rahmen einer wissenschaftlichen Erörterung über die Psyche nicht eben auf, so daß von einem biographischen Hintergrund ausgegangen werden kann, zumal das Thema in den Büchern dieser Jahre mehrfach wieder aufscheint: Das Aufgefangenwerden durch eine andere Qualität, die lebensspendend ist, schildert Stein in „Die ontische Struktur der Person“⁴⁴. Das Gegenüber wird in diesem Text noch nicht als Gott bezeichnet, sondern als „geistige Macht“. Erst in „Psychische Kausalität“ wird explizit von Gott die Rede sein:

„Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht

⁴³ IG 211/212. Dieser Text könnte, da er in relativer Nähe zu den Passagen aus „Die ontische Struktur der Person“ steht, aus diesem Text übernommen sein. Vgl. dazu 4.

⁴⁴ Vgl. im Textkorpus S. 171 f.

nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich ‚dem Schicksal überläßt‘. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingabe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluss und eine Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.“⁴⁵

Hier zeigen sich die ersten Spuren der Hinwendung zum Religiösen, die zur Konversion Steins in den Jahren 1921/1922 führt.⁴⁶

4 Der Werdegang des Werkes und seine Datierung

Die Manuskripte Edith Steins zeugen von einer kontinuierlichen Arbeitsweise: Sie schrieb ihre Gedanken in einer bis heute recht leserlichen Schrift und ohne nennenswerte Korrekturen nieder. Einzig das Manuskript der „Einführung in die Philosophie“⁴⁷ (im Folgenden kurz „Einführung“) zeigt ein anderes Vorgehen: Die verschiedenen Schrifttypen lassen erkennen, daß hier ältere und neuere Teile zusammengefügt wurden. Tatsächlich wurde ein bestehendes Werk mit dem Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ in die „Einführung“ aufgenommen. Darauf wird in einem ersten Schritt einzugehen sein. Im Anschluß daran kann das Verhältnis beider Teile erörtert werden.

⁴⁵ PK 76.

⁴⁶ Vgl. die Gesamtdarstellung von Beckmann (Phänomenologie des religiösen Erlebnisses).

⁴⁷ Edith Stein Archiv Köln (ESAK), Archivnummer P/A I 1. Im Folgenden „Manuskript“ (MS).