

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-2-601-618>

ZUR ROMAN INGARDENS AUFFASSUNG DER ONTISCHEN FUNDAMENTE DER VERANTWORTUNG: DIE VERANTWORTUNG ALS FUNDAMENT DER ONTOLOGIE?*

TOMAS SODEIKA

DSc in Philosophy, Professor.
Institute of Philosophy, Vilnius University.
LT-01513 Vilnius, Lithuania.

E-mail: sodeika@gmail.com; tomas.sodeika@fsf.vu.lt

ON ROMAN INGARDEN'S CONCEPTION
OF ONTIC FOUNDATIONS OF RESPONSIBILITY:
RESPONSIBILITY AS FOUNDATION OF ONTOLOGY?

The Polish phenomenologist Roman Ingarden gained recognition primarily due to his research on aesthetics. However, he considered the ontology to be the main area of his philosophical interests. At the beginning of his scientific career, Ingarden realized that he could not agree with his teacher Edmund Husserl, who considered phenomenology as a transcendental philosophy. From Ingarden's point of view, the fallacy of this approach lies in the fact that it leads to metaphysical idealism and makes it impossible to grasp the difference between real-life objects and intentional objects, i.e. objects generated by pure consciousness. In his main work *Controversy over the Existence of the World (Der Streit um die Existenz der Welt)*, Ingarden tried to identify the difference between the ontological structures of real and intentional objects, expecting in this way to uphold the legitimacy of a realistic point of view and to prove that the real world is not a product of pure consciousness, but exists independently of him. Nevertheless, the result achieved by using the existential and formal ontological analysis of the a priori structures of various objects turned out to be insufficient to refute Husserl's transcendental idealism. The article focuses on the last lifetime publication of Ingarden—his book *On Responsibility. Its Ontic Foundations (Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente)* published in 1970. Since this work is devoted to the study of the phenomenon of responsibility, it may seem that here we are dealing pri-

* This project has received funding from European Social Fund (project No 09.3.3-LMT-K-712-01-0085) under grant agreement with the Research Council of Lithuania (LMTLT).

© TOMAS SODEIKA, 2020

marily with research on ethics. The article attempts to show that the book can be read as an ontological study that continues the “debate about the existence of the world,” i.e. as an attempt to prove the reality of the world. However, this proof is no longer based on an analysis of the a priori structures of various objects, but on a direct experience of responsibility.

Key words: Roman Ingarden, responsibility, phenomenology, ontology, responsibility.

О КОНЦЕПЦИИ ОНТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ РОМАНА ИНГАРДЕНА: ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ОНТОЛОГИИ?

ТОМАС СОДЕЙКА

Доктор философских наук, профессор.
Институт философии, Вильнюсский университет.
LT-01513 Вильнюс, Литва.

E-mail: sodeika@gmail.com; tomas.sodeika@fsf.vu.lt

Польский феноменолог Роман Ингарден приобрел известность в первую очередь благодаря своим исследованиям по эстетике. Однако он сам основной сферой своих философских интересов считал онтологию. Уже в начале своей научной карьеры Ингарден осознал, что не может согласиться со своим учителем Эдмундом Гуссерлем, который рассматривал феноменологию как трансцендентальную философию. С точки зрения Ингардена, ошибочность такого подхода состоит в том, что он ведет к метафизическому идеализму и лишает возможности схватить разницу между предметами, существующими реально, и интенциональными предметами, т. е. предметами, порождаемыми чистым сознанием. В своем основном труде «Спор о существовании мира» Ингарден пытался выявить различия между онтологическими структурами реальных и интенциональных предметов, надеясь таким образом отстоять правомерность реалистической точки зрения и доказать, что реальный мир не является порождением чистого сознания, а существует вне зависимости от него. Все же результат, достигнутый при помощи проведенного в этой работе экзистенциально- и формально-онтологического анализа априорных структур различных предметов, оказался недостаточным для того, чтобы опровергнуть трансцендентальный идеализм Гуссерля. В статье основное внимание уделено последней прижизненной публикации Ингардена — его книге «Об ответственности. Ее онтические основания» (*Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*), вышедшей в 1970 году. Поскольку эта работа Ингардена посвящена исследованию феномена ответственности, то может показаться, что здесь мы имеем дело в первую очередь с исследованием по этике. В статье предпринимается попытка показать, что книгу можно читать как онтологическое исследование, продолжающее «спор о существовании мира», т. е. как попытку доказать реальность мира, которая однако основана уже не на анализе априорных структур различных предметов, а на непосредственном опыте ответственности.

Ключевые слова: Роман Ингарден, ответственность, феноменология, онтология, ответственность.

1. VORBEMERKUNG

Vielleicht ist kein Fehler zu sagen, dass Roman Ingarden in erster Linie als Ästhetiker bekannt geworden ist, obwohl er selbst die Ontologie als den eigentlichen Schwerpunkt seiner philosophischen Arbeit betrachtete. Ethische Problematik dagegen ist am Rande seiner wissenschaftlichen Interessen geblieben, obwohl nicht völlig übersehen¹. Jedoch schon 1931 hat er als junger Dozent an der Universität zu Lemberg über die Ethik unterrichtet. Die Ethik war das Thema auch der Vorlesungen, die Ingarden schon als Professor an der Jagiellonian-Universität zu Krakau im akademischen Jahre 1961/1962 gehalten hat. Eben in diesen Vorlesungen wurde zum ersten Mal auch die Verantwortung thematisiert. So bemerkt Ingarden am 23. Januar 1962 Folgendes: „Darüber was die Verantwortung an sich ist, haben wir noch nicht nachgedacht. Das Wort taucht übrigens zufällig hervor und so *prima vista* ist für jeden verständlich, wirft jedoch eine Reihe von Fragen auf, die einer Klärung bedürfen“ (Ingarden, 1989, 295). Die „Reihe von Fragen“ sind vor allem die Fragen nach den bestimmten „Bedingungen“, die erfüllt sein müssen, damit der „Subjekt des Handelns“ verantwortlich werden kann. Dieselbe Perspektive finden wir auch in Ingardens Vortrag über die „Ontische Fundamente der Verantwortung“, mit dem er im Jahre 1968 auf dem 14. Internationalen Kongress für Philosophie in Wien auftrat (Ingarden, 1968). Der Vortrag wurde zur „Keimzelle“ für das letzte von Ingarden selbst veröffentlichte Buch, das unter dem Titel „Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente“ im Jahre 1970 im Reclam Verlag erschien.

2. WAS HEISST VERANTWORTUNG?

Seine Verantwortungs-Untersuchung fängt Ingarden mit der Klärung des Begriffs der Verantwortung selbst an. Es ist bemerkenswert, dass statt eine übliche Definition (etwa *per genus proximum et differentia specifica*) anzugeben, fixiert er „vier verschiedene Situationen“, in denen das Phänomen der Verantwortung hervortritt: „1. Jemand trägt die Verantwortung für etwas oder, anders gesagt, ist für etwas verantwortlich. 2. Jemand übernimmt die Verantwortung für etwas. 3. Jemand wird zur Verantwortung für etwas gezogen. 4. Jemand handelt verantwortlich“ (Ingarden, 1970, 5). Die ersten drei Situationen sind voneinander unabhängig. So bemerkt Ingarden:

Man kann verantwortlich sein und nicht zur Verantwortung gezogen werden und sie auch nicht übernehmen [...]. Und umgekehrt kann man für etwas zur Verantwortung

¹ Eine ausführliche Übersicht über Ingardens Moralphilosophie kann man in einem lehrreichen Aufsatz von Maria Gołaszewska finden (Gołaszewska, 1976).

gezogen werden, ohne tatsächlich dafür verantwortlich zu sein. Man kann auch tatsächlich für etwas Verantwortung übernehmen, ohne dass man dafür wirklich verantwortlich ist. (Ingarden, 1970, 6)

Die vierte Situation dagegen, d. h. die Situation, in der „jemand handelt verantwortlich“, durchquert und in gewissem Sinne modifiziert die drei erstere. Dies kommt daraus, dass beim verantwortlichen *Handeln* die Verantwortung tritt als etwas Aktuelles (obwohl nicht unbedingt völlig Bewusstes) hervor, wenn aber wir zur Verantwortung *gezogen werden*, Verantwortung *übernehmen* oder Verantwortung *tragen* (bzw. *verantwortlich sind*), so geht es um die Verantwortung ex post (Ingarden, 1970, 32).

3. ONTISCHE FUNDAMENTE

Doch diese Klärung des Verantwortung-Begriffs ist für Ingarden bloss ein Auftakt für die ontologische Erforschung der Bedingungen, „unter welchen von einer Verantwortung sinnvoll gesprochen werden kann“ (Ingarden, 1970, 5). Ingarden unterscheidet sechs solche Bedingungen, die er als „ontische Fundamente der Verantwortung“ bezeichnet: (1) das objektive Existieren von Werten, die miteinander verbunden sind und unter bestimmten Bedingungen verwirklicht werden können; (2) strenge Identität des Täters (des Subjekts der Handlung); (3) die Realität (bzw. Substantialität) der Person als körperlich-psychisch-geistigen Wesens; (4) die Realität des „freien“, „eigenen“ menschlichen Handelns, bedingt durch die Grundstruktur des Menschen als Gesamtheit der relativ isolierten (d. h. „partiell offenen“ und „partiell isolierten“) Systeme; (5) das Existieren der realen Welt, als der Gesamtheit von relativ isolierten hierarchisch geordneten Systeme, zwischen denen kausale Beziehungen bestehen; (6) die Realität der Zeit im Sinne der realen Dauer der obengenannten ontischen Bedingungen.

Lassen wir uns jede von dieser Bedingungen näher anschauen.

4. DIE VERANTWORTUNGSBEZOGENE WERTE

Ingarden unterscheidet zwei Hauptgruppen von verantwortungsbezogenen Werten. Die erste Gruppe besteht aus der Werten, die (1) das Ergebnis der Handlung, (2) die Handlung selbst, (3) die Intention der Handlung sowie (4) die handelnde Person als etwas in moralischen Sinne positives bzw. negatives bestimmen. Die zweite Gruppe umfasst die Werte, die entweder eine Entschädigung für angerichteten Schaden oder eine Belohnung für Verdienste bestimmen. Zwischen den Werten bzw. Unwerten der *ersten* Gruppe bestehen „generative Seinsbeziehungen“ in dem Sinne, dass der „Wert

des Erfolges bringt die Realisierung des Wertes der Tat und, in weiterer Folge, des Täters hervor“ (Ingarden, 1970, 37). Die Werte der *zweiten* Gruppe ihrerseits führen so etwas wie eine Aufhebung der Werte der ersten Gruppe durch. So z. B. der Wert der Wiedergutmachung hebt den negativen Wert des verursachten Schadens auf, der Wert der Entgeltung neutralisiert den positiven Wert des Verdienstes usw. Über alle diese Werte setzt Ingarden den Wert der Gerechtigkeit, die dann verwirklicht wird, wenn eine Person alle Anforderungen ihrer Verantwortung erfüllt (Ingarden, 1970, 37).

Solche Systematisierung der verantwortungsbezogenen Werte scheint völlig plausibel zu sein und schafft dem Forscher keine grossen Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten tauchen auf, wenn man um den ontologischen Status der Werte fragt: was *ist* Wert überhaupt und was bedeutet seine Existenz? Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage konzentriert sich Ingarden zuerst auf die Kritik von relativistischen Auffassungen, laut welcher die Werte sind bloss subjektive Fiktionen, die aus den gefühlsmässigen oder utilitaristischen Bestrebungen hervorgegangen sind. Ingarden hebt hervor, dass es bei solcher Auffassung keine sinnvolle Rede über Verantwortung möglich sei. Es hat doch keinen Sinn, über die Sittlichkeit bzw. Unsittlichkeit einer Handlung zu sprechen, wenn das Beurteilungskriterium letztendlich lediglich die subjektive Meinung des Einzelnen ist. Doch auch alle Versuche die Werte „auf soziale oder staatlich aufgestellte Forderungen (Befehle) und auch auf die Aufstellung ganzer Rechtssysteme durch verschiedene soziale Organisationen“ (Ingarden, 1970, 42) zurückzuführen können laut Ingarden die Verantwortung nicht retten, da der echten Sittlichkeit entsprechen die kategoriale und nicht bloss hypothetische Forderungen.

Laut Ingarden, auch utilitaristisch aufgefasste Werte lassen keine Verantwortung zu. Dieser Auffassung nach besteht der Wert der Handlung ausschliesslich in ihrer Nützlichkeit. Ingarden merkt dagegen, dass was für eine Person nützlich ist, kann für eine andere Person unnützlich sein, und umgekehrt. So sollte der sittliche Charakter der verantwortlichen Handlung je nach konkreter Person, historischer Epoche, kulturellem Kontext und vielen anderen Faktoren variieren. Ingardens endgültige Urteil darüber lautet wie folgt:

Auf diese Weise wandelt sich der werttheoretische Relativismus in einen skeptischen Subjektivismus um, bei dessen eventueller Geltung es keine echte Verantwortung für irgend etwas geben kann. (Ingarden, 1970, 45–46)

So, fügt Ingarden hinzu, würde die Sittlichkeit in diesem Fall überhaupt unmöglich, da

[w]er Werte für geschichtlich bedingte Wahngebilde der Menschheit hält (Wahn, weil man ja doch oft dafür sein Leben gibt!), muss sich jedenfalls damit abfinden, dass er

eben dadurch die Möglichkeit jeglicher Verantwortung leugnet und in der Folge auch darauf verzichten muss, die Übernahme der Verantwortung vom Menschen zu fordern. (Ingarden, 1970, 50)

Daraus wird klar, dass die Verantwortung möglich sei, nur sofern die moralischen Werte in irgendwelcher Weise *objektiv* (d. h. *nicht bewusstseinsrelativ*) existieren. Was aber sollte es heissen? Schon Hermann Lotze, der als Gründer der Wertphilosophie betrachtet wird, hat bemerkt, dass es ziemlich schwierig sei den ontologischen Status der Werte zu bestimmen. So macht er den Vorschlag, die Wirklichkeit der Werte nicht als das „Existieren“, vielmehr aber als das „Gelten“ aufzufassen (Lotze, 1911, 501–502). Einen ähnlichen Vorschlag finden wir auch bei Heinrich Rickert (Rickert, 1921, 127) und bei „früherem“ Max Scheler (Scheler, 1971, 99). Dietrich von Hildebrand dagegen spricht da über „das in sich Bedeutsame“ (Hildebrand, 1973, 77–79) und Nicolai Hartmann macht uns nur darauf aufmerksam, dass die „Werte bestehen unabhängig vom Bewusstsein“ (Hartmann, 1962, 149), ohne den ontologischen Status dieses „Bestehens“ näher zu bestimmen.

Ingarden hält solche und ähnliche Vorschläge für keine befriedigenden Lösungen des Problems. Laut ihm „gelten“ „kann nur etwas, das bereits irgendwie existiert oder besteht“ (Ingarden, 1969, 125). Mehr dazu, „die Existenz eines positiven Wertes in sich selbst ein positiver Wert“ ist (Ingarden, 1969, 127). An Max Schelers Auffassung des Wertes anknüpfend, charakterisiert Ingarden den Wert als

einen Bestand von Momenten [...], die, sobald sie in einem Gegenstand auftreten, es nach sich ziehen, dass dieser Wert nicht einfach ein Ding oder ein Vorgang ist, sondern zu den „Gütern“ im Sinne Schelers gehört. Diese Momente sind individuiert und haben eventuell in den Ideen oder idealen Qualitäten ihre idealen Korrelate, sie sind aber als individuelle Entitäten von ihnen [...] seinsmässig verschieden. (Ingarden, 1969, 118)

Was aber diese „seinsmässige Verschiedenheit“ heissen sollte, bleibt für Ingarden selbst nicht klar. In einem Vortrag aus dem Jahre 1964 mit einem aussagekräftigen Titel „Was wir über die Werte nicht wissen“ spricht Ingarden darüber sehr vorsichtig:

Es scheint, dass keine Gestalt und keine Abwandlung der Gestalt der Seinsweise, die wir kennen — also weder das ideale Sein noch das Realsein noch das reine Intentional-Sein (die Seinsheteronomie) — sich dazu eignet, den Werten zuerkannt zu werden und dass dies besonders bei den sittlichen Werten von grosser Bedeutsamkeit ist. (Ingarden, 1969, 125)²

² Sehr ähnlich sieht es bei Nicolai Hartmann: „Was Werte eigentlich sind, lässt sich in keiner Weise befriedigend beantworten, wie mannigfaltig auch die Theorien sind, die uns darüber belehren wollen“ (Hartmann, 1962, 36).

Und am Schluss des Vortrags gesteht Ingarden seiner Verantwortung als Phänomenologe völlig bewusst:

Es liegt da die Vermutung nahe, dass die Seinsweise des Wertes sich irgendwie mit seinen verschiedenen Momenten verbindet, und zwar sowohl mit seiner Materie als auch mit dem Typus seiner Wertigkeit als endlich auch mit der Seinsweise derjenigen Gegenstände, an denen er auftreten kann. Wir können diese Fragen weder befriedigend klären noch die entsprechenden Behauptungen genügend begründen. In den verschiedenen Weisen des Seins, auf die wir im Gebiet der Werte stossen, scheinen wir es mit völlig neuen Seinsweisen zu tun zu haben, und zwar mit anderen als es zunächst in der allgemeinen existentialen Ontologie vorauszusehen war. (Ingarden, 1969, 128)

5. *ONTISCHE STRUKTUR VON SUBJEKT DER VERANTWORTUNG: IDENTITÄT, SUBSTANTIALITÄT, FREIHEIT*

Doch die objektiv (obwohl auch nicht völlig klar in welcher Form und Weise) existierende Werte sind bezüglich der Verantwortung nur insofern relevant, inwiefern sie *realisiert* werden. Das letztere sei nur dank der Handlungen des Subjektes möglich. Daraus wird klar, dass die entscheidende Rolle dabei der ontischen Struktur des handelnden Subjektes zukommt.

Laut Ingarden, es geht da um Identität, Substantialität und Freiheit des Subjektes. Lassen wir uns diese Bedingungen näher anschauen.

Zuerst macht Ingarden uns darauf aufmerksam, dass die Verantwortung „ist im Moment des Vollzugs der Tat und ihres Erfolges zwar zur realen Tatsache geworden, aber gerade deswegen, weil sie nicht vergeht und sich auch in ihrem Sinn nicht wandelt, scheint sie über die Realität hinauszugehen und ihre — wenn man so sagen darf — ideale Geltung unverändert zu behalten“ (Ingarden, 1970, 53).

Dies aber ist nur insofern möglich, inwiefern die Person, die die Verantwortung trägt oder übernimmt, bzw. zur Verantwortung gezogen wird, mit sich selbst *identisch* verbleibt. Da aber alles Lebendige ist nur insofern lebendig, inwiefern es sich ohne Unterbrechung verändert, so ist es klar, dass Ingarden hier vor einer schwierigen Aufgabe steht: er soll für sich selbst sowie für uns eine phänomenologische Einsicht gewinnen, wie ein realer Mensch trotz dessen, dass er als Lebewesen in ständiger Veränderung begriffen ist, zugleich ein konstantes und identisches Subjekt der Verantwortung sein kann. Gewisse Andeutung für solche Identität findet Ingarden in der Tatsache, dass in jedem lebendigen Organismus so etwas wie „Fließgleichgewicht“ waltet: „zwischen der eigentlichen Geburt, d. h. dem Moment der Befruchtung des Eies, und dem Tode“ gibt es „einen charakteristischen, geregelten Entfaltungsvorgang — des Wachstums, der Reife und des Alterns, bis zur Auflösung bzw. Zersetzung des Ganzen —, so ver-

schieden auch dieser Vorgang im Einzelfall sich gestalten mag“ (Ingarden, 1970, 55). Es ist aber leicht zu sehen, dass ein solches „Fließgleichgewicht“ bloss die „somatische“ Identität des Menschen gewährleisten kann und deswegen kein zureichender Grund für die Verantwortungsfähigkeit des Subjekts ist. Laut Ingarden, es genügt, die in der Psychiatrie gutbekannten Phänomene der „Spaltung des Bewusstseins“ zu bedenken. Obwohl der Organismus des an solcher Bewusstseinsstörung leidenden Menschen sich in dem „Fließgleichgewicht“ befindet und damit die somatische *Identität* bewahrt, nimmt der Mensch sich selbst jedoch in verschiedenen Zeitspannen als *verschiedene* Personen wahr, die nichts voneinander wissen, sodass es keine Möglichkeit gibt über die Identität des Subjekts der Verantwortung zu sprechen. Daraus wird klar, dass die Identität des Subjekts der Verantwortung in der Beschaffenheit seines *Bewusstseins* fundiert werden sollte.

So wendet sich Ingarden zuerst der Frage zu: wie sollte das Bewusstsein existieren, damit die Verantwortung möglich wäre? Der wahrscheinlich von David Hume stammenden Auffassung nach sei das Bewusstsein nichts weiter als

eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnungen untereinander mengen. Es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Zeitpunkt Einfachheit noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität. (Hume, 1904, 327)³

Anders gesagt, das, was wir als „Bewusstsein“ bezeichnen, ist laut Hume keine Substanz, vielmehr aber bloss ein Bündel von Erlebnissen. Ein mächtiger Widerhall von solcher Auffassung findet sich nicht nur in mehreren auf die empirische Forschung des Bewusstseins orientierten psychologischen Theorien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sondern auch in der Philosophie — etwa bei Wilhelm Wundt, Franz Brentano, Henri Bergson, William James oder Edmund Husserl.

Mit dieser Auffassung polemisierend, versucht Ingarden zu zeigen, dass solches „substanzlose“ Bewusstsein und das Phänomen der Verantwortung inkompatibel seien. Es ist sinnvoll, sich daran zu erinnern, dass schon in seiner Doktordissertation aus dem Jahre 1920 Ingarden eine kritische Stellung gegen Bergson einnimmt, der das Bewusstsein als ein Fluss der ständig von neuem entstehenden und qualitativ voneinander verschiedenen Momente auffasst. Gegen solche Auffassung argumentiert Ingar-

³ Laut Hume, „[d]er Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnungen untereinander mengen. Es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Zeitpunkt Einfachheit noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität; so sehr wir auch von Natur geneigt sein mögen, uns eine solche Einfachheit und Identität einzubilden“ (Hume, 1904, 327).

den mit einer rhetorische Frage: „Muss es nicht eine beständige, identische Struktur des Bewusstseins — seine Form, seine ‚Substanz‘ — geben, — um derentwillen es ein Bewusstsein, überhaupt ein Etwas ist?“ (Ingarden, 1922, 406)⁴. Solche „Substanzlosigkeit“ ist aber ein Manko, das Ingarden auch in Husserls Bewusstseinsauffassung auf- findet. Das Moment, das die Mannigfaltigkeit der intentionalen Erlebnisse zur Einheit bringt, bezeichnet Husserl als „erlebendes Ich“. Dieses „Ich“ ist aber laut ihm „nichts, was *für sich* genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte“: „Von seinen ‚Beziehungsweisen‘ oder ‚Verhaltensweisen‘ abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter“ (Husserl, 1995, 179). Ingarden bemerkt dazu, dass „jenes ‚reine‘ Ich ist nur eine — methodologisch gewiss nicht unbegründete — Abstraktion von dem konkreten personalen Wesen des Menschen“ (Ingarden, 1970, 62–63; vgl. Ingarden, 1965b, 305 ff.). Es ist aber klar, dass solche Abstraktion keine *reale* und *verantwortungsbezogene* Handlungen vollziehen kann, da die Handlung, für die der Täter verantwortlich sein kann, muss „von einem realen Menschen mit einem bestimmten Charakter vollzogen werden“ (Ingarden, 1970, 64). So, — setzt Ingarden fort —, „[e]rst aus der Realität der Tat entspringt für den Täter die Verantwortung dafür. Und ein merkmalloses reines Ich, wie es Husserl zuerst aufgedeckt hat, könnte weder die Tat noch das Tragen der Verantwortung dafür auf eine aus dem Charakter der Person fließende und durch ihn motivierte und bestimmte Weise realisieren“ (Ingarden, 1970, 64–65). Anders gesagt, ohne der *substantiellen* Identität der Person wäre die Verantwortung unmöglich⁵. Ingardens Ansicht nach, der Strom der Erlebnisse ist bloss eine Manifestation einer bestimmten Bewusstseins- grundlage, die er als „Seele“ bezeichnet. Damit meint er das Fundament von unserer (meistens nicht bewussten) Kräfte und Vermögen, die um das unsere eigene „Ich“ als ein besonderes Zentrum konzentriert sind⁶. Die Seele selbst aber ist laut Ingarden kein Erlebnis, so dass nicht alles, was „in der Seele steckt“, kann klar und deutlich bewusst werden. So zum Beispiel die Liebe „ist etwas, was in unserer Seele entsteht und sich in ihr entwickelt, wächst oder vergeht und demjenigen, der liebt, gewöhnlich verborgen

⁴ „Damit eine solche Realität ‚möglich‘ sein kann, muss es in ihr eine Struktur geben, der zufolge ein Ausschnitt des Veränderungs-kontinuums *eine Veränderung, eine in sich abgeschlossene Einheit* ausmacht“ (Ingarden, 1922, 402).

⁵ Es ist interessant zu merken, dass in dieser Hinsicht die von Ingarden entwickelte Person-Auffassung ist der Auffassung verwandt, die bei Edith Stein zu finden ist. Ausführlicher darüber siehe Stróżewski, 2013, vgl. auch Ingarden, 1971.

⁶ Im „Streit um die Existenz der Welt“ charakterisiert Ingarden die Seele als „ein *Ganzes*, das in seiner Gesamtbestimmtheit zugleich ein *einziges* ist und somit mit Recht ‚Monade‘ genannt werden soll“ (Ingarden, 1965b, 325).

bleibt und nur von Zeit zu Zeit an der Bewusstseinsoberfläche sich kenntlich macht“ (Ingarden, 1965b, 337–338). Manchmal „versteckt“ sich die Seele vor dem „Ich“ und es erfordert viel Mühe, um zu enthüllen, was in ihr steckt. So z. B. solche Züge meines Charakters, wie innere Schwäche, Bosheit usw. oder ihre Antipoden — Männlichkeit, Grosszügigkeit usw. — oft lange Zeit als etwas von mir nicht bewusstes verbleiben, und mein „Ich“ kann nur gelegentlich diese Züge in meiner „Seele“ entdecken.

Die dritte von Ingarden hervorgehobene Charakteristik des Subjekts der Verantwortung — die Freiheit — laut ihm beruht darin,

dass die Tat aus der Initiative der Person erfolgt und im Moment des Unternehmens und in ihrem Vollzug wenigstens von denjenigen Tatbeständen der sie unmittelbar umgebenden und von ihr verschiedenen Weltsituation unabhängig ist, die im Prinzip auf die Entscheidung der Person und auf die Durchführung der Tat einen Einfluss ausüben könnten. (Ingarden, 1970, 67)

Eine Handlung könne nur dann als frei anerkannt werden, wenn sie nicht aus äusseren Ursachen, sondern ausschliesslich aus Willensentscheidung der handelnden Person hervorgegangen sei. Heisst es dann nicht, dass die Freiheit eine Isoliertheit des Handelnden von der Aussenwelt voraussetzen sollte? Es ist aber klar, dass eine so isolierte Person keine *wirkliche* Handlung vollziehen und folglich keine *wirkliche* Verantwortung tragen kann. So steht Ingarden wieder vor einem schwierigen Problem.

Der Schlüssel zur Lösung dieses Problems glaubt er darin zu finden, dass „die handelnde Person (ein mit dem Leib zusammen eine Einheit bildendes Ganzes) muss [...] ein relativ isoliertes System bilden“ (Ingarden, 1970, 68). Es geht da um ein System, das „nicht allseitig offen [...], sondern [...] wenigstens von einigen Seiten her von der Umwelt abgegrenzt und von ihr teilweise isoliert oder — besser — abgeschirmt“ (Ingarden, 1970, 70) sei⁷. Anders gesagt, das charakteristische Merkmal dieses Systems ist das, dass es so etwas wie „Schutzwände“ oder eine Art Hülle besitzt, die als eine Art Halbleiter fungiert, d. h. seine Durchlässigkeit für die Wirkungen von innen und Wirkungen von aussen verschieden ist. Obwohl diese Hülle in verschiedenen Systemen unterschiedlich funktioniert, ist das Ergebnis in allen Fällen gleiches — „es vollzieht sich überall eine bestimmte Selektion der auf das System wirksamen Einflüsse oder der in es eindringenden Stoffe und eine Selektion der aus dem System hervortretenden Kräfte und Stoffe“ (Ingarden, 1970, 78).

⁷ In dem dritten Band von „Streit“ diese Bestimmung lautet ein bisschen anders: „Relativ isoliert ist [...] ein System, wenn es nur *zeitweise* und in mancher *Hinsicht* ‚isoliert‘ und immer nur bis zu einer bestimmten Grenze oder besser einem bestimmten Grade isoliert ist, während es in einer anderen Hinsicht nicht isoliert ist“ (Ingarden, 1974, 102). Vgl. dazu auch (Makota, 1990).

Laut Ingarden dies ist wahr nicht nur bezüglich des menschlichen Körpers, sondern auch bezüglich des menschlichen Bewusstseins sowie des Menschen als ein psychophysisches Ganze. Um die Möglichkeit der menschliche Freiheit (und damit auch der Verantwortung) aufzufassen, müssen wir das Bewusstsein als Gesamtheit von relativ isolierter Systeme betrachten, das als Subsystem des höheren relativ isolierten Systems — des Menschen als psychophysische Ganzheit funktioniert.

6. KAUSALE STRUKTUR DER WELT

Da jegliche verantwortungsbezogene Handlung nur in der realen Welt vollzogen werden kann, so ist es klar, dass die ontologische Struktur von dieser Welt für die Frage nach Möglichkeit der Verantwortung auch höchst relevant ist. Es ist leicht zu merken, dass die Grundrichtung des Fragens diesmal ist dieselbe, wie bei Erörterung der Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit: damit freie (und damit auch verantwortliche) Tat in der realen Welt möglich wäre, sollte die Welt ganz bestimmte kausale Struktur haben⁸.

Ingarden macht uns darauf aufmerksam, dass, „wenn die reale Welt ein solches Kausalsystem bildete, wie sich das aus der Auffassung von Laplace und im Grunde der gesamten modernen Naturwissenschaft und Philosophie ergibt, dann wäre [...] keine freie Willensentscheidung und auch kein freies Handeln [...] in dieser Welt möglich“ (Ingarden, 1970, 99). Es geht um eine Variante der realen Welt, in der jedes Geschehen streng determiniert würde. Es ist leicht zu merken, dass solche Auffassung, die Ingarden als „radikalen Determinismus“ (Ingarden, 1970, 99) bezeichnet, keine Verantwortung zulässt. Dasselbe gilt auch für die entgegengesetzte Auffassung — „Indeterminismus“, nach welchem zwischen den die Welt konstituierenden Ereignissen überhaupt keine Ursache-Wirkung-Zusammenhänge bestehen. Doch, so Ingarden, „die Leugnung des ‚radikalen Determinismus‘ durchaus nicht zum ‚Indeterminismus‘ [...] führen muss, sondern erst die Möglichkeit für andere Typen des *Determinismus* eröffnet“ (Ingarden, 1974, 225). Um die Möglichkeit der Verantwortung in der realen Welt zu verstehen, sollte man laut Ingarden die Auffassung zusetzen, nach der

⁸ Die kausale Struktur der realen Welt hat Ingarden sehr ausführlich behandelt im dritten Band vom „Streit um die Existenz der Welt“, wo er unter anderem auch Folgendes bemerkt: „Die Wichtigkeit des Begriffs des relativ isolierten Systems reicht aber viel weiter als die Rolle, die dieser Begriff in der Auffassung der ursächlichen Beziehung spielt. Denn es erweist sich seine grundlegende Bedeutung für den formalen Aufbau einer jeden Seinssphäre, die eine Welt in unserem Sinne bilden soll. Und es ist hier auch ganz deutlich zu sagen: gerade diese seine Bedeutung ist es, um die es sich in unserer formal-ontologischen Betrachtung des Kausalzusammenhanges letzten Endes handelt“ (Ingarden, 1974, 410).

die Welt bildete „eine immense Vielheit von teilweise offenen und zugleich teilweise isolierten (,abgeschirmten‘) Systemen, die trotz ihrer gegenseitigen partiellen Abgrenztheit und Abschirmung untereinander durch kausale Beziehungen ‚verbunden‘ sind“ (Ingarden, 1970, 103). Anders gesagt, Ingarden schlägt vor, die Welt als ein hierarchisch strukturierte Meta-System von relativ isolierter Systeme aufzufassen, wobei die Beziehung zwischen einzelnen Systemen von einem streng festgelegten Kausalzusammenhang bis zu einer fast vollständigen Isolation variieren könnte. Die Neuheit dieser Auffassung sieht Ingarden darin, dass „sie verschiedene Grade und Weisen der ‚Freiheit‘ und ‚Unfreiheit‘ — bis zur völligen Unfreiheit — zulässt, im Gegensatz zu der traditionellen Auffassung, nach welcher es entweder absolut freie oder absolut unfreie Entscheidungen und Handlungen geben kann“ (Ingarden, 1970, 108).

7. DIE ZEIT

Man kann aber sagen, dass alle besprochene Momente nur dank ihrer Temporalität können die Verantwortung ontisch fundieren. Bezüglich der Zeit als ontisches Fundament der Verantwortung bemerkt Ingarden Folgendes:

Auf dreifache Weise ist die Verantwortung und die Erfüllung ihrer an den Täter gestellten Forderungen mit der Zeit verflochten: 1. dadurch, dass der Täter nach dem Vollzug der Tat verantwortlich bleibt, 2. dadurch, dass die Geltung der Werte erhalten bleibt, welche durch die Tat des Täters geschaffen oder vernichtet werden und für deren Vernichtung er verantwortlich ist, und 3. dadurch, dass all diese Handlungen mit der kausalen Ordnung der Welt zusammenhängen, die ihrerseits die zeitliche Struktur der Welt voraussetzt. So hängt die Möglichkeit und das Sinnvollsein der Verantwortung davon ab, wie die Zeitstruktur der Welt beschaffen ist, bzw. worin sie besteht. (Ingarden, 1970, 109)

Ingarden versucht zu zeigen, dass, um die Verantwortung ontisch fundieren zu können, kann die Zeit nicht einen beliebigen ontologischen Status oder eine beliebige Struktur haben. Zum Beispiel die Zeitauffassung von Kant ist laut Ingarden mit der Verantwortung inkompatibel. Wie bekannt, für Kant die Zeit, „wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, *gar nichts ist*, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden kann“ (Kant, 1956, 79, hervorgehoben von mir — T. S.) Man kann sagen, Ingarden interpretiert dieses kantische „gar nichts“ ontisch, d. h. in Bezug auf den realen Vollzug der Verantwortung. Es scheint aber, dass als guter Kant-Kenner⁹ ist Ingarden sich bewusst, dass solche Interpretation

⁹ Unter anderem hat Ingarden die „Kritik der reinen Vernunft“ ins Polnische übersetzt (Kant, 1957).

keinesfalls als einzig richtige gilt. Kein Zufall also, dass sein Fazit dazu Ingarden formuliert mit Vorsicht, *in modus conditionalis*:

Wäre die kantsche Auffassung in der ontischen Interpretation richtig, dann wäre weder das Tragen noch das Übernehmen der Verantwortung, noch endlich die Erfüllung der von ihr gestellten Forderungen möglich. Die Verantwortung könnte nur in der Erfahrungswelt bestehen und durch die Erfüllung ihrer Forderungen ausgelöst werden. (Ingarden, 1970, 110)

Wie dem auch sei, Ingarden ist überzeugt, dass, um über die Verantwortung sinnvoll sprechen zu können, wir die Zeit als *objektive Realität* betrachten müssen, da „nur bei einer echten, nicht bloss erscheinungsmässigen Realität der Zeitlichkeit der Welt und dessen, was in ihr geschieht, kann die Verantwortung und die Realisierung ihrer Forderungen wirklich und sinnvoll werden“ (Ingarden, 1970, 111).

Nicht weniger wichtig für die Möglichkeit der Verantwortung, laut Ingarden, ist auch die *Struktur* die Zeit. Weitverbreitet ist die Meinung, dass die Realität nur der gegenwärtigen Phase der Zeit gehört. Die Vergangenheit und Zukunft dagegen werden als etwas irreales betrachtet. Als ein Beispiel nimmt Ingarden die Zeitauffassung von Augustinus. In seinen *Bekennnissen* behauptet der grosse Kirchenvater: „Weder das Zukünftige *ist* noch das Vergangene (*nec futura sunt nec praeterita*)“ (Augustinus, 2005, 564, 565). Sowohl „Gegenwart des Vergangenen“, als auch „Gegenwart des Zukünftigen“ sind laut Augustinus keine Modi der wirklichen Existenz, sondern lediglich die Weisen der vermeintlichen Präsenz, die mit der Erinnerung bzw. mit der Erwartung zusammenfällt: „Gegenwart des Vergangenen ist die Erinnerung, Gegenwart des Gegenwärtigen die Anschauung, Gegenwart des Zukünftigen die Erwartung“ (Augustinus, 2005, 565). Ingarden lenkt unsere Aufmerksamkeit darauf, dass, wenn es so wäre, die Verantwortung wäre unmöglich. Blosser Erinnerung kann nur ein subjektives Verantwortungsgefühl erwecken, das keine echte Verantwortung ist. Ingarden gesteht, dass „sowohl das Vergangene als auch das Zukünftige unterscheiden sich also in ihrer Seinsweise wesensmässig von dem in einem Jetzt real Existierenden; man darf aber nicht sagen, dass es überhaupt nicht existiert“ (Ingarden, 1970, 118). Laut Ingarden, ein in die Vergangenheit versunkenes Ereignis ist nicht etwas bloss Erinnerungtes, wie Augustinus meint. Erinnerung ist nur ein Hilfsmittel, um herauszufinden, was das Vergangene *wirklich* ist. Wenn die Vergangenheit nicht auf ihre eigene Weise existieren würde, nämlich „als etwas, das in seinem Eigensein von dem Erinnerungtes oder Erschlossenwerden seinsmässig und auch in seinem Beschaffensein unabhängig ist“ (Ingarden, 1970, 119), so wäre auch die Erinnerung als Erinnerung nicht möglich.

8. WERT UND ZEIT

Das Problem der spezifischen Existenzweise von Vergangenheit wird besonders akut, sobald wir über temporale Charakteristiken der verantwortungsbezogenen *Werte* nachzudenken versuchen. Wie schon erwähnt, Ingarden bekennt nicht in der Lage gewesen zu sein herauszufinden, wie die Werte eigentlich existieren. Trotz dieser Verborgenheit der Seinsweise der Werte können wir uns sicher sein, dass diese Seinsweise nicht mit der Seinsweise der realen Gegenstände, für die die Temporalität konstitutiv ist, identisch ist. Andererseits aber ist Ingarden überzeugt, dass die Werte irgendwie in der Zeit entstehen und vergehen.

Laut Ingarden, man muss in erster Linie berücksichtigen, dass wir, indem wir mit den Werten zu tun haben, immer mit realen Menschen, Taten oder Dinge zu tun haben. Das heisst, dass der Wert „nie ein selbständig existierender Gegenstand“ (Ingarden, 1969, 109) sei, vielmehr aber immer ein Wert von jemandem bzw. von etwas. Ingarden stellt fest, dass „Werte in Beziehung zu ihren Trägern seinsunselbständig sind, und dass sie zugleich von ihren Eigenschaften oder von dem Bestand der Bestimmtheiten mehrerer Gegenstände [...] seinsabgeleitet sind“ (Ingarden, 1969, 121-122)¹⁰.

Anders gesagt, wir können über die Werte nur dann sinnvoll sprechen, wenn „wertvolle“ Handlungen ausgeführt werden, „wertvolle“ Persönlichkeiten auftreten oder „wertvolle“ Dinge entstehen:

Ein bestimmter sittlicher Wert [...] *entsteht* ganz zweifellos in dem Augenblick des Vollzugs der betreffenden individuellen Tat. Auch der / Mensch, der eine Tat vollbracht hat, erwirbt erst in diesem Augenblick ein Verdienst, sofern diese Tat nicht einfach ein rein mechanischer Reflex seines Leibes war. Man kann aber auch nicht leugnen, dass Werte verschiedener Art, welche ein Mensch [...] erworben hat und besitzt, „repräsentiert“, mit dem Moment seines Todes oder seines inneren Zusammenbruchs [...] *vernichtet* werden, obwohl sie ihm auch nach dem Tode „zugerechnet“ werden und noch immer ein Gewicht haben. (Ingarden, 1969, 122–123)

Es ist leicht zu merken, dass eine solche (ohne Zweifel für Verantwortung konstitutive) „posthume“ Zurechnung möglich sei, nur wenn der Vergangenheit ein spezifischer Modus der Realität innewohnt. *Wie* es aber möglich sei, bleibt für Ingarden offene Frage. Es ist notwendig, bemerkt er,

¹⁰ Als „seinsabgeleitet“ bezeichnet Ingarden die Gegenständlichkeit, wenn es in ihrem Wesen liegt, „dass sie nur dank dem Geschaffensein durch einen anderen Gegenstand existieren kann bzw. existiert“ (Ingarden, 1964, 87). „Seinsunselbständig“ ihrerseits ist eine Gegenständlichkeit, „wenn ihr Sein ein aus ihrem Wesen fließendes notwendiges Zusammensein mit einer anderen Gegenständlichkeit [...] in der Einheit eines Ganzen ist“ (Ingarden, 1964, 115).

ganz neue Untersuchungen vorzunehmen, die der Weise gewidmet wären, wie der betreffende Wert in dem Gegenstand, an dem er erscheint, fundiert ist oder von den Umständen, in denen sich dieser Gegenstand gerade befindet, abhängt oder endlich der Schein seines Auftretens in den Bedingungen gründet, unter welchen sich die Erfassung des Wertes vollzieht“ (Ingarden, 1969, 128).

9. GRETCHENFRAGE: WOZU DAS ALLES?

Erlauben wir uns zum Schluss nur noch eine Gretchenfrage zu stellen: wozu das alles? Welches Ziel eigentlich verfolgt Ingarden mit seiner Untersuchung der „ontischen Fundamente“ der Verantwortung? Geht es ihm um etwa um „phänomenologisch-ontologische Meta-Ethik“ (Bertolini, 2019, 83), die tiefere Fundierung von Verantwortung leisten konnte? Versucht er unser Verantwortungsbewusstsein zu intensivieren und damit die Steigerung der Verantwortlichkeit in der Welt zu fördern? Auf den ersten Blick scheint es, dass die Antwort auf diese Fragen positiv sein sollte. Die Abhandlung erschien in der Zeit, wo die von Max Weber initiierte „Verantwortungsethik“ (Weber, 1988, 551–552) Hochkonjunktur hatte. Es war die Zeit, wo die Werke von Georg Picht (1969a, 1969b), Walter Schulz (1972), Wilhelm Weischedel (1972), Hans Jonas (1979) oder Karl-Otto Apel (1988) erschienen, in welchen der Versuch unternommen wurde, die traditionelle *normative* Ethik durch eine Verantwortungsethik zu ersetzen. Jemand könnte zugeben, dass Ingarden das gleiche Ziel verfolgt. Doch beim aufmerksamen Lesen seiner Verantwortung-Abhandlung fällt es ins Auge, dass die moralphilosophische Problematik da nur eine Nebenrolle spielt. Je weiter, desto klarer wird es, dass sich der Autor weniger für Ethik als für Ontologie interessiert. Übrigens war dieses „ontologische“ Interesse schon in seinem auf dem 14. Internationalen Kongress für Philosophie im Jahre 1968 gehaltenem Vortrag (der, wie schon erwähnt, die „Keimzelle“ der Verantwortung-Abhandlung ist) ausdrücklich signalisiert. Darin bemerkt Ingarden, dass „das Problem der Verantwortung auf verschiedene Weise in die tiefsten Probleme des Wesens und der Struktur der realen Welt führt, ohne die es sich überhaupt nicht behandeln und auch nicht lösen lässt“ (Ingarden, 1968, 235). Dies legt nahe, dass Ingardens Untersuchungen der „ontischen Fundamente“ der Verantwortung in erster Linie als Fortsetzung seines Streits mit Husserl betrachtet werden können.

Lassen wir uns erinnern, dass Ingarden fast am Anfang seiner „phänomenologischen“ Karriere zur Überzeugung gekommen ist, dass Husserls transzendente Wende eine falsche Wegwahl in der Entwicklung der Phänomenologie bedeutete. Seiner Meinung nach, ein mittels der transzendentalen Reduktion vollzogenes Reduzieren der Seinsweise von jeglicher Gegenständlichkeiten auf die Seinsweise des

„Vermeinten“, d. h. des intentionalen Korrelats der Leistungen des transzendenten Subjekts, führt zur illegitimen Absolutisierung des reinen Bewusstseins als eines Seinsbereiches, in dem allein der Seinssinn der Seienden vermeintlich vollkommen erschlossen wird. Der Anfang des Streites ist in einem Brief an Husserl aus dem Jahre 1918 (Husserl, 1994, 185–200) dokumentiert, wo Ingarden seinem Lehrer Folgendes vorwirft: „wenn Sie das Ding darauf reduzieren, dass es ein Vermeintes und nur ein Vermeintes ist und ‚darüber hinaus ein Nichts‘, so leugnen Sie freilich die Transzendenz ausdrücklich nicht, aber deuten sie dermassen um, dass es eigentlich auf diese Leugnung hinauskommt“ (Ingarden, 1994, 190)¹¹. Ingarden ist überzeugt, dass in Husserls transzendentaler Phänomenologie die reale Welt als das immanente „Erzeugnis“ des reinen Bewusstseins betrachtet wird.

In seinen später verfassten Werken — in erster Linie in seinem Hauptwerk *Der Streit um die Existenz der Welt* (Ingarden, 1964, 1965a, 1965b, 1974) — versucht er zu zeigen, dass es ein Fehler sei das reine Bewusstsein als die einzige und universale Seinssphäre zu betrachten. Ingarden war überzeugt, dass es auch andere Seinssphären und andere Seinsweisen der Gegenständlichkeiten gibt, die sich von der Seinsweise der intentionalen Gegenstände unterscheiden. Man kann sagen, Ingardens Grundanliegen war zu beweisen, dass die reale Welt kein bloss intentionales Korrelat des reinen Bewusstseins sei, sondern etwas „an sich“ Existierendes ist. Diese „an sich“ versucht Ingarden festzustellen mittels der präzisen Analysen der Notwendigkeitszusammenhänge von reinen Möglichkeiten, die die verschiedenen Gegenständlichkeiten sowie ihre Wechselbeziehungen strukturieren. Die Analysen sollten den Unterschied zwischen der ontologischen Struktur der „rein intentionalen“ Gegenständlichkeiten (die Husserl als universale Struktur der Gegenständlichkeiten überhaupt betrachtet) und der ontologischen Struktur von *realen* Gegenständlichkeiten enthüllen. Ursprünglich hat Ingarden vier Forschungsetappen von diesen Analysen geplant: (1) existential-, (2) formal- und (3) materialontologische Untersuchungen, die „alle reine Möglichkeiten oder reine Notwendigkeitszusammenhänge zwischen bloss möglichen Momenten bzw. ganzen Tatbeständen von solchen Momenten“ (Ingarden, 1964, 29) betreffen, sowie die (4) metaphysische Untersuchungen von „Wesenstatsachen, die in der Notwendigkeit ihres tatsächlichen Bestehens im Wesen der betreffenden Gegenständlich-

¹¹ Ingarden hat im Auge die Stelle aus Husserls *Ideen I*, wo Folgendes geschrieben steht: „Andererseits ist die ganze *räumlich-zeitliche Welt*, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, *ihrem Sinne nach blosses intentionales Sein*, also ein solches, das den blossen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewusstsein hat. Es ist ein Sein, das das Bewusstsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar — *darüber hinaus* aber ein Nichts ist“ (Husserl, 1995, 106).

keiten gründen und die sich durch Einsicht in die ideellen Zusammenhänge zwischen reinen Qualitäten voll verstehen lassen“ (Ingarden, 1964, 31).

Doch nur ungefähr die Hälfte von diesen anspruchsvollen Plänen wurde realisiert: durchgeführt wurden nur existential- und formalontologische Untersuchungen. Ingarden hat weitere Realisierung des Projekts unterbrochen. Möglicherweise war die Ursache dafür gewisse Enttäuschung über die Zwischenergebnisse der durchgeführten Untersuchungen. So schreibt Ingarden am Schluss des 2. Bandes seines Hauptwerks wie folgt: „Das wichtigste Ergebnis unserer formal-ontologischen Betrachtungen ist vielleicht, dass jede Welt seins selbstständig sein muss, dass sie aber zugleich von irgendeinem äusseren Faktor [...] seinsabhängig sein kann“ (Ingarden, 1965b, 383). So wird es klar, man sollte sich auf den langen Weg „ins Unbetretene“ zu begeben, um nachzuprüfen, wie dieser „äussere Faktor“ beschaffen ist, und ob es da nicht um das reine Bewusstsein geht, wie Husserl meinte. Oder gibt es irgendeinen anderen Weg?

10. QUASI-FAZIT

Es scheint, dass eben die in der Verantwortung-Abhandlung durchgeführten Untersuchungen eine solche Alternative anbieten könnten. Es ist leicht zu merken, dass die von Ingarden entdeckte „ontische Fundamente“ der Verantwortung sind die konstitutiven Momente von *realer* Welt. Daraus folgt, dass jedesmal, wenn wir die Verantwortung in seiner unmittelbaren Gegebenheit mit Evidenz erfahren, sollte auch durch jene Momente konstituierte Welt für uns evidenterweise nicht als „Erzeugnis“ des reinen Bewusstseins, sondern als „an sich“ existierende *reale* Welt mitgegeben werden. Ist es aber in der Tat so? Um die Antwort auf diese Frage zu erhalten, müssen wir in der ersten Linie aufhören sich mit den „holen Wortanalysen“ (Husserl, 1987, 21) zu beschäftigen und „zu den Sachen selbst“ zurückzukehren. Dies aber ist im Rahmen der akademischen Publikation leider kaum möglich.

REFERENCES

- Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Augustinus. (2005). *Bekenntnisse. Confessiones*. Berlin: De Gruyter.
- Bertolini, S. (2019). Roman Ingarden: Phenomenology, Responsibility and the Ontological Foundations of Morality. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 20(1), 82–97.
- Gołaszewska, M. (1976). Roman Ingarden's Moral Philosophy. In A.-T. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana, Vol. 4: Ingardeniana. A Spectrum of Specialised Studies Establishing the Field of Research* (73–103). Dordrecht: Springer.
- Hartmann, N. (1962). *Ethik*. Berlin: De Gruyter.
- Hildebrand, D. v. (1973). *Gesammelte Werke, Bd. II: Ethik*. Regensburg: Hamel. Stuttgart: Kohlhammer.

- Hume, D. (1904). *Über den Verstand. In deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen und einem Sachregister herausgegeben von Theodor Lipps. Zweite, durchgesehene Auflage.* Hamburg und Leipzig: Leopold Voss.
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921) (Hua XXV).* Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel. Teil III. Die Göttinger Schule (Hua III).* Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1995). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Hua III/1).* Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Ingarden, R. (1922). Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 5, 285–461.
- Ingarden, R. (1964). *Der Streit um die Existenz der Welt, Bd. 1: Existenzialontologie.* Tübingen: Niemeyer.
- Ingarden, R. (1965a). *Der Streit um die Existenz der Welt, Bd. 2: Formalontologie, T. 1: Form und Wesen.* Tübingen: Niemeyer.
- Ingarden, R. (1965b). *Der Streit um die Existenz der Welt, Bd. 2: Formalontologie, T. 2: Welt und Bewusstsein.* Tübingen: Niemeyer.
- Ingarden, R. (1968). Die ontischen Fundamente der Verantwortung. In *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968, Vol. 1 (235–242).* Wien: Herder.
- Ingarden, R. (1969). *Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1939-1967.* Tübingen: Niemeyer.
- Ingarden, R. (1970). *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente.* Stuttgart: Reclam.
- Ingarden, R. (1971). O badaniach filozoficznych Edith Stein. *Znak*, 202 (4), 389–409.
- Ingarden, R. (1974). *Der Streit um die Existenz der Welt, Bd. 3: Über die kausale Struktur der realen Welt.* Tübingen: Niemeyer.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu, t. I.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lotze, H. (1911). *System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik.* Leipzig: Felix Meiner.
- Makota, J. (1990). Roman Ingarden's Idea of Relatively Isolated Systems. In H. H. Rudnick (Ed.), *Analecta Husserliana. Vol. 30: Ingardeniana II. New Studies in the Philosophy of Roman Ingarden (211–223).* Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Picht, G. (1969a). *Die Verantwortung des Geistes.* Stuttgart: Ernst Klett.
- Picht, G. (1969b). *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung.* Stuttgart: Ernst Klett.
- Rickert, H. (1921). *System der Philosophie, Bd. 1: Allgemeine Grundlegung der Philosophie.* Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Scheler, M. (1971). *Gesammelte Werke, Bd. I: Frühe Schriften.* Bern: Francke.
- Schulz, W. (1972). *Philosophie in der veränderten Welt.* Pfullingen: Neske.
- Stróżewski, W. (2013). Koncepcja człowieka u Edyty Stein i Romana Ingardena. In D. Leszczyński, & M. Rosiak (Eds.), *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu w 90. rocznicę urodzin (39–49).* Wrocław: Oficyna Naukowa PFF.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Politische Schriften.* Auflage. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Weisedel, W. (1972). *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch.* Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.