

Wege einer Philosophie des Glücks

Martin Seel

1. Philosophie

Eine Philosophie des Glücks – auf den ersten Blick scheint dies ein Unding zu sein. Wie sollte sich in *allgemeinen* Worten über eine Sache reden lassen, die unausweichlich eine Sache des *individuellen* Erlebens und Befindens ist? Aber schon der zweite Blick läßt uns zögern. Tun wir dies nicht immer, wenn wir philosophieren? Versuchen wir nicht immer, mit allgemeinen Worten ein Verhältnis aufzuklären, in dem wir uns als Philosophierende zunächst subjektiv vorfinden? Wenn philosophisch von „Bewußtsein“, „Einsicht“, „Willensfreiheit“, „Geschmack“ usw. die Rede ist: Geht es nicht jedesmal um den generellen Status von Zuständen und Leistungen, die nur als subjektive identifiziert und zugeschrieben werden können? Nimmt die Philosophie nicht immer diesen Weg – beim Subjektiven anzufangen und im Subjektiven das Objektive zu finden?

Wenn es sich so verhält, müßten wir sagen: Wenn es keine Philosophie des Glücks geben kann, kann es auch keine Philosophie geben. Wenn es aber Philosophie geben kann, muß es auch eine Philosophie des Glücks geben können.

Im Philosophieren können wir jederzeit bei uns selbst beginnen. Wir dürfen nur nicht bei uns bleiben. Jeder und jede, die sich überhaupt etwas fragen können, können fragen, wie es *nicht nur für sie* ist und was es *nicht nur für sie* bedeutet, in jenen Lagen zu sein, in denen es (heute oder schon immer) unmöglich ist, nicht zu sein. In der Frage: „Was bedeutet dies nicht nur für mich (oder sonst jemand Bestimmten)?“ bleibt das „für mich“ als Ausgangspunkt lebendig, auch wenn jede Beschränkung auf ein „nur für mich“ aufgehoben wird. Im Philosophieren sprechen wir nicht *über* alle, sondern *für* alle, die in einer Lage sind wie wir – seien das nun viele oder alle.

Philosophieren: aus der Position eines bestimmten Jemand die Position eines beliebigen denken.

Alle Philosophierenden reflektieren in jeweils *ihrer* Lage über die allgemeine Verfassung ihrer *Lage*.

Ziel dieser Tätigkeit ist eine Anschauung der eigenen Position als einer, die nicht nur die eigene ist. So sehr es dabei um Erkenntnisse über diese Position geht, im Gewinnen kognitiver Resultate geht diese Tätigkeit nicht auf. Denn Philosophie *übt das aus*, was sie untersucht. Sie ist Weltbegegnung im Vollzug der Frage, was Weltbegegnung sei.

2. Nihilismus

Die Eigenart des philosophischen Tuns wird besonders deutlich, wenn einer eines der Phänomene leugnet, um die es der Philosophie von Anfang an gegangen ist. Zum Beispiel – daß es so etwas wie Glück überhaupt gibt. Karl Heinz Bohrer hat kürzlich in einem Beitrag über „Möglichkeiten einer nihilistischen Ethik“ diese Auffassung vertreten.¹ Glück sei prinzipiell unerreichbar. Jeder Moment der glückhaften Erfüllung sei immer bereits ein vorübergehender Moment, dem wegen der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz keine wie immer geartete Dauer zukommen könne. Bereits im Moment seiner vermeintlichen Gegenwart gehe er vorüber – ohne die Möglichkeit einer erinnernden Vergegenwärtigung. Im Anschluß an Baudelaire, Büchner und andere Dichter heißt es daher: „Es gibt kein Glück, das nicht sein Ende schon in sich trüge.“² Das Glück ist immer schon verloren, so wie der Tod als Vergehen des Gegenwärtigen im menschlichen Leben immer schon anwesend ist. Das Glück und der Tod des Glücks sind eins. „Alles ist zuende, bevor es begonnen hat.“³ Es gibt, sagt Bohrer, keine Glückserfahrung jenseits der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens und daher überhaupt keine Erfahrung bleibenden Glücks. Diese Tatsache sei von der Ethik aller Zeiten mit Macht verdrängt worden und müsse von ihr verdrängt werden, da sie – anders als Literatur und Poesie – unter dem Zwang stehe, sich einen positiven Reim auf die Abgründe der menschlichen Existenz zu machen.

Aber auch wenn wir diese Diagnose für einen Augenblick akzeptieren, haben wir einen allgemeinen Satz akzeptiert. Wir haben eine sehr weitreichende These über die menschliche Verfassung akzeptiert – über die fragmentierende Zeitlichkeit unseres Daseins, die uns alles das entzieht, was wir in unseren sehnlichsten Wünschen erhoffen. Wir haben die These akzeptiert, daß die Philosophie das Geschäft der Theologie betreibt, wenn sie über die

¹ K.H. Bohrer: „Möglichkeiten einer nihilistischen Ethik (I)“, *Merkur* 51 (1997), 1-19; vgl. auch ders.: „Poetischer Nihilismus und Philosophie. Möglichkeiten einer nihilistischen Ethik (II)“, *Merkur* 51 (1997), 406-421.

² Bohrer: „Möglichkeiten einer nihilistischen Ethik (I)“, 2.

³ Ebd., 3.

so verstandene Zeitlichkeit der menschlichen Existenz hinwegzugehen versucht. Wir sehen uns aufgerufen zu einer Rückbesinnung auf die Situation, in der wir uns *tatsächlich* befinden – einer Besinnung, bei der uns die richtige Literatur weit mehr helfen kann als alle Philosophie.

„Die Kinder finden im Nichts das Gesamte, die Erwachsenen im Gesamten Nichts“, zitiert Bohrer aus dem Gedankenbuch des Giacomo Leopardi. Und fährt fort: „Dabei wäre zu ergänzen, daß die Mehrheit der Erwachsenen immer im Sinne dieses Systems Kinder geblieben sind. So vor allem aber auch, weil mit beträchtlicher Konsequenz, jene deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts, die der modernen Verzweiflung noch einmal mit Ganzheitlichkeit kamen. Darin waren sich Bloch und Heidegger ja einig. (...) Immer soll etwas gerettet werden. Immer soll etwas überwunden werden. Eigentlich, so wäre vorstellbar, liegt doch der Gedanke viel näher, daß es nichts zu retten gibt. Aber dieser Gedanke liegt dem philosophischen Denken, dem deutschen zumal, offenbar fern. [...] Leopardi erkennt irgendwann, daß der Schmerz, den die Kinder empfinden, wenn der Festtag vorüber war, ein Paradigma ist für den naiven philosophischen Geist. Dieser will das Verlorene zurückhaben. Der poetische Nihilist weiß a priori, daß jedwede glückliche Erfahrung ohne Kontinuität ist, daß ihr enthusiastisches Präsens eine Fälschung ist.“⁴

Auch die Leugnung des Glücks aber – das Wörtchen „a priori“ zeigt es unmißverständlich an – enthält eine *Philosophie* des Glücks. Aus der Zeitstruktur des menschlichen Erlebens folgert Bohrer, daß Glück etwas Trügerisches ist. Jeder, der nicht in einer infantilen Selbstwahrnehmung verharren will, müßte an der eigenen Erfahrung nachvollziehen können, was für existentielle Erfahrung schlechthin gilt: daß ihr alle dauernden Freuden und alle Freuden der Dauer versagt sind. Im Hinweis auf die fragile Zeit menschlichen Glücks liegt dabei ein plausibler Protest gegen theologische und vor allem kryptotheologische Glückslehren, die am Modell einer „Glückseligkeit“ ausgerichtet sind, die im Diesseits nicht erreicht werden kann. Bohrers Argument ist jedoch aus verschiedenen Gründen nicht zwingend.

Zum einen folgt aus der Diskontinuität der Erfahrung glücklicher Augenblicke keineswegs, „daß ihr enthusiastisches Präsens eine *Fälschung* ist“. Es folgt lediglich, daß ihre Erfahrung ein strikter Präsens ist: ein Augenblick, der nicht festgehalten und auf die übrige Zeit des Lebens ausgedehnt werden kann. Von einer Fälschung kann hingegen erst die Rede sein, wo dieses kurze Glück als Schein – oder Vorschein – eines dauernden erfahren oder gedeutet wird. Das ist aber – wie Bohrers eigene Betrachtung und seine Hinweise auf Montaigne, Nietzsche oder Sartre zeigen – auch innerhalb der Philosophie keineswegs immer der Fall.

⁴ Ebd., 8f.

Zum andern verengt Bohrer den Begriff des Glücks. Glück ist ihm allein das ekstatische Glück des Augenblicks. Von diesem Glück läßt sich in der Tat sagen, daß in seinen Enthusiasmus das Scheitern schon eingebaut ist. Es ist ein Zustand, der verweilen soll, aber nicht verweilen kann. Genau darin ist es ein ekstatisches, das bisherige Wünschen und Wollen erschütterndes Glück, das die Kontinuität des Lebensvollzugs berauschend durchbricht. Diesem herausragenden episodischen Glück hat die Tradition – oft unter dem Titel des „guten“ oder „gelingenden“ Lebens – ein anderes Glück gegenübergestellt, das viele einzelne Lebensvollzüge und Lebenszustände übergreift. Hier ist „Glück“ überhaupt kein *Zustand*, dessen Dauer man sich wünschen könnte, sondern ein – von erfreulichen und unerfreulichen Zuständen begleiteter – *Vollzug*, der krisenhaft gelingen oder mißlingen kann. Wer dieses prozessuale Glück außer acht läßt, kann zu keinem einleuchtenden Verständnis menschlichen Glücks kommen, schon deshalb, weil er keine Begriffe hat, um die unausweichliche *Spannung* zwischen dem episodisch-ekstatischen Glück des Augenblicks und den Möglichkeiten eines prozessualen existentiellen Gelingens zu fassen.⁵

Eine Ethik aber, die die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens zu ihrem Ausgangspunkt erhebt (die keine unbegründbaren Annahmen über ein anderes als das uns bekannte vergängliche Leben macht), müßte gerade hierzu in der Lage sein. Sie müßte in der Lage sein, die wie immer fragilen und kontingenten Möglichkeiten zu kommentieren, in denen ein Leben gelingen kann, und die Spannung, in der es in der Orientierung an diesen Möglichkeiten steht. Wenn sie diese Möglichkeiten nicht verfälscht und schönfärbt, kann sie durchaus „eudaimonistisch“ sein – ein Etikett, das Bohrer von vornherein unter Ideologieverdacht stellt. Mit guten Gründen zu sagen, daß bestimmte Möglichkeiten *nicht* bestehen – die eines bleibenden Glückszustands, eines objektiven Sinns, an dem teilzuhaben wäre, einer Erwartung prinzipiell besserer Zeiten u.ä. – mag für die Destruktion anderer Ethiken genügen, erfüllt aber die Zwecke einer Ethik alleine nicht.⁶ Sie erfüllt nicht den Zweck der Aufklärung über die (wie immer begrenzten) Möglichkeiten eines gelingenden Lebens. Dieses traditionelle Ziel verfolgt übrigens auch Bohrer, wenn er am Ende seines Texts fragt, wie man als „poetischer Nihilist“ ohne Selbstdestruktion praktisch in der Lage sein kann, „eine kleine Weile zu leben, ohne auf die große Weile hoffen zu dürfen“.⁷

⁵ Zum Verhältnis von episodischem und übergreifendem Glück: M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1995, 62ff., 109ff., 121ff.

⁶ Eine Ethik kann nicht nihilistisch sein. Sie kann es höchstens in einem sehr relativen Sinn sein – in bezug auf die *Basis* ihrer Argumente, im Verzicht auf unbegründbare Annahmen verschiedener Art.

⁷ Bohrer: „Möglichkeiten einer nihilistischen Ethik (I)“, a.a.O., 18f.

3. Eudaimonismus

Durch den philosophischen Protest gegen die philosophische Ethik sind wir längst mitten in der Reflexion über das Glück. Diese verfährt – wie in den Anfängen bei den Sophisten und Sokrates, in den ersten Systematisierungen bei Platon und Aristoteles und auch bei den neueren Dissidenten, heißen sie nun Leopardi oder Nietzsche oder Cioran – im Sinne einer *verallgemeinernden Rückfrage* danach, was den Überlegenden als Glück bekannt ist.

Diese primäre Bekanntheit entstammt der eigenen und tradiert fremder Erfahrung, der künstlerischen Imagination und der jeweils etablierten Rede über das Glück. Die philosophische Überlegung fragt, was es eigentlich heißt, wenn wir von eigenem oder fremdem Glück sprechen. Was heißt es, jemand zu sein, dem es um das eigene Glück geht? Welches sind die besten Möglichkeiten unseres Lebens – und in welcher Weise können wir uns sinnvoll zu ihnen verhalten? Daß die Antworten hierauf ganz unterschiedlich ausfallen können – daß Glück eine Illusion ist, die wir zugunsten einer heroischen Lebensführung überwinden müssen, oder: daß das wahre Glück erst jenseits der irdischen Existenz beginnt, um nur zwei Extreme zu nennen – tut im Augenblick nichts zur Sache. Es kommt zunächst darauf an, die Reflexionsbewegung zu verstehen, die die philosophische Rede über das Glück vollzieht. Sie geht der Frage nach, was es für jedes einzelne Subjekt bedeutet, vor der Frage nach dem eigenen Glück zu stehen.

Wieder ist es hilfreich, sich eine Gegenposition vor Augen zu führen. In einem Kommentar zur neueren moraltheoretischen Diskussion hat Jürgen Habermas den Autoren, die heute einen philosophischen Begriff des Glücks oder guten Lebens zu entwickeln versuchen, vorgeworfen, sie maßten sich an, „aus der Beobachterperspektive“ zu entscheiden, was für Beliebige gut oder schlecht sei. Wenn auf diese Weise von außen dekretiert werde, was für alle gut sei, seien paternalistische Konsequenzen unvermeidlich. Über die Köpfe der übrigen Menschen solle hier festgelegt werden, was die Menschen als ihr Glück anzusehen hätten. „Die Beteiligten müßten vor jeder moralischen Überlegung bereits wissen, was dann das für alle gleichermaßen Gute ist – wenigstens müßten sie sich von Philosophen einen Begriff des formalen Guten entleihen. Aber niemand kann *aus der Beobachterperspektive schlicht feststellen*, was eine beliebige Person für gut halten soll. In der Bezugnahme auf ‘beliebige’ Personen steckt eine Abstraktion, die auch den Philosophen überfordert.“⁸

Dieser Einwand zeigt jedoch, daß Habermas den Sinn der philosophischen Reflexion über das gute Leben, wie sie von Autorinnen und Autoren

⁸ J. Habermas: „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1996, 11ff., hier S. 44 (Hervorh. von mir, M.S.).

wie Martha Nussbaum, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, James Griffin und anderen in den vergangenen 20 Jahren im Rückgriff auf antike Motive angestrengt worden ist, nicht zur Kenntnis genommen hat. Keiner dieser Autoren glaubt, „schlicht feststellen“ zu können, was für alle gut ist; auch betreibt keiner von ihnen eine empirische Glücksforschung, um dann nach vielfältigen Beobachtungen von außen festzulegen, was für alle *in the long run* das Beste wäre. Vielmehr fragen sie alle *aus der hypothetischen Perspektive eines beliebigen einzelnen*, was es für sie oder ihn bedeuten kann, nach Wohlergehen und Glück zu streben und Leid, Not, Unglück (soweit es denn geht) zu vermeiden. Die Frage, der sie nachgehen, lautet weder: „Was wollen die Leute wirklich?“, auch nicht: „Was wäre für alle Menschen das Beste“, sondern vielmehr, für ein beliebiges „Ich“: „Was kann ich (im Vollzug meines Lebens) wollen?“, oder einfach: „Wie soll ich leben?“

4. Existentiell oder theoretisch

Das Sollen, um das es dabei geht, ist noch nicht das moralische Sollen, das uns zu einem bestimmten Verhalten untereinander verpflichtet, sondern zunächst nur ein präferentielles Sollen, das sich auf die für die einzelnen günstigste Art der Existenz bezieht. Worin aber liegt der Sinn einer allgemeinen Reflexion über diese Frage? Ist sie nicht doch ohnmächtig, weil sie nach einer *allgemeinen* Antwort auf eine Frage sucht, die sich jedem Individuum in seinen *besonderen* Lebensumständen doch immer anders stellt?

Ohnmächtig ist diese Reflexion nur dann, wenn sie mit der Illusion verbunden ist, sie könnte jedem bestimmten Individuum, in seiner spezifischen Lebenssituation, mit einer hilfreichen Antwort dienen. Die aus der Perspektive eines bestimmten Individuums gestellte Frage „Wie soll *ich* leben?“ kann die Philosophie nicht beantworten. Sie muß durch jeden selbst beantwortet werden (wobei andere zusätzlich gute Ratschläge geben können). Für die konkrete Lebensführung des einzelnen ergeben sich aus der Philosophie keine prägnanten Antworten.

Dennoch kann die Philosophie zur Aufklärung der individuellen Lebenssituation einen – wenn auch bescheidenen – Beitrag leisten. Sie kann zum einen die Struktur des Problems aufzuklären versuchen, das jeder, der einer selbständigen Lebensführung fähig ist, in der Ausübung dieser Fähigkeit hat.⁹ Sie kann klarmachen, welches Problem wir mit uns selbst im Streben nach einem guten Leben haben. Sie kann darüber hinaus Zweifel an zahlreichen

⁹ Diese Position vertritt U. Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek (Rowohlt) 1996.

inkonsistenten oder einseitigen Vorstellungen von Glück und gutem Leben säen, etwa in der Weise, in der Bohrer es in dem genannten Artikel tut. Dies mag für die einzelnen unterschiedlich hilfreich sein – je nach dem, wie groß ihre Affinität zu den kritisierten Vorstellungen ist. Und sie kann schließlich in der Erfüllung ihrer beiden ersten Aufgaben gelegentlich einen Hinweis auf wichtige Dimensionen oder Aspekte eines gelingenden Lebens geben, die von bestimmten Individuen oder Kulturen möglicherweise mißachtet werden. Jedoch ist es in den meisten Fällen nicht nötig, daß diese Hinweise gerade von der professionellen Philosophie gegeben werden, denn Originalität und ausgreifende Analyse sind hier wenig gefragt. Auch im besten Fall nämlich kann die Philosophie hier nicht mehr tun, als ihre Adressaten an die wichtigen Dinge des Lebens zu *erinnern*.

Freilich habe ich soweit nur über den *existentiellen* Sinn einer Philosophie des Glücks gesprochen. Dieser ist nicht zuletzt darum begrenzt, weil die drei bisher genannten Aufgaben von Gedichten, Romanen, Filmen und intelligenten Talkshows in der Regel besser (und leichter) erfüllt werden als gerade von der Philosophie.

Neben ihrem heute relativ bescheidenen *existentiellen* Sinn (der in der Tradition als vorrangig gesehen wurde) hat die Theorie des Glücks aber außerdem einen starken *theoretischen* Sinn. Sie hat ihn jedenfalls dann, wenn es – gegen Habermas und andere konventionelle Kantianer – zutrifft, daß die Reflexion über Glück und gutes Leben einen Eckstein jeder plausiblen Theorie der Moral darstellt. Jede Erläuterung der moralischen Rücksicht muß Annahmen darüber einschließen, was in dieser Rücksicht berücksichtigt werden soll. Wir können nicht sagen, was moralische Rücksicht heißt, wenn wir nicht sagen können, worauf sich diese Rücksicht bezieht. Sie bezieht sich auf die Möglichkeit eines guten Lebens für alle die, die moralisch zu berücksichtigen sind. Aus diesem Grund ist eine plausible Theorie der Moral angewiesen auf einen plausiblen Begriff guten menschlichen (und nicht einmal allein des guten *menschlichen*) Lebens. Ein Begriff (zumindest) des guten menschlichen Lebens aber schließt eine Erörterung über das menschenmögliche *Glück* notwendigerweise mit ein, da die Spannung zwischen ekstatischem Glück und übergreifendem existentiellen Gelingen in den Zeithorizont des menschlichen Erlebens immer schon eingebaut ist. Aus diesen Gründen sind die individualethischen Themen des Glücks und des guten Lebens ein unverzichtbares Element aller praktischen Philosophie.

Selbst also, wenn wir auf die Philosophie des Glücks aus *existentiellen* Gründen verzichten wollten, aus *theoretischen* Gründen könnten wir es nicht. Denn die Philosophie des Glücks ist ein notwendiger Bestandteil des Philosophierens selbst, wenn wir das Philosophieren im anfangs skizzierten Sinn als einen Prozeß der nach unserem Tun und Lassen zurückfragenden Selbstaufklärung verstehen.

Für diese recht dogmatisch resümierte Position habe ich andernorts ausführlicher argumentiert.¹⁰ Ich kann diese Argumente hier nicht wiederholen. Ich möchte statt dessen für den Rest meiner Überlegung einen Weg markieren, auf dem eine Theorie des guten Lebens ihrem theoretischen Auftrag tatsächlich nachkommen kann. Ich möchte zeigen, wie es denn gehen kann, einen allgemeinen Begriff des guten Lebens zu entwerfen, der geeignet ist, die Hinsicht der moralischen Rücksicht zu benennen.

5. Sinn

Die Frage nach der Qualität menschlichen Lebens wird oft als Frage nach dem Sinn dieses Lebens gestellt. Ein sinnvolles Leben wäre demnach auch ein gutes Leben. Die Umkehrung – ein gutes Leben ist ein sinnvolles Leben – läßt sich freilich nur vertreten, wenn der Ausdruck „sinnvoll“ in einem eindeutig subjektrelativen Sinn verwendet wird. Denn andernfalls könnte ein Leben von Dritten als sinnvoll angesehen werden, das für das Subjekt dieses Lebens alles andere als sinnvoll ist. Wenn ein Leben für das Subjekt dieses Lebens sinnvoll ist, wird es von ihm auch als ein gutes Leben bewertet werden können, gleichgültig, was andere über den Sinn dieses Lebens denken. Eine solche subjektrelative Verwendung der Ausdrücke „gut“ oder „sinnvoll“ müssen wir von vornherein zugrunde legen, wenn wir versuchen, einen allgemeinen Begriff guten Lebens zu formulieren. Denn es geht ja darum, aus der Perspektive eines beliebigen Subjekts zu klären, was es sinnvollerweise als ein für es gutes Leben ansehen kann.¹¹

Die Frage hingegen, worin der Sinn des Lebens *an sich*, unabhängig von der Wahrnehmung der verschiedenen Individuen, bestehe, ist in neueren Zeiten zu Recht eingeklammert worden. In diesem Punkt scheint philosophisch bestenfalls eine Enthaltung möglich, wenn man nicht gleich sagen will, daß es da nichts gibt, was an sich, unabhängig von unserem Wünschen und Fühlen

¹⁰ M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1995 u. ders., „Wohlergehen. Über einen Grundbegriff der praktischen Philosophie“, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1996, 244ff. Dort versuche ich auch zu zeigen, daß der Begriff des *individuellen* Guten alleine kein ausreichendes Verständnis des *moralisch* Guten enthält, obwohl dieses auf jenen zurückgreifen muß. Vgl. zu dieser Auffassung auch E. Tugendhat, *Vorlesung über Ethik*, Frankfurt/M. 1993 (Suhrkamp), bes. S. 146 u. 316.

¹¹ Auch das Phänomen des „illusionären Glücks“ muß letztlich aus der Innenperspektive derer verstanden werden, die sich in nicht empfundener Täuschung über ihr Leben befinden; hierauf bin ich eingegangen in: M. Seel, „Freie Weltbegegnung“, in: H. Steinfath (Hg.); *Die Frage nach dem guten Leben*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997.

und Wollen, den Sinn menschlichen und sonstigen Lebens ausmachen könnte. Vielleicht aber – und das ist die Spur, auf der wir uns befinden – gibt es ein Lebensverhältnis, das für alle, die überhaupt ein gutes Leben haben können, *innerhalb* dieses ihres Lebens sinnvoll, erstrebenswert, vorzuziehen ist. Nur auf dem Weg einer Generalisierung subjektrelativer Annahmen, um es noch einmal zu sagen, kann die Ethik des guten Lebens zu subjektirrelativen Bestimmungen kommen. Das irrelative Moment, das wir suchen, wenn wir nach einem einheitlichen Begriff guten Lebens fragen, muß innerhalb subjektrelativer Aussagen über das gute Leben aufgefunden werden – als Verallgemeinerung eines bestimmten Typs solcher Aussagen. Es müßte identifizierbar sein als Aussage über eine Lebensweise, der für *beliebige* Individuen ein Vorzug zukommt.

Zu Aussagen des fraglichen Typs gelangen wir, wenn wir die Qualität eines Lebens nicht in *äußeren Merkmalen*, sondern in der *Immanenz seines Vollzugs* aufsuchen. In einer anspruchslosen Bedeutung gut ist ein Leben, dessen Lebensvollzug selbst als lohnend empfunden oder erfahren werden kann.

Drei Sätze lassen sich aufstellen, die diesen Immanenzgesichtspunkt verdeutlichen.

1. Menschliche *Handlungen* sind (in existentieller Bedeutung) sinnvoll (für die Handelnden befriedigend, erfüllend, lohnend), soweit sie selbstzweckhaft – oder im Blick auf selbstzweckhafte Tätigkeiten – vollzogen werden können. Daß eine Handlung „selbstzweckhaft“ ist, heißt dabei einfach, daß sie vom Subjekt dieser Handlung als solche präferiert werden kann. „Ich mach’ das gerne“, kann antworten, wer erstaunt gefragt wird, „Warum machst Du das?“ Manchmal sagen wir auch: „Das hat sich gelohnt“, und meinen nicht allein, daß wir den Zweck einer Handlung erreicht haben, sondern daß der Vollzug der Handlung selbst eine schöne oder bereichernde Erfahrung war. Der Sinn der Handlung liegt dann nicht (allein) in etwas, das vermöge der Handlung bewirkt werden soll, sondern in ihr – in ihrer Ausführung – selbst.
2. Menschliche *Situationen* sind in existentieller Bedeutung sinnvoll, soweit sie um ihrer selbst willen aufgesucht oder um ihrer Gegenwart willen herbeigeführt werden – oder wenn ihr Durchleben die Möglichkeit eröffnet, künftig (wieder) in solchen Situationen zu sein. Der Zusatz nach der Parenthese ist wichtig, da wir (meist im nachhinein) gerade solche Lebenssituationen als sinnvoll bewerten können, die wir keineswegs um ihrer selbst willen aufgesucht haben; sie haben aber, wie wir meinen, (auf wie immer entbehnungsreichem oder schmerzlichem Weg) zu solchen Situationen geführt. Auch im Fall der existen-

tiellen Situationsbewertung also ist es immer der Vorzug von Situationen *als solchen*, den wir im Auge haben, wenn wir ihnen einen inneren Sinn zu- oder absprechen. Dieser „innere Sinn“ betrifft jedoch niemals allein solche Eigenschaften, die unabhängig von unserem (faktischen oder kontrafaktischen) Sichbefinden in diesen Situationen festzustellen wären. Denn er betrifft immer *den Sinn des Aufenthalts* in einer Situation dieser Art.

3. Menschliches *Leben* ist sinnvoll, soweit es selbstzweckhaft – oder jedenfalls: in der Reichweite selbstzweckhafter Situationen – vollzogen werden kann. Die Parenthese macht einen schwächeren Vorschlag, der direkt an den Begriff der existentiell sinnvollen Situationen anknüpft. Sinnvoll ist demnach ein Leben, in dem solche Situationen ohne weiteres – zumindest aber ohne selbstdestruktive Anstrengungen – erreichbar sind. So sprechen wir in der Bewertung des eigenen Lebens oft über exemplarische Situationen, die uns in einer Weise lieb oder verhaßt sind, daß sie Einfluß auf den gesamten Lebensvollzug haben. „Dafür lebe ich (nicht)“, mag der Kommentar dann lauten. Ein Leben kann nur als befriedigend oder sinnvoll erfahren werden, wenn es sich in der Reichweite von Situationen abspielt, deren Gegenwart um ihrer selbst willen bejaht werden kann. Darüber hinaus aber – das ist das starke, über die Abschwächung der Parenthese hinausgehende Verständnis – kann auch der Prozeß des eigenen Lebens durch unterschiedliche – erfreuliche und unerfreuliche – Situationen hindurch als etwas Lohnendes bewertet werden. Dann gewinnt das eigene Leben selbst – im Unterschied zu bestimmten Situationen des Lebens – den Charakter eines in sich sinnvollen Vollzugs bzw. Geschehens. Wer es so sieht, kann sagen, was Wittgenstein auf dem Sterbebett gesagt haben soll: „Es war wunderbar.“¹²

Wenn diese drei Schritte triftig sind, läßt sich sagen: *Gut* ist ein Leben, das – alles in allem, trotz aller Widrigkeiten, im ganzen oder in wesentlichen Abschnitten – *um seiner selbst willen* gelebt werden kann.

Jetzt müssen wir allerdings fragen, was es denn heißt, den Prozeß des Lebens um seiner selbst willen bejahen zu können. Da zum Leben die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Umgebung des Lebens gehört, gehört zur Bejahung des eigenen Lebens die Bejahung nicht weniger der Situationen,

¹² Oder „*Es ist wunderbar*.“ Authentische Sätze über das eigene Leben sind keineswegs an eine retrospektive Anschauung gebunden; sie werden vielmehr aus der jeweiligen Mitte des jeweiligen Lebens gesprochen, wie sehr diese auch am zeitlichen Ende liegen mag. Im übrigen ist die positive Einschätzung des eigenen Lebensvollzugs in der Dauer der Existenz – sogar in der Dauer eines Tages – normalerweise nicht stabil, sondern schwankend.

durch die es führt. Diese Situationen aber können nur *bejaht* werden, wenn es möglich ist, sich *zu* diesen Situationen – verweilend oder fliehend, suchend oder vermeidend, zustimmend oder ablehnend – zu verhalten. Ein gutes Leben besteht daher nicht nur (ja nicht einmal notwendigerweise) in einer Ansammlung positiv bewerteter Lebenssituationen, sondern darüber hinaus in einem Lebensvollzug, in dem den Subjekten dieses Lebens ein *Spielraum* der Begegnung mit den Situationen ihrer Lebenswelt gegeben ist. Nicht die einzelnen Situationen entscheiden alleine über die Qualität eines Lebens, sondern die *Möglichkeiten der Weltbegegnung durch diese Situationen hindurch* – Möglichkeiten, die es dem Individuum erlauben, sich auf die *eine oder andere* Weise zu den Gegebenheiten seines Lebens zu verhalten.

Nur wo diese Möglichkeit offensteht, können sich Augenblicke eines ekstatischen Glücks ereignen. Trotz der radikalen Differenz zwischen dem ekstatischen Glück des Augenblicks und dem prozessualen Glück eines (mehr oder weniger) gelingenden Lebens sind diese beiden Grunddimensionen menschlicher Erfüllung intern miteinander verbunden. Denn nur wo die eine – ein in unbeeengter Weltbegegnung gelingendes Leben – zugänglich ist, ist auch die andere zugänglich. Und nur wo die andere – das Glück des Augenblicks – einmal oder öfter offen stand, ist das für ein gelingendes Leben wesentliche Vertrauen in den Vorzug weltoffener Selbsterfahrung da.

Der prozessuale Begriff des guten menschlichen Lebens, von dem ich zuletzt vorwiegend gesprochen habe, schließt also den extremen Zustand des ekstatischen Augenblicks als eine konstitutive Möglichkeit mit ein. Glück, in allen seinen Dimensionen, ist ein Zustand oder Prozeß, der um seiner selbst willen bejaht werden kann. Von einem guten Leben läßt sich darum sagen: Das Subjekt dieses Lebens begegnet der Welt um dieser Begegnung – oder um des Spielraums dieser Begegnung – willen.

6. Ein Vorschlag

Obwohl ich mich in diesem Beitrag ausschließlich am guten menschlichen Leben orientiert habe, ist dieser letzte Satz so formuliert, daß er als Kennzeichnung eines beliebigen guten Lebens brauchbar ist. Das gute Leben, so lautet mein Vorschlag, ist eines, das sich im Modus *freier Weltbegegnung* vollzieht. Gegenüber negativen Charakterisierungen wie etwa, ein gutes Leben sei ein *ungezwungenes* oder *nicht-instrumentalisiertes* Leben, hebt diese Bestimmung den inneren Sinn eines solchen Lebens deutlicher hervor. Das gilt auch gegenüber der formalen Charakterisierung des guten als eines *vollzugsorientierten* Lebens. Das gute Leben ist ein für präferierte Situationen und Betätigungen offenes und in dieser Offenheit vollzugsorientiertes Leben. Es

ist frei für die dem Subjekt dieses Lebens jeweils günstigste Weise der Begegnung mit der jeweiligen Umwelt dieses Lebens. Es spielt sich in einem Spielraum der Weltbegegnung ab, der auf vielfache Weise eingeschränkt und verstellt sein kann, wodurch es zu einem weniger guten, schlechten oder elenden Leben wird – wenn es denn je in einer günstigen Lebenslage war.

Der Spielraum, von dem hier die Rede ist, kann sehr unterschiedlich genutzt werden. Er kann zum Spielraum eines rational – im Blick auf das Ganze dieses Lebens – *selbstbestimmten*, eines sonstwie selbst *gestalteten* oder eines lediglich (wie man bei Tieren sagt) „artgerechten“ Lebensvollzugs werden. Für alle empfindungsfähigen Lebewesen, über welche rationalen Kompetenzen sie auch verfügen mögen, macht es einen qualitativen Unterschied, ob ihnen ein offenes Reagieren auf ihre Umgebung möglich ist oder nicht. Für das Neugeborene macht es einen Unterschied, ob es zügig gewaschen, gewickelt und abgelegt oder ob ihm in den Armen der Mutter die Ruhe für ein erstes spürendes Dasein gelassen wird. Für Schwerkranke oder Sterbende macht es einen Unterschied, ob sie wie Sachen verwaltet und gewartet werden oder ob die Pflegenden ihnen den Spielraum von Zuwendung und Antwort lassen. Für geistig Behinderte macht es einen Unterschied, ob sie sozial geächtet und verwahrt werden oder ob ihnen Raum gegeben und gelassen wird, die Zeit ihres Lebens nach ihren Möglichkeiten und Neigungen zu verbringen. Für körperlich Behinderte macht es einen Unterschied, ob sie ihre Beeinträchtigungen kompensieren können oder ob sie von den Schauplätzen des sozialen und kulturellen Lebens abgeschnitten bleiben. Für alle erwachsenen Menschen macht es einen Unterschied, ob sie unbedroht ihr Land verlassen, ihre Meinungen austauschen oder sich versammeln können oder nicht. Für die vom Menschen gehaltenen Tiere macht es einen Unterschied, ob ihnen ausreichend Bewegungsraum und Betätigungsmöglichkeit zur Verfügung steht oder nicht. Für die frei lebenden Tiere macht es einen Unterschied, ob sie trotz aller natürlicher Bedrohungen die Möglichkeit haben, einen ihren Anlagen entsprechenden Schauplatz ihres Lebens zu finden. Für alle heutigen Lebewesen inklusive des Menschen macht es einen Unterschied, in welchem Maß sie eine äußere Natur vorfinden, die ihnen eine physiologisch bekömmliche Lebensumgebung sein kann. Für alle Menschen wiederum macht es einen Unterschied, ob sie in politischen Gemeinschaften leben können, in denen sie die Sicherheit und Freiheit haben, ein Leben nach ihren Möglichkeiten und Vorstellungen zu führen.

Die Beispiele zeigen: Das Wohl aller empfindungsfähigen Individuen ist abhängig von *Spielräumen der Lebensbewegung*, in denen sie ihren Befähigungen und ihren bevorzugten Betätigungen nachgehen können. Lebewesen, die überhaupt ein für sie gutes Leben haben können, haben ein gutes Leben, sofern sie und soweit sie ihr Leben im Modus freier Weltbegegnung vollziehen können.

7. Gefahren

Dieser Vorschlag müßte natürlich ausführlicher erörtert werden. Zum einen müßte genauer nach der (absichtsvoll vagen) Bedeutung von „frei“ und „Welt“ in dieser Bestimmung gefragt werden.¹³ Zum anderen müßte – soweit wir vom guten *menschlichen* Leben sprechen – genauer ausgeführt werden, was notwendige Bedingungen und konstitutive Dimensionen eines im Modus freier Weltbegegnung geführten Lebens sind.¹⁴ Auch wenn dies befriedigend zu leisten wäre, stellt sich jedoch erneut die Frage, welchen Status die philosophischen Aussagen über die Verfassung eines guten Lebens haben, zu denen man auf diesem Weg gelangt.

Zur Klärung dieses Aspekts möchte ich noch einmal auf die Einwände zurückkommen, die Habermas gegen das moralphilosophisch ausgerichtete Projekt einer Ethik des guten Lebens vorgetragen hat. Sein Einwand lautet, daß die Analyse des guten Lebens nach einer Allgemeinheit strebt, die nicht erreicht werden kann. Entweder, sagt Habermas, sie erreicht ihr Ziel, universale Aussagen über das gelingende Leben zu machen – aber dann bleiben ihre Aussagen leer. Oder aber sie gelangt zu aufschlußreichen Einsichten – dann aber bleiben diese Einsichten hoffnungslos partikular; sie bleiben insgeheim an das Selbstverständnis bestimmter Kulturen gebunden. In Habermas' eigenen Worten: „Jeder globale Entwurf eines allgemeinverbindlichen kollektiven Guten, auf das die Solidarität aller Menschen (unter Einschluß künftiger Generationen) gegründet werde könnte, begegnet einem Dilemma. Eine inhaltlich ausgeführte Konzeption, die hinreichend informativ ist, muß (zumal im Hinblick auf das Glück künftiger Generationen) zu einem unerträglichen Paternalismus führen; eine substanzlose, von allen lokalen Kontexten abgehobene Konzeption muß den Begriff des Guten zerstören.“¹⁵ Die theoretischen Bemühungen einer philosophischen Theorie des Glücks wären demnach entweder nutzlos oder aber moralisch und politisch gefährlich.

Scylla und Charybdis einer in moraltheoretischer Absicht ausgeführten Ethik des guten Lebens sind damit recht genau bezeichnet. Während aber Habermas meint, daß an diesen Gefahren kein Weg vorbei führt, meine ich, daß der hier skizzierte Weg durchaus geeignet ist, dem doppelten Unheil zu entkommen. Zunächst ist daran zu erinnern, daß es einer plausiblen Theorie des existentiellen Glücks oder Gelingens nicht, wie Habermas fälschlich unterstellt, um die Ermittlung eines „allgemeinverbindlichen kollektiven Guten“ geht. Es geht ihr um einen allgemeinen Begriff des *individuellen* Guten,

¹³ Dies habe ich in dem in Anm. 11 genannten Beitrag versucht, der einen umfassenden Begriff guten Lebens entwirft.

¹⁴ Hierzu M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Kap. 2.5.

¹⁵ Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., 42.

den es braucht, um zu erklären, was der Sinn der Verbindlichkeit moralischer Regeln ist.¹⁶ Moralische Regeln sind Regeln der unparteilichen Berücksichtigung von etwas, das allen gleich wichtig ist: der Gewinnung und Erhaltung eines Spielraums für ein gutes Leben. Um diese Bedeutung des moralischen Handelns zu erläutern, bedarf es einer Philosophie des guten Lebens.

Die von Habermas zu Recht aufgeworfene kritische Frage freilich ist, ob dies denn tatsächlich *erreicht* werden kann: ob wir zu Sätzen über das gute Leben kommen können, die nicht inhaltsleer sind, ohne darum nur eine Ausmalung kultureller Vorurteile zu sein. Ich denke, sie können erreicht werden – obwohl wir nie sicher sein können, daß wir sie erreicht *haben*. Zu anderen als falliblen Annahmen über die Verfassung eines für die einzelnen günstigen Lebens können wir auf dem Weg einer historisch informierten und historisch situierten philosophischen Reflexion nicht gelangen. Wie es zum philosophischen Überlegen generell gehört, bei subjektiven Problemlagen anzufangen und über bloß subjektive Antworten hinaus zu gelangen, so gehört es zur Reflexion über das gute Leben, die eigenen, historisch geprägten Vorstellungen in einem korrektiven Prozess zu transzendieren oder zu transformieren. Dabei ist die Distanzierung der eigenen Auffassung – an ethnologischen und historischen Kenntnissen, literarischen Imaginationen oder der heute überall möglichen sozialen Erfahrung der Verschiedenheit von Lebensvorstellungen bereits im eigenen Kulturkreis – ein wichtiger Schritt. Entlang solcher Korrekturen kann ein hinreichend allgemeines Verständnis ausgebildet werden, das freilich stets für weitere Korrekturen offen bleiben muß.

Hier einen Abschluß zu erwarten oder zu verlangen wäre ganz unsinnig. Für die moraltheoretische Ambition einer modernen Ethik des Guten jedenfalls ist ein solcher Abschluß nicht nötig. Im Gegenteil: Es dürfte zu den Bedingungen einer modernen Moral gehören, daß die in ihr ausgetragenen Kontroversen bis in ihre Grundlagen hineinreichen können. Wenn Habermas dagegen über die Aussagen einer Ethik des guten Lebens schreibt: „Das sind fallible anthropologische Grundannahmen und Wertungen, die nicht nur zwischen verschiedenen Kulturen kontrovers sind, aber hier, aus gutem Grund, kontrovers bleiben“¹⁷, so scheint er insgeheim auf eine Moraltheorie zu hoffen, deren Grundannahmen nicht länger fallibel wären und kein Gegenstand interkultureller Kontroversen sein könnten. Die Jagd nach diesem Phantom wäre nur ein weiterer Irrweg. Ohnehin dürfte der interkulturelle Diskurs zum Scheitern verurteilt sein, wenn die Menschen aus verschiedenen

¹⁶ Daß dieses Individuelle noch nichts mit irgendeiner Spielart des („bürgerlichen“, „liberalen“ o.ä.) Individualismus zu tun hat, wird sehr deutlich bei V. Gerhardt, „Das individuelle Gesetz. Über eine sokratisch-platonische Bedingung der Ethik“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22 (1997), 3ff., bes. 5.

¹⁷ Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., S. 43, Anm. 40.

Kulturen keine Anliegen ausmachen könnten, die sie *wechselseitig* als essentiell anerkennen könnten. Ohne wenigstens die *Aussicht* auf geteilte basale existentielle Wertungen besteht keine Aussicht auf moralische und politische Anerkennung über die Grenzen von Kulturen und Parteien hinweg. Ohne die Erkenntnis und Anerkenntnis, daß der Andere in seiner Andersheit gleichwohl einer ist wie ich, gibt es keine moralische Anerkennung und keine „Einbeziehung des Anderen“. „Eine wie ich zu sein“ aber bedeutet hier, eine zu sein, der es, worum es ihr im Vollzug ihres Lebens auch gehen mag, doch immer auch um dasselbe geht wie mir und den anderen: um einen Spielraum für ein eigenes gutes Leben. Eine ebenso fragile wie bestreitbare, gleichwohl moraltheoretisch notwendige Explikation dieses existentiellen Worumwillens versucht die Ethik des guten Lebens zu geben. Ein sichererer Grund ist nicht zu haben, vielleicht nicht einmal zu wünschen. Grundstein einer Moral universalen Rechtes ist – mit einem Ausdruck von Rolf Zimmermann – ein *historischer Universalismus* des Guten, der nicht ein für alle Mal festgelegt werden kann, vielmehr immer neu befragt, ja: begrifflich und praktisch immer neu gebildet werden muß.¹⁸

Wie einseitig oder partikular das von hier entworfene Verständnis tatsächlich ist, mögen die Leser beurteilen. Daß künftigen Generationen eine Bevormundung angetan wird, wenn man ihnen das Recht auf freie Weltbegegnung zugesteht, ist jedenfalls nicht ohne weiteres plausibel. So beschränkt die von bestimmten Theorien des guten Lebens entworfenen Verständnisse auch sein mögen, es ist nicht zu sehen, warum diese Vorschläge einer *strukturellen* Beschränkung unterliegen sollten. Sie unterliegen lediglich der strukturellen *Gefahr*, historisch bedingte Vorurteile zu anthropologischen Konstanten zu vergrößern. Dieser Gefahr ist jede Reflexion über Glück und gelingendes Lebens ausgesetzt. Es ist dies aber eine Gefahr, die gar nicht vermieden werden kann – weder in der Rede vom Glück noch sonst in der Philosophie. In diese Gefahr nämlich – die Gefahr, im subjektiven Verständnis steckenzubleiben, wo ein transsubjektives entwickelt werden sollte – müssen sich alle begeben, die überhaupt philosophieren wollen. Die Hoffnung auf Immunität gegenüber den Infektionen zeitgebundener Blindheit wäre gleichbedeutend mit dem Verlangen, vom Virus der Philosophie geheilt zu werden.

¹⁸ Mit Recht freilich weist Habermas darauf hin, daß es irreführend sein kann, den gesuchten Begriff des individuellen Guten (wie in meinem *Versuch über die Form des Glücks* geschehen) einen *formalen* Begriff zu nennen. Denn „formal“ bedeutet hier etwas ganz anderes als etwa bei der Charakterisierung der Kantischen Moraltheorie als „formal“. „Formal“ ist der Begriff des Guten allein darin, daß er nicht bestimmte Lebensziele, sondern Weisen der Lebensbewältigung als günstig auszeichnet. Es könnte daher – wie Habermas vorschlägt – statt von einem „formalen“ auch von einem „*minimalen*“ Begriff des Guten die Rede sein.