DE GRUYTER OPEN

GESTALT THEORY, DOI 10.1515/gth-2017-0020
© 2017 (ISSN 2519-5808); Vol. 39, No. 2/3, 281–302

Teil III Erfahrungsdimensionen des Menschen als soziales Wesen

Jagna Brudzińska

In Sachen *Glück*. Ein genetisch-phänomenologischer Ansatz*

Einleitung

Das Glück wird heute als Forschungsthema neu entdeckt. Die Psychologie und Soziologie, Neurologie und Biologie sowie nicht zuletzt die Ökonomie stellen sich Fragen nach dem Glück, nach seinem Stellenwert im individuellen und sozialen Leben, nach seinen Formen und Verwirklichungsmöglichkeiten, nach seiner praktischen Umsetzbarkeit und zunehmend auch nach seiner empirischen Bestimmung, womit auch seine Planbarkeit und Kontrollierbarkeit in den Fokus rückt.

Die moderne empirische Glücksforschung betrachtet dabei das Glück meist als subjektives Gefühl der Lust, das sich erscheinungsmäßig in Einschätzungen der faktischen und in Vorstellungen der möglichen Zufriedenheit erfassen lässt. So erfragen Soziologen und Psychologen unermüdlich die Zufriedenheit der Menschen und versuchen dabei, die Korrelationen zwischen erlebter oder erhoffter Zufriedenheit und den sie begleitenden bzw. fördernden Umständen, wie zum Beispiel den ökonomischen, emotionalen, intellektiven oder sogar neuronalen festzustellen und zu messen.[1] Innerhalb der qualitativen Forschung werden zudem geltende Vorstellungen vom Glück gesammelt, ausgewertet und typisiert, um dann die Bedingungen ihrer Realisierbarkeit sowohl qualitativ als auch quantitativ näher zu bestimmen.[2]

Bei all dem wird – weitgehend im Einklang mit den alten Weisen der Philosophie – angenommen, dass die Menschen in ihren Aktivitäten von einem Streben nach dem Glück getrieben werden, dass die Glückseligkeit das letzte Ziel ihres Treibens und ihres Tuns darstellt.[3] Doch dieses Streben selbst, als subjektiver Vollzug, seine Formen, Bestimmungsmomente und Strukturen, nicht zuletzt seine Quellen und tiefere Zielbezogenheiten, werden hierbei, wenn überhaupt,

* Bei den Herausgebern eingegangen am 28.07.2013 – Anm. d. Hrsg.

[1] Eine informative Übersicht über die moderne Glücksforschung bietet Alfred Bellebaum (2002). Auf die Schwierigkeiten des empirischen Zugangs zu den Fragen nach dem menschlichen Glück macht vor allem Hans Braun aufmerksam (2002, S. 43-58).

[2] Einen qualitativen Ansatz präsentiert und ausführlich diskutiert zum Beispiel Phillip Mayring (1991).

[3] Plat. Smp. 204a-205a; Arist. EN I 1, 1095a14-29.

nur wenig beachtet. Das Interesse für die subjektive Seite des Glückserlebens bezieht sich hauptsächlich auf kognitiv zugängliche Repräsentationen. Die Leistungsseite des Subjektes wird dabei weitgehend außer Acht gelassen. In Zeiten der Hochkonjunktur dieser neuen *Glückswissenschaften* scheint es mir daher eine besonders dringende Aufgabe zu sein, eine Aufgabe, der sich vor allem die Subjektivitätsphilosophie stellen muss, jene Bestimmungsmomente und Strukturen anhand erlebbarer Evidenzen zu differenzieren und näher zu charakterisieren.

In meinen Augen ist es vor allem die Phänomenologie als Wissenschaft aus der erlebten Innenperspektive, die uns dazu befähigt, entsprechende Differenzierungen vorzunehmen. Mit ihrer These der Intentionalität als Sinnleistung innerhalb der Korrelation zwischen subjektivem Vollzug und objektivem Gegenstandssinn erlaubt sie zunächst die Polarität von Glücksstreben und erlebbarem Glück zu fassen. Letzteres lässt sich dann entsprechend verschiedener Stufen und Formen der intentionalen Sinnbildung dreifach differenzieren.

(1) Wir können das aktuelle, gegenwärtige Glückserlebnis als Erlebnis der Befriedigung gegenwärtig wirksamer Bedürfnisse identifizieren. Davon können wir (2) die zeitlich erstreckte Form der (Selbst-)Zufriedenheit im individuellen Leben unterscheiden. In diesem Zusammenhang müssen wir allerdings explizit von der Methode der intentionalgenetischen Analyse Gebrauch machen und das Strebensmoment der Intentionalität im Kontext der zeitlichen Dynamik des Bewusstseins deuten. Mithilfe der intentionalgenetischen Methode können wir ferner (3) eine höhere, ethische Form der Glückseligkeit als teleologische Bestimmung menschlicher Existenz, die sich in der Vergemeinschaftung realisiert, ausweisen. Auch hier haben wir es mit den strebhaften Dynamiken der Intentionalität zu tun. Es sind Dynamiken, die ihre Quellen im Instinkt und Trieb aufweisen, daher letzten Endes an die ursprünglich instinkthafte und triebbestimmte Natur der Subjektivität gebunden bleiben. Sie lassen sich aber in ihrer elementaren, originär intersubjektiven Bestimmung erfassen. Damit wird deutlich, dass das Glück, vor allem in seiner höheren, ethischen Form der Glückseligkeit betrachtet, keine bloß individuelle Angelegenheit darstellt, sondern mit der sozialen menschlichen Erfahrung und der intersubjektiven Konstitution unserer gemeinsamen Wirklichkeit aufs Engste zusammenhängt.

1. Glücksstreben und intentionales Erlebnis

Die Phänomenologie teilt, obwohl sie, zumindest bei Husserl, das Thema *Glück* nie zu ihrem expliziten Forschungsziel erklärt hat, die klassische Annahme bezüglich des Glücksstrebens. Bereits um 1893 hält Husserl fest: "Wir streben alle nach Glück, wir begehren danach" (2004, S. 184). In dieser Stellungnahme kündigt sich Husserls spätere Einsicht in die immanente Teleologie des subjektiven Lebens an, die sich als generelle Zielbestimmung der personalen Erfahrung

in der Lebenswelt auffassen lässt. So deutet Husserl z.B. 1925, in der Einleitung zu seinen Vorlesungen zur *Phänomenologischen Psychologie*, auf dem Boden einer reifen, aber auch schon genetisch orientierten Transzendentalphänomenologie, das subjektive (seelische) Leben als einen umfassenden Wirkungszusammenhang. Jener Wirkungszusammenhang wird im Einklang mit Wilhelm Dilthey als Zusammenhang der Entwicklung erkannt. Als solcher – so Husserl – ist er

> durchherrscht von einer analytisch aufweisbaren immanenten Teleologie. Durch das Leben hindurch geht ein Gerichtet-sein auf Werte, einheitliches Streben nach Glück, nach Befriedigung, ein instinktives oder bewußt zwecktätiges Gerichtet-sein. (Husserl, 1968, S. 9f.)

Diesen strebhaften und somit teleologisch bestimmten Charakter der subjektiven Erfahrung beschreibt Husserl aber zum ersten Mal in seiner der Aufmerksamkeit und dem Interesse gewidmeten Analyse, die in die so genannte vorphänomenologische Zeit fällt.[4] Dort behandelt er den Zusammenhang zwischen der Aufmerksamkeit und dem subjektiven Interesse im Erkenntnisvorgang. Dabei setzt er sich mit Carl Stumpfs These von der *Lust am Bemerken* auseinander und unterscheidet zwischen den wesentlichen – gewissermaßen *passiven* – Momenten der psychischen Erkenntnisstruktur. Es sind Momente, die zunächst psychologistisch belastet zu sein scheinen, die jedoch mit der Zeit einen entscheidenden Stellenwert im Rahmen der transzendental-genetischen Erfahrungsanalyse (Husserl, 1948 [1939]), bekommen sollen. In der frühen Abhandlung unterscheidet Husserl aber bereits zwischen dem Bemerken und der Zuwendung im Erkenntnisprozess, zwischen intellektiven und emotionalen Charakteren jener Prozesse, vor allem aber bemüht er sich um Differenzierungen zwischen Phänomenen des so genannten *gespannten Interesses*, des *Strebens,* des *Willens* und der *Lust.* Das Streben wird dabei in seiner letzten Bestimmung als ein seinem Wesen nach volitives ausgelegt und in der größten Allgemeinheit eben als Glücksstreben identifiziert.[5] Es ist ein Streben, das auf Befriedigung im Erreichen des künftigen Zieles, das von emotionaler Bedeutung ist, aus ist und ist darin, im Unterschied zum (gespannten) Interesse, das sich grundsätzlich am Gegenwärtigen verwirklicht, immer auf ein mögliches Künftiges aus. Dabei überschreitet es, durch Unlust des Mangels motiviert, die Gegenwart, um sich in der Lust der Befriedigung zu entspannen. Doch alsbald wacht es in einer neuen Unlust wieder auf. Dieses Streben wird

[4] Beilage II (*Noten zur Lehre von Aufmerksamkeit und Interesse*) zur "Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Vorlesungen aus dem Wintersemester 1904/05" (Husserl, 2004, S. 159-189). Diese Beilage hat keine genaue Datierung, wird aber vom Herausgeber als *wohl um 1893* entstanden zugeordnet (ebd., 159, FN 1)

[5] "Wo sprechen wir von Streben? Ich strebe nach Klarheit, strebe nach Geld usw. Hier handelt es sich teils um Begehrungen, um Willensakte oder habituelle Willensrichtungen, eventuell um Ziele, denen mannigfaltige Willensakte hingeordnet sind. Wir streben alle nach Glück, wir begehren danach" (Husserl, 2004, 183f.).

als Zug der Bewusstseinsleistung immer in der Einheit mit dem gespannten Interesse gesehen.[6]

Wir werden hier mit Themen konfrontiert, die ihre weitere Behandlung in den späteren Untersuchungen zur Konstitution der personalen Subjektivität, aber auch im Zusammenhang des inneren Zeitbewusstseins, der so genannten Gemütsintentionalität des *wertenden Bewusstseins*[7] oder der passiven Synthesen der Intentionalität finden. Sie erhalten aber vor allem in der späten genetischen Transzendentalphänomenologie, wie sie in der Phänomenologie der Lebenswelt und Weltapperzeption sowie insbesondere in *Erfahrung und Urteil* vorliegt, ihre umfassende Ausarbeitung.

In *Erfahrung und Urteil* behandelt Husserl die affektiven Tendenzen und die Rezeptivität des Ich als unterste Stufe der ichlichen Aktivität (1948 [1939], S. 79 ff). Er hebt die *Interessen* des Ich hervor, die an seinem *tendenziösen Verhalten* und *verwirklichenden Streben* sowie bei allen apperzeptiven Leistungen des Ich, auch auf seinen niedrigsten *passiven* Stufen, zum Ausdruck kommen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass selbst die Assoziation nicht als eine bloß formale, sondern immer auch inhaltlich begründete und somit motivierte Gesetzmäßigkeit *weckender Übertragung von Affektion* verstanden werden muss (Husserl, 1996, S. 153). Die affektiven Tendenzen wirken sich bei jeder assoziativen und auch dissoziativen, d.h. die Erfahrung abwehrenden oder sie zerstörenden Weckung aus. Sie wirken bei Übertragungen und auch bei Hemmungen der Übertragung vom affektiven Gehalt bei den gegenwärtigen Wahrnehmungen mit, ebenso aber auch bei der Konstitution des Vergangenheits-, Zukunfts- und nicht zuletzt des Einfühlungsbewusstseins, das im weitesten Sinne als Phantasiebewusstsein verstanden werden kann. Gerade dort, wo die impressionale Gegenwart nicht dominiert, wo wir uns nicht der gegenwärtigenden, vorstellenden, objektivierenden Gegenstandkonstitution im Hier und Jetzt widmen, sondern dem Erinnern, dem Träumen oder aber auch der interpersonalen Interaktion und dem praktischen Handeln, dort überall werden die subjektiven Bevorzugungen, die triebhaften, affektiv durch Bedürfnisse, Wünsche und Ängste bestimmten Vorgriffe in die Erfahrung besonders bedeutsam. Hier scheinen die Übertragungen des affektiven Gehalts im ungleich höheren Maß dem zu folgen, was unsere praktische Not ausmacht.

Das Erwartungsbewusstsein als affektive Phantasie spricht hier seine eigene Sprache. Nach Freud – der sich bekanntlich mit der *psychischen Realität* des

[6] "Die Spannung des Interesses ist eben verwoben mit dem Moment des Strebens und ist innerlich mit ihm eins. [...] Allerdings, ein gespanntes Streben ohne gespanntes Interesse gibt es nicht. Aber wo immer das eine, da auch das zweite und verschmolzen mit ihm" (Husserl, 2004, S. 185).

[7] Für eine eingehende und aufschlussreiche, systematische Analyse des wertenden Bewusstseins und der Gemütskonstitution bei Husserl s. Montagowá (2013, insb. S. 191-208).

Menschen und ihren affektiven und unbewusst phantasiehaften Charakteren befasst hat – ist es die Sprache des Wunsches. Es sind vor allem der Wunsch und die Not, die sich hier als die Triebkräfte des Phantasierens Sinn bildend auswirken und so im Streben nach dem Glück zum Tragen kommen:

> Gehen wir daran, einige der Charaktere des Phantasierens kennenzulernen. Man darf sagen, der Glückliche phantasiert nie, nur der Unbefriedigte. Unbefriedigte Wünsche sind die Triebkräfte der Phantasien, und jede einzelne Phantasie ist eine Wunscherfüllung, eine Korrektur der unbefriedigenden Wirklichkeit (Freud, 1908 [1907], S. 216).

Deuten wir in Übereinstimmung mit Freud diesen strebhaften Charakter der wunschgeleiteten Phantasie phänomenologisch, dann offenbart die Intentionalität ihren praktischen Charakter und lässt sich in ihrer finalen Zielbezogenheit als Glücksintentionalität fassen. Aber dieser praktische, glücksbezogene Charakter der Intentionalität betrifft nicht nur das besondere Phantasieleben. Jegliche Intentionalität scheint von ihm mitgetragen zu sein. Der Schlüsselbegriff hierzu scheint derjenige der Affektion zu sein, so wie ihn die genetische Phänomenologie entwickelt.

Wird die Affektion zum phänomenologischen Thema gemacht, steigen wir in das dunkle Reich der passiven Genesis herab. Die Affektion wird hier nicht, wie vor allem in der transzendentalidealistischen Erkenntniskritik Kants, als ein abstraktes Moment der bloß passiv-sinnlichen Reizbarkeit des Bewusstseins eines leeren, affekt- und leibfreien Ich verstanden, sondern als motivierte und konkret erlebbare Weckung subjektiver Interessen und so als die elementarste Stufe des subjektiven Vollzugs, der einen strebhaften Charakter aufweist und immer auch einen erlebbaren Ausdruck findet, der beispielsweise vorstellungsmäßig, körperlich, oder eben affektiv sein kann. Dies wird umso deutlicher, je mehr auch die Quellen der Affektion personal-inhaltlich ausgedeutet werden. Husserl weist im Rahmen ihrer Systematisierung in den *Analysen zur passiven Synthesis* auf drei Grundabhängigkeiten der Affektion hin: Zum einen weist er auf die relativ Subjekt unabhängige (i) Größe des Kontrastes hin als formale Bedingung der sinnlichen Abgehobenheit vom Gegenständlichen. Zum anderen aber hebt er die inhaltlich-personalen Abhängigkeiten der Affektion hervor: (ii) die bevorzugenden sinnlichen Gefühle als Wirkmomente der affektiven Weckungen, wie z.B. das Gefühl "einer durch das Abgehobene in seiner Einheit fundierten Wollust" und (iii) die ursprünglich instinktiven, triebmäßigen Bevorzugungen, die vorobjektiv wirken und sogar jeder Vorgegebenheit vorauszugehen scheinen (Husserl, 1966, S. 150). Insbesondere die letzte Abhängigkeit scheint über den grundlegend strebhaften Charakter affektiver Weckungen zu entscheiden. Auf dieser elementaren Stufe unseres Erfahrungslebens werden wir wach, indem wir auf etwas hin oder von etwas weg streben, es darin vor jeder Reflexion schon bevorzugen

oder zurückweisen etc. Berücksichtigen wir in diesem Zusammenhang, dass die Triebe nicht bloß organische *Wollung*s-Muster transportieren, sondern vielmehr biographisch begründete, auf die Erfahrungsgeschichte der Subjekte zurückgehende Bevorzugungstendenzen verdeutlichen – worin wir wieder die Nähe zur psychoanalytischen Sicht aufspüren,[8] wird verständlich, dass die Affektion als niedrigste Stufe subjektiver Aktivität – einer Aktivität in Passivität – immer auch mitbestimmt ist von dem gesamten Erfahrungsbestand des personalen Lebens. Dieses Leben wird in gefühlten motivationalen Bezügen erfahren, die als Tendenzen, Strebungen, Bevorzugungen und sogar (tendenziös gearteten) Stimmungen zum Tragen kommen und sich immer in aktuellen Weckungen von Interessen und damit in konstitutiven Prozessen auswirken. Darin scheint der grundlegend praktische Charakter der Intentionalität zu gründen.

Bereits im Vorfeld der eigentlichen Phänomenologie – daher noch unbekümmert um mögliche psychologistische Fehlschlüsse – deutet Husserl an, dass die Intentionalität nicht einfach eine theoretische Struktur ist, sondern dass jeder Gegenstandbezug von Interessen geleitet ist, sich in emotiven Strebungen realisiert und durch Begehren, Lust und Unlust mitkonstituiert ist. Die intentionalen beziehungsweise vorintentionalen Strebungen sind im Wesentlichen auch inhaltlich von dem teleologischen Zug des Glückstrachtens geprägt, der den expliziten Willensaktivitäten vorausgeht, jene aber in ihrer Zielbezogenheit immer mitbestimmt.

In der praktischen Welt lebt der Mensch also aus seinem Bedürfnis und somit auch aus seinem Trieb heraus. Er strebt nach Glück, nach der Befriedigung seines Bedürfnisses, nach Behagen, nach Entspannung der triebhaften Spannung, selbst, wenn es *nur* im Behagen der Erfüllung der Intention liegt. In dieser elementarsten Bedeutung entspricht dem subjektiven Glücksstreben immer ein mögliches Befriedigungserlebnis, auf welches sich das Streben vorobjektiv richtet. Das Objekt des Strebens ist aber dabei nicht festgelegt, nicht vorgegeben. Es bleibt variabel. Denn das Ziel und das Objekt des Glücksstrebens sind nicht dasselbe.[9] Wir können uns zum Beispiel dem Streben nach Vereinigung mit dem Anderen folgend in verschiedene Menschen verlieben, unser Appetitus, ob dem Sinnlichen oder dem Geistigen gegenüber, kann an ganz verschiedenen und auch immer wieder variierenden Objekten seine Erfüllung finden.

---

[8] Mit den triebhaften, zugleich biographisch bestimmten Bevorzugungstendenzen befasst vor allem die Psychoanalyse Freudscher Provinienz. Freud prägt in diesem Zusammenhang den ausdrucksstarken Begriff der *Triebschicksale* (1915).

[9] Auch diese Position, bedenkt man insbesondere die triebhaften Wurzeln des (Glücks-)Strebens im intentionalen Prozess, verrät die Nähe zum psychoanalytischen Verständnis. Es ist Freud, der 1915 vier konstitutive Momente des Triebes voneinander unterscheidet, und zwar das Ziel, die Quelle, der Drang und das Objekt. Besonders wichtig ist dabei die Unterscheidung zwischen dem Ziel und dem Objekt des Triebes. Ersteres bedeutet "allemal die Befriedigung" und stehe als solches in einer Relation zum Objekt, das mit dem Trieb jedoch nicht ursprünglich verknüpft ist, dessen es aber zu seiner Verwirklichung (Erzielung) bedarf. (Vgl. Freud, 1915, S. 214f.)

Während also das Ziel in der Befriedigung, in der Entspannung der affektiven Tendenz besteht, realisiert sich das Streben durch wertendes *Ermitteln* eines möglichen Objekts, das phänomenologisch zugleich *konstituieren* bedeutet. Mit Husserl gesprochen: Der Mensch strebt, indem er wertet, indem er Wert-nehmend intentional (aber auch schon vor-intentional), von Passivität zu Aktivität voranschreitet und in diesem Schreiten das Beste sucht.[10]

Selbst die Wissenschaft entwickelt sich nach Husserl, aber im selben Sinne auch nach Freud, nicht aus einem bloß theoretischen Interesse und folgt keinem bloß theoretischen Streben. Diesem Interesse und diesem Streben geht ein praktisches Bedürfnis voraus, ein praktisches Interesse und ein praktisches Streben der Intentionalität: Ein Bedürfnis nach Sicherheit, Planbarkeit und Kontrollierbarkeit im Dienste des glückseligen Lebens, ein Bedürfnis, das von der Intentionalität des Glücksstrebens getragen ist.

> Mit der fortwachsenden und immer vollkommeneren Erkenntnismacht über das All erringt der Mensch auch eine immer vollkommenere Herrschaft über seine praktische Umwelt, eine sich im unendlichen Progressus erweiternde. Darin beschlossen ist auch die Herrschaft über die zur realen Umwelt gehörige Menschheit, also auch über sich selbst und die Mitmenschheit, eine immer größere Macht über sein Schicksal, und so eine immer vollere - die für den Menschen überhaupt rational denkbare 'Glückseligkeit' (Husserl, 1952, S. 67).

Ähnliches gilt als Motiv für die mythisch-religiöse oder mythisch-praktische Weltanschauung, wenn auch letztere nach Husserl aus unmittelbar praktischem Interesse erwächst, während der neuzeitliche Rationalismus mit seiner Idee der Wissenschaft die theoretische Einstellung schon "erfunden" und seine ursprünglich praktische, d.h. lebensweltliche, Motiviertheit und Fundierung für sich selbst verschleiert hat.

> All dieses spekulative Wissen [das mythisch-religiöse oder mythisch-praktische Wissen] hat aber den Zweck, dem Menschen in seinen menschlichen Zwecken zu dienen, auf daß er sein Weltleben möglichst glücklich gestalten, es vor Krankheit, vor jederlei Schicksal, vor Not und Tod behüten kann (Husserl, 1952, S. 331)

Hier sprechen wir aber nicht mehr im engeren Sinne vom Glück als momentaner Entspannung im Streben nach Bedürfnisbefriedigung eines aktuellen Erlebnisses. Wir sprechen von einem andauernden Zustand der Glückseligkeit. Der Mensch möchte ein dauerhaftes Glück. Darin stimmen wir auch wieder mit Freud überein. Letzterer wendet sich in *Unbehagen in der Kultur* der, wie er selbst

[10] "Zum Wesen des Menschenlebens gehört es ferner, daß es sich beständig in der Form des Strebens abspielt; und letztlich nimmt es dabei stets die Form positiven Strebens an und ist also gerichtet auf ein Erzielen positiver Werte." (Husserl, 1989, S. 25).

sagt, anspruchsvollen Frage nach dem Zweck des menschlichen Lebens und darin der Frage nach der letzten Absicht des menschlichen Treibens und Tuns. Dabei hält er fest: "Was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern, in ihm erreichen wollen [...]; sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben" (Freud, 1930, S. 433f). Die Menschen wünschen sich ein gelungenes und gelingendes Leben, nicht bloß ein gegenwärtiges Aufgehen im momentanen Genuss des Wertnehmens und damit eine Befriedigung eines aktuellen Bedürfnisses. Die Subjektivität als Zeitstrom verstanden, begnügt sich nicht mit nur momentanen Befriedigungen.

Aber hier beginnt die Schwierigkeit, die möglicherweise auch eine Motivationsquelle der Ethik ist. Diese Problematik wollen wir im Folgenden näher betrachten.

2. Glücksintentionalität und die Ambivalenzen des Zeitbewusstseins

Das Bewusstsein der Phänomenologie ist Zeitbewusstsein. Als solches wird es weder als eine der Welt entgegengesetzte Entität noch als ein reiner Bereich der kognitiven Vorstellungen und auch nicht als bloß logisch-apriorische Voraussetzung der Selbstidentität des Subjektes verstanden. Vielmehr entwickelt die Husserlsche Phänomenologie einen neuen und modernen Begriff des transzendentalen Bewusstseins und damit auch der transzendentalen Subjektivität als einer konkreten Entwicklungsstruktur in der Zeit. Die transzendentale Subjektivität wird hier als ein *konkretes personales Ich* erfasst, als ein Ich, das leiblich und affektiv bestimmt sowie temporal als auch geschichtlich strukturiert ist. Mehr noch: es zeigt sich als ein umfassender und in seiner Entwicklung von innen aus verstehbarer Motivationszusammenhang, in dem sowohl ein Ich als auch ein Du ineinanderwirken und auch die Vergangenheit und Zukunft aufs Engste miteinander verwoben sind.

Gerade die Entdeckung der Motivation, die als Grundgesetzlichkeit des personalen Lebens ausgelegt wird, macht deutlich, dass wir es bei der Subjektivität immer mit verstehbaren zeitlichen Zusammenhängen zu tun haben.[11] - Mit Zusammenhängen des, um auf einen Begriff Diltheys zurückzugreifen, *Auseinander-Hervorgehens* in der Zeit. Es sind keine Abläufe des bloßen Aufeinander-Folgens von Erlebnissen. Sie können auch nicht in einer einfachen Wenn-Dann-Struktur erfasst werden.

Das Auseinander-Hervorgehen im ganzheitlichen, unendlichen Bewusstseinsstrom weist ebenfalls einen grundlegend strebhaften Charakter auf. Das Streben

[11] Dem Thema *Motivation als Grundgesetz der geistigen Welt* widmet Husserl eine systematische Analyse in: Husserl, 1952, S. 211-236.

erschöpft sich nicht im aktuellen Erlebnis. Wir leben aus Motiven und aus Beweggründen heraus, in einem personal-zeitlichen Möglichkeitshorizont, worin die Gegenwart schon ständig überschritten wird. Denn wir leben Ziel geleitet, wünschend und begehrend, strebend und erwartend.

Der Erwartung kommt dabei ein besonderer Stellenwert zu. Auf der elementarsten Stufe wirkt sie als protentionale Tendenz jeder Sinnbildung mit und ist als eine sich an jeder fortlaufenden aktuellen Gegenwart immer weiter fortbildende, immer weiter in die Zukunft fortpflanzende zu verstehen. Sie bleibt aber immer auch an die Vergangenheit, an den Erfahrungsbestand des Subjektes, gebunden.

So zeigt sich der Zeitstrom der Subjektivität in zweifacher Weise tendenziös gebunden; immer auf etwas hin gerichtet, aber auch aus etwas heraus hervorgehend. Dieses Etwas ist jeweils keine einfache Vorstellung. Husserl spricht hier von Leerintentionen, womit er Intentionen beschreibt, die sich erst in der Erfüllung entspannen und damit erst ihre Ziele zu erkennen geben. Denn die eigentlichen Motive und Beweggründe stehen uns nicht ohne Weiteres vor Augen, da sie eben keine Vorstellungen im eigentlichen Sinne sind; erst recht keine, die wir uns frei aussuchen könnten. Die Erwartung zeigt sich daher besonders gut an einer nicht eingetroffenen Erwartungserfüllung, an ihrer Enttäuschung als dem Verfehlen des eigentlichen Zieles.

Wenn wir in diesem Wirkungszusammenhang das Glücksstreben situieren möchten, dann müssen wir jenem Strebenszug des motivationalen Zeitzusammenhangs und der tieferen Bedeutung der Erwartungstendenz in der intentionalen Sinnbildung nachgehen. Wir müssen uns daher der Dynamik des inneren Zeitbewusstseins zuwenden: Im Zuge seiner Zeitanalysen, die er am Beispiel der Tonwahrnehmung durchführt, entdeckt Husserl zunächst die niedrigstufigste, *retentionale* Aktivität des Subjektes (Husserl, 1969, S 29 ff). Es ist das Festhalten des gegenwärtigen (Ton-)Datums, das die Jetzt-Gegenwart in gewissem Sinne dehnt. Dieses Festhalten des Tondatums konstituiert auf der Seite der Erscheinung eine Abschattungsreihe, die wir als Kontinuum des als verfließend erscheinenden Tones erleben. Dabei kommt ein Phänomen zum Vorschein, das Husserl als das *Sich-Zusammenziehen* jener Abschattungsreihe beim Zurücksinken in die Vergangenheit bezeichnet. Dieses Zusammenziehen konstituiere dann eine Art *zeitliche Perspektive*.[12]

In Qualitäten des inneren Erlebens lässt sich das Sich-Zusammenziehen der gegenwärtigen Abschattungsreihen bei ihrem Zurücksinken in die Vergangenheit

[12] "Eine reflektive Versenkung in die Einheit eines gegliederten Vorgangs lässt uns beobachten, dass ein artikuliertes Stück des Vorgangs beim Zurücksinken in die Vergangenheit sich 'zusammenzieht' – eine Art zeitliche Perspektive (innerhalb der originären zeitlichen Erscheinung) als Analogon zur räumlichen Perspektive." (Husserl, 1969, S. 26.)

als Verdichtung beschreiben. Wir können sagen, dass sich die Gegenwarten verdichten, indem sie zur Vergangenheit werden und sich als Sedimente ablagern. Aber neben dieser Verdichtungssedimentation beobachtet Husserl auch eine progressive Ausbreitungstätigkeit der Subjektivität im Zeitbewusstsein. Es ist die protentionale Aktivität, die sich als elementarste Erwartungsaktivität im Sinne der Ausbreitungstendenz oder Strebung verstehen lässt, die das Jetzt, die aktuelle Gegenwart, mitstrukturiert. Dies geschieht, indem sich das sich (ur-impressional) Ereignende dem Künftigen gegenüber öffnet. Hand in Hand mit der gegenwärtigen Vergangenheit (in Retentionen) wird die gegenwärtige Zukunft (in Protentionen) erlebt. Wir können sagen, dass sich in der protentionalen Tendenz die unendliche Zukunft im *Jetzt* auswirkt. Die Zukunft schrumpft vor uns nicht zusammen und sie zieht sich auch nicht, wie das retentional in die Vergangenheit zurücksinkende *Jetzt,* zusammen. Aber auch sie zeigt sich in einer spezifischen Perspektivität, in einer perspektivischen Ausbreitung. Sie umfasst so den Raum des Möglichen, der sich sukzessiv im auffassenden Leisten entfalten kann. Auch hier schattet sich etwas ab. Das protentionale Erwartungsmoment schattet sich als phantasmatischer Inhalt der Auffassung im Aufbau der Erwartungsintention ab.

Die retentionalen und protentionalen Abschattungsreihen dehnen also in unterschiedlicher Weise unsere erlebte Gegenwart aus. Deutlich wird dabei, wie jedes Erlebnis der Gegenwart in zeitlicher Hinsicht zwei Perspektiven mit sich führt: die Vergangenheits- und die Zukunftsperspektive. Auf die Dynamik des inneren Zeitbewusstseins bezogen können wir dabei von der retentionalen und protentionalen Tendenz sprechen. Jene Tendenzen drücken sich in erlebbaren Qualitäten aus: Einerseits darin, dass wir Bekanntes festhalten und behalten wollen, anderseits darin, dass wir weitergehen, Neues zulassen oder es wirken lassen wollen, uns also öffnen und ausbreiten wollen.

Wir haben es somit von Anfang an mit zwei Strebenstendenzen in allem Gegenwartserleben zu tun. Entsprechend ihrer Dynamiken nenne ich die eine *Verdichtungs-Tendenz* und die andere *Ausbreitungs-Tendenz*.

In diesem *Spiel* konstituiert sich unsere Erfahrung. Kraft der retentionalen Leistung wird unsere Gegenwart schließlich zu unserer Vergangenheit. Die Abschattungsreihen der ausgedehnten Gegenwart werden dabei in ihrem jeweiligen Ablauf immer kürzer. Aber indem sie sich so verdichten, passieren bemerkenswerte Dinge, die mit den persönlichen Gewichtungen unserer Erlebnisse zusammenhängen: Es findet eine *Relevanzstrukturierung des Bewusstseinsstroms* statt und zwar nach seinen typischen Gestalten. Denn die Gegenwarten versinken zwar in die Vergangenheit, aber sie verschwinden nicht in ihr. Vielmehr setzen sie sich dort ab und sedimentieren sich als *verdichtete Sinnzusammenhänge*. Als solche strukturieren sie in individueller Weise den

Bewusstseinsstrom und das bedeutet zugleich, dass sie den Motivationshorizont der Erfahrung konstituieren.

Es ist das dunkle und schlummernde Bewusstsein, das sogar das Unbewusste umfasst, ein Unbewusstes, das wie die Vergangenheit als Motivationszusammenhang immer wirksam bleibt und sich in Tendenzen der Motivation und der Erwartung auswirkt.

Neben der *Sedimentierung* erleben wir, um im Bereich der geologischen Metaphern zu bleiben, auch *Eruptionen* im intentionalen Erfahren als scheinbar unmotivierte, plötzliche Einbrüche dessen, was zum Beispiel kraft des Instinktes oder Triebes sich Manifestationen verschafft und Erwartungen mitmotiviert. Auch darin schattet sich das Mögliche ab, es breitet sich als Potentialität, Alternative, Wunsch oder Phantasie, die immer von einem Ziel geleitet ist, aus.

Dabei spielt auch der Andere eine wichtige Rolle. Auch sein Einfluss hat für mein Erleben einen eruptiven Charakter; und sei es nur eine Stimmungsabfärbung, die in seiner Gegenwart bei mir eintritt. Es handelt sich hier um passive und aktive Verläufe, assoziative Verweisungen, affektive Weckungen, passive Zuwendungen und aktive Erfassungen. Sie alle zeigen sich als Stufen und Dimensionen der intentionalen Auffassungsleistung, die immer in den gesamten Strom des inneren Zeitbewusstseins und somit in die dynamische zeitliche *Doppelperspektive der Verdichtung und Ausbreitung* eingeflochten bleibt (vgl. Brudzińska, 2012, S. 204 ff).

In diesem Erfahrungsbereich steht dann immer das Bekannte und somit Sichere dem Neuen, dem Wagnis, gegenüber. Diese retentional-protentionale Dynamik bestimmt strukturell, aber unter Berücksichtigung ihrer konkreten Inhalte auch existenziell, unsere Erfahrungen im Raum des Möglichen, des immer motiviert Möglichen, mit. Denn das Festhalten-Wollen wirkt sich immer, wenn auch auf unterschiedliche Weise, in der Erwartung des Künftigen aus. Aber auch das eruptive Anreichern des Protentionalen mit Phantasmen jeglicher Art beeinflusst die Ambivalenz und wirkt sich in der inhaltlichen Füllung der Erwartungstendenz aus. Das führt u.U. in der Einschätzung des Möglichen weg von der Realität und kann den Erfahrungslauf nicht nur Verlebendigen, sondern sogar ganz aus dem Gleichgewicht bringen.

Wir stehen damit also an einer Stelle, wo in jeder Gegenwart zwei Grundtendenzen miteinander ringen. Nimmt die retentionale Tendenz beispielsweise die Oberhand, neigen wir zur Wiederholung. Die Erwartungstendenzen werden konservativ mit nachbildenden Phantasmen des Bekannten gefüllt. Dominieren jene, droht eine Starre und ein Absterben des Erlebens. Gewinnt hingegen die protentionale Tendenz die Oberhand, indem sie mit eruptiv-progressiven Inhalten gefüllt wird, ohne hinreichende Bindung an oder Ausgleich durch den

Erfahrungsbestand, droht ein Sich-Verlieren in phantasmatischer Ver-Deutung (Miss-Deutung) der Wirklichkeit.

In diesem dynamischen Zusammenspiel konstituiert sich unsere personale Geschichte als Geschichte von Erfahrungssubjekten. Im Horizont dieser Geschichte vollzieht sich jede intentionale Leistung, jedes Auffassen im Erkennen, Wahrnehmen, Erwarten, Planen oder Handeln, jedes Setzen als Wirklichkeit, Unwirklichkeit, Wahrheit oder Unwahrheit.

Das alles geschieht in einer Strebensdynamik, die in ihrer Struktur eine ambivalente bleibt. Sie sucht zwischen Bekanntem und Neuen, zwischen Sicherheit und Wagnis ihr Glück. Zwischen diesen Antipoden strebt sie nach dem Glück.

Mit diesen Befunden wird auch deutlich, dass wir bereits auf der niedrigsten Stufe der Konstitution, schon in der grundlegendsten Passivität des ursprünglichen Zeitbewusstseins bei unserem Glückstreben vor Alternativen stehen. Unsere Freiheit liegt nicht nur in der Entscheidung oder im klaren Durchschauen von Möglichkeiten. Das Abschätzen und Abwägen findet schon in der tiefsten Passivität statt, wo ich das Neue in der Bildung der Erwartungsintention zulasse oder nicht zulasse – damit auch meine personale Entwicklung gestalte. Bereits in der Passivität halte ich also traditionsbildend meine Ziele aus der Vergangenheit fest, gleichzeitig greife ich voraus, indem ich mich den Herausforderungen des Neuen stelle und darin die Ungewissheit und Unsicherheit des Neuen aushalte.

Darin liegt meiner Ansicht nach eine wesentliche Bedeutung auch für das Verständnis der praktischen Vernunft und somit für das Verständnis der phänomenologischen Ethik. Denn schon die Dynamik des inneren Zeitbewusstseins, die sie prägende Grundambivalenz, macht deutlich, dass die Entscheidungen der praktischen Vernunft nicht am Ende des Erkenntnisprozesses ansetzen, sondern bereits in den ersten Zu- und Abwendungen sowie retentionalen Verdichtungen und protentionalen Ausbreitungen in allen Vorgängen des Auffassens und Wertnehmens verankert sind.

3. Wertung des Lebens im Spannungsfeld von Zufriedenheit und Glückseligkeit – die ethische Dimension der Glücksintentionalität

In den in der mittleren Schaffensphase Husserls entstandenen *Kaizo*-Artikeln, die durchaus als ein Entwurf, wenn nicht sogar als ein Manifest der phänomenologisch-personalistischen Ethik, einer Ethik der Selbstbesinnung und Selbstverwirklichung, gelesen werden können, wird das Streben nach Glückseligkeit als entscheidender Zug des freien, ethischen Lebens ausgearbeitet. Dieses Leben wird nicht als eines der logisch-rationalen Entschlossenheit für das vermeinte, vereinbarte oder sonst irgendwie "objektiv" gegebene Gute oder für die entsprechend gegebenen Werte begriffen, sondern als ein durch die Passivität hindurch

fühlend-begehrendes Wertestreben, worin sich die Werte erst konstituierenden. Dieses Wertestreben wird immer auch als affektiv motiviertes Leben einer leidenschaftlich strebenden Vernunft ausgelegt.

Dies bedeutet nicht, dass die Vernunft – auch nicht die praktische Vernunft – dem passiven Spiel der Motivationskräfte in unserer Seele überlassen wird. Husserl fordert die Reflexion, die Selbstreflexion, das Überschauen des Kräftespiels der Neigungen und eine Einsicht in dieses *Spiel*. Er fordert zudem Entscheidungen der freien Spontaneität. Auch schreibt er dem Menschen die Fähigkeit zu, in der höheren Stufe der freien Spontaneität die beschriebenen Ziele erreichen zu können.

> Kurz, das Subjekt lebt im Kampf um ein "wertvolles", gegen nachkommende Entwertungen, Wertabfälle, Wertleeren, Enttäuschungen gesichertes, sich in seinen Wertgehalten steigerndes Leben, um ein Leben, das eine fortlaufend einstimmige und sichere Gesamtbefriedigung gewähren könnte. In der höheren Stufe, der der freien Spontaneität, ist das Subjekt aber nicht wie auf der niederen Stufe ein bloßer passiver Schauplatz miteinander ringender Motivkräfte. Es überschaut sein Leben, und als freies strebt es bewußt, und in verschiedenen möglichen Formen, sein Leben zu einem befriedigenden, einem 'glückseligen' zu gestalten (Husserl, 1989, S. 26).

Wir haben es hier mit einem geradezu sokratischen Programm der Selbsterziehung zu tun – aber auch mit dem Glauben an ihre Möglichkeit. Diese Selbsterziehung ist zugleich immer Selbstwertung und Bewertung und sie scheint einen Maßstab zu haben, den des Ideals der Glückseligkeit als dem bestmöglichen Leben. 1923 fasst Husserl in einem kurzen Text unter dem bedeutenden Titel "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit" diese Einsichten folgendermaßen zusammen:

> Notwendig erhebt sich der Mensch zu einer Wertung des Lebens unter dem Gesichtspunkt des Besten, des am meisten zu Bevorzugenden, aber als eines solchen, das ein Gutes ist, und befriedigen kann, das Bestbefriedigende, das voll befriedigt, weil kein Besseres praktisch möglich ist (Husserl, 2014, S. 303).

Festzuhalten ist dabei, dass in dieser Konzeption der Mensch nicht indem ethisch wird, dass er sich auf ein rational-analytisches Kalkül verlässt. Er wird es auch nicht, indem er sich an objektiven Wertordnungen orientiert, womit der Unterschied z.B. zur Position Max Schelers deutlich wird.[13] Er wird zu einem ethischen Menschen, indem er seinem gewissermaßen natürlichen, angeborenen Streben

[13] Gemäß Scheler beruht die Geltung von ethischen Normen auf der Tatsache des objektiven Bestehens von Werten und ihrer Rangordnung. Scheler entwickelt dementsprechend eine objektive Wertlehre, die zugleich als Richtschnur des ethischen Handelns fungiert (Scheler, 1966, insb. S. 99-121).

nach Glückseligkeit folgt, einem Streben, das sogar seiner Vernunft eigen ist, und indem er sich selbst aber dabei immer wieder von Neuem hinterfragt. Dazu zählt auch das Hinterfragen eigener Motive und Entscheidungen, und zwar hinsichtlich der Möglichkeit, das Beste im Rahmen des praktisch Möglichen zu tun sowie des Glaubens an die Realisierbarkeit eigener Ziele und auch hinsichtlich der eigenen Neigungen und Erwartungen. Folgt der Mensch jedoch dem Vernunftstreben, dem Streben nach Glückseligkeit, so trifft er Entscheidungen, die nicht bloß ihn selbst in individueller Zufriedenheit leben lassen sollen, sondern die darüber hinaus der Tatsache Rechnung tragen, dass er ein *Gemeinschaftswesen* in der Zeit ist. Allerdings soll dies nicht als Idealvorstellung des ethischen Menschen missverstanden werden. Denn der Mensch bezieht die Anderen nicht mit ein, weil er von Natur aus altruistisch oder gar großzügig *ist* oder sein *soll*. Er wird großzügig, indem er realisiert, dass er ein Gemeinschaftswesen ist. Dazu bemerkt Husserl:

> Der zum Menschentum erwachte volle Mensch wertet das Leben in seiner Universalität und zunächst sein eigenes auf dem Hintergrund und in dem Zusammenhang des Gemeinschaftslebens, des sich in seine Nächsten und dann Ferneren hineinverschlingenden Lebens. Und er strebt dann notwendig nach 'Glückseligkeit' (Husserl, 2014, S. 303).

Jenes Streben nach Glückseligkeit wird zunächst als blindes noch, dennoch richtendes Begehren, das im passiv-individuellen Bereich ansetzt, erfahren. Es handelt sich dabei um keine intellektuelle oder gar philosophische Spekulation. Das Streben realisiert sich, wie schon oben gezeigt, als ein Aufsteigen von Passivität zu Aktivität: "von einem Sich-gehen-und-tragen-Lassen, von einem Leben nach Neigung, zu einem überlegten Wählen, zu einem kritischen, höher Bewertetes bevorzugenden Leben" (Husserl, 2014, S. 303).

Es handelt sich hier um Not und Mühsal des Menschen, die darin besteht, dass aus dem praktisch Möglichen das Beste gemacht wird. Bei dieser Mühsal können wir uns zu Tugendhaften erziehen, wir können uns Imperativen unterwerfen und uns Pflichten auferlegen. Dabei können wir auch die Zufriedenheit mit uns selbst erleben – in gewissem Sinne als Befriedigung der Prinzipientreue. Doch ist das bereits Glückseligkeit?

Husserl unterscheidet hier, und diese Unterscheidung scheint einen guten Sinn zu haben, zwischen der Zufriedenheit mit sich selbst und der Glückseligkeit.[14] Bei dem Streben, das als passives Begehren nach dem Bestmöglichen

[14] "Mag die Welt eine Hölle sein, mag die Wertung des Weltalls zu keiner Endsumme positiver Werte, zu keinem bleibenden positiven Wertüberschuss führen, zu keinen bleibenden Werten, ich widerstehe dieser Hölle und tue meine 'Pflicht'. Ich bin und ich kann Gutes wollen, praktisch erstreben, sei es auch im engen Kreis; und tue ich Gutes, so habe ich das meine getan und kann mir nichts vorwerfen. In gewisser Weise bin ich befriedigt – mit mir. [...] Aber 'glückselig' kann ich mich nicht preisen." (Husserl, 2014, S. 310f.)

ansetzt, tritt Selbstzufriedenheit und Glückseligkeit in ein eigentümliches Spannungsverhältnis. Die Selbstzufriedenheit zeigt sich zwar als Zentrum der Glückseligkeit, aber sie erschöpft sich nicht in ihr (vgl. Husserl, 2014, S. 311). Sie fordert geradezu, dass jene überschritten wird. Das so genannte freie Subjekt vollzieht die Wertung seines Lebens, trifft Entscheidungen und kann an ihnen festhalten. Es kann dann seine (selbstauferlegte) Pflicht tun und damit mit sich *im Reinen* sein. Es wird so vielleicht mit sich selbst zufrieden sein. Es hat hier das Richtige getan, doch es wird nicht glückselig, da es das Ziel des Glückseligkeitsstrebens verfehlt. Dieses terminiert nicht in der Zufriedenheit des Subjekts mit sich selbst, sondern in seinem Wirken in der Welt als Gemeinschaftswelt, als personale Umwelt. In dieser Welt sind wir sowohl Subjekte als auch Objekte jenes Wirkens, stehen darin in einem unendlichen personalen Wirkungszusammenhang.

Die personale Umwelt ist keine bloße Sachenwelt. Und wir stehen hier auch nicht im Bereich der idealen Möglichkeiten der Lebensgestaltung. Vielmehr sind wir an die Konkretion des Lebens gebunden, an die praktisch – und mit-menschlich – motivierten Erwartungen, an die in der Passivität schon vollzogenen Vor-Wertungen, Einschätzungen des Verwirklichbaren und Erfüllbaren auf dem Hintergrund unserer jeweiligen Erfahrungsgeschichte und unserer immanenten Ambivalenzen. Und diese Geschichte, die immer auch unsere interpersonale Bindungsgeschichte ist, ist Geschichte der Verwobenheit und Verflochtenheit in den und die Anderen, Geschichte unserer wechselseitigen Angewiesenheiten und Bedürftigkeiten. In dieser Welt leben wir nicht nur nebeneinander, wobei jeder sein individuelles Glück sucht, sondern das Glückseligkeitsstreben erstreckt sich zwangsläufig auf die Welt unseres Miteinanders. Dies verdeutlicht Husserl, indem er betonnt: "Mein Leben ist aber nichts für sich; es ist einig mit dem Leben der Anderen, es ist Stück in der Einheit des Gemeinschaftslebens und reicht darüber hinaus ins Leben der Menschheit." (Husserl, 2014, S. 302). Husserl führt diesen Gedanken weiter aus, hebt dabei hervor, dass wir in einem besonderen Sinne *ineinander* leben. Der interpersonale Zusammenhang wird daher als ein umfassender Wirkungszusammenhang erfasst, in dem der Wille des einen in den des anderen *hineingeht*: das Ziel des Anderen wird zu meinem Ziel, mein Motiv zu seinem.

> Wir bestimmen einander personal, von Person zur Person, von Ich zu Ich, und unser Wille geht nicht nur auf die Anderen als umweltliche Sachen, sondern in die Anderen, er erstreckt sich in das fremde Wollen hinein, das Wollen des Anderen und zugleich unser Wollen ist, so das seine Tat, wenn auch in verschieden abgewandelter Weise, zu unserer Tat werden kann. Wir wirken miteinander, und darin liegt immer ein Durcheinander und Ineinander (Husserl, 2014, S. 312).

Diese Analyse, die in einer ausdrücklich intentionalgenetischen Perspektive geführt wird, erlaubt die individual-subjektivistische Sicht zu überwinden. Hingegen erlangt hier der Begriff der *egologischen Intersubjektivität*, den Husserl in den 30er Jahren prägt (Husserl, 1973, S. 192), gemäß dem das konkrete Ich als eine ursprünglich intersubjektiv mitbestimmte Struktur aufgefasst wird, vorab schon eine ethische Bedeutung: Husserl konstatiert die Tatsache der intersubjektiven Grundbestimmung des Ich für das ethische Ideal des glückseligen Lebens. Er zeigt, dass sich die Wertung des Lebens nicht als Leistung eines *solus ipse*, eines einzelnen Ich verstehen lässt, sondern immer als eine Wir-Leistung fungiert, als eine Leistung im Mit- und Ineinanderleben, im Ineinander-Verflochtensein:

> Ich kann nicht mein Leben werten, ohne das mitverflochtene Leben der Anderen zu werten. Alles Miteinanderleben ist Leben, das Deckbeziehung zwischen Ich und anderem Ich hinsichtlich des Lebens herstellt, Beziehungen der sympathischen Einigkeit oder des Widerstreits, in Abneigung, Antipathie etc. (Husserl, 2014, S. 302).

Wir haben es hier mit Formen der Intentionalität zu tun, die eine unmittelbare Partizipation am Leben der Anderen implizieren: Sein Wille wird zu meinem Willen, seine Freude oder seine Trauer zu meinem Erlebnis, die Erfüllung seiner Intention wird vom mir (mit-)vollzogen, durch mein Handeln (mit-)erfüllt oder enttäuscht. Und diese Prozesse setzen bereits in der tiefsten Passivität an, die eigentümliche Identifizierung und Teilnahme realisieren sich bereits auf der Ebene der primären affektiven Weckungen, wo die ersten Interessen geformt werden, elementare Strebungen und Wollungen aufleben, erste Zuwendungen und Abwendungen im Erfahrungsprozess stattfinden. Das alles realisiert sich aber nicht in einem Vakuum, sondern immer auf dem Hintergrund der gemeinsamen Welt, die Husserl hier als den Untergrund der Gemeinsamkeit auszeichnet. Durch diese Gemeinsamkeit reicht "jedes Leben in die Passivität jedes Anderen" hinein (Husserl, 2014, S. 313). Darin kommt der ursprünglich intersubjektive Sinn jeder Individuation zum Ausdruck, jeder Selbstwerdung in der Lebenswelt.

Denn die Partizipation, die sich hier ereignet, bedeutet, dass auch schon die passiven Motive des Anderen in mir individuierend zur Wirkung kommen, und umgekehrt: meine Motive wirken sich im Anderen individuierend aus. Wir erleben es schon bei der Angleichung von körperlichen Gebären, in Übernahme und im Anstreben gemeinsamer Ziele, aber auch im Widerstreben der Beeinflussung, in der Ablehnung, im Rückzug und in der Verweigerung des Kontakts. Dabei werden nicht einfach die Identitäten der betreffenden personalen Subjekte bestätigt oder sie geraten in Wiederspruch. Vielmehr gestalten und entwickeln sich die Personen in dynamischen Formen von Angleichung, Aneignung, Umformung oder Umbildung ihrer, um mit Husserl zu sprechen, Vermöglichkeits-Horizonte und ihrer habituellen Struktur. Hier kommt die Fähigkeit zu einer, wie

ich es bezeichne, spezifisch *transpersonalen,* sogar *transleiblichen Intentionalität* zum Tragen, die die sympathetische Partizipation trägt und bis hin zur ethischer Gemeinschaftsbildung wirkt. (Brudzińska, 2014a, S. 104 ff.)

Das durch jene Intentionalitätsform bestimmte Miteinander-Verflochtensein in der Wirkungsgemeinschaft, das sowohl Einigkeit als auch Konflikt und sogar Zerstörung bedeuten kann (und nicht selten faktisch bedeutet), wird von Husserl in seiner essenziellsten positiven Form als Leben der Liebe erkannt. Darin erblickt Husserl ein letztes Ziel des Glückseligkeitsstrebens. "Kein Leben ohne Liebe. Und jedes Leben wird erst bewusst in eins mit einem Liebesbewusstsein, einer Liebesdeckung" (Husserl, 2014, S. 302f).[15] Hierzu nennt er prototypisch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, was, nebenbei bemerkt, so wirkt, als sei die Liebe zwischen Eltern und Kindern ein Naturgesetz. Die Alltagsbeobachtung und aber auch die klinische Praxis lehren, dass dem nicht ohne Weiteres so ist. Dennoch ist es vielleicht die stabilste Form einer dauernden Liebe, die die Menschen kennen. Jedenfalls wird hier deutlich, dass die Selbstzufriedenheit, die ein tugendhaftes Leben, ein Leben aus Verantwortung gegenüber sich selbst und den sich selbst auferlegten Pflichten, nicht das Leben der Glückseligkeit in seiner eigentlichen Bedeutung sein kann, sofern es nicht die anderen miteinbezieht und in uns selbst wirken lässt. Das Leben aus Verantwortung als in seinem Telos glückseliges Leben, vollzieht sich in der Vergemeinschaftung. Es ist ein Leben der Entwicklung in der Wirkungsgemeinschaft, die sich über die Zeit erstreckt und eine spezifische Form der Wir-Intentionalität als Partizipation am Leben der Anderen, wenn auch mit all ihren Ambivalenzen, fordert.

Die späteren Analysen Husserls zur Intersubjektivität und zur Lebenswelt lassen es weiter ausdeuten, inwiefern das Streben nach Glückseligkeit in der elementaren, bereits leiblich verankerten Mitmenschlichkeit verwurzelt ist, die wiederum als Urphänomen der Subjektivität fungiert. Es wird dann verständlich, dass die Mitmenschlichkeit in der *subjektiven* Urbefähigung des Menschen zum *sympathetischen* Erleben gründet, das bereits auf der Ebene des Instinktes und des Triebes, also den tiefsten Passivitätsstufen, zum Tragen kommt, die die Individualität zwar mitstiften, diese jedoch zugleich immer auch überschreiten und *entgrenzen*. Jene Entgrenzungen vollziehen sich in der Phantasie. Sie wirken aber in die Realität hinein. (Brudzińska, 2014b)

Diese tiefsten Sphären der Passivität werden von Husserl nach und nach entdeckt und weiter differenziert. Dabei wird auch der Konfliktcharakter der passiven

[15] Mit dem Aspekt der Liebe im Aufbau der personalistischen Ethik Husserls befasst sich vor allem Ullrich Melle. In seinem Verständnis nimmt Husserls späte Ethik, nachdem sie anfänglich als *Ethik des höchsten Gutes und des kategorischen Imperativs* und später, in der mittleren Schaffensperiode, als eine *Ethik der Erneuerung und Selbsterhaltung* gedeutet wurde, die Gestalt einer *Ethik der Liebe* an (Melle, 2004, S. 347). Vgl. dazu auch Loidolt, 2009, S. 184ff.

Genesis präziser erfasst. Doch die spezifische Konfliktdynamik der menschlichen Tendenzen im Glücksstreben wird anschließend nicht untersucht. Hier könnte es gewinnbringend sein, auf die Ergebnisse der Psychoanalyse, der psychoanalytischen Anthropologie und Entwicklungspsychologie zurückzugreifen, die einerseits gerade diese Dynamiken in den Blick nehmen (als Strukturen der fundamentalen menschlichen Ambivalenzen und Entwicklungsambivalenzen), es andererseits aber auch erlauben, zwischen zwei grundlegenden Formen des Glückseligkeitsstrebens zu unterscheiden – einer regressiven und einer progressiven.[16] Doch diese Untersuchung muss einer weiteren Abhandlung vorbehalten bleiben.

Schlusswort

Abschließend möchte ich nur hervorheben, dass es sich bei dem Glückseligkeitsstreben um Spannungsverhältnisse des subjektiven Erlebens zu handeln scheint, die psychologisch als permanentes Ringen zwischen Abhängigkeit und Autonomie ausgelegt werden können. Vom phänomenologischen Standpunkt aus können diese Dynamiken im Hinblick auf die Strukturierung des Selbstwerdungsprozesses im Spannungsfeld zwischen den Polen von Vergemeinschaftung und Individuation ausgelegt werden. Dadurch kann vielleicht besser verständlich gemacht werden, wieso das menschliche *Geschäft* mit dem Glück eine so fragile Angelegenheit darstellt. Dabei muss weder eine Metaphysik des Bösen noch ein Todes- oder Destruktionstrieb oder ein sonstiger Weltpessimismus bemüht werden. Vielmehr muss die Anstrengung intensiviert werden, den Menschen in seinen Fähigkeiten und Stärken, aber auch in seinen Bedürftigkeiten, in seiner Schwäche, in seiner anthropologischen Verletzbarkeit und steten Angewiesenheit auf Andere sowie seiner Involviertheit *mit* ihnen, mit seinen Mitmenschen, ernst zu nehmen und zu verstehen. In meinen Augen erschließt diese Perspektive den Zugang zu der ethischen Dimension der menschlichen Erfahrung, die sich teleologisch als durch das Glücksstreben bzw. die Glückseligkeitsintentionalität bestimmt zeigt.

Zusammenfassung

Die moderne empirische Glücksforschung betrachtet das Glück als subjektives Gefühl der Lust, das sich erscheinungsmäßig in Einschätzungen der faktischen und in Vorstellungen der möglichen Zufriedenheit erfassen lässt. Dabei werden hauptsächlich die kognitiv zugänglichen Repräsentationen jener Erlebnisse fokussiert, die Leistungsseite des Subjektes wird weitgehend außer Acht gelassen. Mit dem phänomenologischen Ansatz kann dieser Vernachlässigung entgegengewirkt werden. Die Phänomenologie erlaubt es uns, die Polarität von Glücksstreben und erlebbarem Glück zu unterscheiden und letzteres

[16] In seiner eingehenden psychoanalytischen Analyse des Märchens *Hans im Glück* unterscheidet Leopold Morbizer (2013) zwischen den regressiven und progressiven Formen des Glücksstrebens.

dreifach zu differenzieren als: (1) aktuelles Glückserlebnis als Erlebnis der Befriedigung gegenwärtig wirksamer Bedürfnisse, (2) zeitlich erstreckte Form der (Selbst-)Zufriedenheit im individuellen Leben, (3) höhere, ethische Form der Glückseligkeit als teleologische Bestimmung menschlicher Existenz, die sich in der Vergemeinschaftung realisiert. Diese Aspekte werden im Folgenden intentionalgenetisch und unter Berücksichtigung einiger psychoanalytischer Ergebnisse näher betrachtet. Dabei soll deutlich werden, dass das Glück, vor allem in seiner höheren, ethischen Form der Glückseligkeit genommen, keine bloß individuelle Angelegenheit darstellt, sondern mit der sozialen menschlichen Erfahrung und der intersubjektiven Konstitution unserer gemeinsamen Wirklichkeit aufs Engste zusammenhängt.
Schlüsselwörter: Genetisch, Glück, Husserl, Intentionalität, Motivation, Phänomenologie, Streben, Teleologie.

Concerning Happiness. Reflexions from the Genetic Phenomenological Point of View.

Summary

Modern empirical research considers happiness to be identical with a subjective feeling of pleasure. This refers to both assessments of actual satisfactions of need and representations of possible satisfactions of need. Thereby, the aspects of cognitive representations of happiness are mainly focused, while the performing subject remains disregarded. The phenomenological approach tries to counteract such a situation. Phenomenology allows us to differentiate 'striving towards happiness' and the 'experienced happiness' as different polarities of this phenomenon. Based on this three aspects can be distinguished: (1) the present experience of happiness as an experience of satisfying actual urgent needs; (2) the temporally enduring form of (self-)satisfaction in the individual life; (3) the ethical form of happiness as felicity (*Glückseligkeit*) implying the teleological determination of human existence realized through socialization. In this paper, these aspects are considered phenomenological through intentional genetic analysis and taking into account some psychoanalytic results. This article aims at showing that happiness, particularly in the ethical form of felicity, cannot be considered as merely an individual issue, but is rather closely related to the sociality of human experience and to the intersubjective constitution of our shared reality.
Keywords: Genetic, Happiness, Husserl, Intentionality, Motivation, Phenomenology, Striving, Teleology.

Literatur

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. In Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begründet von E. Grumach, hg. H. Flashar, Bd. 6, Berlin 1999[10]. [= NE]

Bellebaum, A. (Hrsg.). (2002). *Glücksforschung: Eine Bestandsaufnahme (Analyse und Forschung)*. Konstanz: Konstanzer Universitätsverlag.

Braun, H. (2002). Empirische Glücksforschung. Ein schwieriges Unterfangen. In A. Bellebaum (Hrsg.). *Glücksforschung: Eine Bestandsaufnahme (Analyse und Forschung)* (S. 43-58). Konstanz: Konstanzer Universitätsverlag.

Brudzińska, J. (2012). Affekt und Phantasie im Aufbau personaler Realitäten. In Affectivity and its Vicissitudes in Contemporary Humanities and Social Sciences. *Archive of the History of Philosophy and Social Thought* (57), 195-215.

Brudzińska, J. (2014a). Becoming a Person in the Life-World. In *Paradigmi. Rivista di Critica Filosofica* (3) 2014, 91 – 110.

Brudzińska, J. (2014b). Mitvollzug und Fremdverstehen. Zur Phänomenologie und Psychoanalyse der teilnehmenden Erfahrung. In *Phänomenologische Forschungen* 2013, Thema: Soziale Erfahrung. PhäFo 2014, 45 – 76.

Freud, 1908 [1907], *Der Dichter und das Phantasieren*. Sigmund Freud - Gesammelte Werke, Bd. 7 (S. 213-223). Frankfurt a/M: Fischer. 1999.

Freud, S. (1915). *Triebe und Triebschicksale.* Sigmund Freud - Gesammelte Werke, Bd. 10 (S. 209-232). Frankfurt a/M: Fischer. 1999.

Freud, S. (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. Sigmund Freud - Gesammelte Werke, Bd. 14 (S. 419-506). Frankfurt a/M: Fischer. 1999.

Husserl, E. (1948 [1939]). *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von Ludwig Landgrebe, m. Nachwort und Register von L. Eley. Hamburg: Meiner.

Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. M. Biemel. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. IV). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Hrsg. W. Biemel (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. IX, 2. verb. Auflage). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. Hrsg.* M. Fleischer. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XI). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. R. Boehm. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. X). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935*. Hrsg. I. Kern. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Hrsg. Th. Nenon & H. R. Sepp. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXVII). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. H. Peucker. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXXVII). Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Hrsg. T. Vongehr & R. Giuliani. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXXVIII). New York: Springer.

Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. R. Sowa & T. Vongehr. (*Husserliana* – Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XLII). New York: Springer.

Loidolt, S. (2009). *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls* (Phaenomenologica 191). Berlin: Springer.

Mayring, P. (1991). *Psychologie des Glücks*. Stuttgart: Kohlhammer.

Melle, U. (2004). Husserls personalistische Ethik. In B. Centi & G. Gigliotti *Fenomenologia della ragion pratica: l'etica di Edmund Husserl* (S. 327-356). Napoli: Bibliopolis.

Montagowá, K. (2013). *Transzendentale Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis. Studie zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende und synthetische Bewusstseinsleistungen* (Phaenomenologica 210). Dordrecht: Springer.

Morbizer, L. (2013). Zur Psychoanalyse des Glücks. In: *Forum Psychoanal* (2013) 29, Issue 2, 269-290.

Platon. (2005[5]). *Phaidon. Symposion. Kratylos*. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Bd. 3. Bearbeitet von D. Kurz. Griechischer Text von L. Robin & L. Méridier. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [= Smp.]

Scheler. M. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. M. Scheler (Hrsg.). Max Scheler Gesammelte Werke (Bd. 2). (5. durchgesehene Aufl.). Franke: Bern.

Jagna Brudzińska, geb. 1965, ist außerordentliche Professorin für Philosophie am Institut für Philosophie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Warschau und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am

Husserl-Archiv der Universität zu Köln. Ihre Forschungsschwerpunkte betreffen die Phänomenologie Edmund Husserls, moderne Subjektivitätstheorie, Psychoanalyse und Sozialtheorie. Sie ist Autorin von *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud,* (Köln 2004), Mitherausgeberin der Anthologie *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience,* (Dordrecht 2011), und Autorin zahlreicher Beiträge in diesem Forschungsbereich.
Adresse: Universität zu Köln, Husserl-Archiv, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln, Deutschland.
E-Mail: jagna.brudzinska@uni-koeln.de