

Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben

Von Robert Spaemann

Worin das Glück bestellt, darüber waren die Meinungen immer geteilt. 288 Ansichten zählte M. Terentius Varro und, ihm folgend, Augustinus. Alle Menschen wollen glücklich sein, sagt Aristoteles. Was ist denn das, was da alle wollen? Das deutsche Wort ist zweideutig. Es meint einmal, daß der Zufall dem, was wir wünschen, entgegenkommt: Fortuna. Aber das Märchen von den drei Wünschen oder vom Fischer und seiner Frau lehrt, was wir alle wissen: oft geschieht, was wir alle wünschen, und dann stellt sich heraus, daß es das Falsche war, was wir gewünscht hatten. Das Falsche, gemessen woran? Offenbar doch wieder an unseren Wünschen. Ob es ein Glück war, Glück zu haben, bleibt die Frage. Man kennt ja aus dem Faust die alte Geschichte, daß jemand mit dem Teufel ein Bündnis abgeschlossen hat, und dann gewinnt er immer im Spiel. – Das Wort „Glück“ meint aber nicht nur Fortuna, sondern auch eudaimonia, felicitas, beatitudo: Glücklich-sein, glückliches Leben. Kann der Wunsch, glücklich zu sein, sich auch als das Falsche erweisen? Vielleicht. Dann nämlich, wenn der Wunsch, glücklich zu sein, dem Glücklichsein im Wege steht. Manchmal verhindert man ja dadurch das Glück, daß man es zu Intensiv will. Aber kann Glück selbst, kann „Glückseligkeit“ – wie der Fachterminus heißt, den die deutschen Philosophen als Übersetzung des griechischen Eudaimonia eingeführt haben – sich für den, der glücklich ist, als das Falsche erweisen? Das scheint absurd zu sein. Ein jüdischer Witz erzählt von dem Sohn, der seinem Vater eröffnet, er wolle Fräulein Katz heiraten. Der Vater widerspricht. Fräulein Katz bringt nichts mit. Der Sohn erwidert, er könne nur mit dem Fräulein Katz glücklich sein. Darauf der Vater: „Glücklichsein, und was hast Du schon davon?“ – Der Witz liegt darin, daß der Vater die Grammatik des Wortes Glück nicht verstanden hat. Man kann in bezug darauf diese Frage nämlich vernünftigerweise nicht stellen. Die Philosophie befaßt sich mit dieser Grammatik.

Aber können wir von ihr eine Belehrung erwarten, die der Meinungsverschiedenheit darüber, was zum Glück gehört und wie man glücklich wird, ein Ende macht? Kann man von ihr hoffen, daß sie von jenen 288 Meinungen mindestens 287 als Irrtum entlarvt? – Ganz im Gegenteil. Diese 288 Meinungen waren in Wirklichkeit 288 philosophische Theorien. Ohne philosophische Theorien würde sich der Pluralismus in bescheideneren Grenzen gehalten haben. Plato nannte nur drei verschiedene Ansichten über das Glück. Nach einigen hundert Jahren philosophischer Theorie waren es dann eben 288. Wer sich von der Philosophie die Nötigung zu einem Konsens erhofft, der in unserem alltäglichen Leben nicht existiert, muß enttäuscht werden. Die Philosophie bemüht sich allerdings systematisch um die Grundlage eines solchen Konsens, aber gerade deshalb geht es ihr, wie es allen geht, die das Ziel der Konfliktfreiheit verfolgen: sie verschärfen die Konflikte. Die Philosophie verschärft den Dissens, genauer gesagt: sie artikuliert noch theoretisch den radikalen Dissens, der andernfalls nur gewaltsam ausgetragen werden könnte. Aus der Perspektive des staatstragenden Common sense erscheint so die Philosophie als dessen Zersetzung und als theoretische Vorbereitung der Gewalt, aus der Perspektive der Gewalttäigen als Versuch der Stabilisierung kooperativen Lebens auch bei größtmöglichen Dissens. Den konservativen Demokraten In Athen erschien Sokrates als sophistischer Jugendverführer, den Sophisten mußte er als Verteidiger einer überlebten Idee von Gemeinwohl, Frömmigkeit und Patriotismus erscheinen. Er kritisierte die Gesetze der Stadt, aber er weigerte sich, ihnen ungehorsam zu sein. Spinoza übrigens greift das auf, sagt das Gleiche in bezug auf die Meinungsfreiheit, als deren erster Protagonist in Europa er erscheint. Sie muß total sein, sie muß sich auf alles erstrecken; es gibt nur eine Meinung, die sie nicht einschließen darf, nämlich die, man brauche den Gesetzen dann nicht zu gehorchen, wenn man ihnen seine Zustimmung nicht geben kann. Denn in diesem Falle würde Zustimmung die Bedingung der Loyalität sein und die Aufkündigung der Zustimmung die Aufkündigung der Loyalität, und das wiederum wäre das Ende der Meinungsfreiheit.

Was ist also von der Philosophie zu erhoffen? Was ist Philosophie? Wenn ein Philosoph jemandem erklärt, was Philosophie ist, kann er nicht hoffen, daß alle Philosophen ihm zustimmen. In der Philosophie ist alles kontrovers, sogar was das ist, Philosophie. Entsprechend sind auch die Standards umstritten, aufgrund deren jemand ein bedeutender Philosoph ist oder nicht. Verständlicherweise ist das dem öffentlichen Prestige der Philosophie abträglich. Solange diese Leute, so mag man denken, sich nicht erst einmal darüber einigen, was ihr Fachgebiet ist, geschweige denn darüber, was ihre Methode, und auch nicht über die Diskursregeln und Kriterien, mittels deren sie Ihren Streit zu entscheiden gedenken, solange sollte man sie sich doch selbst überlassen. Die Geschichte der Philosophie der Neuzeit ist nun bestimmt von Versuchen, dieser mißlichen Situation ein Ende zu bereiten und der Philosophie ein wohldefiniertes Gebiet und eine diesem Gebiet adäquate Methode zu sichern. Keiner dieser Versuche fand jedoch allgemeine Zustimmung. Jede Concordienformel war nur der Anlaß zu neuem Dissens, und es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß es neueren Versuchen dieser Art, sagen wir dem Marxismus, der sprachanalytischen Philosophie oder dem kritischen Rationalismus anders ergehen werde. Diese Feststellung ist aber nur solange entmutigend und für die Philosophie diskriminierend, als man sich nicht klargemacht hat, worauf denn der Konsens in den Wissenschaften beruht, der Konsens über die Definition des Fachgebietes und über die in diesem Gebiet anzuwendenden Methoden. Die Definition des Fachgebietes beruht im allgemeinen auf einem vorwissenschaftlichen Verständnis, auf Common sense, aufgrund dessen wir über relevante Ähnlichkeiten zwischen Phänomenen stets schon entschieden haben. So sind wir z. B. nicht der Meinung, daß es eine relevante Ähnlichkeit zwischen Dingen ist, daß sie zwei Meter groß sind, und darum gibt es auch keine Wissenschaft von zwei Meter großen Dingen. Aber wir ordnen z. B. menschliche Handlungen der Vergangenheit einander zu als Gegenstand der Geschichtswissenschaft, Zahlen als Gegenstand der Arithmetik und Tiere als Gegenstand der Zoologie. Die Relevanz solcher Ähnlichkeitsbeziehungen wird in den Wissenschaften nicht begründet, sondern von ihnen vorausgesetzt, und der Konsens beruht darauf, daß die Fragen nach dem Grund dieser Relevanz nicht aufgeworfen wird. Sobald wir fragen, was ist das, Leben? was ist das, eine Zahl? bricht der Konsens zusammen. Ähnliches gilt für den methodischen Konsens, Er enthält stets ein dezisionistisch es Element, ein Element der Entscheidung. Die Art, wie wir an eine Sache herangehen, die Art, wie wir fragen, hängt davon ab, was wir wissen wollen, und dies wiederum davon, was wir mit diesem Wissen anfangen wollen. Und darüber kann sich ein gewisser Konsens wenigstens zeitweise durch mehr wissenssoziologische als wissenschaftliche Gründe stabilisieren. Nun kann die Philosophie an dieser Weise der Konsenserzeugung keinen Anteil haben wollen. Denn Philosophie thematisiert ja genau das, was im alltäglichen und im wissenschaftlichen Dafürhalten wollen den konsensuellen Horizont bildet. Sie redet über das stillschweigende Einverständnis. Aber indem sie das Stillschweigen bricht, bricht sie das Einverständnis. Philosophie ist ein Gespräch über sogenannte letzte Fragen. Und unter letzten Fragen verstehe ich Fragen, auf deren Nichtaufwerfen die Stabilität unserer normalen Lebenspraxis und des sie tragenden Konsenses beruht. Das Aufwerfen solcher Fragen, deren Nichtaufwerfen doch so nützlich ist, könnte man als Bösartigkeit verstehen. Und für bösartig und zersetzend wurde ja auch Sokrates gehalten. Die Sache ist nur die: Solche letzten Fragen stellen sich von selbst dann und wann, nämlich dann, wenn die normale Lebenspraxis aus irgendwelchen Gründen in eine Krise gerät, eine politische, eine gesellschaftliche, eine wissenschaftliche, eine religiöse oder eine sogenannte Lebenskrise. Das Eigentümliche der Philosophie ist, daß sie die Grundlagenkrise sozusagen institutionalisiert. Das heißt nicht, daß sie den aufbrechenden Dissens in einen neuen definitiven Konsens überführt – ein solcher Konsens wäre ja gleichbedeutend mit dem Ende der Geschichte. Aber sie überführt den Dissens in einen kontinuierlichen Diskurs. Wie ein solches Gespräch möglich ist, wo doch die Gesprächsregeln selbst mit zum kontroversen Gegenstand gehören, das zu erörtern führt von meinem Thema zu weit ab. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß, da es keine definitiven Gesprächsregeln und keine definitiven Methoden gibt, für die Philosophie etwas wichtig ist, was Sokrates immer betont: Freundschaft, Wohlwollen. Das

braucht man nicht, wenn man feste Regeln hat. Aber wo man keine feste Regeln hat, sondern sich über diese gerade verständigen will, geht es nicht ohne Wohlwollen. Wo keine eindeutige Sprachregelung allgemein akzeptiert ist, ist Wohlwollen bereits erforderlich, um zu verstehen, was ein anderer sagt. Eine philosophische Schule kann leicht eine „Orthosprache“ verordnen und dann erklären, sie verstände nichts, was nicht in dieser Sprache gesagt ist. Solches „methodisch geübte Kannitverstan“ (Habermas) ist eine nicht wohlwollende Immunisierungsstrategie.

Die Frage, was ist Philosophie, läßt sich auf eine nicht kontroverse Art wohl nur mit dem Hinweis auf den in Europa seit 2500 Jahren kontinuierlich geführten Diskurs beantworten. Auf dessen Kontinuität beruht die Identität der Philosophie und auf sonst, wie mir scheint, gar nichts. Dieser Diskurs hat nur eine negative Regel: er ist unbegrenzt. Jede stillschweigend anerkannte Legitimationsinstanz darf wiederum zum Gegenstand der Erörterung gemacht werden, und jeder ist prinzipiell zugelassen, sofern er als einzelner und nicht als Masse oder im Namen der Masse auftritt. Zwar gibt es Autoritäten, d. h. Personen, denen man zunächst aufmerksamer als anderen zuhört. Aber solche Autorität wird nur im Diskurs selbst durch das häufige Gewicht von Argumenten erworben, und im übrigen gehört sie prinzipiell auch zu den jederzeit neu diskutierbaren Legitimationsinstanzen. Ob der Diskurs noch ergiebig ist, wenn tatsächlich alle Legitimationsinstanzen hinterfragt werden, das ist bis heute eine offene Frage. Die Griechen haben z. B. klugerweise auf die Problematisierung einer derselben, nämlich der Natur, verzichtet.

Ich wollte dies vorauschenken, um klarzumachen, warum die Philosophie sich, wenn sie zu fragen anfängt, in ein Verhältnis zur eigenen Geschichte setzen muß, das mit dem anderer Disziplinen nicht vergleichbar ist. Mangels der Möglichkeit, sich mit einem durch vorwissenschaftlichen Konsens abgestützten Gegenstandsbereich und einer dezisionistisch eingeführte Methode zu definieren, kann sie ihre Identität nur herstellen durch die Kontinuität eines geschichtlichen Gesprächszusammenhangs. Innerhalb dieses Gesprächs über sogenannte letzte Fragen haben sich nun von Anfang an zwei Typen von Fragen herausgestellt: die einen, so könnte man sagen, beziehen sich auf Ähnlichkeiten, die anderen auf Identität. Die eine Art von Fragen betrifft die allgemeinsten Ähnlichkeitsbeziehungen von Dingen und Ereignissen. Was ist allem, was ist, gemeinsam? Was sind die letzten Ähnlichkeiten, die alles, was ist, miteinander verbinden? Oder auch so: Was bedeutet das Wort „etwas“? Oder, was meinen wir, wenn wir von etwas sagen, „daß es das gibt“? – Die zweite Art von Fragen zielt nicht auf Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Dingen und Ereignissen untereinander, wobei wir selbst auch zu den fraglichen Dingen gehören, die zweite Art von Fragen zielt vielmehr auf die Beziehung von Dingen und Ereignissen zu unseren Absichten und Interessen. Diese Beziehung kann nur dann eindeutig bestimmt werden, wenn es eine eindeutige Beziehung unserer Absichten und Interessen untereinander gibt. Was – so lautet die Frage etwa – wollen wir eigentlich im Grunde und letzten Endes wirklich? Diese Frage hat im Unterschied zur ersten nicht reine theoretische Absicht. Darum unterscheiden wir theoretische und praktische Philosophie. Denn es kann ja sein, daß das, was wir im Grunde und letzten Endes wollen, gar nicht existiert, solange wir nicht danach fragen. Welchen Sinn hat es zu sagen, wir wollten etwas, von dem wir niemals wissen, daß wir es wollen? Das ganze Problem der psychoanalytischen Rede vom Unbewußten liegt hier. Unbewußt will der Mensch etwas. Was heißt denn das, wenn er gar nicht weiß, was er will? Dahinter steht natürlich eine praktische Absicht. Diese Rede hat nur Sinn in einem therapeutischen Zusammenhang, in dem eine Einheit des Wollens hergestellt werden soll. Als eine ontologische Aussage über ein Wollen, von dem niemals irgendjemand wissen wird, daß es ein Wollen ist, hat diese Rede gar keinen Sinn. Der Sinn der Frage also nach dem, was wir eigentlich letzten Endes wollen, ist offenbar der, in unser Wollen eine Einheit zu bringen, die vorher nicht darin war. Wir können also auch fragen: Was sollen wir eigentlich wollen? In dieser Form ist uns diese Frage als moralische geläufig seit Kant. Aber

in dieser Form bringt sie nicht zum Ausdruck, daß Einheit in unser Wollen nur kommen kann, wenn es zugleich Einheit mit dem ist, was wir schon, ehe wir zu fragen beginnen, sind, das heißt Einheit mit unserer Natur. Die Frage, was wir sollen, läßt sich, da sie auf Identität zielt, nur so stellen, daß wir zugleich fragen, was wir im Grunde immer schon wollen. Kein Sollen würde uns überhaupt erreichen, wenn es nicht Ausdruck von etwas wäre, was wir schon wollen, oder Ausdruck einer Tendenz, die schon in unserer Natur läge.

Die Reflexion auf diesen Umstand ist es nun, die den Beginn von so etwas wie philosophischer Ethik charakterisiert. In einer Krise politisch-moralischer Grundnormen, wie sie im Athen des 5. Jh. v. Ch. stattfand, wird von Sophisten nach dem Grund der Verbindlichkeit dieser Normen gefragt, die doch offenkundig eine Einschränkung unserer Triebwünsche zum Inhalt haben. Was wollen wir denn eigentlich und im Grunde? so fragen sie. Die erste Antwort besteht zunächst in einer Reflexion, die sich aus der Unmittelbarkeit der Geltung eines sittlichen Lebenszusammenhangs herausreflektiert. Für Antigone sind die Normen selbstverständlich; man weiß nicht, woher sie kommen, aber sie sind, wie sie sind. Wenn sich das Subjekt aus dieser Ordnung herausreflektiert, stellt sich die Frage nach der Einheit des Wollens. Und da ist die Antwort zunächst notwendigerweise die hedonistische: Worauf es allein dem Wollenden ankommen kann, ist Lustgewinn, subjektive Befriedigung.

Man kann, Max Scheler folgend, einen vulgären und einen philosophischen Hedonismus unterscheiden. Als vulgären Hedonismus bezeichnet Scheler die Auffassung, daß jeder das, was er tut, um des Lustgewinnes willen tue. Es ist sozusagen eine hämische, eine entlarvende Position, die Kammerdienerperspektive, die dahinterkommt, daß der scheinbar Edelmütige alles eigentlich doch nur zu seinem Vergnügen tut. Der philosophische Hedonismus ist demgegenüber jener, der das durchschnittliche Wollen der Menschen deshalb als entfremdet kritisiert, weil es ihnen um Dinge und Zustände außerhalb ihrer selbst, um Besitz, um Ruhm usw. geht, während sie doch lernen müßten zu sehen, daß der einzige Wert alles dessen in dem Vergnügen liegt, das wir aus diesen Zuständen beziehen. Wenn wir dies gelernt haben, verliert für uns die Welt den Schein eines an sich Wertvollen und Schätzenswerten. Diese Form des Hedonismus steht übrigens in großer Nähe zur späteren stoischen Tradition und ihrer Lehre von den „Adiaphora“, nach welcher alle Dinge eigentlich gleichgültig sind, außer dem Leben nach der Vernunft: „Nichts ist, was dich bewegt. Du selbsten bist das Rad, das auf sich selbsten läuft und keine Ruhe hat“ (Angelus Silesius). Der volkstümliche Begriff eines Philosophen ist bis heute durch eine solche Haltung charakterisiert. Die philosophische Leistung des frühen griechischen Hedonismus ist es, zum erstenmal ein Prinzip der Einheit des Wollens formuliert zu haben, und zwar meins mit der Einsicht, daß ein richtiges Leben nur ein solches sein kann, in welchem wir wollen, was wir wollen, d. h. als wir selbst in dem gegenwärtig sind, was wir tun. Nun können wir etwas aus zweierlei Gründen wollen: erstens, weil es uns als solches als richtig erscheint oder Freude macht, zweitens, weil es uns anderweitige Vorteile bringt. Wir können wollend Ziele, die uns für sich selbst einleuchten oder Freude machen, natürliche nennen, solche aber, deren Verknüpfung mit einem Vorteil für uns erst durch äußere, z. B. gesetzliche Arrangements zustande kommen, künstliche. In diesem Sinne unterschieden die Griechen zwischen dem, was *physei*, was von Natur, und dem, was *nomo*, was kraft Gesetzes gilt. Dem, was *nomo*, was kraft Gesetzes gilt, zu folgen, ist freilich nur sinnvoll, wenn es dem, der gehorcht, mehr Vor- als Nachteile bringt, denn sonst ist gar nicht einzusehen, wieso der dem *nomo* folgen sollte. Hedonismus ist, so sagte ich, die erste Form praktischer Philosophie, insofern er der erste Versuch ist, ein Prinzip der Identität des Wollens zu formulieren. Aber dieser Versuch ist unzulänglich. Frist nämlich entweder falsch oder er ist trivial. Er ist falsch, wenn er sagt, wir täten alles, was wir tun, um eines Lustgewinnes willen, auf den dieses Tun bezogen ist wie ein Mittel auf einen Zweck. Es gibt ja offenbar Handlungen, bei denen uns eine Kalkulation solcher Art ganz fern liegt. Wie will denn eine solche Theorie erklären, daß jemand sein Leben für andere hingibt? Der philosophische Hedonismus hingegen mag ein-

wenden: es ist eben töricht, Dinge zu tun, die nicht Lustgewinn bringen. Wir können nämlich dann den Grund gar nicht nennen, warum wir solche Dinge tun. Wir können dabei also nicht mit uns selbst einig sein. – Dies kann man bestreiten mit Hinweis auf Beispiele von selbstloser Solidarität, in denen der Handelnde offenbar in höchstem Maße mit sich einig war, Beispiele für ein „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“, die das genaue Gegenteil des „Ich-kann-nicht-anders“ des Triebtäters sind. Dieser leidet unter dem Triebdruck, er möchte anders können. Jener aber will gar nicht anders können. Hier sagt nun der vulgäre Hedonismus: wenn jemand tut, was er unbedingt tun will, dann tut er es offenbar, weil es ihm Befriedigung bringt. Auch das gute Gewissen ist für den, dessen Über-ich stark entwickelt ist, eine Bedingung des Wohlbefindens, und Gewissen ist nur ein spezieller Typus hedonistischer Handlungsnormierung. Diese These ist es, die ich als trivial bezeichne. In gewisser Weise ist sie unwiderleglich, wenn sie nämlich nichts anderes sagt als: Wer tut, was er will, tut was er will. Denn doch steckt in dieser Reflexion ein Fehler, und man kann sagen, daß die Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben der Auseinandersetzung mit diesem Fehler, mit dieser Art von Reflexion entspringt.

Man kann Philosophie bestimmen als Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird. Die Philosophie stellt diese erste Reflexion durch eine zweite in Frage. Der philosophische Begriff des Glücks geht hervor aus der Auseinandersetzung mit dem hedonistischen Gedanken subjektiver Lustmaximierung als Prinzip der Einheit des Wollens. Die Reflexionsbewegung, der dieser Gedanke entspringt, wiederholt sich in verschiedenen Epochen stets von neuem, insbesondere im 18. Jahrhundert. Und stets von neuem auch die Antwort der Philosophie von Plato und Aristoteles über die Stoa, Augustinus, Descartes, Kant, Hegel, Moore, Scheler und Herbert Marcuse. Die Argumente gegen den hedonistischen Gedanken lassen sich letzten Endes vielleicht auf folgende drei reduzieren. Das erste Argument ist eine Variante des klassischen Reflexionsarguments gegen den Skeptizismus. Es besagt eben dies: Das hedonistische Prinzip hebt sich selbst auf. Wer sagt, Lustmaximierung sei das einzige und höchste Handlungsziel, muß sich fragen lassen, ob er damit nur sein eigenes Handlungsziel meine oder so etwas wie ein allgemeines Prinzip formulieren wolle. Will er nur sein eigenes Handlungsziel nennen, so ist die Gegenfrage, warum er es denn überhaupt nennt. Offenbar, weil es ihm Vergnügen bereitet.

Aber woher wissen wir denn, ob er die Wahrheit sagt? Wer das, was er sagt, erklärtermaßen nicht sagt, weil er es für wahr hält, sondern weil es ihm Lust bereitet, dies zu sagen, dessen Äußerungen können wir gar nicht unter dem Wahrheitsaspekt beurteilen. Will der Betreffende aber ein Postulat aufstellen, von dem jedermann sich leiten lassen sollte, so können wir fragen, warum es ihn denn interessiert, daß jedermann auf Lustmaximierung aus sei. Vielleicht steht er selbst sich doch viel besser, wenn nur *er* dieses Ziel verfolgt, die andern aber nicht. Vielleicht bereitet ihm der Gedanke einer solchen Welt, in der es jedem um Maximierung seiner Lust geht, Vergnügen. Gut. Aber wenn jemand sein Vergnügen darin findet, anderen Schmerz zuzufügen, oder wenn sein Vergnügen von der Art ist, daß es Leiden anderer im Gefolge hat, soll er sich auch vom Ziel der Lustmaximierung leiten lassen? Wenn nun unser Hedonist dies bejaht, so ist Idar, daß er für seinen Satz allgemein eine Zustimmung nicht erwarten kann, nämlich nicht die Zustimmung der Betroffenen. Gefragt, warum er diesen Satz dennoch aufrecht erhalte, kann er sich wieder nur auf seine privaten Präferenzen berufen. Sein Satz wird vom Gesichtspunkt der Gültigkeit aus gleichgültig. Wenn er aber antwortet, jedermann müsse sein Luststreben auf Bedingungen der Vereinbarkeit mit dem Luststreben aller anderen einschränken bzw. sich so erziehen, daß eben das allgemeine Wohlbefinden zu einem integrierenden Bestandteil seines eigenen Wohlbefinden werde, so sagt er zwar etwas Wahres, er sagt, was die Philosophie sagt, aber er kann, was er sagt, nicht mehr hedonistisch begründen. Und das ist das zweite Argument: Der konsequente Hedonismus ist so wenig haltbar wie der konsequente Nominalismus. Der Mensch steht als sprechendes Wesen immer schon im

Medium eines Allgemeinen. Er hat, indem er spricht, bereits einen Standpunkt außerhalb seiner organischen Mitte eingenommen, einen, wie Helmut Plessner sagte, exzentrischen Standpunkt. Er ist gerade nicht nur, was er ist. Die Reflexion, durch welche er sich seinen Lustgewinn zum letzten Motiv macht, bricht ihn sozusagen gewaltsam heraus aus dem Interaktionszusammenhang, in dem zu stehen ihm doch wesentlich ist. Er kann gar nicht für sich allein Mensch sein. Deshalb verhindert diese Reflexion gerade das, was sie intendiert: Einheit mit sich selbst. Wir können nicht hoffen, gegen unsere vernünftige und soziale Natur mit uns selbst einig sein zu können. Wir können dann zwar versuchen, ein Prinzip hedonistischer Reflexion in unserem Dasein durchzusetzen, aber dieses Prinzip wird immer auf Kriegsfuß stehen mit anderen Motiven sozialer Art, mit einem Bedürfnis nach Kommunikation u.s.f. Dieses Prinzip, das eigentlich Einheit mit uns selbst stiften soll, stiftet also in uns selbst gerade einen Zwiespalt. Der Begriff des Glücks wird so von Plato bis Marcuse gegen den des Lustgewinns dadurch abgesetzt, daß im Gedanken des Glücks stets ein Moment von Allgemeinheit mitgedacht wird. Was Marcuses Kritik am Hedonismus von der platonischen unterscheidet, ist, daß in seinem Begriff vom wahren Glück das Moment der Allgemeinheit das der Wahrheit definiert und nicht umgekehrt. Hier aber setzt nun das dritte Argument ein: Der Lustbegriff enthält nicht das Moment des Kontaktes mit der Wirklichkeit. Das Leere des Lustbegriffs hat der platonische Sokrates im Auge, wenn er sagt, wer Lust für das höchste Gut erkläre, der müsse den für den glücklichsten Menschen halten, der immer die Krätze hat und sich immer kratzen kann. Der Gesprächspartner Kallikles wirft Sokrates vor, die Position des Hedonismus zu karikieren. Natürlich will Kallikles unterscheiden zwischen verschiedenen Qualitäten des Vergnügens. Dann aber wendet Sokrates ein: Wenn es auf die in der Lust erschlossenen Qualitäten ankommt, dann ist eben nicht mehr die abstrakte Lust das Um willen unserer Handlungen.

Man könnte eine ganze Geschichte dieses Arguments schreiben. So etwa wird im 18. Jahrhundert die Frage erörtert, ob das, wodurch wir glücklich sind, Ursache oder Formalprinzip des Glücks sei. Der große Arnauld insistierte darauf, daß es überhaupt keinen univokalen Begriff von Lust gebe, daß die verschiedenen Weisen der Lust sich nicht nur unterscheiden durch ihre Ursachen, sondern durch ihren Inhalt. Der Gegenstand des Vergnügens ist, so sagt er, nicht *causa efficiens*, sondern *causa formalis* des Vergnügens. Arnauld hat den intentionalen Charakter des Glücks gegenüber dem zeitgenössischen Hedonismus entdeckt. Die große Enzyklopädie von Diderot und d'Alembert repräsentiert dagegen den herrschenden Hedonismus, wenn sie ausdrücklich die Inhalte der Lust nur als „Ursachen“ bezeichnet. In einem Buch über „Das Lesen von Büchern“ hat vor einigen Jahren der englische Literaturhistoriker C. S. Lewis zu zeigen gesucht, daß die Qualität von Büchern nicht eine bloße Geschmackssache ist. Die These von der Beliebigkeit literarischer Urteile betrachtet Bücher nur als „Ursachen“ von prinzipiell gleichwertigen Vergnügen. In diesem Fall hatte es in der Tat keinen Sinn, zu streiten, welches nun die richtige Ursache sei. In Wirklichkeit, so sagt Lewis, sind es die Vergnügen, die sich voneinander unterscheiden. Man kann an einem minderwertigen Buch überhaupt nicht das gleiche Vergnügen haben wie an einem guten. Angenommen, er sähe jemanden in einem Buch lesen, das er, Lewis, für minderwertig halte, dieser Jemand aber lese so intensiv und selbstvergessen darin, wie man nur in guten Büchern lese, dann müsse es sich eben doch um ein gutes Buch handeln, dessen Qualität er nur noch nicht entdeckt habe.

Wenn es auf die in der Lust erschlossenen Qualitäten ankommt, dann ist eben nicht mehr die abstrakte Lust das Umwillen unserer Handlungen. Uns so ist es ja in der Tat. Bereits Scheler hat ja darauf aufmerksam gemacht, daß nur körperliche Lustempfindungen unmittelbar Gegenstand intentionalen Handelns sein können. Körperliche Lust kann begleitet sein von Zuständen der Freudlosigkeit, Langeweile oder Verzweiflung. Wir können in verschiedenen Tiefe dimensionen unserer Existenz in verschiedenen Verfassungen sein. Krankheit, augenblicklicher Ärger kann zusammenbestehen mit einer das Dasein tragenden Heiterkeit. Nur sehr starker physischer Schmerz kann die anderen Schichten in ihrer eigenen Stimmung sozusagen

überschwemmen. Was aber diese gehaltvolleren, den Menschen wirklich erfüllenden Stimmungen der Freude, des Glücks, der Seligkeit betrifft, so werden sie durch die Reflexion auf den eigenen Lustgewinn gerade behindert. Sie sind nicht Resultat von Bemühungen, die auf ihre Hervorbringung gerichtet sind, sondern stellen sich, wie wiederum Scheler gesagt hat, „auf dem Rücken von Akten“ ein, die auf ganz andere Inhalte zielen. Das gehört ja auch zur Weisheit der Märchen. Für Pechmarie, die nur auf Gold aus ist, regnet es eben gerade nicht Gold, während Goldmarie darauf aus ist, ihre Arbeit richtig zu machen. Man kann die gleiche Weisheit auch lernen aus dem letzten Jahrbuch für Demoskopie. Die Verbreitung des subjektiven Lebensglücks steht, wie es scheint, in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zu der Thematisierung von Glücksansprüchen in der Gesellschaft. Glück unterscheidet sich von subjektiver Lustempfindung dadurch, daß es Wirklichkeit erschließt. Das hebräische Wort für Beischlaf heißt jadah, und jadah heißt Erkennen: „Adam erkannte sein Weib.“ Jeder Liebende weiß, wovon die Rede ist. Die Augenblicke intensivsten Glücks sind ganz sicher nicht die, in denen die Liebenden, ins Spießertum abgesunken, auf ihre eigene Lustmaximierung zu reflektieren beginnen.

Wie sehr zu einem vollen Begriff des Glücks die Erfahrung von Wirklichkeit gehört, können wir uns an einem extremen Beispiel verdeutlichen. Stellen wir uns einen Menschen vor, der in einer Intensivstation auf einem Tisch angeschnallt ist. In sein Gehirn sind feine Drähte eingeführt, und durch gezielte Stromzufuhr wird in ihm ein Zustand permanenter Euphorie erzeugt, die sich auf seinem Gesicht abzeichnet. Der Arzt versichert uns, dieser Zustand werde bis zum Tod des Patienten andauern. Würden wir mit diesem Menschen tauschen wollen? Der englische Moralphilosoph Hare hat Glück als Zustand desjenigen definiert, mit dem wir gern tauschen würden. Mit diesem Menschen würden wir nicht tauschen wollen, und auch nicht mit dem Mann, der deshalb so vergnügt ist, weil er zu dumm ist zu merken, daß alle andern über ihn lachen. Der Mensch steht als sprechendes Wesen nicht im Mittelpunkt seiner Welt. Er ist nicht beschränkt auf die Perspektive, die sich von seiner Innenwelt aus ergibt. Was er für sich ist, bleibt nicht beziehungslos zu dem, was er für andere ist. Er sieht sich sozusagen zugleich mit den Augen anderer. Der Anspruch seines Bildes von der Wirklichkeit, etwas mit der von diesem Bild unabhängigen Wirklichkeit zu tun zu haben, hängt zusammen damit, daß er dieses Bild mit dem Bild anderer vergleichen kann, weil er mit anderen reden kann. Glück als ein nicht noch einmal auf sein Warum befragbarer Zustand darf nicht eine dem Glücklichen verborgene, sinnlose Außenseite haben. Eine nichtintegrierte Außenseite hat nun aber jeder Zustand, der zeitlich begrenzt ist. Der Hedonismus kann die Einheit, die er prätendiert, nicht stiften, weil er stets punktuelle Lustzustände ins Auge fassen muß, die sich zu den diese Zustände herbeiführenden Tätigkeiten verhalten wie der Zweck zu den Mitteln, also äußerlich. Die klassische Lehre vom glücklichen Leben verstand Glück dagegen als ein Ganzes von Tätigkeiten und Erleben. Zu einer Bergbesteigung z. B. gehören Tätigkeiten der Vorbereitung: Planung, Packen, Aufbruch, die Mühen des Aufstiegs, während dessen man vielleicht das Unternehmen verwünscht. Schließlich die Ankunft, die Rast auf dem Gipfel, und dann der Abstieg, die Er schöpfung, der Schlaf. Gewiß, das Unternehmen hatte ein Ziel, die Ankunft auf dem Gipfel. Aber wäre das Ziel der ganze Sinn des Unternehmens, und alles im Verhältnis zu ihm nur Mittel, dann könnte man ja mit der Seilbahn hinauffahren. Offenbar war es das Ganze dieses Unternehmens, worum es eigentlich ging, das auch, was uns im Nachhinein veranlaßt, uns an einen glücklichen Tag zu erinnern, den wir ein anderes Mal wiederholen wollen.

Freilich hat auch das Glück *dieses* Unternehmens noch einen Außenaspekt, der im Erlebnis nicht integriert ist, und zwar einfach deshalb, weil auch er nur ein Zeitabschnitt unseres Lebens ist. Es mag sein, daß wir durch dieses Unternehmen eine wichtige Chance unseres Lebens versäumten, so daß wir später bedauern müssen, diese Bergtour gemacht zu haben. Es mag sein, daß jemand abstürzt. Ich meine nicht zu Tode. Das mag ja ein guter Tod sein. Das Leben wird durch ihn nicht zu einem unglücklichen Leben. Jeder stirbt schließlich einmal.

Aber es kann sein, daß er zum Krüppel wird. Dann wird er nicht gern auf diesen Tag zurückblicken. Die Kosten waren zu hoch. Der Außenaspekt, den der Tag für ihn gewonnen hat, läßt sich mit dem Innenaspekt des Tages nicht mehr vermitteln. Das Insistieren auf einem nicht vermittelbaren Innenaspekt, die Weigerung, das „respice finem“ in den Augenblick aufzunehmen, die Weigerung, die Kosten zu berücksichtigen, die ich selbst oder die andere für diesen Augenblick aufzuwenden haben, das ist es, was wir den Fanatismus der Leidenschaft nennen können und was sich als solches vom glücklichen Leben unterscheidet. Die Flucht in Drogen ist ein Beispiel für solchen Fanatismus der Leidenschaft. In Solschenizyns „Krebsstation“ heißt es irgendwo: „Es gibt nichts in der Welt, für das ich jeden Preis zu zahlen bereit wäre“. Dies bezeichnet eine Bedingung gegückten Lebens. Für etwa jeden Preis zahlen heißt, die Endlichkeit des Augenblicks voluntaristisch überwinden wollen, indem wir das Endliche einfach für absolut erklären. Den Außenaspekt des Lebens ignorieren heißt, sich fanatisch auf seine Partikularität zurückziehen, die doch dadurch nicht aufhört, Partikularität zu sein. Der Außenaspekt bleibt ja gegenwärtig. Wir können ihn nicht vergessen und zu Tieren werden, die sich niemals von außen sehen können.

Der Außenaspekt ist ein doppelter. Er ist ein Aspekt, den wir selbst gewinnen, indem wir uns früherer Augenblicke erinnern bzw. spätere Augenblicke antizipieren. Es ist aber auch der Aspekt, den andere von uns gewinnen. Dabei hat für die Beurteilung des Lebens als eines glücklichen der retrospektive Aspekt eindeutig den Vorrang vor dem prospektiven. Bleiben wir beim Beispiel des Bergsteigens. Daß jemand beim Aufstieg das Unternehmen verwünscht, daß er wünscht, nicht begonnen zu haben, und daß er meint, das Ziel lohne den Aufwand nicht, ist nicht entscheidend. Entscheidend ist, wie er die Sache nachher sieht. Ob er nachher an der Meinung festhält, es sei ein Mißverhältnis von Aufwand, Mühe oder Angst einerseits, Erfüllung, Freude andererseits gewesen. Ich zitierte bereits Hare: „Glücklich ist derjenige, mit dem ich zu tauschen bereit wäre“. Das ist eine sehr tiefsinnige Definition. Man kann nämlich auch mit sich selbst tauschen wollen: Glücklich sind die Phasen, mit denen wir zu tauschen bereit sind. Ob eine Phase des Lebens glücklich war, zeigt sich daran, ob wir selbst mit uns wurden tauschen wollen, d. h., ob wir, wenn wir noch einmal zu leben hätten, dieselbe Phase ebenso würden durchleben wollen. Nietzsche hat aufgrund seiner Theorie von der ewigen Wiederkehr dieses Kriterium erstmals formuliert. Daß wir Glück nicht auf den punktuellen Innenaspekt subjektiver Lusterfahrung reduzieren können, diese Einsicht war in der antiken Diskussion rasch gewonnen. Das Resultat war der aufs Ganze des Lebens bezogene hedonistische Kalkül. Es kommt darauf an, so war der Gedanke, ob die Lust-Unlustbilanz eines Lebens positiv ist. Aber woher dafür den Maßstab nehmen? Die Innenaspekte der Momente des Lebens sind ja nicht objektiv eindeutige Daten, sondern sind Momente eines Lebensstromes, deren Stellenwert sich durch Erwartung und Erinnerung ständig wandelt. Wir wissen z. B., daß die Erinnerung selektiv ist und die Kindheit vergoldet. Vergangenes Glück ist für Epikur eine Quelle ständiger Genugtuung, für andere Grund der Qual: „Ich besaß es doch einmal, was so glücklich ist, daß man doch zu seiner Qual, nimmer es vergißt.“ Und umgekehrt sagt das Sprichwort: „Gehabte Schmerzen hat man gern.“ Ebenso aber kann sich das Leben am Ende so verdüstern, daß aller Glanz der Vergangenheit versinkt oder nur noch dazu dient, das Bewußtsein gegenwärtigen Elends zu verstärken. So gibt es gar keinen objektiven Kalkül, der die Augenblicke des Lebens neutral gegeneinander zu verrechnen erlaubte, denn dazu müßten wir einen Standpunkt außerhalb unseres Lebens haben. Der hedonistische Kalkül ist die abstrakte Antithese zum Fanatismus der Leidenschaft. Isoliert dies er den Innenaspekt des erlebten Augenblicks, so verrechnet jener die Augenblicke als scheinbar objektive Daten gegeneinander. In beiden Fällen gelingt es nicht, das Leben als sich ständig zu einem Ganzen integrierenden Vollzug zu begreifen, einen Vollzug, der immerzu seine eigene Äußerlichkeit in Innerlichkeit verwandelt. „Das Glück“, so schreibt deshalb Pascal, „ist weder in uns noch außer uns oder aber, es ist in uns und außer uns“. Aus der asymmetrischen, auf die Zukunft hinlaufenden Struktur des Lebensvollzugs folgt übrigens eine allgemeine Einsicht über eine Glücksbedin-

gung von Zivilisationen. Jene Zivilisationen sind dem Lebensglück abträglich, die in der allgemeinen Schätzung des Menschen, seiner Einfluß- und Wirkungsmöglichkeiten, eine Prämie auf Jugend setzen und so erstens das Gefühl erzeugen, die Zeit auf eine hektische Weise nutzen zu müssen, zweitens aber das Gefühl, daß es vorwiegend bergab geht. Die Prämie auf Älterwerden begünstigt dagegen jeden, denn jeder wird älter, aber niemand wird jünger. Die Philosophie hat sich im Unterschied zum hedonistischen Kalkül stets als Kunstlehre einer Lebenseinstellung verstanden, die nicht auf so etwas wie eine objektive Lustbilanz abhebt, sondern auf eine Haltung, die es ermöglicht, das Ganze des Lebens, und das heißt: die Wirklichkeit als ganze, unabhängig von einer solchen unmöglichen Bilanz in jedem Augenblick, zu einem Gegenstand der Zustimmung zu machen.

Ich sprach bisher nur von jenem Prozeß des Sich-Äußerlichwerdens, das mit der Zeitlichkeit des Lebens zusammenhängt. Die andere Form ist die Gegenständlichkeit, die wir für andere besitzen. Wir wissen von dieser Gegenständlichkeit. Das unterscheidet uns von den meisten Tieren. Das Sein für andere ist deshalb zugleich Sein für mich. Es ist für mich, daß ich für andere bin. Aber es ist nicht identisch mit meinem eigenen Für-mich-Sein. Ich kann den Versuch machen, ein glückliches Leben zu führen um den Preis des Unglücks anderer. Ob dieser Versuch sinnvoll ist, ob ein böses Leben glücklich sein kann und ob jedes gute Leben glücklich sein muß, darum geht seit Plato das, was man entsprechend der „großen Schlacht um das Sein“ die große Schlacht um das Glück nennen könnte. – Die Griechen haben das Problem erörtert anhand der Frage, ob der persische Großkönig glücklich sei. Er ist ein Despot, er kann sich alles leisten, ohne auf andere Rücksicht zu nehmen. Plato versucht zu zeigen, daß er nicht glücklich ist, weil er nicht mit sich selbst einig leben kann, wenn er nicht gut lebt. Wer, so sagt er, seinen Begierden ohne Selbstbeherrschung frönt, kann ohnehin nicht glücklich leben, weil die Begierden nämlich zueinander im Verhältnis der Äußerlichkeit stehen und damit ohne inneres Maß einander im Wege sind. Sogar um konsequent böse zu handeln, muß man zu einem gewissen Grade gut sein. Was aber das Verhältnis des Großkönigs zu den anderen, die Weigerung, seine Gegenständlichkeit für andere zu verinnerlichen, die Verweigerung der Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten angeht, so weist Plato ganz einfach darauf hin, daß es zum endlichen Wesen des Menschen gehört, in Beziehungen der Gegenseitigkeit zu leben, das aber heißt z. B. Freunde zu haben. Da der Großkönig sein Glück nicht im gemeinsamen Leben aufgehoben wissen kann, dreht sich sein ganzes Leben um Sicherheit. Er muß sogar in Furcht vor seiner Palastwache leben. Ein solches Leben kann nicht glücklich sein. Das komplementäre Motiv haben wir in dem schwäbischen Lied „Preisend mit viel schönen Reden“. Graf Eberhard im Bart wird als glücklichster aller Fürsten gepriesen, weil er seinen Kopf in den Schoß jedes Untertanen legen kann. Daß der Böse, d. h. derjenige, der sich weigert, den Außenaspekt seines Handelns in seine eigene Motivation aufzunehmen, nicht glücklich leben kann, galt nun für die Philosophie stets als ausgemacht. Erst im 18. Jahrhundert wurde die Frage durch die materialistische Aufklärung neu aufgeworfen. La Mettrie muß sich verteidigen gegen den Vorwurf, er lehre das Verbrechen. Was er lehrt, so sagt er, ist nicht das Verbrechen, aber Ruhe und Zufriedenheit im Verbrechen. Nur weil die wenigsten dazu stark genug sind, ist den meisten vom Verbrechen als Weg zum Glück abzuraten. Der individualistische Hedonismus, die praktische Seite des Nominalismus, kehrt hier in aller Radikalität wieder. Der Materialismus war nun eine sophistische Phase des Paradoxes. Die klassische Philosophietradition stellt vor- und nachher nicht einfach fest, daß der Verbrecher nicht glücklich sein könne, sondern sie *fordert* einen Begriff von Glück, der dies ausschließt. Denn die Philosophie ist jenes Gespräch gegenseitig sich als Subjekte Anerkennender, das dem Fanatismus der Leidenschaft entgegengesetzt ist. Es geht in ihm um jene Wahrheit, die nicht nur meine Wahrheit ist, und um jenes Glück, das nicht nur mein Glück ist. Darum appelliert Sokrates am Ende an seine Gesprächspartner, doch einen Begriff von Glück zu denken, den sie mit ihrer vernünftigen Natur vereinigen können. Musik soll in der Erziehung die Einstimmung der Natur auf das Gemeinsame bewirken, und schon den Kindern an der Wiege sollen Lieder vorgesungen werden.

gen werden, die die Unzertrennlichkeit von Glück und Gutsein zum Inhalt haben. Die Philosophie stellt diese Einheit nicht wissenschaftlich fest. Es gibt keine objektiven Glücksbedingungen. Sie ist Beschwörung dieser Einheit. Denn es gibt ja die entgegengesetzte Erfahrung des gekreuzigten Gerechten, von dem Platon spricht. Einmal zugestanden, daß der Böse nicht glücklich sein kann, kann aber der Gute nicht vielleicht doch unglücklich sein? Plato bleibt in diesem Zusammenhang nichts, als auf ein Jenseits dieses Lebens zu verweisen, in welchem die Einheit von Wohltun und Wohlergehen hergestellt werde, ganz ähnlich wie später Kant. Wir können nicht wissen, sagt er, daß es so ist, aber wir müssen es, wenn wir vernünftig sind, annehmen und unsere Seele, wie er sagt, „gleichsam damit besprechen“. Unterdessen bleibt die Polis, das Bild einer solchen Einheit. In der freien Bürgergemeinde gilt wenigstens grundsätzlich und im allgemeinen, daß es dem Guten gut gehen soll. Die Polis ist der Ort, wo die das Leben erfüllenden Tätigkeiten ihre Wirklichkeit haben. Und da die Polis autark ist, überläßt sie diese Einheit nicht der Tyche, der Fortuna, dem Zufall. Sie kann diese Einheit bis zu einem gewissen Grade garantieren, solange sie ihre Freiheit und Autarkie behält. Darum ist für Aristoteles die höchste Form der praktischen Philosophie die Politik. Freilich ist auch die Polis endlich. Sie kann weder nach innen noch nach außen die Integration von Innen und Außen definitiv leisten. Nach innen nicht: auch in ihr gibt es den von Natur oder Herkunft Befürworteten und Benachteiligten. Nach außen nicht: sie kann ihre Freiheit verlieren. Aristoteles, der Lehrer des bürgerlichen Glücks, weist deshalb auf eine Form des Glücks, die der Endlichkeit nicht ausgeliefert ist, sondern, wie er sagt, eigentlich göttlich sei, die Theorie. In ihr als Anschauung des Ganzen gelingt es dem, der dazu imstande ist, alle Äußerlichkeit abzustreifen und sich das Ganze dessen, was ist und nicht anders sein kann, in ein Inbild zu verwandeln. Durch diese Einsicht wird er, wie Aristoteles sagt, dieses Ganze, und sein Interesse fällt mit dem, was ist, zusammen.

Dieser Gedanke des philosophischen Glücks hat nach dem Ende der Polis dann Geschichte gemacht. Nicht die aristotelische Theorie vom bürgerlichen Glück, sondern die vom philosophischen Glück wirkt in der Stoa, sie wirkt bei Spinoza, sie wirkt bis hin zu Wittgenstein, wenn er schreibt: „Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz.“ Dieses Glück allein ist es, das den Menschen nach Spinoza, nach Scheler, nach Wittgenstein motiviert, gut zu sein, d. h. das Glück anderer zu einem Teil seines eigenen zu machen. Andererseits ist der Gedanke vom theoretischen Glück christlich transformiert worden in der Lehre von der beseligenden Anschauung Gottes im Leben jenseits der Todesgrenze. Aristoteles' Lehre vom bürgerlichen Glück in der Polis war dagegen im Grunde bereits eine Eule der Minerva. Sie beschreibt eine untergehende Lebensweise. Im Hellenismus bilden sich dann die Disjunktionen heraus, die für das philosophische Denken des folgenden Jahrtausends bestimmend werden. Dabei treten zwei Momente auseinander, die bei Aristoteles noch ungeschieden sind: das Moment der Autarkie, der Selbstbehauptung, der Selbstgenügsamkeit und das Moment der Erfüllung. Beide Momente werden nun radikalisiert weit über Aristoteles hinaus. Die Stoa radikalisiert den Gedanken der Autarkie, der Selbstbehauptung bis hin zur Unwirklichkeit. Der Weise ist der, der deshalb immer glücklich ist, weil er frei von Leidenschaften sich selbst genügt und weil alle Güter, die Fortuna geben und nehmen kann, ihm gleichgültig sind. Nicht einmal die Götter, sagt Seneca, können dem etwas anhaben, der von vornherein dem, was nicht anders sein kann, als es ist, zustimmt. Die Stoiker wußten nicht zu sagen, ob es diesen Weisen jemals gegeben hat. Aber das stoische Ideal ist wohl das mächtigste in der europäischen Geschichte gewesen. Das Moment der Erfüllung aller menschlichen Aspirationen ist darin nicht enthalten. Es geht nicht um Erfüllung, sondern um Zufriedenheit auch ohne Erfüllung. Das Moment der Erfüllung dagegen radikalisiert sich ebenso über alle empirischen Bedingtheiten hinaus in der christlichen Idee der Seligkeit. „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“. Dieses Erfüllungsideal ist mit dem Autarkieideal unvereinbar und wird auch ausdrücklich dagegen gewendet. Wenn Paulus sagt: „Und wenn

ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützt es mir nichts“, so ist das natürlich gegen die Stoa gesagt. Bedingung der Seligkeit im Sinne der Erfüllung ist nun im Christentum gerade nicht Selbstbehauptung, sondern Selbstvergessenheit, Liebe. In der neueren Zeit definieren diese beiden Motive die politischen Begriffe „rechts“ und „links“. Das Moment der Erhaltung definiert die politische Rechte seit 300 Jahren, das Moment der Selbstverwirklichung ohne Reflexion auf Erhaltung die Linke.

In der frühen Neuzeit wird der erneute Versuch gemacht, Glück als realisierbares Ziel, nicht als überschwengliches Inbild zu denken. Das stoische Ideal wird seit Descartes zur Lehre von der Zufriedenheit, und Descartes provisorische Morallehre ist nichts als eine konservative Kunstlehre der Zufriedenheitserzeugung. Das progressive Moment der Erfüllung aber wird in die Menschheitszukunft projiziert. Der Zustand der Vereinigung aller wünschbaren Güter, wie Descartes Boethius folgend sagt, wird als Werk der Wissenschaft gedacht. Alles, was wir zu seiner Herbeiführung tun können, ist: Wissenschaft treiben, Physik und Psychologie. Erst Kant und, ihm folgend, Freud haben dann den Gedanken erschüttert, daß Zivilisation am Ende das Glück hervorbringe. Die menschliche Zivilisation, so lehren beide, ist ungeeignet, die Realisierung jenes Bildes vom Glück, das wir in uns tragen, zu befördern. Die Zivilisation kann die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten durch ihren Antagonismus zur Entfaltung bringen, sie kann das Recht des Menschen sichern und die materiellen Bedingungen seiner Entfaltung fördern. Glücklichsein bleibt etwas, das wir einerseits nur selbst leisten können, und das doch andererseits immer den Charakter des Geschenks hat. Es gibt glückliche und unglückliche Naturen. Die unglücklichen werden es allenfalls zur stoischen Zufriedenheit bringen. Aber ist denn Zufriedenheit nicht ein Äquivalent für Glück? Die Frage ist paradox. Wie sollte denn der Zufriedene sagen, er sei mit seiner Zufriedenheit nicht zufrieden und wolle mehr? Nur von außen kann ihm gesagt werden, es entgehe ihm etwas, er solle mehr wollen. Aber beruht nicht die Zivilisation auf einer permanenten Erzeugung von Unzufriedenheit? Was heißt denn Weckung von Interessen und Bedürfnissen anders als dies? Die Momente der Autarkie und der Erfüllung scheinen sich zueinander antinomisch zu verhalten.

Ich möchte deshalb zum Schluß nur andeutungsweise von drei Varianten dieser Antinomie sprechen und damit zugleich drei Begriffe nennen, die zu ihrer Auflösung und damit zu einer philosophischen Lehre vom Glück, wie mir scheint, unerlässlich sind: die Begriffe der Natur, des Sinnes und des Guten. Die Antinomie kann man zunächst so formulieren: „Sollen wir Bedürfnisse mäßigen, oder Bedürfnisse steigern?“ „Steigern“, sagten die Sophisten, sagte Kallikles, „vorausgesetzt, man kann es sich leisten, sie zu befriedigen. Bedürfnisse zu mäßigen, fordern nur die, die sich's nicht leisten können.“ „Steigern“, wurde auch gegen Rousseau gesagt von seinen Kontrahenten, die den ersten Discours angriffen. „Die moderne Zivilisation erlaubt es uns, die Bedürfnisse zu steigern und ein höheres Maß von Glück zu erreichen.“ „Mäßigen“ – sagen die Kyniker, die Stoiker, sagt auch Epikur, weil er sicher gehen will, immer im Wohlbefinden zu leben, und das gleiche sagt Rousseau, Indessen muß jeder zugeben, daß es eine untere Grenze der Mäßigung und eine obere der Steigerung gibt. Diese Grenze bezeichnen wir mit dem Wort „Natur“. Es gibt keine philosophische Lehre vom glücklichen Leben, die nicht von so etwas wie einer Natur des Menschen zu reden bereit ist und fordert, mit dieser in Einklang zu leben. Die Tatsache, daß die Philosophie dem Begriff der Natur des Menschen lange Zeit aus dem Weg zu gehen bemüht war, hat diese Natur nicht zum Verschwinden gebracht. Nur werden dafür heute andere als zuständig angesehen, z. B. die Mediziner. Aber das überfordert die Mediziner. Wenn die Weltgesundheitsorganisation vor einigen Jahren Gesundheit definierte als Zustand vollständigen physischen, psychischen und sozialen Wohlbefindens bei gleichzeitiger Fähigkeit, ein normales Maß von Beanspruchung zu verkraften, so haben wir es hier offenkundig mit einem Äquivalent der Glückseligkeit zu tun. Daß diese aber künftig in Kliniken hergestellt und durch Krankenkassen finanziert werden soll, ist doch wohl eine gespenstische Vorstellung. Aber dahin kommt es, wenn die Philosophie ihre Themen verkom-

men lässt. Irgend jemand reklamiert dann die Zuständigkeit. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von dem erwachenden ökologischen Bewußtsein sprechen, einem Bewußtsein von einer Grenze der Bedürfnissesteigerung. Grenze, Ende heißt auf griechisch telos. Aber telos heißt auch: Ziel. Enthält etwa die Grenze zugleich auch so etwas wie ein Ziel, d. h. lässt sie sich als sinnvoll begreifen? Dann nämlich ließe sich ein inhaltlicher Begriff von Glück wiederfinden.

Die zweite Variante der Anatomie lautet etwa: Schmerzfreiheit oder Euphorie? Schopenhauer bestritt bekanntlich, daß im Menschen die Glücksbilanz überhaupt positiv sein könne. Euphoriens seien nur teuer zu bezahlende Rauschzustände. Das höchste Erreichbare sei Freiheit von Leid. Plato hatte diese Theorie bereits dargestellt und sie eine traurige genannt, ebenso aber gesehen, daß die Positivität des Glücks nicht in der gegen ihre Außenseite blinden Euphorie bestehen kann. Wenn Plato von „reinen Freuden“ spricht, dann meint er jene, die keine Unlust zur Voraussetzung oder zur Folge haben. Wenn wir die Positivität solcher Freuden inhaltlich fassen wollen, dann müssen wir von dem sprechen, was wir Sinnerfahrung nennen. Die reine Positivität des Erlebnisses von Sinngestalten besteht auch dort, wo solche Gestalten uns kein Ganzes von Sinn zu sehen ermöglichen. Ein Zeichen wirklicher Freundschaft oder eine Fuge des Wohltemperierten Klaviers sind solche Gestalten, die keinen Schmerz voraussetzen und keinen Kater im Gefolge haben, und sie sind auch dann Elemente von Glück, wenn das, was vorher war, was nachher kommt und was im übrigen existiert, unerwünscht ist. Man muß einmal lesen, was Rosa Luxemburg aus dem Gefängnis über das Glück des Lebens schreibt oder über Zwergmispeln und Liguster! Ulrike Meinhof meinte einmal in den fünfziger Jahren in einem persönlichen Gespräch, Bela Bartok hätte 1945 auf dem Sterbebett nicht den langsamsten Satz seines dritten Klavierkonzertes schreiben dürfen, eines der verklärtesten Stücke, die es in der Musik gibt. Er hätte irgend etwas tun müssen, was sich um den Zweiten Weltkrieg drehte. Diese Leugnung der Möglichkeit eines präsenten Sinnes nimmt auch aller aufs Bessere im Ganzen gerichteten Aktivität ihren Sinn.

Das Sinnvolle hat seine Rechtfertigung in sich und rechtfertigt die Welt. Alle soziale Aktivität kann nur dazu dienen, andere in die Lage zu versetzen, an einem Sinn zu partizipieren, der schon da ist. Wo wir aus dem Nichts, wo wir vom Nullpunkt aus agieren, kommen wir über den Nullpunkt nicht hinaus. Wir bringen alles nur wieder auf Null.

Damit bin ich bei der dritten Variante der Glücksantinomie: ist Glück Zustimmung zu dem, was ist, oder Ziel der Veränderung dessen, was ist? Auch diese Alternative ist abstrakt. Ihr entsprechen Zynismus einerseits und Fanatismus andererseits, die beide kein glückliches Leben zulassen. Der Zynismus bejaht, was ist, ohne Rücksicht auf Sinn. Der Fanatismus will Sinn erst herstellen. Mit Freude kann man nur bej ahnen, was an sich sinnvoll ist, dies aber kann man nicht, ohne der prekären Existenz von Sinn behilflich zu sein, und das schließt die Bereitschaft ein, das, was ist, handelnd zu verändern. Umgekehrt aber vermag nur jener Veränderungswille das Glück zu befördern, der schon aus Glück hervorgeht, der schon Sinn vorfindet, dem er beistehen möchte. Der Wille, das Glück von Menschen zu befördern, ist ja selbst schon sinnvoller Teil der bereits existierenden Wirklichkeit. Sinn kann nur sein Ziel sein, wenn er zugleich das einschränkende Gesetz ist, dem er sich unterstellt. Dieses immobile Sinnmaß des Handelns nennen wir das Gute. Es ist nicht Ziel einer herstellenden Tätigkeit, sondern Gesetz des Handelns selbst. Glück kann nur Resultat solchen Handelns sein, wenn es bereits dessen Ursprung ist. Es ist die These der Philosophen Spinoza, Scheler und Wittgenstein, daß Gutsein und Glücklichsein identisch sind, daß nur der Glückliche gut sein kann, weil es ohne Sinnerfahrung kein Gutsein gibt. Sinnerfahrung aber heißt Glück.

Ich möchte mit zwei kurzen Hinweisen schließen.

Die Philosophie umkreist das Thema Glück, ohne eine Wissenschaft von Glück sein zu wollen. Sie ist eine Bemühung um Glück. Sie hat nicht seinen Begriff, sondern versucht, einen bestimmten Begriff von Glück zu bilden. Philosophie will ja Realdefinitionen und nicht Nominaldefinitionen geben, weil sie zur Sprache bringen will, was ist. Aber was wäre denn eine Realdefinition von Glück, da es doch das Glück nur gibt als ein unser Leben begleitendes und sich mit dem Leben transformierendes Inbild? Philosophie umkreist dieses Inbild, das wir alle in uns tragen und das niemand in die Wirklichkeit überführen kann analog dem Worte Blochs von dem, „was uns allen in die Kindheit scheint und wo noch keiner war“. Aber war noch keiner dort, oder sind wir alle dort und merken es nur nicht? Glück ist ein Reflexionsbegriff. Glücklich wird man nicht, man merkt, daß man es ist oder daß man es war. Und eben dieses Merken ist dann das Glücklichsein. Glück ist eine Sache der Aufmerksamkeit. Vieles steht solcher Aufmerksamkeit im Wege. Körperlicher Schmerz, Sorgen, sogar Vergnügen können sie verhindern. Es gibt Augenblicke erhöhter Aufmerksamkeit, in denen das Leben sich zu einem Ganzen sammelt, und für die dann Wittgensteins Satz gilt: „Nur, wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich“. Die These des Aristoteles, daß nur das Leben als Ganzes glücklich heißen kann, und die Erfahrung, daß es nur selten glückliche Augenblicke gibt, stimmen so zusammen. Die glücklichen Augenblicke sind die, in denen das Leben zu einem Ganzen wird. Menschen, die sich an der Todesgrenze befanden, berichten von solchen Augenblicken des Glücks, wo das Leben sich zu einem sinnvollen Ganzen versammelte. Glückliche Augenblicke sind die seltenen Augenblicke, wo wir wach werden und bemerken, daß wir immer schon glücklich waren, daß Leben Glücklichsein heißt und daß die Rede vom glücklichen Leben eine Tautologie ist.

Quelle: Günther Bien (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1978, S. 1-19.