

PRÄMIERTER ESSAY ZUR PREISFRAGE DER  
DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR  
PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG

Bernhard Obsieger

Husserls Frage: „Kann ich mein Leben leben,  
ohne dass ich es wollen kann?“

Um den Sinn von Husserls Frage zu verstehen und sie erörtern zu können, ist es notwendig, zunächst die in ihr zur Sprache kommenden Phänomene kurz darzulegen. Dabei soll das in Husserls Frage anklingende Paradox herausgestellt werden, indem gezeigt wird, worin die scheinbare Unmöglichkeit besteht, ein Leben zu leben, das der es Lebende nicht wollen kann. Anschließend soll dieses Paradox aufgelöst werden durch den Nachweis, warum und wie ein solches Leben dennoch möglich ist. Schließlich sollen die *Gründe* eines solchen Lebens dargestellt werden, die in unserer Zeit nicht mehr nur Gründe seiner Möglichkeit sind, sondern Gründe seiner Unvermeidlichkeit zu werden drohen, sofern uns die Möglichkeit eines „Lebens, das ich wollen kann“ ihrerseits fragwürdig geworden ist.

*1. Mein Leben leben*

Das gewöhnlich intransitive Verb „leben“ kann transitiv verstanden werden und bezieht sich dann auf das Substantiv „Leben“, das den Lebensprozess in seiner Ganzheit meint und scheinbar nur in einer Substantivierung des Verbs „leben“ besteht. Was gelebt wird, sofern *etwas* gelebt wird, ist das Leben selbst. Darin verrät sich ein Selbstbezug der im Verb ausgedrückten Tätigkeit des Lebens. Das Merkwürdige an dieser Tätigkeit ist, dass sie mit der Existenz eines bestimmten Seienden zusammenfällt, das darum das Lebewesen genannt wird. Existieren ist gewöhnlich ein unbezüglicher bzw. nicht-intentionaler Prozess, und sofern „leben“ die nackte Existenz des Lebewesens meint, ist es daher ein intransitives Verb. Bei einem besonderen Lebewesen, dem Menschen, wird dieses Verb aber

auch transitiv gebraucht. Das liegt daran, dass der Mensch nicht bloß existiert, sondern seine Existenz in einer besonderen Weise zu eigen hat, indem er sie selbst vollzieht und über sie verfügen muss. Das menschliche Leben ist immer *mein* Leben, das ich als ganzes und im einzelnen selbst zu gestalten habe, indem ich bestimmte Lebensmöglichkeiten verwirkliche.<sup>1</sup>

Wie jedes besondere praktische oder theoretische Erlebnis, jedes Tun und Erleiden von etwas, vollzieht sich das Leben des Lebens in der Erste-Person-Perspektive. Die Bezüge des „Meinseins“, die für das Leben gelten, sind aber mehrfache. Mein Leben ist nicht nur „meines“ als von mir zu vollziehendes und schon vollzogenes, sondern die Weise, wie ich mein Leben lebe, ist mir anheim gestellt, sodass ich frei über dieses Leben verfügen kann. Andererseits ist es aber auch meines im Sinne einer Pflicht oder Aufgabe. Das Leben ist also meines, insofern ich es einerseits wie ich will realisieren *kann*, es aber andererseits als eine mir auferlegte Bürde in seiner Realisierung auf mich nehmen *muss*.

In gewissem Maß gilt das auch für andere Lebewesen, sofern auch ein Tier sein eigenes Leben zu leben hat und es in gewissem Grad durch seine Aktivität selbst gestaltet. Wie der Mensch sich vom Tier aber dadurch unterscheidet, dass er nicht nur in eine Umwelt hineinlebt, sondern in die Welt als das All des Seienden, unterscheidet er sich auch dadurch vom Tier, dass er sein Leben als ein *ganzes* lebt und jede seiner Lebensmöglichkeiten nur ist, was sie ist, indem sie innerhalb des Lebens als ganzem gelebt wird, in ihrem Bezug auf den Gesamtzusammenhang des Lebens und aus diesem her.<sup>2</sup> Das wird dadurch möglich, dass der Mensch seinen Lebensprozess nicht nur Phase für Phase realisiert, sondern diesen Prozess dabei bewusstseinsmäßig als ein zeitlich erstrecktes Ganzes gegeben hat, wobei dieses Gegebensein des eigenen Lebens sogar die menschliche Seinsverfassung mit ausmacht. Hier haben wir also den merkwürdigen Fall, dass zu einem bestimmten Seienden der Prozess seines Seins gehört, gewissermaßen ein Bestandteil dieses Seienden ist, weshalb man hier nicht wie sonst das Seiende von seinem Sein unterscheiden und beides einander gegenüberstellen kann. Der Mensch und sein Leben gehören in jedem Augenblick untrennbar zusammen, sie sind nur, was sie sind, in ihrer unauflöselichen Einheit. Ich bin, was

<sup>1</sup> Das Selbstverhältnis, durch das sich die menschliche Existenz auszeichnet, wurde zuerst von Kierkegaard als konstitutiv für die Seinsweise des Menschen verstanden und in seinen verschiedenen Grundmöglichkeiten durchdacht. Allerdings hat erst Heidegger die ontologische Einzigartigkeit dieser Seinsweise herausgestellt und ihre Struktur systematisch analysiert. Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen<sup>17</sup>1993. § 9, 41 ff. et passim.

<sup>2</sup> Vgl. Edmund Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908–1937*. Husserliana XLII. Hg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr. New York 2014. 197, 303 (Anm. 1), 426 f. und 491–494.

ich bin, als mein Leben Lebender; dieses Leben gehört zu mir, ich lebe aus ihm her und auf es hin.

Ein bestimmter Lebensprozess ist aber nicht nur „meiner“ in dem Sinn, dass er zu meinem Sein gehört und ich dieses Sein selbst zu gestalten und zu ertragen habe, sondern diese Zugehörigkeit ist von solcher Art, dass sie ein eigentümliches Besitzverhältnis ermöglicht, das eine Verwandtschaft mit dem Besitz einer Fähigkeit aufweist. Mein Leben ist mir in einer Weise gegeben, dass ich ein unmittelbares, weitgehend latentes Wissen von seinem zurückliegenden Verlauf besitze, auf das ich zurückgreifen und es mir in Erinnerungen vergegenwärtigen kann. Dieses Gegebensein meines Lebensprozesses reicht ferner auch in die Zukunft hinein, auf die ich hinlebe und in die ich hineinlebe als von mir zu realisierende, und zwar indem mir diese Zukunft gegeben ist als von mir imaginativ mehr oder minder bestimmt entworfene und weiter zu entwerfende. Ich kann und muss in Form solcher Entwürfe im vorhinein über meine Zukunft verfügen, als von mir handelnd zu gestaltende.<sup>3</sup> Das zurückliegende Leben ist mir also schon gelebt gegeben, als derjenige Teil meines Lebensprozesses, der bereits abgeschlossen ist, während sein zukünftiger Teil mir gegeben ist als den vergangenen fortsetzend und als von mir in mehr oder minder bestimmter Weise entwerfener und noch zu realisierender. Das Gewesene reicht dabei in das Gegenwärtige und Zukünftige hinein und bestimmt den Bereich meiner Möglichkeiten, z. B. durch das, was ich schon erreicht habe und durch die Verpflichtungen und Bindungen, die ich eingegangen bin. Meine Zukunft ist notwendig von der Vergangenheit her vorgezeichnet und baut auf ihr auf, wie umgekehrt die Vergangenheit ihren Sinn hat als ein Zustreben auf ihre Zukunft. Z. B. ist eine Hochzeit in sich selbst der Beginn einer auf sie folgenden Ehe, während diese zurückweist auf eine vergangene Hochzeit.

Ich lebe einerseits immer in einer bestimmten Gegenwart meines Lebensprozesses und vollziehe diesen, indem ich nach und nach seine sukzessiven Phasen und Episoden durchlebe und dabei handelnd gestalte. Andererseits lebe ich jedes gegenwärtige Geschehen immer als Teil größerer Zusammenhänge und schließlich des Lebens als ganzen. Meine einzelnen Entscheidungen und Verhaltensweisen haben dabei ihren Sinn aus einer Reihe hierarchisch geordneter Entschlüsse, Vorhaben und Stellungnahmen, die schließlich in gewissen Grundentscheidungen, Grundhaltungen und allgemeinen Lebenszielen wurzeln, d. h. in solchen Entscheidungen und Vorhaben, die die allgemeine Gestalt meines Lebens betreffen.

Alles, was mir begegnet, hat seine Bedeutung letztlich von diesem selbst entworfenen Grundriss meines Lebens her, der jedem verstehenden Entwerfen mei-

<sup>3</sup> Vgl. Husserl: Grenzprobleme. Hua XLII. 299, 426.

ner konkreten oder allgemeinen Lebensmöglichkeiten zugrunde liegt und die Richtung vorgibt. Seinerseits wird der Horizont dieser Möglichkeiten durch das, was mir geschieht und widerfährt, was mir im Zusammenspiel meines Handelns mit seinen weltlichen Umständen gelingt und misslingt, ständig modifiziert oder sogar von Grund auf verwandelt, was sich auf meine zentralen Lebensentscheidungen und meinen Lebensentwurf als ganzen auswirken kann.

Leben heißt für den Menschen mithin, das eigene Leben in der jeweiligen Situation unter den jeweiligen Lebensumständen selbst zu gestalten, und zwar primär als das Ganze einer Lebensgeschichte. Diese Selbstbestimmung geschieht als eine willentliche, deren Grundstrukturen nun kurz herauszustellen sind.

## *2. Die Gestaltung des Lebens im Wollen*

Aufgrund des erinnernden und vorgreifenden Gegebenseins meines Lebens kann ich über dieses Leben verfügen, indem ich es als ein zeitliches Ganzes gestalte. Während das Gegebensein des Lebens von der Art eines Wissens oder Erkennens ist und somit der theoretischen Sphäre zugehört, ist das willentliche Verfügen über das Leben ein praktisches, d. h. es betrifft das Handeln als ein Verwirklichen von Möglichkeiten und ist nicht so sehr Sache des Wissens als vielmehr des Könnens. Das Wollen besteht in der Entscheidung für eine Möglichkeit und im entschlossenen Gerichtetsein auf ihre Verwirklichung. Dabei stehen sich die Entscheidungen keineswegs gleich, sondern bilden eine Hierarchie, bei der die untergeordneten Entscheidungen die Wahl der Mittel zur Verwirklichung der in den übergeordneten Entscheidungen gewählten Ziele betreffen, bis diese Kette schließlich in einer Möglichkeit endet, die um ihrer selbst willen gewählt wird.

Im letzteren Fall messen wir der betreffenden Möglichkeit einen *Wert* zu, und darum gelten uns in einem abgeleiteten Sinn auch die Mittel zu ihrer Verwirklichung als wertvoll. Dieser Wert kann verschieden hoch sein, und zwar werden Werte so erfahren bzw. von uns intendiert, dass sie an sich selbst einen verschiedenen *Rang* haben, der allerdings von verschiedenen Personen verschieden eingeschätzt werden kann. Ferner können Werte im Hinblick auf unsere subjektive Vorliebe höher oder niedriger stehen, d. h. sie können von uns vorgezogen werden, ohne dass wir deshalb meinen, der betreffende Wert stehe „an sich“ im Rang höher, sondern ihnen diesen Vorrang nur beilegen im Hinblick auf uns selbst.<sup>4</sup> Im Hinblick auf diesen objektiven und subjektiven Rang ziehen wir ei-

<sup>4</sup> Vgl. dazu Max Scheler: *Ordo amoris*. In ders.: *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I (Gesammelte Werke, Bd. X). Bonn <sup>4</sup>2000. 345–374. 348 ff. Die phänomenologische Feststellung,

nen Wert dem anderen vor bei der Wahl zwischen mehreren miteinander unvereinbaren Möglichkeiten. Entsprechend steht es mit der negativen Seite des Wertebereichs, d. h. dem *Unwert* von drohenden Übeln und dem Streben nach ihrer Vermeidung.

Unsere willentliche Wahl richtet sich also nach unserer Erfahrung und Einschätzung des Wertes der verschiedenen Möglichkeiten, d. h. nach unserem Verhältnis zu den entsprechenden Werten. Die Weise, wie wir uns zu Werten als solchen verhalten, besteht aber im *Vorziehen* und *Nachsetzen*.<sup>5</sup> Wir wählen notwendig aufgrund unseres Vorziehens, indem wir jeweils eine Möglichkeit als die für uns beste ergreifen. Sofern wir etwas wollen, wollen wir es als das unseres Erachtens Beste, Vorzüglichste: Wollen schließt stets ein, dass wir dem Gewollten den Vorzug vor alternativen Möglichkeiten geben (zumindest vor dem Nichtsein des Gewollten), und in diesem Vorzug liegt eine Wertschätzung. Insofern sich alles Wollen nach unserem Vorziehen richtet, können wir daher anscheinend nur das jeweils Beste wollen bzw. das, was wir für das Beste halten.<sup>6</sup>

Ich kann nur das tun, was ich tun will, und ich kann nur das wollen, was ich für das Beste halte. Entsprechend kann ich mein Leben nur als das unter den gegebenen Umständen bestmögliche wollen. Sofern alles handelnde Verwirklichen von Möglichkeiten ein willentliches ist, würde man daher meinen, dass ich nur ein solches Leben führen kann, das ich auch wollen kann. Nun ist aber das Leben, das wir faktisch leben, sehr oft weit davon entfernt, das unseres Erachtens für uns bestmögliche zu sein. Es ist eine offensichtliche Tatsache, dass viele Menschen kein solches Leben führen, das sie als ihr bestmögliches wollen können, und zwar nicht so sehr, indem sie ein solches Leben nur unvollkommen in die Tat umsetzen, sondern indem sie keineswegs dasjenige Leben führen, das sie selbst als das unter ihren Lebensumständen beste beurteilen würden. Das ist das Paradox, aufgrund dessen Husserl die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Lebens stellt, das der es Lebende nicht wollen kann. Dieser Möglichkeit müssen wir nun nachgehen und sie verständlich zu machen versuchen.

dass wir gewisse Rangunterschiede von Werten im Gegensatz zu anderen als „objektiv“ oder schlechthin gültig intendieren (bzw. unmittelbar erfahren), ist unabhängig von jeder Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit einer objektiven Gültigkeit der Werte.

<sup>5</sup> Über Schelers klassische phänomenologische Analyse der Akte des Vorziehens und ihres Verhältnisses zum moralischen Handeln vgl. Juan Miguel Palacios: *Vorziehen und Wählen bei Scheler*. In: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann und Heinz Leonardy (Hg.): *Vernunft und Gefühl*. Würzburg 2003. 135–146.

<sup>6</sup> Dementsprechend führt Scheler das moralisch schlechte Wollen und Handeln auf ein falsches Vorziehen zurück. Vgl. Scheler: *Ordo Amoris*. 350 und 357.

### *3. Die Selbstlahmlegung des Wollens im Sich-untreu-Werden und Sich-Treibenlassen*

Mein Wollen ist immer auf Zukünftiges gerichtet, das nur im Grenzfall bis zum gegenwärtigen Augenblick zurückreicht. Kommt die Zeit des Handelns, tritt insofern ein neues Wollen auf, als die Ausführung der konkreten Handlung neue Entscheidungen erfordert. Ich kann nur dann die Verwirklichung meiner Ziele in Angriff nehmen, wenn die Zeit bzw. der Augenblick dafür gekommen ist und muss mich dazu eigens wollend auf die durchzuführenden Handlungen richten. Dieses neue eigentlich handelnde Wollen ist aber kein neues Wollen des Ziels als solchen, sondern ergänzt und konkretisiert nur das schon bestehende Wollen, das in Fortgeltung bleibt (analog wie eine theoretische Überzeugung, solange ich sie nicht in Frage stelle, für mich in Geltung bleibt und anderen Überzeugungen als Fundament dienen kann). Das neue Wollen betrifft die Art und Weise, wie jetzt und hier mein schon bestehendes Wollen in die Tat umzusetzen ist, es richtet sich auf die einzelnen Handlungen und Bewegungsabläufe, die ich als Mittel zur Erreichung meines Ziels ausführe. Dazu bedarf es neuer Erwägungen und Entscheidungen verschiedener Stufe, vor allem aber ist der die Handlung selbst einleitende Entschluss immer auch eine Erneuerung oder Bestätigung der Entscheidung für das Ziel, sofern durch das Handeln die Möglichkeit nochmaliger Erwägung endgültig abgeschnitten wird. Indem ich zu handeln beginne, erneuere ich meine schon bestehende Entscheidung und verleihe ihr eine Endgültigkeit, die sie zuvor nicht hatte.

Daher besteht immer ein Unterschied zwischen meinem in der Gegenwart bei der Realisierung der jeweiligen Mittel und Ziele wirksamen Wollen und dem aus einer früheren Entscheidung erwachsenen und seitdem mich bleibend bestimmenden Wollen. Das Wollen ist einerseits in der Gegenwart sich realisierendes, andererseits aber sich auf das Leben als ganzes und seine verschiedenen Zeiträume erstreckendes. Wie zwischen meiner Existenz als jeweils gegenwärtiger und als mein ganzes Leben umfassender ein Zwiespalt besteht, so auch zwischen meinem Wollen als dem des Ich meiner jeweiligen Gegenwart und meinem Wollen als dem des Ich meines gesamten Lebens.<sup>7</sup> Mein Wollen ist zwar nicht in der Gegenwart immer neu zu entscheiden, dennoch steht es in jeder Gegenwart prinzipiell immer einer neuen Entscheidung offen. Das frühere Wollen ist zwar nicht vergangen, sondern bleibt in Geltung, aber es kann in jeder neuen Gegenwart widerrufen werden. Diese Möglichkeit ist insofern beunruhigend, als im eigenen Sinn des Wollens liegt, dass es sich auch auf sich selbst und seinen Forterhalt bis

<sup>7</sup> Vgl. Husserl: Grenzprobleme. Hua XLII. 394 und 404.

zu seiner Realisierung richtet: Indem ich etwas will, will ich es auch bis zu seiner Verwirklichung weiter wollen.<sup>8</sup>

Ferner kann die Realisierung selbst eine langfristige und komplexe sein; für die Erreichung eines Zieles sind meist verschiedene Stufen zu durchlaufen, verschiedene Mittel in Bewegung zu setzen. Dabei muss sich das Wollen des Zieles immer wieder erneuern und bewähren, denn jede einem Ziel dienende Handlung muss ihrerseits um des Zieles willen gewählt und gewollt werden. Die Realisierung der Mittel kann mit anderen wertvollen Möglichkeiten in Konflikt treten, und in diesem Konflikt stehen nicht nur die Mittel als solche zur Entscheidung, sondern auch das Ziel selbst. Sofern sich die jeweilige Lebenssituation ändert, indem unvorhergesehene neue Motive auftreten, ergibt sich die Notwendigkeit einer neuen Entscheidung, in der unsere bestehenden Entschlüsse entweder erneuert oder preisgegeben werden. Eine solche Preisgabe geschieht dann, wenn wir zu dem Ergebnis kommen, dass es im gegebenen Fall besser sei, ein anderes Ziel zu verwirklichen. Der Vorrang dieses Zieles kann dabei ein vernünftiger sein und darum mit unserem Wollen in völligem Einklang stehen. Wir können auf ein Vorhaben verzichten, wenn wir sehen, dass wir dadurch unter den gegebenen Umständen einer Entscheidung von höherem Rang, etwa einer ethischen Grundhaltung, zuwiderhandeln würden. Dann bleiben wir durch den Verzicht unserem Wollen treu und passen unsere Handlungsweise nur neuen Umständen und einer neuen Situation an. Ähnlich verhält es sich, wenn uns das Ziel unseres Wollens zweifelhaft wird, weil es mit höheren Zielen in Konflikt steht.

Es kann sich aber auch ergeben, dass sich unserem Wollen eines Zieles das Begehren nach der Verwirklichung eines anderen Gutes in den Weg stellt, ohne dass wir deshalb der Überzeugung wären, dass es richtig sei, dieses Gut auf Kosten unseres Zieles zu verwirklichen. (Dabei ist zu beachten, dass der Schaden für das Ziel ein begrenzter sein kann und die Verwirklichung des Begehrten nicht notwendig die Preisgabe des Zieles bedeutet.) Das wird dadurch möglich, dass ein Konflikt bestehen kann zwischen dem, was wir für die Gegenwart oder nahe Zukunft vorziehen und dem, was wir dauerhaft für das Bessere und an sich „Richtige“ halten. Sofern wir primär in der Gegenwart leben, hat diese und die der Gegenwart nahe Zeit für uns einen gewissen affektiven Vorrang. Das Gegenwärtige erscheint uns in gewisser Weise als „wichtiger“ als das zeitlich weiter Entfernte, es „liegt uns näher“, geht uns in unserem aktuellen Sein unmittelbar an und affiziert uns darum stärker. Es tritt daher immer wieder ein Konflikt auf zwischen dem, was wir als gegenwärtiges Ich vorziehen und dem, was wir als

<sup>8</sup> Vgl. Edmund Husserl: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914. Hua XXVIII. Hg. von Ullrich Melle. Den Haag 1988. 108.

Ich unseres ganzen Lebens vorziehen.<sup>9</sup> In diesem Fall müssen wir uns für eines von beidem entscheiden und damit uns selbst primär als Ich der jeweiligen Gegenwart oder primär als das Ich unseres ganzen Lebens wählen, d. h. als dasjenige Ich, dessen bleibendes Sein gegen seine jeweilige Gegenwart gleichgültig ist, wenngleich sich das Ich als bleibendes wandeln kann, indem es sich z. B. neue Fähigkeiten erwirbt oder seine Schwächen und Laster überwindet.

Diesen Konflikt bezeichnet Husserl in Anlehnung an Kant als den zwischen Pflicht und Neigung.<sup>10</sup> Er ist jeweils nur durch die Wahl selbst zu entscheiden, die entweder zugunsten der Pflicht oder zugunsten der Neigung ausfallen kann. Das Standhalten gegenüber den Neigungen nennt Husserl das Sich-treu-Bleiben, hingegen bezeichnet er das Nachgeben als ein Sich-untreu-Werden.<sup>11</sup> Indem wir uns untreu werden, geben wir gewöhnlich keineswegs unser langfristiges Wollen als solches preis, sondern setzen es nur kurzfristig außer Kraft. Es ist nicht so, dass wir es durch einen neuen langfristigen Vorsatz ersetzen; im Gegenteil, wir wollen für gewöhnlich von ihm nur eine „Ausnahme“ machen, unser ihm widerstrebendes Wollen, als das unseres momentanen Ich, gilt nur für den Augenblick und für unsere gegenwärtige Situation. Wir spalten uns gerade als das Ich einer bestimmten Gegenwart von uns selbst als dem Ich unseres Lebens ab, und diese Abtrünnigkeit, diese Untreue, ist naturgemäß eine zeitweilige. Indem wir die Ausnahme machen, nehmen wir uns oft sogar in unserem „schlechten Gewissen“ eigens vor, künftig dafür umso mehr unserem Vorsatz die Treue zu halten.

Wie wir uns mit jedem Standhalten gegenüber der Kraft der Neigungen festigen, so werden wir mit jedem neuen Nachgeben ihr gegenüber anfälliger. Indem wir einer bestimmten Neigung öfters nachgeben, bringen wir den Habitus der Nachgiebigkeit ihr gegenüber hervor, der das Standhalten zwar nicht unmöglich macht, aber zunehmend erschwert, sodass es immer größerer Anstrengung bedarf, dem Sog der entsprechenden Neigung zu widerstehen. Die affektive Kraft unserer einzelnen Laster erhöht die Kraft der Neigungen insgesamt, jeder einzelne Habitus der Nachgiebigkeit verstärkt unsere Nachgiebigkeit im allgemeinen. Das führt nicht selten zu einem Zustand, bei dem der Wille sich weitgehend auf die Befriedigung von Neigungen richtet und das Streben nach einer Gestaltung des Lebens als ganzem sowie unsere korrelative Selbstgestaltung als das Ich dieses Lebens immer mehr als hoffnungslos aufgibt. Diesen Zustand bezeichnet Husserl als das Sich-Treibenlassen.<sup>12</sup> Die Willensrichtung auf die Befriedigung

<sup>9</sup> Vgl. Husserl: Grenzprobleme. Hua XLII. 305, 395 f. und 491 f.

<sup>10</sup> Ebd. 265, 284, 292, 419 f.

<sup>11</sup> Ebd. 227, 241, 453, 487 f., 491 f.

<sup>12</sup> Ebd. 265 und 455 f.



unserer Neigungen wird auf diese Weise zum Dauerzustand. Wir identifizieren uns dann dauerhaft mit dem Ich unserer jeweiligen Gegenwart, anstatt unser gegenwärtiges Ich mit dem Ich unseres ganzen Lebens zu identifizieren und uns selbst von diesem her zu verstehen, d. h. wir verstehen unser bleibendes Ich von der Seinsweise des gegenwärtigen Ich her als das Ich seiner immer anderen Gegenwart und daher als ein immer anderes relativ unabhängiges Ich. Die zeitliche Einheit unseres Lebens verwandelt sich auf diese Weise in die bloße Aneinanderreihung seiner sukzessiv zu durchlebenden Gegenwarten.<sup>13</sup>

Der Zustand des Sich-Treibenlassens kann vermöge dieser Identifikation wiederum zu einem Konflikt zwischen dem jeweiligen und dem dauerhaften Ich der Gegenwart führen (entsprechend der doppelten Seinsweise der Gegenwart als einer stehend-strömenden), demgemäß die beiden alternativen Modi des Sich-Treibenlassens in der ausschweifenden Zügellosigkeit und in der vorsichtigen Sorge um die Erhaltung, dauerhafte Sicherung und eventuelle Besserung der Lebensbedingungen bestehen. Beides sind Modalitäten des Hingegebenseins an die Neigung, nur dass im Fall der Vorsorge für die Zukunft das Ich der Neigungen sich primär als dauerhaftes versteht, während es in der Zügellosigkeit den gegenwärtigen Neigungen vor den zukünftigen den Vorrang einräumt. Die Furcht vor dem zukünftigen Ende des gegenwärtigen Zustands ist ihrerseits eine gegenwärtige Neigung; es ist angenehmer, im Bewusstsein der Beständigkeit und Dauerhaftigkeit des gegenwärtigen Zustands zu leben als ihn immer mehr dahinschwinden und eine zu fürchtende Zukunft näherrücken zu sehen. Daher kann das Sich-Treibenlassen durchaus mit einer umsichtigen Vorsorge für die Zukunft einhergehen und tut dies im gewöhnlichen Falle. Dabei bezieht sich das Wollen aber keineswegs mehr auf das Leben als das Ganze des Lebensprozesses, sondern bloß noch auf die möglichst unbegrenzte Fortdauer einer sich den Neigungen hingebenden Gegenwart, deren Dahintreiben von einem Tag zum andern die Ganzheit des Lebensprozesses in die Summe seiner Jeweiligkeiten auflöst.

Auf diese Weise verschwindet die willentliche Zielrichtung auf das Leben als ganzes, indem das seinen Neigungen verfallende Ich es als aussichtslos ansieht, sein Leben als ein möglichst wertvolles gestalten und sich dabei von seinen Neigungen unabhängig machen zu wollen. Das Leben, das ich auf diese Weise lebe, ist gerade nicht mein Leben *als* ganzes, sondern als jeweils auf seine Gegenwart beschränktes; ich lebe mein Leben als eine Gegenwart nach der anderen, als eine Aneinanderreihung von Jeweiligkeiten. Insofern sich daraus nach und nach das

<sup>13</sup> Vgl. dazu Heideggers Analyse der „Zeitlichkeit des Verfallens“ und seine Ausführungen über den Ursprung des Verständnisses der Zeit als einer Folge sukzessiver Gegenwarten. Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*. 346 ff. und 420 ff.

Leben als ein Ganzes zusammensetzt, lebe ich auf diese Weise ein Leben, das ich nicht wollen kann und in gewisser Weise auch nicht will, nur richtet sich mein Wollen dabei nicht auf mein Leben als ganzes, sondern auf seine jeweilige Gegenwart und das fortlaufende Durchleben immer neuer Gegenwarten.

Das auf das Leben in seiner Ganzheit gerichtete Wollen kann aber auch noch in einer anderen Weise lahmgelegt werden, die nicht in meiner subjektiven Untreue gegenüber diesem Wollen besteht, sondern im Anschein der *Unmöglichkeit* der Verwirklichung eines sinnvollen Lebens, d. h. im Verlust des Glaubens an seine Möglichkeit. Dieser Zustand der Hoffnungslosigkeit, den Husserl als *Verzweiflung* bezeichnet<sup>14</sup>, kann verschiedene Motive haben, die wir nun abschließend in Anlehnung an Husserl kurz darstellen wollen.

#### 4. Die Verzweiflung und der Verlust der Bodenständigkeit

Damit ich ein wertvolles, sinnvolles Leben wollen kann, muss ich es für möglich und erreichbar halten. Sobald ich das vernünftigerweise nicht mehr kann, verliert mein auf ein solches Leben gerichtetes Wollen seinen Boden und wird unmöglich. Entsprechend wird unter dem Zweifel an der Möglichkeit und Erreichbarkeit des gewollten Lebens auch die Festigkeit des Wollens leiden, und die motivierende Kraft der Neigungen kann sich verhängnisvoller auswirken. Je mehr ich fürchte, dass mein Bemühen um ein sinnvolles Leben sich am Ende als umsonst erweisen wird, desto schwerer wird es mir fallen, an ihm festzuhalten.<sup>15</sup>

Das ethisch wertvolle Leben hat nun aber die allgemeine Form des Bestrebens, unter allen Umständen das jeweils möglichst Beste verwirklichen zu wollen, wobei dieses Beste auch eine individuell-relative Seite hat und in diesem Maße für jeden Menschen ein anderes sein kann.<sup>16</sup> Indem es auf die sich steigernde Realisierung des möglichst Guten, d. h. auf eine immer bessere Welt ausgerichtet ist, hängt das Wollen eines solchen Lebens von dessen faktischer Realisierbarkeit ab bzw. von der vernünftigen Möglichkeit eines Glaubens an diese Realisierbarkeit, die ihrerseits von mancherlei Bedingungen abhängt und keineswegs selbstverständlich ist.<sup>17</sup> All mein bisheriges Bemühen um ein wertvolles Ziel kann sich jederzeit als vergeblich erweisen, und Gleiches gilt für das Bemühen der ganzen Menschheit. Es kann anstatt einer Besserung des Zustandes meiner Umwelt und Welt eine gravierende Verschlechterung ohne Aussicht auf Bes-

<sup>14</sup> Vgl. Husserl: Grenzprobleme. Hua XLII. 497 und 508.

<sup>15</sup> Ebd. 304, 406 f.

<sup>16</sup> Vgl. Husserl: Vorlesungen über Ethik. Hua XXVIII. 130, 140, 153 und ders.: Grenzprobleme. Hua XLII. 196 f., 321, 390 f.

<sup>17</sup> Vgl. Husserl: Grenzprobleme. Hua XLII. 254, 306–308, 331, 378 f., 477.

serung eintreten, sodass sich alles künftige Bemühen als aussichtslos darstellt.<sup>18</sup> Das Bemühen um eine bessere Welt kann auf diese Weise offenbar seinen Sinn verlieren, und ein solcher Sinnesverlust kann sowohl das Leben der ganzen Menschheit oder einer begrenzten Gemeinschaft als auch mein individuelles Leben bedrohen.

Auf die Frage nach der Möglichkeit eines ethischen Lebens angesichts einer mit ihm in Konflikt stehenden Welt versucht Husserl zwei verschiedene Antworten zu geben. Die Entmutigung durch die Vergeblichkeit ethischen Strebens kann durch den religiösen Glauben an eine universale Teleologie, d. h. an einen letzten Sinn anscheinend sinnloser Ereignisse, überwunden werden.<sup>19</sup> Husserls Einwand hiergegen ist, dass die naturwissenschaftliche Weltanschauung diesem Glauben seine Grundlage zu entziehen scheint.<sup>20</sup> Die zweite Antwort besteht im Hinweis auf den Eigenwert jeder guten Handlung, unabhängig davon, was sie in der Welt zu bewirken vermag.<sup>21</sup> Auch dieser Antwort steht unser heutiger naturalistischer Objektivismus entgegen, sofern er das menschliche Handeln als einen mechanischen Naturvorgang zu verstehen sucht und in seinem Rahmen das willentliche Handeln als solches keinen Platz hat.<sup>22</sup>

Die Verzweiflung ist also nicht nur eine reale Möglichkeit, sondern sie ist motiviert durch die geistige Situation der Zeit, und zwar durch die unser Zeitalter beherrschende, von der mathematischen Naturwissenschaft geprägte naturalistische Weltanschauung. Diese Weltanschauung entzieht dem Streben nach einem sinnvollen Leben seinen Boden und gibt den Menschen damit der *Bodenlosigkeit* preis. Der traditionelle Boden der theologischen Weltanschauung, auf dem das Vertrauen in die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens in einer sinnvollen Welt ruhte, hat seine Tragfähigkeit verloren, und damit scheinen die Bedingungen für ein ethisches Leben für das gegenwärtige und künftige Menschentum nicht mehr gegeben zu sein.<sup>23</sup>

Husserl sieht einen Ausweg aus dieser Bodenlosigkeit in seiner Entdeckung, dass der Boden, auf dem der neuzeitliche Objektivismus steht, seinerseits kein letzter Boden ist, sondern auf den Boden der transzendentalen Subjektivität und Intersubjektivität zurückführt, wie ihn Husserls transzendente Phänomenologie eröffnet und erschlossen hat. Im Rückgang auf diesen Boden kann nach Husserl der Weg zu einer neuen Bodenständigkeit bestehen.<sup>24</sup> Ob und inwieweit sich

<sup>18</sup> Ebd. 307 f.

<sup>19</sup> Ebd. 242, 254 f., 332 f., 378 f., 478, 482 f.

<sup>20</sup> Ebd. 205, 430.

<sup>21</sup> Ebd. 309 ff., 332, 398 f.

<sup>22</sup> Ebd. 306.

<sup>23</sup> Ebd. 230 ff.

<sup>24</sup> Ebd. 248 f., 404, 440, 443 f.

dieser Boden als tragfähig für eine teleologische Welt- und Lebensanschauung erweisen kann, die dem Glauben an die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens wieder eine Grundlage zu geben in der Lage ist, kann nur durch eine denkende Aneignung des Husserl'schen Lebenswerkes ausgemacht werden. Diese Aneignung ist selbst eine sinnvolle, allerdings eben darum immer der Gefahr des Scheiterns ausgesetzte Aufgabe, der wir unser philosophisches Dasein widmen können.