

*Philosophische Anthropologie*

*Prof. Dr. Michael Bordt SJ*

Wintersemester 2014/15

## Inhalt

1. Wissenschaftstheoretische Grundlegung .....	4
1.1 Das Wort ‚Anthropologie‘ .....	4
1.2 Die Geburt der philosophischen Anthropologie im 16. Jahrhundert: Hundt und Casmann .....	6
1.2.1 Abgrenzungen und Antireduktionismus .....	7
1.3 Eine philosophische Anthropologie.....	9
1.3.1 Material- und Formalobjekt .....	10
1.3.2 Empirische Wissenschaften und das Allgemeine .....	10
1.3.3 Werturteile in empirischen Wissenschaften .....	12
1.3.4 Philosophische Anthropologie und <i>anthropology</i> .....	13
1.4 Der Ort der philosophischen Anthropologie innerhalb der Philosophie .....	13
1.4.1 These der Unmöglichkeit einer philosophischen Anthropologie.....	14
1.4.2 Der naturwissenschaftliche Vorwurf an die philosophische Anthropologie .....	14
1.4.3 Kriterien der Exaktheit in der Wissenschaft .....	16
1.4.4 Der Partikularismus Vorwurf gegen die philosophische Anthropologie .....	17
1.4.2 Die Anthropologie als Fundamentaldisziplin der Philosophie.....	25
1.4.3 Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik.....	26
1.4.4 Die Fragestellungen der philosophischen Anthropologie.....	37
1.5 Standortbestimmung.....	43
1.5.1 Das Modell vom Menschen .....	43
2. Die Frage nach dem gelungenen Leben .....	48
2.1 Teleologische Ordnungen.....	48
2.2 Die formale Bestimmung des obersten Gutes.....	52
2.3 Begriffliche Bestimmung des obersten Gutes .....	53
2.3.1 Das glückliche Leben .....	53
2.3.2 Das sinnvolle Leben.....	56
3. Emotionen.....	86
3.1 Emotionen als Thema der Philosophie .....	86
3.2 Körperreaktion .....	86
3.2.1 Der Beginn der modernen Debatte über Emotionen bei William James.....	86
3.2.2 Hedonismus.....	90
3.3 Kognitivistische Emotionstheorien.....	92
3.3.1 Auf dem Weg zum Kognitivismus .....	92
3.3.2 Anthony Kenny.....	92
3.3.3 Die Stoiker .....	93
3.4 Das Objekt der Emotion .....	102
3.5 Können wir uns auf unsere Emotionen verlassen? .....	104
3.5.1 Angemessene und unangemessene Emotionen.....	105

3.5.2 Emotion und Charakter.....	107
3.5.3 Sollen wir dem Handlungsimpuls der Emotion nachgehen?.....	109
4. Beziehungen.....	114
4.1 Der Mensch als <i>zoon politikon</i> .....	115
4.2 Der Mensch als Wolf: Die Sophistik, Hobbes und Nietzsche.....	116
4.3 Eine organizistische oder eine solitäre Anthropologie? .....	118
4.4 Eine andere Form der Argumentation: Die Stoiker .....	120
4.5 Die drei Arten der Freundschaft.....	122
4.6 Kritik des Emotivismus.....	125
4.7 Kritik am Utilitarismus .....	127
4.8 Das Modell der Freundschaft.....	129
4.9 Misamoristen.....	133
5. Arbeit zwischen Geldverdienen und Sinnstiftung .....	136
5.1 Begriffliche Unterscheidungen.....	136
5.1.1 Lohn- und Erwerbsarbeit.....	137
5.2 Mühe.....	139
5.2.1 Sprachliche Unterscheidungen .....	140
5.2.2 Der Begriff der Lohnarbeit und ihr Ursprung in der neolithischen Wende .....	140
5.3 Immer-wieder-dasselbe-tun .....	146
5.4 Arbeit (als work) und das gelungene Leben.....	147
5.4.1 Lohnarbeit als Teil des gelungenen Lebens.....	148
5.4.2 Arbeit als Werk, Aufgabe, Leistung.....	149
5.4.3 Arbeit, Freizeit und Langeweile.....	152
5.4.4 Arbeit und Selbstverwirklichung.....	154
5.4.5 Nur eine Utopie?.....	155
6. Leiden, Tod und Transzendenz.....	160
6.1 Scheitern und Leiden .....	160
6.1.1 Das gelungene und das geglückte Leben – Zufriedenheit. ....	160
6.1.2 Typen von Argumenten.....	161
6.1.3 Dankbarkeit und die Notwendigkeit zur Versöhnung .....	163
6.2 Tod.....	167
6.2.1 Martin Heideggers Sein zum Tode .....	168
6.2.2 Tugendhat: Der Tod als Bedingung des gelungenen Lebens .....	169
6.2.3 Ist der Tod ein Übel? .....	170
6.3 Transzendenz.....	177
6.3.1 Eine mystische Erklärung: Ernst Tugendhat .....	178
6.3.3 Ein christliche Überlegung: Franz von Kutschera: Die großen Fragen .....	179

Was ist philosophische Anthropologie?

Die Vorlesung, die uns das Wintersemester über beschäftigen wird, hat den Titel ‚Philosophische Anthropologie‘, und ich möchte die ersten Vorlesungsstunden dazu nutzen Ihnen zu versuchen zu skizzieren, worum es mir in der Vorlesung gehen wird und worum es mir nicht gehen wird. Lassen Sie mich zunächst einen Gesamtüberblick über die sechs Kapitel geben, in die sich diese Vorlesung gliedern wird:

1. Wissenschaftstheoretische Grundlegung: Der Status der philosophischen Anthropologie als Wissenschaft. Möglichkeiten und Grenzen.
2. Die Frage nach dem letzten Ziel und den objektiven Kriterien eines gelungenen Lebens
3. Emotionen: Philosophische Theorien zu den Emotionen und ihrer Bedeutung für das gelungene Leben
4. Menschliche Beziehungen: Freundschaft und Liebe
5. Arbeit: Arbeit in der Spannung von Gelderwerb und Sinnerfüllung
6. Scheitern, Leiden, Tod und Transzendenz

## **1. Wissenschaftstheoretische Grundlegung**

In diesem ersten Kapitel werden wir die Frage stellen, was der philosophische und wissenschaftstheoretische Status der Thesen und Argumente dieser Vorlesung ist - was also die philosophische Anthropologie als Wissenschaft auszeichnet und charakterisiert, was für einen Status überhaupt die Thesen und Argumente in der philosophischen Anthropologie haben können. Ich möchte in drei Schritte vorgehen: Ich möchte zunächst etwas zum Wort ‚Anthropologie‘ sagen, möchte dann etwas dazu sagen, warum wir ausdrücklich von einer *philosophischen* Anthropologie sprechen (dieser Punkt wird darauf hinauslaufen, dass wir die philosophische Anthropologie von anderen Anthropologien abgrenzen) und in einem dritten Punkt die Fragestellung der philosophischen Anthropologie erarbeiten. Wir werden sehen, dass dieser dritte Punkt unter anderem deswegen ziemlich kompliziert ist, weil in der Philosophie kein Konsens darüber herrscht, was sinnvollerweise unter philosophischer Anthropologie verstanden werden sollte.

### **1.1 Das Wort ‚Anthropologie‘**

Relativ einfach zu klären ist der erste Punkt, die Frage danach, was das Wort ‚Anthropologie‘ eigentlich bedeutet. Das Wort ‚Anthropologie‘ leitet sich vom Griechischen her. Es ist zusammengesetzt aus *anthrōpos* und *logos*. Das Wort *anthrōpos* ist unproblematisch. Es heißt ganz einfach ‚ein Mensch‘ oder ‚Mensch‘. Das Wort *logos* ist demgegenüber schon komplizierter, weil es sehr viele Bedeutungen hat. *Logos* bedeutet eigentlich das, was jemand sagt, und je

nachdem, was jemand sagt, ändert sich auch das, was mit *logos* gemeint ist. So kann *logos* beispielsweise ein Spruch oder eine Rede sein, in einem philosophischen Kontext kann auch Argument bedeuten, oder auch Lehre oder gar eine Theorie. In jedem Fall geht es bei der Anthropologie darum, dass wir etwas über den Menschen sagen, und auf welche Art und Weise wir in der philosophischen Anthropologie über den Menschen sprechen wollen, das müssen wir dann später noch genauer sehen.

Für die doch sehr komplexe dritte zu Beginn genannte Frage, was wir eigentlich unter einer philosophischen Anthropologie verstehen wollen, ist es interessant zu sehen, dass es das Wort *anthropologos* oder das Verb dazu, *anthropolegein*, zwar im Altgriechischen gibt, es aber eine ganz andere Bedeutung hat als heute. Jemand, der ein *anthropologos* ist, ist jemand, der über andere Menschen redet, und das meint im klassischen Griechisch dann jemanden, der *sehr gern und viel* über andere Menschen redet, der also rumtratscht und Gerüchte und Geschichten verbreitet. Sie sehen hier sehr schön, dass *logos* wirklich nicht bedeuten muss, irgendeine Theorie oder konsistente Auffassungen begründet zu vertreten.

Dieser Sprachgebrauch, bei dem *anthropologos* bedeutet, jemand zu sein, der gerne viel über andere Menschen redet, ändert sich in der Patristik und im Mittelalter durch den Einfluss christlicher Theologie auf die griechische Umgangssprache. Zu dieser Zeit wird das Wort in einem theoretischen Kontext gebraucht, und zwar innerhalb der Theologie. *Anthropolegein* heißt in diesem Kontext, von Gott auf eine menschliche Art und Weise zu sprechen. Wenn wir beispielsweise sagen, Gott sieht, hört und versteht alles, dann sprechen wir auf eine solche menschliche Art und Weise von Gott, weil es eben eigentlich Menschen sind, die sehen, hören und verstehen können, und weil man zum Sehen und Hören bestimmte Organe braucht - Augen und Ohren zum Beispiel, und wir eigentlich nicht von Gott aussagen wollen, dass er über Organe verfügt. Prädikate, die eigentlich von Menschen ausgesagt werden, werden von Gott ausgesagt. Dass diese Art, von Gott zu sprechen, außerordentlich problematisch ist, hat man schon in der Antike gesehen.

Ab dem 16. Jahrhundert bürgert sich für dieses menschliche Sprechen von Gott nun aber ein anderer Ausdruck ein, der sich bis heute erhalten hat, nämlich Anthropomorphismus. Dieser Ausdruck hat eine kritische Konnotation. Es ist eigentlich ein Vorwurf an Menschen, die fälschlicherweise auf eine bestimmte Art und Weise über Gott reden, nämlich dabei Ausdrücke gebrauchen, die man eigentlich nur von Menschen gebrauchen kann. Man sollte von Gott nicht so sprechen, dass man ihm Prädikate, die man eigentlich nur über Menschen aussagen kann, von Gott aussagt. Anthropomorph über Gott sprechen bedeutet auch heute noch, über Gott Dinge zu sagen, die man strenggenommen nur über Menschen aussagen kann.

## 1.2 Die Geburt der philosophischen Anthropologie im 16. Jahrhundert: Hundt und Casmann

In dem Augenblick, wo man das menschliche Reden über Gott nun nicht mehr Anthropologie sondern eben Anthropomorphismus nennt, ist man frei, dem Wort Anthropologie eine neue Bedeutung zu geben. Und das geschieht zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Ich möchte Ihnen diesen Anfang der Anthropologie deswegen etwas erläutern, weil auch meine eigenen Überlegungen zur philosophischen Anthropologie in dieser Tradition stehen werden. Im 16. Jahrhundert erscheinen mehrere Bücher, in denen die Anthropologie als eine eigene, philosophische Disziplin auftritt. Diese Bücher sind mit ihren Autoren inzwischen völlig in Vergessenheit geraten. Zu nennen wäre an erster Stelle der 1449 in Magdeburg geborene Magnus Hundt. Hundt veröffentlichte 1501 ein Werk mit dem Titel: *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis* („Anthropologium“ - hier am besten zu übersetzen mit ‚Lehre vom Menschen‘ - über die Würde des Menschen, die Natur und seine Besonderheit, über die Elemente, Teile und Gliedmaßen und des menschlichen Körpers). Er will in dem Buch so etwas wie einen Gesamtüberblick über den Menschen bringen. Hier findet sich das erste Mal der Ausdruck Anthropologie in einem philosophischen Sinn: Als eine Lehre, die nicht nur den Menschen aus naturwissenschaftlicher Perspektive betrachtet (obwohl sich diese Perspektive auch in seinem Buch findet), sondern das etwas über die Würde des Menschen (*dignitas*) und die Sonderstellung des Menschen (*proprium*) sagen möchte, die er gegenüber anderen Lebewesen und unbelebten Dingen hat.

Hundts Ausführungen über den Menschen sind stark von seinem christlichen Glauben und der theologischen Reflexion darüber geprägt: Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist, diese Gottesebenbildlichkeit sich aber nicht in seinem materiellen Körper, sondern nur in der geistigen Seele zeigen kann, ist das Wesen des Menschen seine Seele und nicht sein Körper. Hundt ist ein strenger Dualist. Ein Dualist ist der Auffassung, dass der Mensch aus zwei ganz verschiedenen Substanzen besteht: Aus einem Körper und aus einer Seele. Beide sind einander wesensfremd. Und meistens vertritt ein Dualist dann eben auch wie Hundt, dass es die Seele ist, die den Menschen ausmacht, und nicht sein Körper.

In einem Atemzug mit Magnus Hundt sollte man Otto Casmann nennen. Er hat eine große, 2-bändige Schrift in den Jahren 1594 und 1596 herausgegeben. Der Titel der Schrift: „*Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina*“ (Psychologische Anthropologie oder die Lehre von der menschlichen Seele). In seinem ersten Band bringt er eine Definition seiner Wissenschaft, die bis heute Bedeutung hat: Anthropologie sei die Lehre von der menschlichen Natur. Casmann ist kein Dualist. Er unterscheidet zwar auch zwischen Körper und Seele, aber bestimmt das Verhältnis anders. Die Besonderheit des Menschen sei, dass er eine doppelte Natur habe: Er sei sowohl ein körperliches wie auch ein geistiges Wesen. Körper und Geist seien bei ihm zu einer Einheit verbunden. Seine Schrift könnte man als den Beginn der philosophischen Anthropologie ansehen. Dabei grenzt sich diese neue eigenständige

philosophische Disziplin ab von zwei anderen Disziplinen, der Metaphysik (das ist im wesentlichen Theologie) auf der einen und der Naturwissenschaft (im weiten Sinn) auf der anderen Seite.

### 1.2.1 Abgrenzungen und Antireduktionismus

Diese Abgrenzung zu Beginn dessen, was man Anthropologie nennt, ist nun hochinteressant und wir müssen sie uns genauer anschauen. Es ist ja nicht so, dass man erst im 16. Jahrhundert anfängt, philosophisch über den Menschen zu sprechen. Wir bräuchten bloß in die Antike zu schauen und wir würden sehen, dass sich sehr viele Auffassungen über den Menschen in der Antike finden. Auch die Autoren im 16. Jahrhundert knüpfen zum großen Teil an genau diese antiken Texte an. Nur sind die Auffassungen über den Menschen in der Antiken Philosophie nie innerhalb eines Faches, das sich Anthropologie genannt hat, diskutiert worden, sondern z.B. innerhalb naturwissenschaftlicher, metaphysischer oder ethischer Schriften. Lassen Sie mich das ein wenig am Beispiel von Aristoteles erläutern, weil sich die beginnende Anthropologie vor allem gegen Aristoteles richtet.

Aristoteles hat keine eigene anthropologische Schrift geschrieben, aber es gibt vor allem zwei Arten von Abhandlungen, in denen wir etwas darüber erfahren, wie er über den Menschen gedacht hat. Das ist zum einen die Schrift *De anima*, also *Über die Seele*, zum anderen die Schriften, die er über Ethik verfasst hat, das sind im Wesentlichen die *Nikomachische Ethik* und die *Eudemische Ethik*. In der Schrift *Über die Seele* geht es, wie der Titel schon sagt, über die Seele, aber nicht nur über die Seele des Menschen, sondern über alles, was eine Seele hat, und das bedeutet, über alles, was lebendig ist. Die Schrift *Über die Seele* ist eine naturphilosophische Schrift, keine genuin anthropologische Schrift. Alles, was lebt, hat eine Seele, durch die die Dinge lebendig sind. Die Seele ist das Prinzip des Lebens. Aristoteles behandelt die Pflanzen, die sich durch ihre Seele ernähren und wachsen, die Tiere, deren Seele dafür verantwortlich ist, dass sie wahrnehmen können und die Menschen, deren Seele nicht nur für die Ernährung und Wahrnehmung, sondern auch für das Denken zuständig ist. Ich möchte hier auf keine Einzelheiten eingehen, aber schon durch das, was ich gesagt habe, sollte Ihnen deutlich sein, dass der Mensch als ein Wesen innerhalb der gesamten belebten Natur gesehen wird. Man spricht hier von einer *scala naturae*. Der Mensch nimmt einen Platz in der Reihe aller natürlichen Dinge ein. Der Mensch wird als ein Wesen betrachtet, das etwas mit allem Lebendigen gemeinsam hat, nämlich eine Seele zu haben, selbst dann, wenn sich die Seele des Menschen von der Seele von Pflanzen und Tieren unterscheidet und dieser Unterschied dann konstitutiv für den Menschen ist, weil er sein Wesen festlegt: Im Unterschied zu anderen Lebewesen verfügt der Mensch über das Vermögen zur Vernunft, und es ist die Vernunft, die das Wesen des Menschen ausmacht. Aber die Untersuchung des Menschen ist eingebunden in eine Untersuchung aller Lebewesen, und aus heutiger Sicht würden wir sagen, dass die Untersuchung des Menschen eingebunden ist in eine naturwissenschaftliche Betrachtung aller Lebewesen. Man kommt durch eine derartige Untersuchung zwar dazu zu sagen, dass sich der Mensch von der Pflanze und von anderen Lebewesen unterscheidet, aber - und das ist nun entscheidend - wir brauchen keinen eigenen

Begriffsrahmen, um den Menschen zu verstehen, selbst dann, wenn wir die Vernunft nicht einfach von den anderen Seelenvermögen her verstehen können. Prinzipiell reicht der Begriffsrahmen der Naturwissenschaften aus, um den Menschen verstehen zu wollen. Der Mensch ist nicht - wie wir es etwa bei Otto Casmann gesehen haben - ein Sonderwesen, dessen eigentümliche Stellung im Kosmos zu verstehen ein eigenes Begriffssystem erfordert, sondern lässt sich innerhalb des Begriffsrahmens der Naturwissenschaften verstehen.

Von dieser Auffassung grenzen sich die Anthropologen im 16. Jahrhundert ab. Casmanns Anthropologie ist in dieser Hinsicht ganz ausdrücklich anti-aristotelisch. Diese Abgrenzung zeigt sich beispielsweise darin, dass Casmann betont, für den Menschen sei nicht so charakteristisch, dass er eine Vernunftseele habe, sondern dass er ein Wesen mit Körper und Seele sei. Hier müsse die Rede vom Menschen ansetzen. Es sei für den Menschen nicht nur charakteristisch, dass er vernünftig sei, sondern beispielsweise auch, dass er lachen könne.

Die im 16. Jahrhundert beginnende Anthropologie grenzt sich aber auch ab gegenüber der Metaphysik bzw. der Theologie, und auch dafür könnte man wieder auf Aristoteles verweisen, allerdings dieses Mal nicht auf *De anima*, sondern auf die Ethik. In seinen ethischen Schriften stellt Aristoteles einen Zusammenhang her zwischen der Frage, wie ich als Mensch glücklich werde, und der Frage, wie die gesamte Wirklichkeit - und damit meint er in diesem Zusammenhang nicht nur alles Lebendige, sondern wirklich alles - beschaffen ist. In der *Metaphysik* argumentiert er dafür, dass es ein erstes, oberstes Prinzip der gesamten Wirklichkeit geben muss, etwas, von dem die ganze Wirklichkeit abhängt. Dieses erste Prinzip führt das beste, glücklichste Leben überhaupt, denn es tut etwas ununterbrochen: Es denkt, also verwirklicht sein Vernunftvermögen - und das Denken ist die beste und beglückendste Tätigkeit, die es überhaupt gibt. Der Mensch wird nun insofern glücklich, als er - freilich in den Grenzen seiner Möglichkeiten, weil er nicht ununterbrochen denken kann, sondern z.B. auch schlafen muss - diese Tätigkeit des ersten Prinzips nachahmt, also selbst denkt. Ich will das wieder nicht weiter erläutern, aber deutlich ist doch die Abhängigkeit einer spezifisch anthropologischen Frage - wie werde ich glücklich? - von den Ergebnissen einer metaphysischen Untersuchung: Dadurch, dass ich das Prinzip des gesamten Universums so, wie es mir möglich ist, nachahme. Die Anthropologie gibt es bei Aristoteles also nicht als eigene philosophische Disziplin, sondern anthropologische Überlegungen sind stets in naturwissenschaftliche oder metaphysische Überlegungen eingebettet. Im Grunde steht dahinter folgende Überzeugung: Wenn ich wissen will, was der Mensch ist, muss ich fragen, wie der gesamte Kosmos beschaffen ist. Ohne ein Wissen um den gesamten Kosmos lässt sich keine begründete anthropologische Aussage vertreten. Ich muss das erste Prinzip des gesamten Universums kennen um den Menschen verstehen zu können.

Das ändert sich erst im 16. Jahrhundert. Wenn die Anthropologie im 16. Jahrhundert erscheint, dann erscheint sie in Abgrenzung gegenüber Naturphilosophie und Metaphysik. In dieser Tradition einer ursprünglichen Abgrenzung gegenüber Naturwissenschaft und Metaphysik werde auch ich mit meinem Versuch, in dieser Vorlesungsreihe etwas darüber zu sagen, wie wir den Menschen verstehen wollen, folgen. Dazu später mehr.

Wenn man nun etwas über den Menschen sagen möchte, aber seine Überlegungen nicht im Ausgang von Naturwissenschaft oder Metaphysik nehmen möchte, was für Themen bleiben einem dann noch? In den Studien im 16. Jahrhundert fragt man nach der *Natur des Menschen* und diskutiert Fragen, die für das menschliche Leben spezifisch sind und für deren Antwort man zwar hier und da naturwissenschaftliche, ethische oder metaphysische Fragestellungen streift, die aber doch weitgehend selbstständig sind. So diskutiert man zum Beispiel die Bedeutung der Geschlechter, des Alters, der Temperamente, des Charakters und auch der Rassen, Fragen also, die weder in die Metaphysik noch in die Naturwissenschaft gehören, aber doch mit der Natur des Menschen verbunden sind. Für eine Antwort auf diese Fragen kann man freilich wieder auf die Philosophiegeschichte zurückgreifen, und auch wieder auf Aristoteles, aber vor allem greift man auf die Stoiker zurück, die sich ausführlich mit diesen Fragen beschäftigt haben. Man versucht, die Antworten auf die Fragen nach dem Menschen von naturwissenschaftlichen oder metaphysisch-theologischen Fragen zu lösen und für sich zu betrachten. Wir werden im Zusammenhang mit dem dritten Punkt, der Frage nach dem Gegenstand der philosophischen Anthropologie noch einmal darauf zurückkommen, so viel soll jetzt zum ersten Punkt reichen: Philosophische Anthropologie, so viel sollte klar sein, ist diejenige Disziplin, die sich auf philosophische Weise mit dem Menschen beschäftigt. Dabei ist schon zu Beginn dieser Disziplin die Frage der Abgrenzung zu anderen philosophischen oder naturwissenschaftlichen Fächern gegeben, die sich ebenfalls mit dem Menschen beschäftigen.

### 1.3 Eine philosophische Anthropologie

Damit sind wir schon in den dritten Punkt meiner Vorbemerkungen eingestiegen. Der Punkt ist deswegen von Bedeutung, weil es nämlich nicht einfach so ist, dass der Ausdruck ‚philosophisch‘ im Titel ‚philosophische Anthropologie‘ unnötig wäre, so wie wenn wir von einer philosophischen Metaphysik sprechen wollten. Metaphysik ist ganz klar eine philosophische Disziplin, und es kann keine unphilosophische Metaphysik geben. Aber es gibt verschiedene Formen der Anthropologie als verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, die ganz klar nicht philosophisch sind, und ich möchte hier in diesem Punkt meiner Vorbemerkungen die philosophische Anthropologie von anderen Anthropologien abgrenzen.

Dass es nicht nur *philosophische* Anthropologien gibt, ist natürlich auch nicht verwunderlich. Es gibt ja sehr viele Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Denken Sie beispielsweise an die Humanmedizin mit ihrem eigenen, weitverzweigten Fächerkanon. Die Humanmedizin zumindest ist natürlich ganz klar auf den Menschen und auf nichts anderes bezogen. Nun könnte man zu Recht sagen, dass die Humanmedizin eine Naturwissenschaft ist und deswegen eine Sonderrolle in der Art einnimmt, wie sie auf den Menschen bezogen ist. Aber auch sehr viele Geisteswissenschaften oder Humanwissenschaften, wie man auch sagt, haben als einziges Ziel, in irgendeiner Form den Menschen oder das Verhalten des Menschen erklären oder verstehen zu wollen. Denken Sie an die Soziologie, die Politikwissenschaft oder die Psychologie.

### 1.3.1 Material- und Formalobjekt

Um die folgenden Ausführungen etwas präziser zu formulieren, möchte ich Sie mit einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung vertraut machen, nämlich mit der Unterscheidung zwischen dem so genannten Materialobjekt einer Wissenschaft und mit dem Formalobjekt einer Wissenschaft. Unter dem Materialobjekt versteht man das, was die Wissenschaft jeweils untersucht. Das Materialobjekt der Astronomie wären beispielsweise die Himmelskörper und die Erscheinungen am Himmel, das Materialobjekt der deutschen Literaturwissenschaft die deutsche Literatur. Das Materialobjekt, das der Soziologie, der Politikwissenschaft oder der Psychologie zugrunde liegt und das sie erforschen wollen, ist der Mensch. Auch die philosophische Anthropologie hat als Materialobjekt den Menschen – aber eben als eine unter vielen Wissenschaften. Nun unterscheiden sich Wissenschaften wie die Astronomie, die Literaturwissenschaft und die Soziologie nicht durch ihr Materialobjekt, sondern durch ihr Formalobjekt voneinander. Unter dem Formalobjekt einer Wissenschaft versteht man die Rücksicht, unter der ein Wissenschaftler sein Materialobjekt untersucht. Diese Rücksicht oder auch die spezifische Perspektive auf das Materialobjekt prägt die Fragestellungen und Methoden, mit denen die jeweiligen Wissenschaften ihr Materialobjekt erforschen. Wenn wir also als Philosophinnen und Philosophen Anthropologie treiben wollen, dann muss irgendwie klar sein, unter welcher Rücksicht wir den Menschen betrachten und was für Fragen wir an ihn stellen wollen, wenn wir nicht dieselben Fragen stellen wollen, die die Soziologen, Politologen oder Psychologen stellen.

### 1.3.2 Empirische Wissenschaften und das Allgemeine

Ich möchte beginnen mit einem ersten und sehr wichtigen Unterschied zwischen der Philosophie und den genannten Wissenschaften. Die Philosophie ist, was immer sie ist, eine Wissenschaft, die zu ihren Ergebnissen nicht dadurch kommt, dass sie selbst empirische Studien treibt. Philosophen entwerfen keine Fragebögen, müssen nicht Statistik studieren, konzipieren keine Experimente und führen sie dann durch. Das bedeutet natürlich nicht, dass Philosophie immer ganz unabhängig von den Ergebnissen ist, zu denen die empirischen Wissenschaften gelangen. Im Gegenteil kann es oft passieren, dass die Philosophie die Ergebnisse von einzelwissenschaftlichen Untersuchungen zur Kenntnis nehmen muss und sich dadurch auch ihre Philosophie verändern muss. Denken Sie z.B. an die Naturphilosophie. Naturphilosophie ist auch nicht dasselbe wie Physik oder Biologie oder Chemie oder alle drei Disziplinen zusammen, sondern stellt eigene Fragen. Aber die Fragen und Antworten sind doch abhängig erstens von der Art und Weise, wie Physik betrieben wird und zweitens von den Antworten und Theorien, die in der Physik, Biologie oder Chemie selbst gegeben werden. Aber auch der Naturphilosoph führt hier im Vorlesungssaal keine Experimente durch um dann zu schauen, welche Philosophie er vertreten sollte. Philosophen kommen irgendwie anders zu ihren Thesen und Überzeugungen, und auch wenn noch ganz unklar ist, *wie* sie nun dazu kommen, klar ist doch so viel: Philosophie,

und folglich auch die philosophische Anthropologie, kann keine empirische Wissenschaft sein. Diese These schließt nicht aus, dass die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften für die Philosophie relevant sein können.

Ein zweiter Punkt. Im Unterschied zu den so genannten Einzelwissenschaften ist die Philosophie keine Wissenschaft, die sich immer nur mit einem partikulären Phänomen auseinandersetzt, sondern ist allgemein oder auf das Allgemeine bezogen. Dieser Punkt ist ein wenig komplizierter, und ich möchte ihn näher erklären. Wenn Sie sich beispielsweise soziologische Studien anschauen, dann geht es in diesen Studien natürlich auch um den Menschen. Die Soziologie fragt aber nicht danach, was den Mensch ganz allgemein gesprochen auszeichnet, sondern fragt nach dem sozialen Leben des Menschen, d.h. fragt nach dem Zusammenleben des Menschen in Gemeinschaften und der Gesellschaft, fragt nach dem Sinn und nach den Strukturen des sozialen Handelns. Die Themen, mit denen sich Soziologen beschäftigen, sind außerordentlich vielfältig: Soziologen erforschen beispielsweise sozialen Wandel und soziale Mobilität, Macht und Strukturen der Machtausübung, das soziale Rollenverhalten der Menschen, Genderstudien und viele andere Gebiete gehören in das Gebiet der Soziologie. In der Soziologie wird der Mensch betrachtet, *insofern er* ein soziales Wesen ist und in eine soziale Wirklichkeit eingebunden ist. Das Materialobjekt der Soziologie ist der Mensch, das Formalobjekt ist die soziologische Perspektive. Damit abstrahiert die Soziologie von anderen Aspekten, die den Menschen auch auszeichnen, z.B. dass Menschen kreativ sein können, dass sie manchmal neidisch oder eifersüchtig sind oder Angst vor dem eigenen Tod haben. Diese Abstraktion, d.h. die Tatsache, dass man aus methodischen Gründen bestimmte Fragen ausblendet, ist überhaupt kein Problem, denn nur diese methodische Einschränkung erlaubt es, zu empirisch sinnvollen und signifikanten Ergebnissen zu kommen. Noch stärker eingeschränkt wird das Formalobjekt beispielsweise in der Politikwissenschaft. Die Politikwissenschaft ist eine Unterart der Soziologie, insofern sich die Politikwissenschaft ausschließlich mit dem Menschen beschäftigt, insofern er in politischen Systemen lebt.

Nun gibt es allerdings innerhalb der Soziologie oder Politologie, aber auch innerhalb von ganz anderen Einzelwissenschaften, immer wieder die Tendenz, die Perspektive, die durch das Formalobjekt gegeben ist, zu verabsolutieren. Es gibt immer die Gefahr einer Einzelwissenschaft, ihre aus methodischen Gründen eingeschränkte Forschungsperspektive zu verabsolutieren und zu meinen, ihre Perspektive sei die einzig mögliche Perspektive auf den Menschen. *Allein* die Soziologie, das wäre die These, könne den Menschen verstehen. Hier ist nun die Philosophie gefragt, denn diese Auffassung ist keine Auffassung mehr, die Teil der Soziologie selbst ist, sondern ist eine Auffassung, die philosophischer Art ist, und es wäre Aufgabe einer Wissenschaftstheorie der Soziologie oder auch der philosophischen Anthropologie zu schauen, ob sich dieser Alleininterpretationsanspruch der Soziologie aufrecht erhalten lässt oder nicht.

### 1.3.3 Werturteile in empirischen Wissenschaften

Es gibt noch einen weiteren kritischen Anknüpfungspunkt zwischen Soziologie und philosophischer Anthropologie. Es ja nicht nur so, dass die Soziologen lediglich *beschreiben* wollen, wie Menschen zusammenleben und wie sie sozial miteinander interagieren. Viele Soziologen *urteilen* darüber hinaus auch darüber, wie man denn nun richtigerweise zusammenleben und sozial miteinander interagieren *sollte*. Sie fragen, ob es richtig oder ob es falsch ist, wie Menschen konkret miteinander interagieren. Sie fragen, ob bestimmte soziale Strukturen, die Menschen herausgebildet haben, gute und schlechte Strukturen sind. Sie beschreiben also nicht nur, sie fällen auch Werturteile.

Wenn man nun ein Werturteil darüber fällt, ob Menschen richtig oder ob Menschen falsch miteinander umgehen, dann muss man natürlich eine bestimmte Vorstellung davon haben, wie Menschen miteinander umgehen *sollten*. Man braucht so etwas wie einen Maßstab, den man an ein konkretes soziales Verhalten oder an eine soziale Struktur anlegen kann um zu schauen, ob das Verhalten oder die Handlung richtig oder falsch ist. Und für einen solchen Maßstab ist man nun wieder darauf angewiesen, sich darüber Gedanken zu machen, was denn das dem Menschen gemäße richtige soziale Verhalten ist. Und diese Frage wiederum lässt sich nur beantworten, wenn zuvor geklärt ist, was denn überhaupt der Mensch ist, dessen richtiges soziales Verhalten wir bestimmen wollen. Auch hier ist ein Ort, wo die philosophische Anthropologie ins Spiel kommt, denn um zu wissen, was das richtige soziale Verhalten des Menschen ist muss man wissen, was überhaupt ein dem Menschen gemäßes richtiges Verhalten ist, und dafür ist man wieder auf philosophische Überlegungen angewiesen.

Wenn wir ein anderes Beispiel wählen und zu einer anderen Einzelwissenschaft, der Psychologie, kommen, sieht das Verhältnis von der Einzelwissenschaft zur Philosophie entsprechend aus. Auch die Psychologie kommt nicht umhin, bestimmte Auffassungen vom Menschen vorzusetzen. Psychologen haben beispielsweise eine Auffassung davon, was psychische Gesundheit und folglich, auch darüber, was psychische Krankheit ist. Auch dahinter steht ein bestimmtes Menschenbild, was sich auch von Schule zu Schule ändern kann. Ein Behaviourist hat beispielsweise eine andere Auffassung von Menschen als ein humanistischer Psychologe. Und hier ist wieder die Philosophie gefragt: Wer hat Recht? Welches Menschenbild ist richtig, welches falsch? Innerhalb der Einzelwissenschaften lässt sich diese Frage nicht abschließend klären. Der weitere Punkt ist also folgender: Im Unterschied zu den Einzelwissenschaften, die den Menschen aus einer bestimmten methodisch eingeschränkten Perspektive betrachten, klärt die Philosophie die allgemeine Frage, was die Natur des Menschen ist. Wenn Sie dieses Semester die psychologische Anthropologie hören werden, dann werden Sie sehen, dass Prof. Frick den Menschen unter zehn großen Perspektiven sieht: Der sich bindende Mensch, der Zeichen verstehende Mensch, der träumende Mensch usw. Diese zehn Perspektiven werden nun nicht eigens begründet. Als Philosoph wüsste man gerne, warum es ausgerechnet diese 10 Perspektiven sein sollen. Was ich sage, soll keine Kritik an der Vorlesung meines Kollegen sein, weil er den Menschen von einer Einzelwissenschaft, der Psychologie, her betrachtet. Aber es soll

Ihnen deutlich machen, wo die Grenzen der Einzelwissenschaften sind und was das für einen Philosophen charakteristische Weiterfragen sein kann.

Philosophische Anthropologie ist also keine Einzelwissenschaft in dem Sinn, dass sie den Menschen aus einer bestimmten Perspektive her anschaut und verstehen möchte, sondern eine allgemeine Wissenschaft, die klären will, was die Natur des Menschen ist. Völlig unabhängig von der Frage, wie man denn so etwas herausbekommen will und unabhängig davon, auf welche Art und Weise man über diese Frage nachdenkt, sollte deutlich werden, dass eine Einzelwissenschaft, die sich aus einer bestimmten Perspektive mit dem Menschen beschäftigt, oft für eine Klärung dieser grundlegenden Frage Bezug auf eine philosophische Anthropologie nimmt oder sogar auf sie angewiesen ist.

### 1.3.4 Philosophische Anthropologie und *anthropology*

Lassen Sie mich noch auf eine spezielle Frage eingehen, damit in der Vorlesung im Folgenden keine Missverständnisse aufkommen können. Wenn Sie in der angelsächsischen Welt eine Vorlesung zum Thema ‚anthropology‘ hören oder ein Buch darüber lesen, ist damit nicht dasselbe gemeint wie mit dem deutschen Anthropologie. Das englische *anthropology* meint das, was wir im deutschen Ethnologie oder Kulturanthropologie nennen.

Soweit, so gut. Wir stehen in der Bestimmung dessen, was philosophische Anthropologie ist, jetzt an dem Punkt, dass wir die *philosophische* Anthropologie von anderen wissenschaftlichen Versuchen, etwas über den Menschen zu sagen, unterschieden haben. Komplizierter wird die Sache, wenn wir fragen, was denn der Ort der Anthropologie innerhalb der Philosophie selbst ist.

## 1.4 Der Ort der philosophischen Anthropologie innerhalb der Philosophie

Folgendem Problem wollen wir uns nun zuwenden: Die Philosophie ist keine einheitliche Disziplin, sondern kennt die Unterscheidung in verschiedene Fächer. Wenn Sie schon ein wenig hier an der Hochschule studieren, dann wissen Sie, dass es ganz unterschiedliche philosophische Fächer und Disziplinen gibt, wie beispielsweise die Erkenntnistheorie, die Metaphysik, die Naturphilosophie, die medizinische Ethik oder die Religionsphilosophie. Und oft machen schon die Ausdrücke, die wir für diese Disziplinen wählen, deutlich, dass sich die Vertreter der Disziplinen mit einzelnen Phänomenen beschäftigen: Der Religionsphilosoph fragt, wie wir religiösen Glauben verstehen können oder ob es gute Beweise für die Existenz Gottes gibt. Den Philosophen, der medizinische Ethik vertritt, interessieren diese Fragen nicht unmittelbar. Er fragt nach den richtigen Handlungen im Bereich der Medizin. Gibt es ethische Kriterien für das Klonen oder die Stammzellforschung? Den Erkenntnistheoretiker wiederum interessieren diese Fragen, die den Ethiker umhertreiben, nicht so sehr. Er fragt, was die Möglichkeiten und die Grenzen unseres Erkennens sind.

Dabei ist es nun so, dass viele Fächer in der Philosophie miteinander zusammenhängen, und auch dann, wenn Ihnen das Philosophiestudium zunächst so vorkommen mag, als seien die Disziplinen nur sehr lose miteinander verbunden, so werden Sie doch, je mehr Sie Philosophie studieren, auch sehen, wie sehr die Fragestellungen und Antworten miteinander verbunden sind. Nur ein Beispiel: Ein Erkenntnistheoretiker, der einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus vertritt und meint, eigentlich könnte man nichts wirklich sicher wissen, wird sich gegenüber den Versuchen eines Religionsphilosophen, der Beweise für die Existenz Gottes vorlegt, anders verhalten, als ein Erkenntnistheoretiker, der die Möglichkeiten des Menschen, zu sicherer Erkenntnis zu kommen, positiver einschätzt.

Es gibt in der Philosophie so etwas wie erstens Fundamentaldisziplinen, dazu gehört sicherlich die Metaphysik, manche rechnen auch die Sprachphilosophie oder die Erkenntnistheorie dazu, und zweitens Teildisziplinen wie beispielsweise die Ethik, die danach fragt, was unsere Handlungen moralisch oder sittlich oder gut macht - wie immer man das genauer ausdrücken möchte - oder die Religionsphilosophie. Und die große Frage ist nun: Was ist eigentlich mit der philosophischen Anthropologie? Wo ist ihr systematischer Ort? Ist es eine Fundamentaldisziplin der Philosophie? Ist es eine Teildisziplin?

### **1.4.1 These der Unmöglichkeit einer philosophischen Anthropologie**

Zwischen den verschiedenen Philosophen herrscht in Bezug auf diese Fragen keine Einigkeit. Lassen Sie mich Ihnen zunächst eine Extremposition vorstellen. Es gibt Philosophen, die der Auffassung sind, eine philosophische Anthropologie ist widersinnig, weil eine philosophische Anthropologie gar keine eigene wissenschaftliche Disziplin sein kann. Diese Behauptung wird unterschiedlich begründet, und auf die zwei wichtigsten Begründungen möchte ich näher eingehen. Die erste Begründung lautet, dass nur diejenigen Disziplinen beanspruchen können wissenschaftlich zu sein, die sich naturwissenschaftlicher Methoden bedienen. Der zweite Vorwurf besteht darin, dass eine philosophische Disziplin allgemein sein muss (dem haben wir ja auch zugestimmt), jede philosophische Anthropologie, wenn sie überhaupt sinnvoll sein soll, aber notwendig partikulär ist, und deswegen eine philosophische Anthropologie unmöglich ist. Eine Variante dieses Vorwurfs ist die Existenzphilosophie, weil sie behauptet, man könne gar nicht in allgemeiner Form von etwas Individuellem wie dem Menschen sprechen.

### **1.4.2 Der naturwissenschaftliche Vorwurf an die philosophische Anthropologie**

Eine erste Begründung dafür, dass philosophische Anthropologie unmöglich ist, ist folgende. Wir müssen uns, so die Behauptung, wenn wir wissenschaftlich über den Menschen sprechen wollen, dabei der Sprache und den Erkenntnismethoden der Naturwissenschaft bedienen. Allein naturwissenschaftliche Methoden garantieren tatsächliche Überprüfbarkeit und Erkenntnisfortschritt. Ansonsten ist jedes Reden über den Menschen ohne einen kognitiven, vernünftigen Gehalt. Wenn manche Anthropologen beispielsweise von ‚Seele‘ oder vom ‚Geist‘

sprechen, dann zeige das nur, dass sie sich noch nicht hinreichend von einer wissenschaftlich längst überholten Metaphysik getrennt haben, in der es noch solche Dinge wie die Seele und den Geist gibt. Das, was beispielsweise die Medizin macht, die den Menschen als einen wissenschaftlichen Gegenstand sieht und erforscht, ist sinnvoll. Hier ist auch der Fortschritt offensichtlich. Auch Ethnologie oder Evolutionstheorien können zu sinnvollen Aussagen über den Menschen kommen. Aber eine philosophische Anthropologie, die etwas über das Wesen des Menschen sagen und dieses Wesen erforschen will, ist nicht möglich. Was soll man denn auch erforschen, wenn man das ‚Wesen‘ des Menschen erforschen will? Sein Verhalten, seine biologische Herkunft - das kann man erforschen. Das ‚Wesen‘ des Menschen kann kein Forschungsgegenstand sein.

An diesem Vorwurf soll natürlich nicht bestritten werden, dass es innerhalb der Naturwissenschaften tatsächlich zu großen Fortschritten im Wissen um den Menschen kommt. Auch die Relevanz dieser Forschung soll natürlich nicht bestritten werden. Ich möchte auch nicht bestreiten, dass es tatsächlich philosophisch problematisch ist, von der Seele oder dem Geist zu sprechen, und ich selbst die Selbstverständlichkeit, mit der manche Philosophen das heute beispielsweise in der sogenannten ‚Leib-Seele Diskussion‘ wieder tun, für ein wirkliches Problem in der Philosophie halte.

Wie aber sollen wir mit dem naturwissenschaftlichen Vorwurf an die Anthropologie umgehen? Ein entscheidender Einwand gegen ihre Behauptung, philosophische Anthropologie sei unwissenschaftlich, ist folgender: Die Behauptung, dass *allein* die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften vernünftig und wissenschaftlich sind, setzt ein bestimmtes Verständnis von dem, was Vernunft ist oder was sinnvollerweise als eine Wissenschaft angesehen werden kann, voraus. Wesentlich für dieses Verständnis ist die Annahme, dass nur und ausschließlich das vernünftig ist, was sich in der Sprache der Naturwissenschaft ausdrücken oder übersetzen lässt.

Die Kritik an der philosophischen Anthropologie ist also nicht voraussetzungslos, sondern beruht auf einer ziemlich starken Voraussetzung, und es gilt, diese Voraussetzung in Frage zu stellen. Der Voraussetzung liegt ein reduktionistisches Wissenschaftsprogramm zu Grunde. Alles, was es gibt, wird auf die Sprache der Naturwissenschaft reduziert. Was sich nicht auf die Naturwissenschaft reduzieren lässt, ist eigentlich gar nicht wirklich. Es ist hier nicht der Ort, eine systematische Kritik des naturwissenschaftlichen Reduktionismus vorzunehmen. Was ohne Zweifel richtig ist, ist die Tatsache, dass eine philosophische Anthropologie die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, auch kritisch, zur Kenntnis nehmen muss. Es ist aber nicht so, dass irgendwie abzusehen ist, dass eines Tages durch die Naturwissenschaft alle Fragen und Probleme, die wir Menschen an uns selbst und unser Leben haben, gelöst werden könnten. Fragen nach dem Sinn unseres Lebens, nach einer erfüllten menschlichen Existenz, nach der Bedeutung des Todes für das Leben oder nach Kreativität - derartige Fragen lassen sich nicht kategorial in einer naturwissenschaftlichen Sprache beantworten. Ludwig Wittgenstein schrieb dazu in seinem *Tractatus logico-philosophicus* einerseits sehr treffend: "Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen naturwissenschaftlichen Fragen gelöst sind, unsere eigentlichen Lebensprobleme noch überhaupt nicht berührt sind"(TLP 6.52). Andererseits ist er in der Schrift eben auch ganz den Naturwissenschaften verhaftet und fügt deswegen hinzu: „*Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort*“. Wir müssen ganz andere Arten von Überlegungen anstellen, um

Antworten auf derartige Fragen zu bekommen. Ob man diese Überlegungen dann ‚wissenschaftlich‘ oder ‚vernünftig‘ nennen will oder nicht, entscheidet sich nicht daran, ob die Antworten auf derartige Fragen *naturwissenschaftlich* sind oder prinzipiell in die Sprache der Naturwissenschaft übersetzbar sind, sondern daran, ob Sie lediglich die privaten Auffassungen dessen, der solche Antworten vorträgt, wiedergeben, oder ob die Antworten dem Anspruch auf Allgemeinheit und begründende Argumentation gerecht werden.

An diesen beiden Kriterien, die Allgemeinheit der Aussagen und die Begründung der Aussagen, möchte ich allerdings für eine philosophische Anthropologie festhalten. Hier unterscheidet sich eine philosophische Anthropologie von anderen Zugängen zu unseren Lebensfragen, wie sie etwa durch Religionen oder auch durch Musik, Literatur oder Kunst gegeben sind. Es ist ja nicht nur so, dass wir uns entweder durch einzelwissenschaftliche Untersuchungen oder durch philosophische Argumentation dem, was der Mensch seinem Wesen nach ist, stellen können. Dichtung, Literatur oder auch Musik versuchen ja auch auf ihre Weise etwas über den Menschen auszudrücken. Einem Gedicht oder einer Religion liegt auch ein bestimmtes Menschenbild zu Grunde. Vielleicht könnte man noch weitergehen und sagen, dass im Unterschied zu einem Gedicht oder einem Musikstück die Religionen mit ihrem Menschenbild auf Allgemeinheit zielen - ein Gedicht oder ein Musikstück drückt vielleicht einen Aspekt des Menschseins treffend aus, aber will nicht immer ein umfassendes Bild des Menschen erstellen. Das ist bei Religionen anders, weil Religionen auf eine umfassende Interpretation der Wirklichkeit und des Menschen zielen. Aber auch Religionen argumentieren nicht - ebenso wenig wie ein Roman oder ein Musikstück. In Bezug auf die Argumentation muss sich die philosophische Anthropologie von anderen nicht naturwissenschaftlichen Zugangsweisen zum Menschen unterscheiden.

### 1.4.3 Kriterien der Exaktheit in der Wissenschaft

Lassen Sie mich hier noch eine grundsätzliche Bemerkung machen. Für jede Wissenschaft ist zu fordern, dass sie exakt und genau vorgeht. Nur: Was jeweils ‚exakt und genau‘ bedeutet, hängt wesentlich von dem Themengebiet ab, innerhalb dessen die Untersuchung geführt wird. Die Kriterien für Exaktheit und Genauigkeit sind beispielsweise in der Mathematik andere als in der Physik und wieder andere als in der Philosophie. In der Mathematik ist es ja so, dass es - zumindest in ihrer einfachen Form -, keine Spielräume, keine Abwägungsprobleme geben kann. Wenn die Aufgabe klar ist, kann es nur eine richtige Lösung geben. Es kann zwar auch hier mehrere Wege geben, wie man zu der Lösung kommt, und der eine Lösungsweg mag besser sein, weil er kürzer und eleganter ist als ein zweiter, aber beim Ergebnis gibt es nur ein richtig oder falsch. Komplizierter ist das schon bei der Physik, und ich denke jetzt nur an die Makrophysik. Die Makrophysik beschäftigt sich mit schweren Körpern. Sie sucht nach Gesetzen, die sich mathematisch formulieren lassen, und denen die schweren Körper gehorchen. Nun haben wir zwar diese mathematisch formulierten physikalischen Gesetze, diese Gesetze lassen sich aber oft nicht so eins zu eins auf die Wirklichkeit übertragen. So gelten beispielsweise die Fallgesetze zwar im Vakuum, aber nicht in unserer Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist hier viel zu komplex, es gibt viel

zu vielen Faktoren, die zu berücksichtigen wären, wenn wir Fallgesetze so formulieren wollten, dass der tatsächliche Fall von Körpern beschrieben wird. Windgeschwindigkeit müsste beispielsweise berücksichtigt werden. Sie sehen, der Grad der Exaktheit von physikalischen Gesetzen ist nur dadurch erreicht, dass wir, genau wie wir das schon bei der Soziologie gesehen haben, von unserer Wirklichkeit abstrahieren, dass wir Dinge methodisch ausblenden.

Je mehr wir uns nun Fragen unseres eigenen Lebens zuwenden, und an solchen Fragen sind wir als philosophische Anthropologen und Anthropologinnen interessiert, desto weniger exakt im Sinne der Mathematik aber nicht im Sinn der zu führenden Untersuchung können unsere Antworten sein. Exaktheit bedeutet in der Philosophie: Klarheit. Die Thesen und Argumente müssen klar sein. Die Begriffe müssen klar verwendet werden.

#### **1.4.4 Der Partikularismus Vorwurf gegen die philosophische Anthropologie**

Eine zweite Begründung dafür, dass eine philosophische Anthropologie unmöglich ist, ist der Vorwurf des Partikularismus. Der Vorwurf macht eine ganz bestimmte Voraussetzung: Die Voraussetzung ist die Überzeugung, dass Aussagen in der Philosophie allgemein sein müssen. Die Voraussetzung, dass philosophische Thesen und Argumente allgemein sein müssen, teilen wir in der Vorlesung ja auch, insofern ist der Partikularismus-Vorwurf ein Vorwurf, der sich nicht nur extern stellt - wie der Vorwurf, eine philosophische Anthropologie müsse den Rationalitätskriterien der Naturwissenschaft gerecht werden - , sondern der uns auch intern zu schaffen machen könnte. Ich möchte in einem ersten Punkt den Vorwurf allgemein erläutern und zeigen, warum der Vorwurf unberechtigt ist. In einem zweiten Punkt möchte ich auf eine besondere Variante dieses Vorwurfs eingehen, den die Existentialisten erhoben haben.

##### **1.4.4.1 Partikularismus und Allgemeinheit**

Der Vorwurf ist folgender: Wenn philosophische Anthropologie etwas über den Menschen sagen möchte, dann möchte sie etwas darüber sagen, was *allen* Menschen gemeinsam ist. Und zwar nicht nur allen Menschen, die Philosophie studieren, sondern über alle Menschen, ganz unabhängig von der Geschichte, der Nationalität, der Gesellschaft, in der er lebt. Ein solches Projekt, so der Vorwurf, ist aber unmöglich. Haben ein Jäger und eine Sammlerin der Steinzeit etwas mit einem mittelalterlichen Handwerker und dieser etwas mit Michael Jackson gemeinsam? Steht man hier nicht vor der Alternative, entweder ganz abstrakte und im Grunde auch nichtssagende Allgemeinaussagen zu behaupten, also inhaltlich nichts Bedeutsames über den Menschen zu sagen, oder aber ein bestimmtes, ganz partikuläres Menschenbild vorauszusetzen und es fälschlicherweise auf ganz andere Kulturen und Zeiten zu übertragen? Zugespitzt formuliert: Lässt sich etwas Allgemeines über den Menschen sagen, das nicht in den Bereich der Naturwissenschaften gehört und das auch nicht trivial und belanglos ist?

Für die Antwort, die ich mit dieser Vorlesung geben werde, könnte diese Frage oder dieser Einwand gegen eine philosophische Anthropologie zunächst wie ein Problem erscheinen. Man

könnte dieses Problem entschärfen, indem man eine relativ abstrakte philosophische Anthropologie betreibt etwa im Stil des Leib-Seele-Problems, aber ich möchte in dieser Vorlesungsreihe mit Ihnen auch über ziemlich konkrete Fragen nachdenken. Ein Themengebiet, über das wir uns Gedanken machen werden, ist beispielsweise Arbeit bzw. wie wir auf angemessene Art und Weise über die Arbeit, die wir tun, nachdenken sollten. Schon allein die Frage stellt sich natürlich nur deswegen, weil wir Menschen sind, die üblicherweise einer Arbeit nachgehen. Sie studieren zum Beispiel (aber ist das eine Arbeit?), und viele von Ihnen werden sich überlegen, was für eine Erwerbsarbeit Sie sinnvollerweise später oder schon parallel zum Studium übernehmen wollen, um Geld zu verdienen. Diese Fragen stellen sich natürlich in einem bestimmten Kontext, und der Kontext ist derjenige von heute. Im alten Athen beispielsweise hatte man, wenn man männlich und nicht zu arm war, die Möglichkeit, zwischen drei Berufen oder man würde heute besser sagen: Lebensformen zu wählen. Man ging entweder in die Wirtschaft, oder man wurde Politiker oder eben Philosoph. Die Frage danach, ob man einer Arbeit nachgeht und welcher Arbeit man nachgeht, ist also zeitgebunden und damit notwendig partikulär.

Eine Antwort auf den Einwand, eine philosophische Anthropologie sei nicht möglich, weil sie keine allgemeine Theorie des Menschen sein könne, ist folgende: Die Tatsache, dass Antworten auf Fragen wie diejenigen nach der Bedeutung der Arbeit für uns Menschen in der westlichen Welt nicht denselben Grad von Allgemeinheit haben wie beispielsweise Aussagen innerhalb der Metaphysik oder Erkenntnistheorie, ist für sich genommen noch kein Grund, die Anthropologie nicht für philosophisch zu halten. Ich hatte Sie ja bereits darauf hingewiesen, dass es in der Philosophie bestimmte Disziplinen gibt, die sich mit einem Teilgebiet der Philosophie auseinandersetzen, dass eng an unsere Zeit und Kultur gebunden ist. Denken Sie nur an die vielen Bereichsethiken wie die Bioethik, die Wirtschaftsethik oder die medizinische Ethik. Wir stehen gesellschaftlich vor völlig neuen Fragen und Herausforderungen, und die Frage ist, wie man sich vernünftigerweise zu diesen Phänomenen verhalten sollte. Philosophen sind hier gefordert. Allerdings sind diese Bereichsethiken angewiesen auf eine allgemeine Theorie, nämlich eine allgemeine Ethik. Die Bereichsethiken sind in dem Maße seriös und philosophisch, in dem sie transparent sind auf substantielle Überlegungen einer allgemeinen Ethik hin. Die Ergebnisse der allgemeinen Ethik werden in diesen Bereichsethiken auf einen bestimmten Bereich angewandt. Der philosophische Charakter eines Faches wie der Wirtschaftsethik wird sich ganz wesentlich auch darin zeigen, wie fundiert die allgemeine ethische Theorie ist, die der Anwendung auf die Wirtschaft zu Grunde liegt.

Der entscheidende Punkt ist also, dass die Beschäftigung mit zugegebenermaßen sehr zeit- und kulturgebundenen Fragen transparent sein muss für Aussagen mit dem höchsten Allgemeingrad, eben Aussagen über die Natur des Menschen. Dadurch unterscheidet sich ein Philosoph, wenn er über Arbeit nachdenkt, von einem Soziologen, wenn er über Arbeit nachdenkt. Eine Antwort auf die Frage, was für einen Beruf ich ergreifen soll, hängt beispielsweise auch ab von einer Antwort auf die Frage, was für ein Mensch ich sein möchte, und das hängt wiederum davon ab, was es überhaupt heißen kann, eine bestimmte Art von Mensch sein zu wollen und eine Antwort auf diese Frage wiederum hängt auch auf von einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen oder nach dem gelungenen Leben. Wenn wir also beispielsweise die

universelle Aussage machen, dass der Mensch ein Wesen ist, das notwendig in Beziehung zu anderen Menschen steht, dann ist damit noch nichts über die verschiedenen Arten von Beziehungen gesagt, in denen er sein Leben verbringt, und die Arten und Weisen, wie er über diese verschiedenen Arten der Beziehungen nachdenken sollte, sich sicherlich auch kulturgeprägt. Aber eine Antwort auf die Fragen danach, wie wir heute über unsere Arten von Beziehungen nachdenken sollten, wie sie zu werten sind, ist nicht möglich ohne sich darüber Gedanken zu machen, was es universell für den Menschen heißt, ein Beziehungswesen zu sein.

Vielleicht ist es hilfreich, folgende begriffliche Abgrenzung zu machen, die noch einmal deutlich machen kann, auf welcher Ebene sich die Vorlesung bewegt und auf welcher Ebene sie sich nicht bewegt:

1. Eigenschaften, die ein Mensch mit keinem anderen Menschen gemeinsam hat.
2. Eigenschaften, die ein Mensch mit einigen anderen Menschen gemeinsam hat.
3. Eigenschaften, die ein Mensch mit allen Menschen gemeinsam hat.
4. Eigenschaften, die ein Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat.
5. Eigenschaften, die ein Mensch mit jedem Gegenstand gemeinsam hat.

Zentral für eine philosophische Anthropologie sind Aussagen vom Typ (3). Hier geht es um Eigenschaften, die das Wesen des Menschen konstituieren, um die Natur des Menschen also. Aussagen wie diejenige, dass der Mensch ein Wesen ist, dass in Beziehungen lebt und mit diesen Beziehungen umgehen muss, dass der Mensch mit seinem Sterben und seinem Tod konfrontiert ist, gehören in diese Kategorie dieser allgemeinen, universellen Aussagen. Ich verstehe die philosophische Anthropologie aber nicht nur als ein Fach, in dem man allgemeine Aussagen über die Natur des Menschen formuliert, sondern als Fach, indem man sich auch Gedanken über die Konsequenzen nachdenkt, die die Wahrheit der allgemeinen Aussagen für den jeweiligen kulturellen Raum haben. Aussagen vom Typ (2) werden uns also in der Vorlesungsreihe ebenso beschäftigen. Wenn wir beispielsweise über Arbeit oder über Freundschaft nachdenken, dann werde ich auch Beispiele und Probleme aus unserer heutigen Zeit diskutieren, die sich aufgrund dessen, das wir heute leben, so ergeben. Die Plausibilität dieser Überlegungen wird davon abhängen, wie transparent diese kultur- und zeitgebundenen Überlegungen zu allgemeinen Aussagen über den Menschen sind.

Zu (4) und (5) werde ich kaum etwas sagen. Es gibt zwar Anthropologien, die den Menschen so bestimmen, dass sie ihn von anderen Lebewesen, Tieren und Pflanzen, unterscheiden. Die Auffassung ist dabei, dass wir zunächst davon aufgehen müssen, dass der Mensch ein Lebewesen ist wie andere Lebewesen auch. Nun versucht man, das Besondere, die spezifische Eigenschaft des Menschen dadurch zu bestimmen, dass man ihn vom Tier unterscheidet. So kommt Aristoteles beispielsweise zu der Bestimmung, dass der Mensch ein Lebewesen ist, das im Unterschied zu anderen Lebewesen über Vernunft verfügt - wir haben das in *Über die Seele* gesehen. Ich behaupte nicht, dass sich ein solcher Weg nicht sinnvoll beschreiten lässt. Das Problem ist nur, dass damit das, was für das Verständnis des menschlichen Lebens charakteristisch ist, nicht immer gut erfasst wird. Es ist ja nicht so, dass das, was einen Mensch von

andern Tieren unterscheidet, was also *spezifisch* für den Menschen ist, auch notwendig das sein muss, was für ein Verständnis des Menschen *wesentlich* oder *charakteristisch* ist – obwohl Aristoteles und seine Nachfolger in ihren Konzeptionen einer Definition nicht müde werden, genau das zu behaupten. Wir Menschen haben viele Dinge mit höher entwickelten Tieren gemeinsam, z.B. dass wir Emotionen haben, dass wir Beziehungen eingehen, vielleicht sogar auch dass wir Angst vor dem Sterben und dem Tod haben. Mir scheint es nun methodisch nicht fruchtbar zu sein, dass für den Menschen Charakteristische in diesen Phänomenen darin zu suchen, wie sie sich vom Tier *unterscheiden*. Natürlich mag es noch eine für den Menschen *spezifische* Art geben, Emotionen zu haben und diese Art gilt es dann auch herauszuarbeiten (und das werden wir auch tun), und diese für den Menschen spezifische Art hat damit zu tun, dass er ein Lebewesen ist, das über Vernunft verfügt, aber erstens ist die Gemeinsamkeit mit den Tieren in manchen Punkten vielleicht viel stärker als der Unterschied und zweitens bewegen uns mit solchen Thesen auf recht wackligem Boden, weil umstritten ist, ob und in welchem Maße wir höher entwickelten Säugetieren Emotionen, Angst vor dem Sterben, und damit auch zumindest bestimmte Arten von Vernunft zuschreiben können. Anstatt im einem ersten Schritt zu schauen, wie sich der Mensch von anderen Tieren unterscheidet und von dorthin den Menschen zu verstehen, werde ich anders vorgehen. Ich möchte bei der Lebenswelt des Menschen ansetzen, bei den Fragen, die sich Menschen, die sich auf eine existentielle Reflexion einlassen, stellen – selbst dann, wenn sich herausstellen sollte, dass er sich in manchen Dingen gar nicht so sehr vom Tier unterscheidet.

Nun möchte ich dennoch ein Problem nicht unter den Tisch kehren. Es ist klar, dass die Fragen, die ich aufwerfe und die Antworten, die ich auf die Fragen geben möchte, Fragen sind, die sich mir auch deswegen stellen und wichtig zu sein scheinen, weil *ich* die Art von Mensch bin, der ich bin und die Art von Leben führe, das ich führe. Wie sehr meine individuelle Biographie und Lebensform meine Fragen und Antworten prägen, ist mir sicherlich nicht wirklich vollständig deutlich. Das, was ich sagen möchte, zielt aber auf Allgemeinheit. Das bedeutet, dass die Fragen und Antworten, die ich entwickeln möchte, für jemanden, der auf reflektierte Art und Weise sein Leben verbringen möchte, nicht nur interessant, sondern auch gültig sein sollen.

Ich kann allerdings aus kontingenten Gründen nicht einschätzen, ob ich mein Ziel erreiche oder verfehle, weil ich von Menschen, die in anderen Kontexten und Kulturräumen leben, nicht einschätzen kann, ob sie etwas mit dem, was ich sagen werde, anfangen können - schon gar nicht von Menschen, die zu anderen Zeiten gelebt haben. Es wäre für mich aber natürlich sehr interessant, mit möglichst vielen und sehr verschiedenen Menschen in einen Dialog treten zu können, weil in einem solchen Dialog noch einmal deutlicher werden würde, was von dem, was ich sagen möchte, relativ zu meiner Lebensform und unserer gemeinsamen Kultur ist und was nicht. Dabei gibt es bestimmte Dinge, z.B. die Überlegungen über die Arbeit, die sicherlich kulturrelativer sind als andere Dinge, die ich sagen möchte, beispielsweise meine Überlegungen zum Menschen als jemand, der notwendig mit anderen Menschen in Beziehung steht und vor der Frage steht, wie er vernünftigerweise über diese Beziehungen denken sollte.

### 1.4.1.2.2 Ein philosophisches Plädoyer

Lassen Sie mich das Problem noch einmal von einer anderen Perspektive her verdeutlichen. Wir haben gesehen, dass dem Projekt, zu substantiellen Aussagen über den Menschen zu kommen, Schwierigkeit entgegenstehen, weil die Weise, wie man über das Leben denkt, abhängig von den individuellen Prägungen, der eigenen Biographie, Erziehung, Bildung, Kultur oder Lebensform ist, in der man lebt und in der man sich selbst versteht. All das bestimmt, so wollen wir sagen, die Weltanschauung, die ein Mensch hat und in der er lebt, sofern man unter der Weltanschauung die Gesamtheit des komplexen Bezugs eines Menschen zu seiner Welt versteht, in der Empfindungen, Emotionen, Erlebnisse und Erfahrungen ebenso bestimmend sind wie theoretische Annahmen über die Welt und das Leben. Die Weltanschauung eines Menschen bildet den Hintergrund und Rahmen, innerhalb dessen die Welt so erlebt wird, wie sie erlebt wird. In dieser Hinsicht sind Weltanschauungen mit wissenschaftlichen Paradigmen vergleichbar, und ich möchte den Vergleich noch etwas ausführen, weil er die Schwierigkeiten und die Grenze unseres philosophischen Projekts noch deutlicher machen kann.

Als ein Paradigma wird in der Wissenschaftstheorie der umfassendste Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen wissenschaftliche Forschung geschieht. Ein Paradigma bestimmt, welche Fragen als relevant angesehen werden, was als ein vernünftiges Argument anerkannt wird oder welche Lösungsmethoden Wissenschaftler anwenden. Solche Paradigmen sind beispielsweise die aristotelische und die klassische Physik, oder, in unseren Tagen, die klassische Schulmedizin und die Homöopathie. Innerhalb der aristotelischen Physik spielen weder das Experiment noch die Mathematik eine Rolle, während beides für die klassische Physik konstitutiv ist. Oder, um auf den heutigen Streit zwischen der Schulmedizin und der Homöopathie zurückzukommen: Nicht nur die Methoden der Diagnostik, auch die der Therapie sind in den beiden medizinischen Paradigmen ganz unterschiedlich. Beide Paradigmen sind jeweils grundverschieden. Was in ihnen jeweils als vernünftig und damit auch als richtig gilt, ist nicht dasselbe. Deswegen ist der Vorwurf der Schulmedizin an die Homöopathie, sie arbeite nicht mit den Rationalitätsstandards der Wissenschaft, ein Vorwurf, der die Homöopathie nicht treffen muss, weil sie wiederum das Bild vom Menschen als Maschine, das große Teile der Schulmedizin voraussetzt, kritisieren. Sie weigern sich, die Rationalitätsstandards der Schulmedizin für sich anzuerkennen.

Der Punkt, auf den es mir bei dem Vergleich ankommt, ist die Tatsache, dass wir, um den Streit zwischen der aristotelischen und der klassischen Physik oder der Schulmedizin und der Homöopathie zu entscheiden, einen Standpunkt jenseits beider Paradigmen einnehmen können müssten, den wir aber nicht haben. Es gibt kein ‚Superparadigma‘ oder einen Standpunkt jenseits der Paradigmen, von dem aus man beurteilen könnte, welches von zwei Paradigmen vernünftiger ist, weil das, was es bedeutet vernünftig zu sein und ein gutes Argument zu sein, immer an ein konkretes Paradigma gebunden ist.

Ebenso, wie es kein Superparadigma jenseits der konkreten wissenschaftlichen Paradigmen gibt, gibt es auch keinen externen Standpunkt über allen Weltanschauungen, von dem her sich Weltanschauungen noch einmal objektiv beurteilen ließen. Das schließt natürlich nicht aus, dass es Überzeugungen gibt, die verschiedenen Weltanschauungen zu Eigen sind und die theoretischen

Annahmen einiger Weltanschauungen deutlich mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede haben. Aber es sind eben nicht nur theoretische Unterschiede, ob man meint, man lebe in einer Welt, in der beispielsweise Verwünschungen und Verfluchungen eine eigene Kraft entfalten und gefährlich werden können oder in dem der Materialismus das letzte Wort über unsere Wirklichkeit hat: Es sind Annahmen, die unser Lebensgefühl und unser gesamtes Leben prägen. Es sind nicht nur zwei unterschiedliche Perspektiven auf eine vermeintlich objektive Welt, sondern es sind Annahmen, die uns die Welt zu unserer Welt machen. Um es mit einer Abwandlung des berühmten Diktums von Ludwig Wittgenstein zu sagen, dass die Welt des Glücklichen eine andere als die des Unglücklichen sei: Die Welt eines Menschen, der an Verfluchungen glaubt, ist eine andere Welt als die Welt eines Menschen, der sich und die Welt ausschließlich materiell versteht.

Das bedeutet aber auch, dass sich Weltanschauungen nur bedingt einer argumentativen Kritik unterziehen lassen. Natürlich kann man von seiner eigenen Weltanschauung her andere Weltanschauungen kritisieren. Aber damit sagt man eigentlich der Sache nach nicht mehr, als dass man seine eigene Weltanschauung für richtig hält. Je stärker man persönlich von der eigenen Weltanschauung überzeugt ist, desto mehr fühlt man sich, oft durch den Hinweis auf die Vernünftigkeit der eigenen Weltanschauung, zur Kritik legitimiert – aber man vergisst dabei, dass es argumentative Standards jenseits konkreter Weltanschauungen nicht gibt. Ferner sind die in philosophischen Abhandlungen als Thesen und Argumente formulierten Aussagen nicht allein, vielleicht nicht einmal in erster Linie, in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Theorien entstanden, sondern sind vielfach das Ergebnis der Reflexion auf Lebenserfahrungen, wobei in die Art der Reflexion wiederum ganz erheblich kulturelle Elemente eingehen, die mehr über die Weltanschauung und Lebensform des Autors sagen als darüber, wie ein vermeintlich objektives Leben ‚wirklich‘ ist.

Man wird diesen Schwierigkeiten, die nicht auflösbar sind, wenn man zu substantiellen und existentiellen Aussagen über uns Menschen kommen möchte, vielleicht am besten gerecht, wenn man die Thesen und Argumente, die ich entfalten möchte, als ein philosophisches Plädoyer für eine bestimmte Sicht unseres Lebens versteht. Der Begriff des Plädoyers kommt ursprünglich aus der Jurisdiktion. Bei einem Plädoyer vor Gericht ist es die Aufgabe der Anwälte, ihre Sicht auf einen gegebenen Fall möglichst plausibel und überzeugend vorzutragen. Dabei ist der Inhalt ihres Plädoyers auch durch ihren Beruf mitbestimmt: Das Plädoyer und damit auch die Sicht auf einen Fall eines Staatsanwalts ist meistens anders als das Plädoyer eines Verteidigers. Beide beziehen sich in ihren Plädoyers auf denselben Sachverhalt, aber ihre Perspektive ist unterschiedlich. Analog dazu möchte ich in dieser philosophischen Anthropologie ein philosophisches Plädoyer vortragen. Ich möchte für eine bestimmte begriffliche Perspektive auf unser Leben plädieren – das wird später noch deutlich werden - und argumentieren, die diejenigen Leser, die in dem europäisch-amerikanischen Kulturkreis aufgewachsen sind, wahrscheinlich leichter nachvollziehen und sich zu eigen machen können als Menschen, die in ganz anderen Kulturen leben und durch sie geprägt werden. Dass ich mich dabei auf Philosophen von der Antike bis heute, allerdings auch nur der europäisch-amerikanischen Kultur, beziehe, bewahrt das Plädoyer hoffentlich davor, allzu sehr durch ganz individuelle Überzeugungen geprägt zu sein.

### 1.4.1.2.3 Existenzphilosophie

Aber auch (1) muss nicht von der philosophischen Untersuchung vollständig ausgeschlossen sein. Es kann nämlich eine allgemeine Weise geben, über Individualität und individuelle Eigenschaften zu sprechen. Lassen Sie mich das vielleicht auf einem kleinen Umweg erläutern. Es gibt neben dem Partikularismus-Vorwurf noch eine Variante dieses Vorwurfs gegen eine philosophische Anthropologie, den man den Existenzialismus-Vorwurf nennen könnte. Dieser Vorwurf lautet, grob vereinfacht, dass philosophische Anthropologie unmöglich ist, weil man keinen Menschen in ein philosophisches System zwingen könne, und dass keine philosophische Theorie der Individualität des Menschen gerecht werde. Weil eine philosophische Theorie notwendig allgemein sei, aber für den Menschen gerade seine Individualität oder das, was wir seine individuelle Perspektive auf die Welt, oder inneres Leben nennen könnten, charakteristisch sei, die sich prinzipiell dem Zugriff einer allgemeinen Theorie verweigern, sei philosophische Anthropologie unmöglich. Nun, dieser Vorwurf ist leicht zu entkräften, denn die Existenzphilosophen gehen ja ihrerseits von einer allgemeinen Aussage aus, wenn Sie sagen, dass die Individualität und ein inneres Leben zu haben für *jeden* Menschen charakteristisch sei. Sie sehen, hier liegt nur eine begriffliche Verwirrung vor. Wir können ja auf eine allgemeine Weise Individualität verstehen wollen, und ich sehe nicht, warum hier ein Widerspruch liegen sollte. Unsere Vorlesung wird sich also mit allgemeinen Aussagen vom Typ (3), (2) und (1) beschäftigen. Dabei wird der Schwerpunkt freilich auf (1) und (2) liegen.

Es gibt allerdings einen Punkt, den die Existenzphilosophie richtig sieht, und den ich selbst beunruhigend finde, wenn man philosophische Anthropologie betreibt. Und der Punkt ist, dass es Dinge im Leben von vielen Menschen gibt, die zu klären oder zu leben ganz wesentlicher Bestandteil dafür ist, dass die Menschen ihr Leben als richtig betrachten und dass sie das Leben leben wollen, das sie leben. Und es gibt andere Menschen, für die dieselben Fragen überhaupt nicht als Fragen zugänglich sind. Sie haben ein solches Phänomen z.B. bei der Musik oder der Religion. Es gibt Menschen, für die spielt die Musik oder die Religion eine essentielle Rolle in ihrem Leben. Andere Menschen wiederum sind unmusikalisch und haben überhaupt kein inneres Verständnis dafür, was Menschen in Religionen oder in Formen der Spiritualität überhaupt suchen - geschweige denn finden. Ich werde in meiner Vorlesung an verschiedenen Stellen für bestimmte Thesen argumentieren, z.B. dass der Mensch ein Wesen ist, das auf Beziehungen zu anderen Menschen angelegt ist, bei denen ich auch von einem inneren, existentiellen Problem sprechen werde, z.B. dem Problem unserer Einsamkeit oder dem Problem unsere Todes. Für manche Menschen, das möchte ich betonen, stellen sich diese Probleme existentiell einfach nicht. Damit meine ich, dass diese Probleme die Menschen nicht berühren, dass es keine emotionale Reaktion hervorruft; Literatur, Dichtung, Bilder, Musik, die um dieses Problem kreisen, lassen sie einfach kalt. In ihnen gibt es auf diese Fragen keine innere Resonanz. Das ist an sich weder gut noch schlecht, und wenn es Ihnen so geht, dass sie manchmal denken, wenn ich über existentielle Probleme schreibe, „Wovon schreibt der denn nur?“, dann würde ich Sie einfach bitten lediglich zu konstatieren, wie Menschen denken, denen sich das Problem auf existentielle Weise tatsächlich stellt. Mehr als eine

Einladung, sich auf die existentielle Reflexion einzulassen, kann ich nicht machen - aber ich gebe unumwunden zu, dass das ein schwacher Punkt in meiner Vorlesung sein wird. Keiner muss sich auf existentielle Reflexion einlassen, aber um die Bedeutung von einigen Aussagen der philosophischen Anthropologie nachzuvollziehen, ist es zumindest hilfreich sich vorzustellen, wie es wäre, die Art von Mensch zu sein, die sich existentielle Fragen stellt.

### 1.4.1.3 Was ist *der Mensch*? Wie *soll* der Mensch leben? Deskriptive und normative Aussagen in der Anthropologie

Lassen Sie mich auf eine weitere Schwierigkeit aufmerksam machen, die wieder eine ganz grundsätzliche Schwierigkeit ist, wenn wir über den Menschen nachdenken wollen und unsere Aussagen die Form der Allgemeinheit haben soll, und die mit der Frage nach der existentiellen Reflexion über den Menschen zusammenhängt. Ich hatte bereits erläutert, dass es uns in der Anthropologie darum geht, das Wesen des Menschen zu bestimmen. Eine Wesensaussage ist eine allgemeine Aussage und muss für alle Menschen gelten. Eine Wesensaussage wäre z.B. die Aussage, dass *der Mensch* von Natur aus danach strebt, sich selbst und die Welt, in der er lebt, zu verstehen, oder dass der Mensch von Natur aus neugierig oder kreativ ist. Mit dem Ausdruck ‚der Mensch‘ ist nicht irgendein Mensch gemeint, sondern sind alle Menschen gemeint, weil der Ausdruck ‚der Mensch‘ gebraucht wird, um das Wesen des Menschen anzugeben.

Nun kann man mit einigem Recht folgenden Einwand erheben: Es ist ja nicht so, dass sich tatsächlich alle Menschen Gedanken über ihr Leben, das sie leben, machen. Zu behaupten, *der Mensch* sei daran interessiert, ein reflektiertes Verständnis seiner Existenz zu haben, gelungene Beziehungen zu leben, neugierig und kreativ zu sein, sei - so kann man einwenden - insofern gar nicht richtig, weil es ohne Zweifel Menschen gibt, die extrem wenig über das nachdenken, was sie tun, die gelangweilt von allem und desinteressiert an allen Dingen sind und die auf Beziehungen überhaupt keinen großen Wert legen. Was soll also eine Wesensaussage, wenn sie faktisch gar nicht auf alle Menschen zutrifft?

Ich würde auf einen solchen Einwand wie folgt antworten. Wenn wir Aussagen über *den Menschen* machen und z.B. sagen, dass *der Mensch* kognitiv auf sein eigenes Leben bezogen ist, dann kann man dieses auf der einen Seite als eine deskriptive Beschreibung verstehen, auf der anderen Seite als Beschreibung darüber, wie ein Mensch leben soll – wobei sich freilich sofort die Frage stellt, was mit diesem Sollen eigentlich gemeint ist. Als deskriptive Aussage verstanden ist die Aussage sicherlich falsch. Es gibt nicht wenige Menschen, die doch ziemlich unreflektiert vor sich hinleben, und die einen sehr geringen kognitiven Bezug zum eigenen Leben haben. Wenn ich also sage, *der Mensch* sei kognitiv auf sein eigenes Leben bezogen, dann stimmt das nicht für alle Menschen.

Meine These ist, dass der Ausdruck ‚der Mensch‘ in Wesensaussagen das Ziel des Menschen bezeichnet – das wird uns im zweiten Kapitel der Vorlesung noch ausführlich beschäftigen. Hier nur so viel: Unter dem Ziel des Menschen verstehe ich nicht irgendeine abstrakte Entität, den Menschen an sich oder so etwas, sondern folgendes: Der Mensch ist ein Lebewesen, und Lebewesen haben es an sich, sich zu entwickeln. Jede Entwicklung ist auf ein Ziel

hin angelegt. Dabei meine ich mit dem Ziel nicht notwendig den Endpunkt einer Entwicklung – also einen Zustand, in dem man das Ziel erreicht hat, und dann ist alles gut -, sondern eine Art zu leben, die dem, was der Mensch ist, entspricht. Es ist die Art zu leben, wie der Mensch leben soll. Unter ‚soll‘ verstehe ich hier keinen fremden, autoritären Anspruch von irgendeiner anderen Instanz, sondern die Tatsache, dass nicht jedes menschliche Leben auch dem Menschen gemäß ist. Wenn ich beispielsweise sage, dass die Reflexion auf unser eigenes Leben ein Ziel ist, dann fälle ich damit auch ein Werturteil, denn ich sage damit auch, dass es wünschenswert und besser ist, ein reflektiertes Leben zu führen als kein reflektiertes Leben zu führen. In diesem Sinn verstehe ich das für die Anthropologie charakteristische Sollen. Ich möchte Sie bitten, diese Auffassung erst einmal so stehen zu lassen, denn für eine Begründung dafür ist es hier zu früh, weil man sehr viel über den Sinn des Lebens und menschliche Identität nachdenken müsste und das ist erst unser nächstes Kapitel in der Vorlesung.

Einen Begriff des Menschen zu erarbeiten wird gleichzeitig die Frage klären müssen, was für ein Leben wir vernünftigerweise leben sollen. Oder deutlicher noch: Eine Antwort auf die Frage, was für ein Leben wir vernünftigerweise leben sollen, *ist* eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, wenn man diese Frage eben nicht deskriptiv versteht und dann naturwissenschaftliche beantworten möchte, sondern als existentielle Frage verstehen möchte.

Nun könnte man meinen, die Frage danach, wie wir leben sollten, ist eigentlich eine Frage, die in die Ethik gehört, und die philosophische Anthropologie habe nur eine deskriptive Aufgabe. Wie der Mensch leben soll, das zeigt uns die Ethik – und die Anthropologie hätte dann die Aufgabe, die Implikationen dieses ethischen Anspruchs an den Menschen auszubuchstabieren. Ich werde gleich zur Frage kommen, wie sich die Ethik zur Anthropologie verhält – meine These wird sein, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt und ihr untergeordnet ist, weil es kein Sollen gibt, das sich unabhängig von der Frage nach dem Wesen des Menschen bestimmen lässt; damit wäre dann auch dieser Einwand gegen eine philosophische Anthropologie widerlegt.

Wo stehen wir? Wir stehen vor der Frage nach der Rolle, die eine philosophische Anthropologie innerhalb der Philosophie hat. Wir haben uns mit zwei oder drei Begründungen für die These, dass eine philosophische Anthropologie unmöglich sei, auseinandergesetzt, erstens mit der reduktionistischen Behauptung, nur das, was sich in die Sprache der Naturwissenschaft übersetzen lässt, sei sinnvoll, zweitens mit der Behauptung, Anthropologie müsse notwendig partikulär sein und könne nicht zu allgemeinen Aussagen kommen und deswegen auch nie philosophisch sein, und drittens (wenn man das als eigenen Einwand nehmen möchte) mit dem existenzphilosophischen Einwand gegen eine philosophische Anthropologie, deren Aussagen auf Allgemeinheit zielen.

#### **1.4.2 Die Anthropologie als Fundamentaldisziplin der Philosophie**

Es gibt freilich auch die, allerdings seltener vertretene Position, dass Anthropologie die Fundamentaldisziplin der Philosophie ist und alle Fragen auf anthropologische Fragen hinauslaufen. Diese Extremposition ist aber nicht haltbar. Wenn Sie sich beispielsweise die

Metaphysik anschauen, dann wird keiner ernsthaft bestreiten, dass diese Disziplin eine philosophische Disziplin ist. Andererseits ist in der Metaphysik aber nicht vom Menschen die Rede. Im Gegenteil bemühen sich viele (nicht alle) Metaphysiker gerade darum, etwas darüber zu sagen, wie die Wirklichkeit konstituiert ist, ohne dabei einfach vom Menschen auszugehen und das, was man über den Menschen sagen kann, auf die gesamte Realität zu extrapolieren. Natürlich spielen Fragen, die den Menschen betreffen, auch mit in die Metaphysik hinein, aber Fragen wie diejenige, die im Universalienstreit behandelt werden, sind unabhängig von anthropologischen Überlegungen. Wenn die These, dass Anthropologie die fundamentale philosophische Disziplin ist, überhaupt irgendwie bedeutsam sein soll, dann wohl nur in dem äußerst trivialen Sinn, dass es stets *Menschen* sind, die Philosophie betreiben. Wer wollte das bestreiten? Aber damit ist natürlich noch kein Grund gegeben, die Anthropologie zur Fundamentalphilosophie zu machen.

### 1.4.3 Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik

Es gibt allerdings einen wirklichen Streit, den ich vorhin angesprochen habe und auf den ich im Folgenden genauer eingehen möchte. Es geht um die Frage danach, ob die Anthropologie von der Ethik oder die Ethik von der Anthropologie abhängt. Diese Frage ist für unser Projekt von außerordentlicher Bedeutung. Ich möchte dabei dafür argumentieren, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt und nicht die Anthropologie von der Ethik. Eine der Konsequenzen der These ist, dass sich sämtliche ethischen Konflikte an der Anthropologie entscheiden. Für eine Antwort auf die Frage der Ethik, was wir tun sollen, wie man Entscheidungen, die Handlungen betreffen begründet, was der Maßstab des moralisch oder ethisch richtigen Handels sind, sind wir auf die Anthropologie verwiesen.

Damit Ihnen die Relevanz der folgenden Überlegungen deutlich wird, muss ich leider etwas weiter ausholen. Wenn Sie sich die Geschichte der Ethik anschauen, dann können Sie mehr oder weniger drei verschiedene Paradigmen, d.h. drei verschiedene Arten und Weisen, Ethik zu verstehen, voneinander unterscheiden. Die drei ethischen Paradigmen unterscheiden sich durch ihre Antwort auf die Frage voneinander, was eigentlich eine Handlung richtig oder moralisch oder sittlich gut macht, wie immer man das ausdrücken möchte. Die utilitaristische Ethik antwortet mit ihrem Zentralbegriff des Nutzens, die deontische Ethik, das zweite große ethische Paradigma, antwortet mit dem Zentralbegriff der Pflicht, das dritte, die Aristotelische Ethik, die man entweder als Tugendethik oder als *endaimonistische* Ethik, also als Ethik des gelungenen Lebens, charakterisieren könnte, antwortet mit dem gelungenen Leben. Wenn ich gesagt habe, dass man diese Ansätze ‚mehr oder weniger‘ voneinander unterscheiden kann, dann deswegen, weil die Ansätze in jüngster Zeit oft einen Dialog miteinander führen, Lehrstücke vom anderen übernehmen und nicht immer ganz einfach zu sagen ist, ob jemand beispielsweise ein Utilitarist oder ein Tugendethiker ist. Der Begründer des Utilitarismus ist John Stuart Mill (20.5.1806-8.5.1873) in seinem Buch *Utilitarianism* von 1863, der den Ansatz des eigentlichen Gründers des Utilitarismus, Jeremy Bentham (15.2.1748-6.6.1832) in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1781), weiterentwickelt hat. Ein moderner Vertreter des Utilitarismus ist beispielsweise Peter Singer. Der wichtigste Vertreter einer deontischen (von gr. *to deon* = das, was zu tun ist /die

Pflicht/ das Sollen) Ethik ist Immanuel Kant (22.4.1724 - 12.2.1804) in seinen beiden Werken *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 (GMS) und *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 (KpV), aber die Wurzeln einer deontischen Ethik gehen bis zu den Stoikern zurück. Ein moderner Vertreter ist beispielsweise Prof. Friedo Ricken SJ, der Vorgänger von Dr. Trampota SJ, oder die Ethik von Dr. Trampota SJ selbst hier an der Hochschule.

In den letzten Jahrhunderten verlief die ethische Diskussion mehr oder weniger ausschließlich zwischen den Utilitaristen und den Deontologen. Das hat sich erst in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts geändert. Die Autorinnen und Autoren, die in dem dritten Paradigma forschen, beziehen sich alle auf die eine oder andere Weise auf Aristoteles, wobei sie unterschiedliche Aspekte der Ethik von Aristoteles unterschiedlich betonen. Deswegen gibt es innerhalb des dritten Ethikentwurfs keine einheitliche Position. Einige Autorinnen betonen, dass sich die Ethik durch einen Verweis auf die Natur des Menschen begründen lassen muss; andere verweisen besonders auf die Tugenden, die bei Aristoteles eine zentrale Rolle spielen; eine dritte Gruppe hebt besonders die Tatsache hervor, dass Aristoteles Ethik davon ausgeht, dass die Menschen danach streben, glücklich zu sein, und betonen selbst, dass sich die Ethik aus dem Streben des Menschen nach einem glücklichen, erfüllten Leben begründen muss. Ein Vertreter dieses dritten Paradigmas der Ethik ist Richard Kraut. Er gehört zu derjenigen Gruppe von Autoren, die den letztgenannten Aspekt, also das Streben des Menschen nach einem erfüllten Leben, zur Grundlage der Ethik machen. Der Verweis auf die Tugenden spielt bei ihm kaum eine Rolle. Auf ihn und seinen Ethikentwurf stützen sich die folgenden Überlegungen ganz besonders. Im Zentrum der utilitaristischen Ethik steht also der Begriff des Nutzens, im Zentrum einer deontischen Ethik der Begriff der Pflicht oder auch des moralischen Wollens und im Zentrum einer eudaimonistischen Ethik derjenige des Guten oder des gelungenen Lebens.

### 1.4.3.1 Utilitarismus

Ich hatte Sie schon darauf hingewiesen, dass sich die drei ethischen Paradigmen durch ihre Antworten auf die Frage voneinander unterscheiden, was eigentlich eine Handlung richtig oder moralisch oder sittlich gut macht. Der Utilitarist antwortet mit dem Nutzen einer Handlung. Eine Handlung ist dann richtig oder sittlich oder moralisch gut, wenn sie nützlich ist. Dieser Nutzen wird durch eine Maximierungsregel präzisiert: Eine Handlung ist dann nützlich, wenn das Gut, das durch die Handlung erreicht werden soll, durch die Handlung maximiert wird.

Es gibt nun sehr verschiedene Spielarten des Utilitarismus, auf die ich im Einzelnen unmöglich eingehen kann. Eine Spielart ist, sich die Folgen oder die Konsequenzen der Handlung anzuschauen. Wenn die Folge (1) das Gut in stärkerem Maße maximiert als die Folge (2), dann ist die Handlung richtig, die die Folge (1) bewirkt. Eine andere Spielart ist der Regelutilitarismus: Wenn eine Regel (1) im Großen und Ganzen das Gut in stärkerem Maße maximiert als Regel (2), dann ist die Regel (1) die richtige Regel.

Der Utilitarist muss also etwas voraussetzen, das maximiert oder minimiert werden kann. Hier liegen die Stärke und die Schwäche des Utilitarismus. Die Stärke ist, dass ich in vielen Bereichen meines Lebens tatsächlich sinnvoll utilitaristische Überlegungen anwenden kann. Ich

kann mich fragen, ob ich, wenn ich mehr Geld haben möchte, mein Geld auf dem Sparkonto anlegen oder jetzt in Aktien investieren sollte. In diesem Fall geht es um ein und dasselbe Gut, mein Geld, das maximiert werden soll. Diejenige Handlung ist richtig, die dazu führt, dass das Geld maximiert wird. Die Schwäche der utilitaristischen Position ist folgende: In unseren Entscheidungen geht es oft nicht um ein und dasselbe Gut, das maximiert werden soll, sondern um ganz verschiedene Güter: Sollen Sie Philosophie studieren oder in der Suppenküche den Armen helfen? Sollen Sie eine künstlerische Karriere einschlagen oder nach Südafrika gehen und in Townships politisch aktiv werden? Solche Fragen stellen sich im Leben und Sie sehen, hier geht es nicht darum, dass wir ein einziges Gut haben, das maximiert oder nicht optimal maximiert wird. Eine solche Abwägung von ganz verschiedenen Gütern kann der Utilitarismus nicht überzeugend leisten.

Nun will der Utilitarismus aber nicht nur zu Entscheidungsfragen beitragen, sondern will dezidiert zu moralischen Fragen Stellung nehmen. Dabei teilen sie eine Auffassung mit dem Deontologen, die sicherlich außerordentlich problematisch ist: Was immer Moral ist, wenn wir moralisch handeln, dann muss das, was wir tun, universal sein, allgemein gelten. Wir müssen einen überpersönlichen Standpunkt einnehmen, um moralische Fragen zu entscheiden. Und für den Utilitaristen heißt das, dass es nicht nur um Gütermaximierung geht, sondern um die Maximierung von Glück. Die sittlich oder moralisch relevante Frage für den Utilitaristen ist: Befördert meine Handlung das Glück oder vermindert sie das Leid der von Menschen, die von meiner Handlung betroffen sind? Wenn ja, dann ist die Handlung moralisch richtig und geboten.

Diese Formel, so gut sie auch klingen mag, hilft uns aber nicht weiter. Zwei Probleme stellen sich. Ein erstes Problem besteht darin, dass der reine Utilitarismus keine Theorie des Glücks oder des guten Lebens hat. In diesem Punkt liegt der größte Unterschied zur eudaimonistischen Ethik. Zweitens hat sein Universalismus eine große Schwäche und eine unhaltbare Konsequenz. Es könnte z.B. sein, dass Sie dem Utilitarismus zufolge zu einer Handlung moralisch verpflichtet sind, die Ihnen großes Unglück bringt, sofern damit nur einer hinreichend großen Zahl anderer Menschen geholfen ist. Ihr Unglück wird gegen das Glück der anderen verrechnet, und da kann es dann durchaus sein, dass es schlecht für Sie aussieht. Außerdem folgt, dass eine schreckliche Tat, z.B. Folter, dadurch besser wird, dass derjenige, der foltert, dabei Glücksgefühle hat. Das ist natürlich auch nicht plausibel.

Freilich kann man dann Zusatzannahmen einführen und das tun Utilitaristen dann auch, z.B. dass keiner sich selbst wird schaden müssen, aber, und dieser Punkt ist entscheidend: diese Zusatzannahmen lassen sich nicht mehr utilitaristisch begründen, *innerhalb des Theorierahmens einer utilitaristischen Ethik* lässt sich darüber nichts sagen. Eine utilitaristische Ethik wird dann aber inkonsequent, wenn wir mit nicht utilitaristisch begründbaren Zusatzannahmen arbeiten müssen, um die utilitaristische Theorie zu retten.

### 1.4.3.2 Deontische Ethik

Wenn Sie sich die ethische Diskussion heute anschauen, dann werden Sie feststellen, dass eine utilitaristische Ethik in weiten Teilen der angelsächsischen Welt großen Anklang findet, in Deutschland aber meistens verrucht ist. Das liegt vor allem daran, dass die deutsche Diskussion ganz entscheidend durch die Philosophie Immanuel Kants geprägt wurde. Der Vorwurf gegen den Utilitarismus lautet meist, dass er überhaupt nicht erfasse, was es eigentlich heißt, moralisch zu sein oder sittlich zu handeln. Kants These ist, dass es nur eine einzige Sache gibt, die uneingeschränkt moralisch gut ist, und das sind nie und nimmer die Folgen oder die Konsequenzen einer Handlung, die sich irgendwie aufrechnen lassen, sondern das ist der gute Wille, oder die gute Absicht, wie wir heute eher sagen würden. Lassen Sie mich ganz skizzenartig die wesentlichen Punkte seiner Ethik zusammenfassen:

1. Vernunft: Der Mensch ist in der Lage, sich ausschließlich durch die Vernunft (und nicht durch seine Emotionen, Triebeeinflüsse oder sein Glücksstreben) bestimmen zu lassen.
2. Autonomie: Nur dadurch, dass der Mensch sich durch die Vernunft bestimmen lassen kann, ist er autonom und frei.
3. Guter Wille: Es gibt überhaupt nur eine einzige Sache, die uneingeschränkt gut ist: Der gute Wille. Der Wille ist dann uneingeschränkt gut, wenn er sich ausschließlich an dem orientiert, was die Vernunft vorschreibt. Nicht die Folgen einer Handlung, sondern die Absicht des Handelnden, sich einzig und allein an der Vernunft zu orientieren, entscheidet darüber, ob die Handlung moralisch richtig ist oder nicht.
4. Sittlich gute Handlung: Die Vernunft gebietet die sittlich gute Handlung. Die Vernunft verpflichtet den Menschen, seinen Willen an der Vernunft auszurichten und die sittliche gute Handlung zu tun.
5. Hypothetischer und kategorischer Imperativ:
  - a) - hypothetischer Imperativ  
ich *soll*  $\varphi$  tun, *wenn* ich  $p$  erreichen will (z.B.: Ich soll Whisky trinken, wenn ich meine Erkältung loswerden will)  
- *kategorischer* Imperativ ich *soll*  $\varphi$  tun - unabhängig von Personen, Eigeninteressen, Zielen, Umständen usw. Das bedeutet: Handlungen, die der kategorische Imperativ vorschreibt, sind weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig.
  - b) Was die sittlich gute, von der Vernunft vorgeschriebene Handlung ist, wird durch den kategorischen Imperativ genauer charakterisiert. Es gibt strenggenommen nicht *den* kategorischen Imperativ sondern verschiedene Formulierungen. Die bekannteste Formel ist die *Universalisierungs-Formel*: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS, 421; 6).  
d.h.: Nicht die Materie (d.h. der Inhalt) einer Handlungsmaxime, sondern die Form entscheidet darüber, ob die Maxime der Handlung sittlich gut ist. Wenn die Maxime falsch ist, ist sie widersprüchlich (z.B.: Darf ich stehlen? Universalisierung: Ich muss auch wollen können, dass mir etwas gestohlen wird).

Sie sehen schon, dass die Ethik Kants ungleich komplexer ist als der einfache Utilitarismus. Aber was, werden Sie fragen, hat das nun alles mit der Frage nach der Priorität der Ethik vor der Anthropologie zu tun?

Der entscheidende Punkt ist die Unterscheidung zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen Imperativ, bzw. genauer: Die Auffassung, dass es einen kategorischen Imperativ, einen von der Vernunft gebotenen Anspruch an den Menschen, der nicht begründungsbedürftig und begründungsfähig ist, überhaupt gibt. Damit verbunden ist dann natürlich die Auffassung, dass es einen eigenen Bereich gibt, den man den der Moral oder des Sittlichen nennen könnte. Der Bereich des Moralischen und des Sittlichen ist in einer derartigen Konzeption ein eigener Bereich mit eigenen Regeln, der den Menschen vorgegeben ist. Er gilt unabhängig von Fragen wie derjenigen, was das gelungene Leben eines Menschen ist, was das glückliche Leben eines Menschen konstituiert. Es kommt Kant immer wieder darauf an zu sagen, dass die Menschen zwar von Natur aus nach Glück streben, dass dieses Streben aber nichts mit dem Bereich des Moralischen zu tun hat. Vielmehr wird der Mensch erst dann überhaupt *glückswürdig*, wenn er seine Pflicht erfüllt, d.h. seine Handlungsmaximen an dem kategorischen Imperativ ausrichtet, selbst dann, wenn Menschen, die dem kategorischen Imperativ folgen, nicht alle glücklich sind. Sie sollen etwas tun, weil Sie einsehen, dass es richtig ist, und nicht, weil es ihr Glück befördert. Selbst dann, wenn sie die von der Vernunft vorgeschriebene Handlung tun, aber nicht, weil es ihre Pflicht ist, sie zu tun, da sie richtig ist, sondern weil sie annehmen, dass die Handlung ihr Glück befördert, handeln sie Kant zufolge unmoralisch.

Schauen wir uns das genauer an. Nehmen Sie als Beispiel den präskriptiven Satz: „Du sollst jeden Tag Whisky trinken!“. Dieser Satz ist ein hypothetischer Imperativ, weil er ergänzt werden kann durch: Wenn Du gesund bleiben möchtest, sollst du jeden Tag Whisky trinken. Demgegenüber ist „Du sollst nicht lügen“ für Kant - zumindest der gängigen Kantinterpretation zufolge - ein kategorischer Imperativ. Der Satz *kann* keine Begründung nach sich ziehen. Schon gar nicht eine Begründung wie „Du sollst nicht lügen, weil Du damit im Leben besser fährst und dann glücklich wirst“. Wer so redet, hat überhaupt nicht verstanden - so Kant -, dass unser Streben nach Glück nichts mit Moral und Sittlichkeit zu tun hat. Dass man nicht lügen soll, gebietet einem die Vernunft. Es ist ein unbedingter Anspruch an uns Menschen, der sich in unserem Gewissen, wenn es richtig ausgebildet ist, zeigt.

Lassen Sie mich drei Bemerkungen dazu machen: Wenn es nun tatsächlich so etwas gäbe wie einen unbedingten Anspruch an den Menschen, dann müsste sich die Anthropologie natürlich an der Ethik ausrichten, oder zumindest zu einem Teil an ihr ausrichten. Sie wäre dann in dem Sinn von der Ethik anhängig, dass sie diesen unbedingten moralischen Anspruch reflektieren müsste. Es gäbe dann etwas, das vorrangig vor jeder möglichen Konzeption des Menschen ist, und das ist dieser Anspruch. Aber einen solchen Anspruch gibt es nicht. Was es freilich gibt, ist der Anspruch des eigenen Gewissensurteils. Wenn ich selber nach genauer Abwägung zu der Überzeugung komme, dass ich eine bestimmte Handlung tun muss, dann verpflichtet mich dieses Urteil. Es gilt unbedingt – auch dann, wenn es falsch sein kann. Dieser Anspruch des Gewissens ist aber natürlich rein formal und etwas anderes als Kants allgemeiner Anspruch der Vernunft, der ja zu objektiv richtigen Entscheidungen und Handlungen führen soll.

Ein zweiter Punkt, der sowohl den Utilitarismus als auch die deontologische Ethik betrifft: Es ist die Annahme, dass der Kern der Sittlichkeit oder der Moral in der Universalisierbarkeit besteht und dass diese sich in der allgemeinen Vernunft manifestiert - denken Sie an Kants Rede vom *allgemeinen* Gesetz. Ich sehe überhaupt keinen Grund, tatsächlich eine Universalisierbarkeit oder einen überpersönlichen Standpunkt als Kern einer Ethik zu formulieren. Natürlich ist der Kern der Ethik die Frage, wie ich handeln soll, und diese Frage stellt sich vor allem dann, aber nicht nur dann, wenn *andere* Menschen von meinen Handlungen betroffen sind. Die Abwägung der verschiedenen Handlungsalternativen wird die Interessen derjenigen, die von meinen Handlungen betroffen sind, mit einbeziehen müssen. Aber doch nicht in der Form einer Universalisierbarkeit, eines überpersönlichen Standpunktes oder eines allgemeinen Gesetzes. Die Frage, welche Beziehung ich zu den Menschen habe, die von meinen Handlungen betroffen sind, ist beispielsweise in den meisten Fällen von ganz entscheidender Bedeutung.

Ein dritter Punkt: Wenn ich eingangs behauptet habe, dass meine These sein wird, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt und nicht umgekehrt, dann könnten Sie nach meinem Kantreferat vielleicht meinen, ich beziehe mich eigentlich auf Kant, denn auch bei Kant hängt in einer gewissen Hinsicht die Ethik an der Anthropologie. Es ist nämlich die Vernunft, und zwar die menschliche Vernunft, die uns gebietet, was zu tun und zu lassen ist. Kant spricht hier von einem nicht weiter begründbaren „Faktum der Vernunft“. Die menschliche Vernunft ist nun zwar keine individuelle Vernunft, sondern es ist die Vernunft, über die alle Menschen verfügen. Es ist also tatsächlich auch bei Kant so, dass die Anthropologie im Sinne einer bestimmten Konzeption des Menschen im Hintergrund auch der Kantschen Ethik steht. Nur, und das ist das Problem: Diese Anthropologie ist hochproblematisch. Kant behauptet, dass das einzige, das ethisch relevant sein soll, diese universelle Vernunft sein soll – und nicht alle anderen Dinge, die auch zu uns Menschen gehören und unsere Natur ausmachen: Unser Streben nach Glück, unsere Erfüllung in Liebe und Freundschaft, unsere Suche nach dem Sinn des Lebens usw. usw. Kants Anthropologie ist streng dualistisch. Er teilt den Menschen auf in den Vernunftteil, und nur dieser ist moralisch relevant, und den Rest des Menschen, sein Streben, seine Gefühle, seine Talente, seine Lebensziele, die alle für die Ethik belanglos sind. Hinter diesem Dualismus steht eine Problematik, die ich im Zusammenhang mit der Allgemeinheit der philosophischen Anthropologie gestreift habe: Die Vorstellung, dass das, was für den Menschen spezifisch ist, also was ihn von anderen Lebewesen unterscheidet, auch das ist, was eigentlich seine Natur konstituiert. Wenn das, was der Mensch seinem Wesen nach ist, das ist, was ihn von anderen Tieren unterscheidet, dann wird der Mensch in seinem Wesen auf seine Vernunft reduziert. Nichts spricht aber dafür – bis auf eine falsche Lehre von der Definition -, dass wir diese Annahme teilen sollten.

Wenn ich also behauptete, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt, dann meine ich diese These in einem starken Sinn: Wir brauchen substantielle Überlegungen darüber, was das Wesen des Menschen ist, wir brauchen ein ‚thick concept‘ des Menschen, und alles, was richtig und was falsch ist, ist auf dieses ‚thick concept‘ zu beziehen.

### 1.4.3.2. Eudaimonistische Ethik

Ein scharfer Kritiker der Auffassung, dass es einen eigenen Bereich Moralischen oder Sittlichen gibt, der anderen Begründungsregeln folgt als Handlungen, die auf unser Glück bezogen sind, ist Richard Kraut in seiner 2007 erschienenen Monographie *What is Good and Why*. Ich halte dieses Buch trotz einiger wirklichen Schwächen insofern für einen sehr überzeugenden Entwurf, weil Kraut zeigt - und das ist der für meine Vorlesung entscheidende Punkt! – dass ethische Fragen durch anthropologische Überlegungen entschieden werden müssen. Krauts These, der ich mich anschließe, ist, dass es so etwas wie einen eigenen Bereich des Moralischen oder des Sittlichen gar nicht gibt. *Alle* Handlungen und alle Entscheidungen werden dadurch gerechtfertigt, dass man zeigt, dass sie auszuführen *gut für* jemanden (letztlich immer ein Individuum) ist. Wenn ich mich frage, ob ich mir morgen früh den Wecker stellen soll um früh aufzustehen, oder wenn ich mich frage, ob ich nur Aktien von nachhaltigen Unternehmen in mein Portfolio aufnehme, oder wenn ich mich frage, ob es besser wäre, die Todesstrafe für Terroristen einzuführen, wenn ich mich frage, ob es richtig ist, die Renten jetzt zu erhöhen, wenn ich mich frage, ob Finanzspekulationen auf Lebensmittel richtig sind - immer ist die Logik der Rechtfertigung dieselbe: Konflikte darüber, was richtig und was falsch, was gerecht und was ungerecht ist (also klassische Fälle von typisch ‚moralischen‘ oder ‚ethischen‘ Fragen), werden durch Überlegungen darüber, was gut für jemanden oder eine Gruppe oder die ganze Menschheit ist, entschieden und begründet. Wenn man beispielsweise dafür argumentieren möchte, dass eine bestimmte Regel gerecht ist, dann sollte man das nicht so tun, dass man diese Regel aus irgendwelchen vorrangigen moralischen Imperativen darüber, was gut und richtig ist, ableitet oder an vorgängigen moralischen Regeln prüft- (etwa, dass sie verallgemeinerbar ist oder dass es Gottes Wille ist oder dass es der Prüfung durch den kategorischen Imperativ standhält). Handlungen, von denen man zeigen möchte, dass sie gerecht sind, werden auf die gleiche Weise begründen wie Handlungen, die nicht den vermeintlichen Bereich des Moralischen betreffen - wie die Frage, ob es richtig ist, Whisky zu trinken um einer Erkältung vorzubeugen. Es gibt Kraut zufolge nicht auf der einen Seite Handlungen, die mit Moral und Sittlichkeit nichts zu tun haben - z.B. dass ich jeden Tag Whisky trinken soll, um gesund zu bleiben -, und Handlungen, die unter den Bereich des Moralischen und des Sittlichen fallen (z.B. dass es verboten sein soll, zu lügen). Die Begründungen von *allen* Handlungen hat Kraut zufolge dieselbe logische Struktur: Die Handlung ist dann richtig, wenn sie *gut für* jemanden ist. Aber was bedeutet es, gut für jemanden zu sein? Hier wird sich, wie ich im zweiten Kapitel der Vorlesung noch ausführlicher darlegen werde, meine Antwort von der von Kraut grundlegend unterscheiden.

Kraut selbst nennt seinen Ansatz *developmentalism*. Gut zu sein bedeutet, einen Beitrag zu leisten in der Entwicklung dessen, was er das *flourishing live* nennt. Es besteht im Wesentlichen in der Entwicklung, Ausübung und der Freude an den kognitiven, affektiven, sensorischen, physische und sozialen Fähigkeiten und Kräften. Ich werde mich dem *developmentalism* von Kraut nicht anschließen, weil ich *flourishing live* nicht den richtigen Begriff für den Zentralbegriff einer Anthropologie finde (dazu mehr im nächsten Kapitel der Vorlesung), aber an dieser Stelle hängt für meine Argumentation nichts davon ab, ob das *flourishing live* der Zentralbegriff einer

Anthropologie ist oder nicht. Das große Problem der These des *developmentalism* besteht meiner Auffassung nach darin, dass das Leben ja nicht nur in der positiven Entwicklung von Fähigkeiten usw. besteht, sondern es auch - spätestens beim Sterben - Phasen von klarem *de-florishing* gibt, und wir uns auch Orientierung in diesen Phasen wünschen. Der Tod ist für einen Vertreter des *developmentalism* eine einzige Katastrophe.

Um gleich hier einem Missverständnis vorzubeugen: Kraut meint nicht, dass wir das Wort ‚moralisch‘ oder ‚sittlich‘ aus unserem Vokabular streichen sollten, weil der Bereich des Moralischen eine reine Erfindung der Deontologen sei. Man könnte z.B. unterscheiden zwischen Handlungen, die ausschließlich mich betreffen, wie das Frühaufstehen oder das Whiskytrinken, und Handlungen, von denen andere Menschen in hohem Maße betroffen sind, und diese können wir ohne weiteres dann halt ‚moralisch‘ nennen, um die große Auswirkung der Handlung oder den Ernst der Entscheidung deutlich zu machen. Man kann also Kraut zufolge durchaus weiter von moralischen Entscheidungen sprechen - sofern man damit nicht meint, es gäbe tatsächlich so etwas wie zwei Güterklassen, außermoralische Güter wie die Gesundheit beispielsweise und moralische Güter wie die Würde des Menschen, die dann ganz unterschiedlichen Logiken und Begründungsstrukturen folgen.

Ich möchte Ihnen anhand einiger Beispiele zeigen, wie Krauts Begründung von Handlungen oder Regeln funktioniert. Denken Sie z.B. an das Verbot der Hochschule, ihre Seminararbeiten aus dem Netz zu holen und bei Prüfungen Spickzettel zu verwenden. Dieses Verbot ist eine Regel. Sie könnten sagen, wenn Sie es gerne möchten, es sei moralisch falsch, diese Regel zu brechen.

Man kann das in der Tat so sagen, nur ist damit erst einmal nichts weiter gesagt, als dass man dem Verbot mit erhobenem Zeigefinger Nachdruck verleiht. Das etwas ‚moralisch‘ oder ‚sittlich‘ falsch ist, gibt der Falschheit lediglich mehr Gewicht. Dadurch, dass behauptet wird, eine Handlung sei *moralisch* oder *sittlich* falsch oder *ungerecht*, ist überhaupt keine Begründung dafür gegeben, dass die Handlung verboten ist. Eine Begründung kann nach Kraut nur so laufen, dass in einer Abwägung von Gütern gezeigt wird, dass die Regel aufzustellen und zu halten besser für jemanden oder etwas ist. Eine Krautsche Begründung für das Verbot von Plagiaten sähe etwa so aus: Das Ziel Ihres Studiums an der Hochschule ist es u.a., Sie zu selbstständigem Denken anzuleiten. Dieses Ziel, das der Entwicklung Ihrer intellektuellen Fähigkeiten dient, kann nur erreicht werden, wenn das Abschreiben verboten ist. Abschreiben kontrahiert ganz unmittelbar das Ziel, selbst wenn es der Bequemlichkeit und dem Hang des Menschen zur Faulheit entgegenkommt. Es ist aber gut für Sie im Sinne ihrer intellektuellen Entwicklung, diese Regel aufzustellen. Die Regel schützt das Gut, das durch das Studium erreicht werden soll.

Es geht also bei der Regel nicht darum, dass Sie ein moralisch verwerflicher Mensch sind, wenn Sie die Regel brechen (das vielleicht auch, weil das Brechen der Regel etwas über Ihren Charakter aussagt, aber das ist in diesem Kontext jetzt sekundär), sondern darum, ein Gut zu schützen. Dieses Gut ist unmittelbar auf die Entwicklung ihrer kognitiven Fähigkeiten und damit auf ihr *flourishing live* bezogen.

Ein anderes Beispiel, dieses Mal ein Beispiel im Umgang mit Versprechen: Stellen Sie sich vor, Sie haben Ihrem besten Freund oder Ihrer Freundin versprochen, mit dem Rauchen

aufzuhören. Sie haben ihr dieses Versprechen gegeben, weil sich Ihre Freundin um ihrer Gesundheit sorgt. Sie hat sie dazu gedrängt aufzuhören, und Sie haben es ihr hoch und heilig versprochen - und zwar, um es etwas dramatischer zu machen, auf ihrem Totenbett. Ihre Freundin stirbt und Sie halten sich an das Versprechen. Nun auf einmal stellt die Wissenschaft fest, dass alle bisherige Evidenz dafür, dass Rauchen gesundheitsschädlich ist, falsch gewesen ist. Im Gegenteil: Täglich mehr als 25 Zigaretten ist das Beste, was Sie für Ihre Gesundheit tun können! Ist es nun richtig, das Versprechen zu brechen, das Sie Ihrer Freundin gegeben haben? Die Frage stellt sich, weil die an sich richtige Regel, dass man Versprechen halten muss, ihren Sinn darin hat, dass das Halten des Versprechens gut für jemanden ist. Wenn sich die Umstände ändern, dann macht das Versprechen keinen Sinn mehr. Es wäre ganz unsinnig zu meinen, Sie sollten nicht anfangen zu rauchen, weil Sie Ihrer Freundin damals versprochen haben, mit dem Rauchen aufzuhören.

Krauts Ansatz bedeutet nicht, dass es keine Regeln gibt, die ausnahmslos gelten. So gilt beispielsweise ausnahmslos, dass keiner einen anderen Menschen einfach aus Lust ernsthaften physischen Schaden zufügen darf. Diese Regel gilt ausnahmslos, aber nicht deswegen, weil es moralisch verboten ist, aus Lustempfindungen Menschen ernsthaften physischen Schaden zufügen, sondern weil es für jeden Menschen selbst schlecht ist, diese Art von Lust zu empfinden und zu kultivieren. Diese Lust zu kultivieren widerspricht, so Kraut, dem *flourishing live* jedes Menschen. Es gibt also durchaus Regeln ohne Ausnahme, aber nicht deswegen, weil es etwas *Absolutes* in der *Moral* gibt, sondern deswegen, weil Menschen faktisch so sind, dass diese Art von Lust zu kultivieren das Glück des eigenen Lebens zerstört, das Kraut zufolge eben darin besteht, sich auf eine bestimmte Art zu entwickeln.

Die begriffliche Unterscheidung zwischen ‚absolut‘ und ‚ausnahmslos‘ ist hier sehr wichtig. Wenn ich von absoluten Verböten spreche, dann suggeriere ich damit, dass sich die Verböte durch eine besondere Art von moralischen Überlegungen her rechtfertigen. Dasselbe gilt für die Rede von ‚absoluten Werten‘. Auch hier wird suggeriert, dass es Werte gibt, die ganz unabhängig davon, was wir Menschen in unserem Leben *wollen*, gelten, dass es also bestimmte moralische Werte gibt, die einer anderen Rechtfertigungslogik gehorchen als Werte, die nicht absolut sind. Der entscheidende Punkt ist ein begrifflicher Punkt: Das Adjektiv ‚absolut‘ oder das Adjektivpaar ‚absolut – relativ‘ oder auch das Adjektivpaar ‚objektiv - subjektiv‘ ist schlicht und einfach ungeeignet, um den für die Rechtfertigung der Regel der Handlungen besonderen Charakter zum Ausdruck zu bringen. Wir sollen uns davon verabschieden, diese Eigenschaftspaare zu benutzen, wenn wir über Ethik sprechen.

Lassen Sie mich Ihnen ein zweites Beispiel geben. Was ist mit dem Verbot zu Foltern? In der Tradition von Kant beruft man sich dabei gerne auf die unantastbare Würde des Menschen. Kraut hält die Auffassung, dass es keinen Grund geben kann, einen Menschen zu foltern, für unplausibel. Stellen Sie sich vor, ein Terrorist hat eine Bombe in einem Stadion versteckt, nur er weiß, wo sie ist, es bleibt keine Zeit mehr für die Suche, der Terrorist ist gefangen, aber weigert sich, das Versteck preiszugeben. Man kann mit gutem Recht, denke ich, dafür argumentieren, dass *in diesem konstruierten Fall* die Folter erlaubt und richtig ist. Im Gegenteil könnte man sagen, es sei unverantwortlich, 60.000 Menschen umkommen zu lassen und auf die Folter zu verzichten. Das

Gut der 60.000 Menschen, ihr eigenes Leben, muss in diesem Fall abgewogen werden gegenüber dem Verbot zu foltern, mit dem ein Gut des Terroristen geschützt werden soll.

Dieser Fall ist insofern allerdings kompliziert, weil er suggeriert, dass es tatsächlich in Bezug auf die Folter derart klare Fälle geben kann. Deswegen ist auch von der Frage danach, wie dieser konstruierte Fall zu entscheiden ist, die Frage, ob man in einem Staat die Folter erlauben sollte, zu unterscheiden. Es gibt viele sehr gute Gründe dafür, die Folter gesetzlich zu verbieten. Geständnisse unter der Folter sind in den meisten Fällen nichts wert. Die Gefahr, dass Menschen, die nichts getan haben, gefoltert werden, ist viel zu groß. Die Geschichte zeigt, dass Folter viel zu oft missbraucht wird. Alle Gründe sprechen dafür, in einem Staat die Folter zu ächten. Aber nicht deswegen, weil durch die Folter so etwas wie die unantastbare Würde eines Menschen verletzt wird, sondern deswegen, weil sich in der Geschichte gezeigt hat, dass dort, wo gefoltert wird, die Verletzung der Integrität des gefolterten Menschen in keiner vernünftigen Relation zu dem Gut für andere Menschen steht, das durch die Folter geschützt und erreicht werden soll.

Wenn es so etwas wie absolut geltende moralische Verbote und Gebote gar nicht gibt, sondern alle Gebote und Verbote auf das *flourishing live* der Menschen hin - oder, wie wir später werden sagen können - auf das gelungene Leben der Menschen hin verstanden werden müssen, dann richtet sich die Ethik nach der Anthropologie. Es wäre die Aufgabe der Ethik, Handlungen, Regeln, Verbote und Gebote, die Rede von richtig und falsch immer auf das gelungene Leben des Menschen zu beziehen und von diesem Begriff her zu argumentieren. Ethische Konflikte müssten von der Anthropologie her gelöst werden.

Die eudaimonistische Ethik ist nicht nur eine individualistische Ethik, wie es vielleicht bisher für Sie den Anschein hatte, sondern hat den Anspruch, auch für Fragen der politischen Ethik und der Gerechtigkeit die richtige Struktur der Begründung zu geben. Es ist vor allem die Philosophin Martha Nussbaum, die sich um diesen Aspekt einer Ethik im dritten Paradigma verdient macht. Nussbaum knüpft dabei an den Wirtschaftswissenschaftler, Philosophen und Nobelpreisträger Amartya Sen an. Nussbaum nennt ihren Ansatz den Capabilities Approach (vgl. zusammenfassend Nussbaum 2011), also ‚Ermöglichungs-ansatz‘. Manchmal übersetzt man das Wort auch als ‚Befähigungsansatz‘. Damit will sie zum Ausdruck bringen, dass ein Staat vor allem die Aufgabe hat, etwas zu ermöglichen, nämlich die Dinge zu ermöglichen, die es Menschen dann erlauben, in der Gesellschaft ein gelungenes Leben zu führen. Lassen Sie mich ganz knapp skizzieren, wie sie das macht: Sie legt mehrere Listen von Dingen vor, die ermöglicht werden müssen – ein Streit gibt es dann immer darüber, was in diese Liste gehört und was nicht, und nicht alles ist gleich plausibel. In ihrer neusten Publikation gibt es beispielsweise 10 Punkte - von life, bodily health und bodily integrity bis hin zu play und control over ones environment (vgl. 34f.). Körperliche Gesundheit erklärt Nussbaum beispielsweise als „Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished, to have adequate shelter“ (34). Der Politik komme nun die Aufgabe zu, die ermöglichenden Grundlagen dafür zu schaffen, damit alle Menschen der jeweiligen Gesellschaft dieses Ziel erreichen können, wenn sie es denn erreichen wollen - natürlich werde keiner dazu gezwungen. Der letzte Punkt ihrer Liste, die ‚Control over ones environment‘ ist zweigeteilt. Die Kontrolle besteht zum einen politisch, zum anderen materiell (Eigentumsrechte). Die politische Kontrolle meint „[b]eing able to participate effectively in political

choices that govern one's life; having the right of political participation, protection of free speech and association" (34). Im Einzelnen kann man über diese Dinge sicherlich streiten, vor allem darüber, welche Punkte auf eine derartige Liste gehören und welche eher nicht; wichtig ist mir nur darauf hinzuweisen, dass ein eudaimonistischer Ansatz nicht auf der Ebene der Individualethik stehen bleibt, sondern unmittelbare gesellschaftspolitische Konsequenzen haben kann.

Lassen Sie mich für die politische Dimension noch ein anderes Beispiel geben. In der aktuellen Debatte über die Frage nach der Präimplantationsdiagnostik, durch die Krankheiten oder Behinderungen der Kinder schon vor der Schwangerschaft erkannt werden kann, wird von ihren Gegnern häufig gesagt, die Eltern dürften nicht durch vorherige Analyse bestimmen, wie das Erbgut der Kinder aussehen soll. Nun, es kann sein, dass das stimmt, nur wie begründet man diese Auffassung? Was bedeutet hier ‚dürfen‘? Ich glaube, dass der einzig fruchtbare Weg derjenige ist sich zu fragen, ob man in einer Gesellschaft leben *will*, in der Eltern über das Erbgut ihrer Kinder mitentscheiden. Einer Gesellschaft, in der Sie als Mensch wissen, dass ihre Eltern über ihre Krankheiten, Talente usw. entschieden haben. Fälle wie derjenige, dass Sie nur auf der Welt sind, weil Sie keine Behinderung aufweisen wie die vor ihnen getestete Eizelle, werden vorkommen. Was bedeutet das für die Beziehung von Eltern zu Kindern oder von den Kindern zu den Eltern? Was bedeutet das für die Frage nach dem gelungenen Leben? Derartige Diskussionen halte ich für viel aussichtsreicher und angemessener als die Auffassung, hier werde eine Grenze überschritten, die der Mensch nicht überschreiten dürfe. Die ganze Frage: Darf der Mensch das tun, was er kann? suggeriert, dass es so etwas wie ein moralisches Sollen gäbe, an dem der Mensch sich unabhängig von der Frage, was er konsistent wollen kann, zu orientieren hat. Statt zu fragen, ob der Mensch andere Menschen klonen *darf* - eine Frage, die man nur als Kantianer eigentlich verstehen kann -, muss man meiner Auffassung nachfragen: Wollen wir tatsächlich in einer Gesellschaft leben, in der Menschen geklont werden? Eine solche Diskussion ist sicherlich nicht einfacher als eine Diskussion darüber, was erlaubt und was verboten ist. Aber eine solche Diskussion stellt die Frage nach dem Umgang mit der Präimplantationsdiagnostik an den richtigen Platz, dort, wo die Frage sinnvoll gelöst werden kann. Um solche Fragen zu lösen bedarf es dann einer breiten Debatte – da sind die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen gefragt.

Ich habe durch die zugegebenermaßen sehr skizzenartigen Ausführungen zu zeigen versucht, dass und in welcher Form sich die Ethik an der Anthropologie ausrichten muss und nicht die Anthropologie an der Ethik. Es gibt keine zum gelungenen Leben des Menschen vorrangige moralische Forderungen, die kulturunabhängig gelten und nach denen sich eine Anthropologie richten muss. Im Gegenteil können wir erst dann hoffen, moralische Konflikte in unserer Gesellschaft lösen zu können, wenn wir uns von einer deontischen Ethik befreien und die Frage stellen, was die jeweilige Lösung für das gelungene Leben der Menschen bedeuten würde. Ich möchte betonen, dass diese Frage in keiner Weise einfacher zu beantworten ist, weil sie einen Konsens über die Frage nach dem gelungenen Leben voraussetzt. Aber wenigstens werden ethische Debatten an ihren richtigen philosophischen Ort gebracht: Dorthin, wo wir über das Glück des Menschen nachdenken, in die philosophische Anthropologie.

### 1.4.4 Die Fragestellungen der philosophischen Anthropologie

Wenn also die philosophische Anthropologie weder unmöglich ist, noch die Fundamentaldisziplin in der Philosophie ist, was sind dann die für die philosophische Anthropologie spezifischen Themen und Fragestellungen?

So wünschenswert es wäre, hier eine allgemein akzeptierte Antwort geben zu können, so unmöglich ist das leider. Es ist nämlich nicht so, dass es die philosophische Anthropologie als eine eindeutig bestimmte philosophische Disziplin mit eigenen Fragestellungen gibt. Wenn ich beispielsweise eine Vorlesung über Erkenntnistheorie zu halten hätte, dann wäre durch das Fach bereits klar, womit wir uns zu beschäftigen müssten. Die Auseinandersetzung mit der Skepsis würde beispielsweise einen großen Raum einnehmen müssen. Wenn ich Religionsphilosophie zu lesen hätte, wäre klar, dass wir uns Gedanken über die Möglichkeit und die Tragweite von Gottesbeweisen machen müssten. Die allermeisten philosophischen Fächer haben eine klare Aufgabenstellung, es gibt eine oft jahrhundertalte, ja jahrtausendalte Tradition der Reflexion über die Fragen, die in diesen philosophischen Fächern gestellt werden. Das ist in der philosophischen Anthropologie anders. Es gibt keinen Kanon von Fragen, die innerhalb einer philosophischen Anthropologie notwendig behandelt werden müssten. Es gibt zwar einzelne Traditionen, aber die haben sich nie durchsetzen können. Das positive daran ist, dass es eine große Freiheit gibt, was für Fragen man in der philosophischen Anthropologie eigentlich behandelt.

Nun möchte ich aber doch das, was ich in der Vorlesung machen werde, ein wenig auf dem Hintergrund dessen, was andere Philosophen unter philosophischer Anthropologie verstanden haben, rechtfertigen, damit Sie nicht den Eindruck gewinnen, es sei völlig beliebig, was jemand, der philosophische Anthropologie liest, für eine Themenauswahl trifft.

#### 1.4.4.1 Von der Anthropologie im 16. Jahrhundert zu Kants Anthropologievorlesungen

Ich hatte Sie ja schon darauf aufmerksam gemacht, dass die Anthropologie als eigenes Fach in Abgrenzung zur Naturphilosophie - wir könnten heute sagen: zur Naturwissenschaft, denn die Unterscheidung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft gab es noch nicht - und zur Metaphysik im 16. Jahrhundert auftrat. Und ich habe Ihnen auch schon erzählt, mit was für Fragen man sich beschäftigt hat: Mit Fragen, die die Natur des Menschen betreffen, und insbesondere mit Fragen, die mit der Verschiedenheit der Menschen zusammenhängen, mit Geschlecht, Lebensalter, Temperament, Charakter oder Rassen. Auch, wenn im 16. Jahrhundert die Anthropologie neu als Fach entstand, griff man für die Ausführungen über diese Themen weit zurück in die Antike. Nicht nur in der Antiken Philosophie, auch in der Antiken Medizin, bei Platon, Aristoteles und den Stoikern wurde man fündig, wenn man über Lebensalter, Temperament oder Charakter nachdenken wollte. Sie wissen bereits, dass sich die verschiedenen anthropologischen Überlegungen, die in der Antike angestellt worden sind, in einer ganz wichtigen Hinsicht von den Anthropologien, die im 16. Jahrhundert entstanden sind, unterscheiden. Die anthropologischen

Überlegungen waren stets eingebettet in andere Überlegungen, vor allem Überlegungen, die man zur Ethik oder zur Metaphysik zählen könnte. Es gibt in der Antike keine Anthropologie als eigene Disziplin, weil wir, um den Menschen zu verstehen, eben Metaphysik treiben oder eine Ethik entwerfen müssen. Innerhalb dieser Metaphysik oder Ethik wird dann deutlich, wie wir den Menschen verstehen können. Aber es kann kein Verständnis vom Menschen ohne Metaphysik und ohne Ethik geben.

Die Anthropologien im 16. Jahrhundert versuchen nun, unabhängig von anderen Disziplinen Anthropologie zu treiben. Ein erster Höhepunkt der philosophischen Anthropologie sind die Überlegungen Immanuel Kants zur Anthropologie. Vielleicht kennen Sie die berühmten vier Fragen, die sich Kant zufolge in der Philosophie stellen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? und: Was ist der Mensch? Metaphysik, so schreibt Kant, beantwortet die erste Frage, Ethik die zweite, Religion die dritte und Anthropologie die vierte Frage. Kant fügt aber hinzu, dass man eigentlich alle Fragen zur Anthropologie rechnen kann, weil die ersten drei Fragen auf die letzte Frage verweisen (vgl. Ak 9:25). Die erste Frage wird nun in Kants berühmter *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelt, die zweite in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, die dritte in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Es ist auffällig, dass es eigentlich keine eigene ausgearbeitete anthropologische Schrift bei Kant gibt. Aber auch wenn er keine eigene Schrift geschrieben hat, so hat er doch 25 Jahre lang außerordentlich gut besuchte Anthropologievorlesungen gehalten, und diese Vorlesungen dann schließlich selbst ediert und herausgeben - übrigens die einzigen Vorlesungen, die Kant selbst herausgegeben hat. 1798 erschien so seine sogenannte „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, Kant war damals 74 Jahre alt, 6 Jahre später sollte er sterben. Dass er in der Tradition der Anthropologien des 16. Jahrhunderts steht, wird schon dadurch deutlich, dass sich auch in seiner Schrift u.a. Themen wie der Charakter, die Affekte (also Emotionen), die Frage, was es heißt, sich selbst zu kennen, das Geschlecht oder die Rasse abgehandelt werden. Es lohnt sich für unser Unternehmen, nach den Möglichkeiten einer eigenständigen, von anderen philosophischen Disziplinen weitgehend unabhängigen philosophischen Anthropologie zu fragen, noch einen Augenblick bei Kant zu verweilen.

Kants Anthropologievorlesung steht in einem bestimmten Kontext. Er richtet sich mit der Vorlesung ganz ausdrücklich gegen Versuche, den Menschen von den Naturwissenschaften her zu verstehen. Ein Zeitgenosse Kants, ein gewissen Ernst Planter, hat damals eine physiologische Anthropologie entworfen. Die These von Planter ist, dass der Mensch vollständig in physiologischer Sprache, wir würden heute sagen, vollständig in der Sprache der Naturwissenschaft, verstanden werden kann. Sie sehen schon, dass Planters These reduktionistisch ist, und Kant wendet sich in seiner Schrift gegen diesen Reduktionismus. Pragmatisch heißt Kants Anthropologie unter anderem auch deswegen, weil sie eben nicht physiologisch ist. Eine pragmatische Anthropologie soll studieren, was Menschen als frei Handelnde aus sich machen können oder aus sich machen sollten (vgl. Ak 7:119).

Kants Anthropologie geht von den Ergebnissen seiner Ethik aus. In der Ethik weist Kant auf, dass der Mensch frei sein muss, auch wenn sich diese Freiheit empirisch nicht beweisen lässt. Diese angenommene Freiheit ist Grundlage der Anthropologie. Kant möchte zeigen, wo sich diese angenommene Freiheit in der Empirie zeigen kann, z.B. in dem Fortschritt der Kultur oder der

Entwicklung der Vernunft. Kants Anthropologie wendet also das, was in der Ethik gezeigt worden ist, auf ‚praktische‘ Fragen an. Dass die Anthropologie ‚pragmatisch‘ genannt wird, soll u.a. auch zum Ausdruck bringen, dass es um ein nützliches Wissen darum geht, was uns im Leben hilft. Es geht um eine, wie Kant sich ausdrückt, Welterkenntnis, und damit meint er nicht ein distanzierendes Betrachten der Welt, sondern eine Erkenntnis, die dadurch entsteht, dass jemand aktiv in der Welt lebt und sich die Welt zu seiner eigenen Welt durch Erfahrungen aneignet.

Bei allem Versuch, die Möglichkeit einer eigenen Anthropologie zu begründen, bleibt doch die Angewiesenheit auf das, was Kant in der Metaphysik und Ethik behauptet hat, deutlich, selbst dann, wenn das, was Kant in der Anthropologie sagt, nicht von der Metaphysik und Ethik unmittelbar gefolgert werden kann, weil reflektiertes Erfahrungswissen wesentlich zu einer philosophischen Anthropologie dazu gehört. Es geht also in der Anthropologie nicht einfach um eine logische Deduktion aus der Ethik und Metaphysik, weil für die philosophische Anthropologie eine eigene Erkenntnisquelle, die des Erfahrungswissens, konstitutiv ist. Ich halte diese Richtung der philosophischen Anthropologie für angemessen und möchte ihn in der Vorlesungsreihe verfolgen. Die philosophische Anthropologie ist keine in sich abgeschlossene philosophische Disziplin, sondern auf andere philosophische Disziplinen angewiesen. Andererseits gibt es auch Felder, die genuin zu einer Anthropologie gehören, eben der Bereich, in dem es um die Reflexion auf Lebenserfahrungen geht.

#### **1.4.4.2 Philosophische Anthropologie in Deutschland zwischen 1928 und 1958**

Wenn Kants Anthropologie einen ersten Gipfel des Versuchs einer philosophischen Anthropologie darstellt, dann bildet der zweite Gipfel die Anthropologien von drei deutschen Philosophen, die sich in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts um eine Anthropologie bemühten. Dieser Versuch, so viel sei schon am Anfang gesagt, ist gescheitert - zumindest in dem Sinn, dass es ihnen nicht gelungen ist, eine eigenständige Anthropologie zu entwerfen, die heute als philosophisches Fach allgemein anerkannt wird. Aber es ist ihnen zu verdanken, dass sich - zumindest hier und da - in Deutschland zumindest die philosophische Anthropologie in Deutschland als eigenes Fach findet (wie eben auch hier an der Hochschule). In anderen Ländern gibt es eine philosophische Anthropologie eigentlich kaum. Alle drei Anthropologen geht es darum, das Wesen des Menschen in Abgrenzung zum Tier zu verstehen und dadurch ihre Anthropologie zu begründen. Dabei zeigen die drei Philosophen eine große Nähe zur Naturphilosophie; einige ihrer Thesen werden stets im Hinblick auf die damals moderne Biologie gewonnen, im Hinblick auf Embryologie oder auch auf Verhaltenspsychologie. Andererseits sind sie teilweise auch in hohem Maße der Soziologie verpflichtet. Alle drei Philosophen vertreten, dass die Anthropologie die Fundamentaldisziplin der Philosophie ist.

Die Philosophen, die ich meine, sind Max Scheler (1874-1928), Arnold Gehlen (1904-1976) und Helmuth Plessner (1892-1985). Diese deutsche philosophische Anthropologie wurde 1928 geboren. In diesem Jahr erschien Schelers anthropologisches Hauptwerk, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* und Plessners Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. 12 Jahre später, im

Jahr 1940, erschien Gehlens Hauptwerk *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Die philosophische Anthropologie hielt sich dann 30 Jahre am Leben, bis Jürgen Habermas 1958 in einem Lexikonartikel eine Bilanz der philosophischen Anthropologie zog: Das eigentliche philosophische Thema, so Habermas, sei nicht der Mensch, sondern die Gesellschaft [vgl. J. Habermas: Artikel Anthropologie in: ders. Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt (1973) 89-111].

Lassen Sie mich noch einige Sätze über die drei großen deutschen Anthropologen sagen, einfach auch, damit Sie ein bisschen Hintergrundwissen über die deutsche Tradition der philosophischen Anthropologie bekommen.

### 1.4.4.3 Max Scheler

Zunächst zu dem Münchner Max Scheler und zu dessen Hauptwerk *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Allein schon der Titel sollte Sie, nachdem was Sie bereits über die philosophische Anthropologie wissen, hellhörig machen: Um den Menschen zu verstehen, muss man die Stellung verstehen, die der Mensch im Kosmos hat, und das bedeutet: Man muss den Kosmos verstehen. Die Deutung des Kosmos ist bei Scheler nun aber keine naturwissenschaftlich-empirische Deutung (obwohl empirische Fakten eine wichtige Rolle in seiner Anthropologie spielen), sondern vor allem eine metaphysische. Dass auch naturwissenschaftliche Deutungen des Kosmos eine Rolle spielen wird daran klar, dass Scheler von einer *scala naturae* ausgeht, die uns bereits in Aristoteles' Schrift *Über die Seele* begegnet ist. Ebenso wie bei Aristoteles wird der Mensch innerhalb einer *scala naturae* eingeordnet. Dabei sind die Stufen allerdings komplexer als bei Aristoteles. Scheler fragt nach einer Stufenfolge von psychischen Kräften - das entspricht noch in etwa den Funktionen oder Teilen der Seele, die Sie bei Aristoteles bereits kennengelernt haben. Die Pflanzen verfügen über das, was Scheler einen Gefühlsdrang nennt.

Die auf den Gefühlsdrang aufbauenden folgenden drei psychischen Kräfte finden sich nicht nur beim Menschen, sondern auch bei Tieren: der Instinkt, das assoziative Gedächtnis und die organisch gebundene praktische Intelligenz. Nur kurz zu diesen drei Kräften: Der Instinkt ist angeboren, insofern man Mitglied einer bestimmten Art von Lebewesen ist. Die Instinkthandlungen laufen nach einem festen Rhythmus ab, wie ein Reflex. Das assoziative Gedächtnis ist das, was dem Pawlowschen Effekt zu Ausdruck kommt. Sie kennen sicherlich das nach Iwan Pawlow benannte Experiment, das zeigt, dass die Speichelsekretion eines Hundes nicht erst mit dem Essen beginnt, sondern schon beginnen kann, wenn der Hund eine Glocke hört, sofern er sich daran gewöhnt hat, dass es immer dann essen gibt, wenn eine Glocke ertönt. Hier löst sich das Individuum aus seiner Artgebundenheit heraus. Unter der organisch gebundenen praktischen Intelligenz versteht Scheler die Fähigkeit, auf gute Art Ziele zu erreichen unabhängig von der Anzahl von Versuchen - also unabhängig vom ‚trial and error‘ -Verfahren, das zum assoziativen Gedächtnis gehört.

Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos ist nicht durch die organisch gebundene praktische Intelligenz konstituiert, sondern durch das, was Scheler den Geist nennt. Der Geist ist

nicht einfach eine neue psychische Stufe, weil der Geist keine eigene Energie hat. Er ist auch nicht organisch gebunden - und Sie sehen schon, dass hier die Überlegungen sehr spekulativ werden, sondern eine ganz eigene ontologische Kategorie. Ich kann die Überlegungen zum Geist hier nur andeuten. Der Geist wird durch drei Dinge bestimmt. Erstens die Sachlichkeit. Damit meint Scheler, dass die Dinge, die ein Mensch erkennt, nicht mehr nur durch die umweltbedingte Perspektive des Menschen erfasst werden können. Durch den Geist ist es möglich, dass der Mensch die Dinge so erkennt, wie sie sich der Sache nach verhalten. Eine andere Art, denselben Sachverhalt aus der Perspektive des Menschen auszudrücken, ist seine Weltoffenheit. Ein geistiges Wesen ist nicht trieb- und nicht umweltgebunden: Es ist offen dafür, wie die Welt wirklich ist. Scheler spricht davon, dass der Mensch die Welt hat. Die zweite Bestimmung des Geistes ist das Selbstbewusstsein. Ein geistiges Wesen hat nicht nur ein Bewusstsein der Dinge um ihn herum, auch nicht nur einfach Empfindungen und Bewusstsein (das haben auch die höher entwickelten Tiere), sondern auch Selbstbewusstsein - das ist erst einmal leichter zu verstehen. Die dritte Bestimmung ist, dass der Geist reine Aktualität ist. Den Geist gibt es nicht als einen Gegenstand neben anderen, sondern er existiert nur in seiner Aktualität, die sein Wesen ist. Für den Menschen bedeutet das: Eine Person ist nur in ihren geistigen Akten und durch diese Akte Person. Wie spekulativ diese Überlegungen sind, sehen Sie daran, dass Scheler noch weiter geht und meint, dass der Mensch an den Akten des überindividuellen Geistes durch den Mitvollzug Anteil gewinnen kann. Man muss viel über Plotin oder den deutschen Idealismus nachgedacht haben um hier zu verstehen, inwiefern solche und ähnliche Überlegungen plausibel und wahr sind. Das können wir natürlich nicht leisten.

#### 1.4.4.4 Helmuth Plessner

Der zweite Philosoph, den ich Ihnen vorstellen möchte, ist Helmuth Plessner. Plessner ist, wie auch Arnold Gehlen, der dritte Anthropologe, wesentlich weniger spekulativ. Beiden Philosophen ist gemeinsam, dass sie eine metaphysikfreie Anthropologie möchten. Plessners Hauptwerk kam ebenfalls 1928 heraus und trug den Titel „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ - der Titel ist Programm, und Sie können schon vom Titel her ahnen, worum es geht. Im Zentrum der Überlegungen von Plessner steht das, was er exzentrische Positionalität genannt hat. Worum geht es dabei? Unter ‚Positionalität‘ versteht Plessner die Fähigkeit eines Lebewesens, eine Grenze zu ziehen - denken Sie daran, was man meint, wenn man davon spricht, dass jemand Position bezieht. Jemand grenzt sich ab. Schon Pflanzen weisen diese Positionalität auf, sie grenzen sich von ihrer Umwelt ab, nehmen einen eigenen Ort in der Welt ein. Dieses Verhältnis zu der Umwelt fehlt beispielsweise den Steinen bzw. insgesamt der anorganischen Welt. Positionalität ist also etwas, das alle Lebewesen gemeinsam haben.

Während Tiere aber nur zentrisch sind, sind Menschen durch die Fähigkeit zur Reflexion exzentrisch. Das bedeutet folgendes. Ein Tier kann sich selbst nicht zum Gegenstand machen, es kann sich nicht vergegenständlichen und dadurch Distanz zu sich gewinnen. Anders der Mensch. Er kann ein reflexives Verhältnis nicht nur zu seinem Leben jetzt, sondern auch zu den

ungenutzten oder zukünftigen Möglichkeiten seines Lebens gewinnen. Der Mensch muss, anders als das Tier, etwas aus sich machen. Diese Exzentrizität, die Fähigkeiten, einen Standpunkt außerhalb seiner selbst anzunehmen (das muss natürlich nicht ein objektiver Standpunkt sein), erklärt beispielsweise auch, warum Menschen anders als Tiere religiös sein können. Ein exzentrisches Wesen sucht nach Halt im Transzendenten, weil es diesen Halt in seiner konkreten Umwelt nicht finden kann.

#### 1.4.4.5 Arnold Gehlen

Im Zentrum von Arnold Gehlens Überlegungen steht die Frage, wie es eigentlich dem Menschen gelingt zu überleben. Dieses Problem stellt sich für Gehlen deswegen, weil dem Menschen eines fehlt, was alle anderen Tiere in viel höherem Maße haben: Angeborene Instinkte. Gehlens Begriff für den Menschen ist der des Mängelwesens, ein Begriff, den Gehlen von Herder übernimmt. Der Mangel an Instinkten führt dazu, dass der Mensch in einer ständigen Reizüberflutung lebt, nicht weiß, wie er handeln soll und eigentlich permanent mit Entscheidungen überfordert ist. Was ihm nun hilft sind die Institutionen, die seine jeweilige Kultur hervorgebracht hat. Institutionen haben die Funktion, den Mangel an Instinkt auszugleichen. Gehlens Kampfansage gilt denjenigen, die Institutionen aufheben wollen und sich dabei auf die gesellschaftlichen Zwänge berufen, denen die Menschen durch die Institutionen unterlegen sind. Eine ungerechte Ordnung ist deswegen immer noch besser als gar keine Ordnung - eine provozierende These, wenn Sie sich die Situation in Ländern mit politischer Unterdrückung anschauen. Gehlens Überlegungen gehen zwar von einem biologischen Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren aus, er argumentiert aber wesentlich weniger als Plessner mit Blick auf die Biologie als vielmehr mit Blick auf die Soziologie. Das dürfte unmittelbar deutlich sein, denn im Zentrum steht ja die Legitimation von sozialen Institutionen durch die biologische Konstitution des Menschen als Mängelwesen.

Sie sehen, dass die drei Anthropologen doch sehr unterschiedliche Wege gehen, aber immer den Menschen von anderen Lebewesen her abgrenzend verstehen. Wie sie zu Metaphysik und Naturwissenschaft stehen, ist unterschiedlich. Auf der einen Seite haben wir den Entwurf von Arnold Gehlen, der jede Metaphysik ablehnt. Er möchte die Anthropologie als philosophische Grundlagendisziplin etablieren, merkt aber zunehmend, dass das nicht möglich ist. Was bleibt, ist, was er eine empirische Philosophie nennt, ohne dass allerdings deutlich wird, was er genau darunter versteht. Faktisch geht er so vor, dass er oft auf gutgesicherte und wenig umstrittene Ergebnisse der Humanwissenschaften zurückgreift und sie interpretiert. Bei Gehlen ist die Abgrenzung zu den empirischen Wissenschaften oft nicht klar. Schelers Anthropologie steht demgegenüber in der anderen Gefahr, sich gegenüber der Metaphysik nicht wirklich abgrenzen zu können. Plessner nimmt, könnte man vorsichtig sagen, eine Mittelstellung ein.

## 1.5 Standortbestimmung

Ich denke, aus den bisherigen Überlegungen ist vielleicht schon deutlich geworden, was der systematische Ort einer philosophischen Anthropologie sein könnte. Sie ist weder eine philosophische Fundamentaldisziplin noch ist sie als Fach unmöglich, weil sie nicht allgemein sein könne. Sie ist allgemein, weil sie etwas über das Wesen des Menschen sagen will. Sie ist in dem Maße kulturabhängig, in dem sie zu konkreten Fragen des menschlichen Lebens, die sich aufgrund einer bestimmten kulturellen Situation ergeben, Stellung beziehen möchte - wohlgerichtet aus der Perspektive der allgemeinen Aussagen.

Ausgehend von den bisherigen Überlegungen ist meine eigene Position, von der ich ausgehen möchte, folgende. Es geht mir darum, einen Begriffsrahmen, d.h. das, was wir heute ein *conceptual framework* nennen, zu erarbeiten, mit dem man angemessen über den Menschen in den verschiedenen Aspekten, die die Frage nach dem Menschen hat, nachdenken kann. Mit was sollen wir unser Leben verbringen? Wie sollen wir uns intellektuell zu unserem Leben verhalten, das wir leben? Wie sollen wir uns zu uns selbst verhalten? Wie sollen wir über unsere Freundschaften und Beziehungen - aber auch über Freundschaften und Beziehungen ganz unabhängig davon, dass es unsere Freundschaften sind -, nachdenken? Mit was für Kategorien und Begriffen arbeitet eine angemessene Reflexion über die Arbeit oder über den Tod? Es sind solche und ähnliche Fragen, die uns beschäftigen sollen.

### 1.5.1 Das Modell vom Menschen

Nach den Überlegungen zum philosophischen Status einer Anthropologie möchte damit beginnen, Ihnen ein Modell vom Menschen vorzustellen, das sich der Sache, wenn auch nicht der Terminologie nach, an Sören Kierkegaard anlehnt, und das mir geeignet zu sein scheint, einen Einstieg in die Thematik zu finden. Lassen Sie mich in einem ersten Schritt unterscheiden zwischen dem Leben, das jemand lebt, und dem Menschen, der dieses Leben lebt und in einer Beziehung zu diesem Leben, das er lebt, steht. Wir haben also in diesem ersten Schritt zwei Dinge.

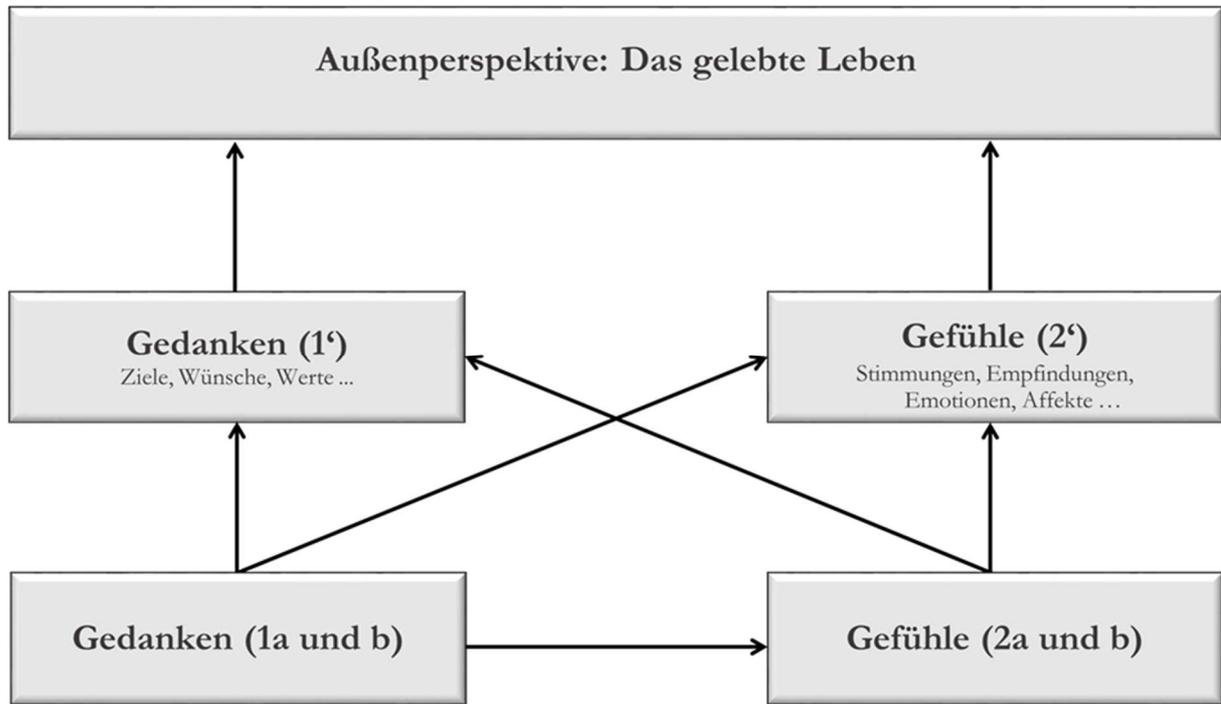
- (1) Der Mensch, der das Leben lebt
- (2) Das gelebte Leben dieses Menschen aus der Perspektive der 3. Person

Was ist der für uns relevante Unterschied zwischen (1) und (2)? Ist ein Mensch nicht identisch mit dem Leben, das dieser Mensch lebt? Ich möchte diese Unterscheidung ein wenig erläutern. Das, was ich mit (2) meine, ist das Leben, was ein Mensch lebt, *insofern es sich aus der Perspektive der 3. Person* beschreiben lässt. Es ist die Außenperspektive auf das Leben eines Menschen. Wir können beobachten und beschreiben, was ein bestimmter Mensch tut, wie er sich verhält, was für Beziehungen er hat, was er über sich selbst sagt usw. Sie können sich vorstellen, dass wir mit einer Kamera einen Menschen Tag und Nacht begleiten, und dann können wir feststellen, was er tut und wie er lebt. Das gelebte Leben besteht darin, dass man morgens aufsteht, als erstes einen starken

Kaffee kocht, auf die Uhr schaut, sagt „So ein Mist, jetzt bin ich schon wieder spät dran!“, sich aufs Fahrrad schwingt und in die Vorlesung radelt, hier im Vorlesungssaal einen Platz einnimmt usw. usw. Aus dieser Perspektive der dritten Person denken auch die einzelnen Humanwissenschaften wie beispielsweise die Soziologie, die Kulturanthropologie oder die Psychologie über den Menschen nach. Die Wissenschaftler, die diese Disziplinen betreiben, denken nicht über sich selbst nach, sondern interpretieren Daten, die sie selbst erheben oder die ihnen anderweitig vorgegeben sind. Zu dieser Perspektive der 3. Person gehört natürlich auch all das, was die Person von sich selbst äußert.

Nun reicht diese Perspektive aber natürlich überhaupt nicht aus, wenn wir über den Menschen nachdenken wollen, und zwar deswegen, weil es für uns Menschen charakteristisch ist, dass wir uns in der Perspektive der 1. Person zu unserem Leben jeweils auf eine bestimmte Art *verhalten*. Die Perspektive der 1. Person einzunehmen bedeutet, dem Umstand gerecht zu werden, dass wir als Menschen nur ganz ungenügend erfasst sind, wenn wir nur darauf schauen, was für ein Leben wir leben, wie wir also die 24 Stunden am Tag füllen. Wir verhalten uns zu dem, was wir tun. Wir interpretieren das, was wir tun. Wir werten das, was wir tun und wie wir unser Leben leben - wie wir also die 24 Stunden füllen. Ganz grob gesagt, können wir vor allem zwei Formen des Verhaltens unterscheiden. Wir können uns erstens kognitiv, gedanklich zu diesem Leben verhalten, d.h. wir können über das Leben, was wir leben, nachdenken. Wir *überlegen* uns beispielsweise, ob wir die Vorlesung heute besuchen, wir überlegen uns, was für einen Beruf wir ergreifen wollen usw., wir *denken darüber nach*, ob es richtig ist, dass wir einen Ferienjob angenommen haben usw.

Damit komme ich zum zweiten Punkt. Wir verhalten uns nicht nur kognitiv zu diesem Leben, wir verhalten uns zweitens auch emotional dazu: Wir freuen uns, wenn wir eine gute Vorlesung gehört haben, wir sind voll Sorge, dass wir in Zukunft nicht verwirklichen können, was wir uns vorgenommen haben. Dieses affektive Verhalten zu unserem Leben muss wiederum nicht bewusst sein, aber wir können es uns bewusst machen oder wir können üben, unsere affektive Haltung gegenüber unserem Leben sensibler wahrzunehmen. Ich sehe hier von einem Problem ab, das uns im übernächsten Kapitel noch beschäftigen wird, nämlich davon, dass wir eigentlich gar nicht so deutlich, wie ich es hier gemacht habe, zwischen Emotionen und Gedanken als zwei ganz verschiedenen Einstellungen zum Leben unterscheiden können - nehmen Sie das erst einmal als ganz vorläufige und grobe Einteilung.



Wir sehen an den beiden Einstellungen unserem Leben gegenüber, der kognitiven und der affektiven Einstellung, dass das Modell mit den zwei Ebenen auch in einer anderen Hinsicht noch viel zu grob ist. Wir können uns nämlich nicht nur gegenüber dem gelebten Leben verhalten, wir können uns auch noch einmal kognitiv und affektiv gegenüber unserer primären Einstellung dem Leben gegenüber verhalten. Wenn wir unterscheiden zwischen (1') dem kognitiven Bezug zu unserem gelebtem Leben und (2') dem affektiven Bezug zu unserem gelebten Leben, dann gibt es noch einmal (1a) einen kognitiven Bezug zu unserem kognitiven Bezug und (1b) einen kognitiven Bezug zu unserem affektiven Bezug. Ebenso gibt es (2b) einen affektiven Bezug zu unserem affektiven Bezug und (2a) zu unserem kognitiven Bezug.

Dieses Phänomen wird am deutlichsten durch Beispiele für innere Konflikte. Ein Beispiel für (1b), also für eine kognitive Einstellung, die sich auf einen emotionalen Bezug erster Stufe richtet, wäre folgendes: Max ist eigentlich ein ausgeglichener junger Mann, aber eine Sache regt ihn total auf: Wenn Menschen in seiner Nähe sind, die sich die Nase putzen und danach in ihr eigenes Taschentuch schauen, um das Ergebnis zu begutachten. Max versteht sich selbst nicht, aber es kriegt dann einen solchen Hass und auch Ekel auf die Person, das er weder ein noch aus weiß. Nun Sie sehen, Max hat in (2') eine ganz klare emotionale Reaktion, aber er nimmt mit (1b) noch einmal dazu Stellung: Er findet es falsch, so zu reagieren, findet seine eigene Reaktion ganz überzogen und sieht, dass er dann dazu tendiert, die Menschen ungerecht zu beurteilen. Auf diesen kognitiven Bezug kann er nun noch einmal auf einer dritten Ebene emotional reagieren. Er kann bedauern, dass er die Art von Mensch ist, die in bestimmten Situationen dazu tendiert, Menschen ungerecht zu beurteilen.

Ein Beispiel für die Gedanken zweiter Stufe wäre, wenn jemand darüber nachdenkt, ob die Art und Weise, wie er über sein Leben nachdenkt, eigentlich richtig ist; ob das, was er immer für

wahr und falsch gehalten hat, tatsächlich wahr und falsch ist. Vieles, was wir hier in der Vorlesung machen, wird diese Ebene betreffen, denn die Frage nach einem Begriffsrahmen, innerhalb dessen wir uns verstehen können, betrifft vor allem diese Ebene. Ein Beispiel für (2b) ist folgendes: Stellen Sie sich vor, dass schrecklichste, was einer Person passieren kann, sind mündliche Prüfungen. Nun ist klar, mündliche Prüfungen werden auf der Ebene des gelebten Lebens vorkommen, wenn Sie Philosophie studieren. Vor diesen Prüfungen haben Sie Angst - das wäre die Ebene (2<sup>o</sup>). Nun können Sie sich aber gegenüber dieser Ebene nicht nur rational verhalten, Sie verhalten sich auch emotional dazu. Sie können beispielsweise Angst davor haben, dass die Prüfungsangst wiederkommt. Diese Angst vor der Angst ist natürlich viel belastender als die Prüfungsangst selbst. Ein anderes Beispiel: Auf der ersten Stufe (2<sup>o</sup>) freuen Sie sich darüber, dass ein Mitstudent, den Sie nicht ausstehen können, durch die Prüfung gefallen ist. Dann merken Sie aber, dass Sie eigentlich traurig darüber sind, dass Sie sich darüber freuen. Mit der Trauer nehmen Sie noch einmal Stellung zur Freude, die Sie empfinden. Sie finden es nicht richtig, Freude zu spüren und möchten nicht die Art von Mensch sein, die diese Gefühle hat.

Ein anderes Charakteristikum der Art und Weise, wie wir auf unser eigenes gelebtes Leben bezogen sind, ist die Einmaligkeit des Zugangs, d.h. kein anderer kann auf die Art und Weise, in der wir auf unser Leben bezogen sind, auf unser Leben bezogen sein. Wir können natürlich jemand anderem mitteilen, wie wir uns auf unser Leben beziehen; wir können z.B. sagen, dass wir es zur Zeit sinnlos finden, in eine Philosophievorlesung zu gehen, dass wir Angst vor der Prüfungsangst haben usw. Dadurch wird dann auch unsere Einstellung gegenüber dem gelebten Leben aus der Perspektive der 3. Person wahrnehmbar. Eine andere Person kann deswegen, vermittelt durch unsere Information darüber, wie wir unser Leben zurzeit finden, aus der Perspektive der dritten Person etwas über unser Verhältnis zu dem Leben, das wir leben, wissen. Aber selbst dann, wenn es uns gelingen sollte, unsere eigene Perspektive auf das gelebte Leben vollkommen zu versprachlichen und jemand anderem davon mitzuteilen, ihn also in unsere Einstellung zum gelebten Leben mit hineinzunehmen, so bleibt doch eines bestehen: Nur wir selbst sind es, die tatsächlich unmittelbar auf unser Leben bezogen sind. In diesem Sinn könnte man sagen, dass die Perspektive der 1. Person einen Vorrang vor der Perspektive der 3. Person hat. Dieser Vorrang ist nicht nur ein epistemischer Vorrang (nur ich kann wissen, wie ich zu meinem gelebten Leben stehe), sondern ein Vorrang, der durch die Unmittelbarkeit des Bezuges gegeben ist (mit ‚Unmittelbarkeit‘ meine ich, dass wir keinerlei Informationen anderer Art brauchen, um etwas über die Einstellung unserem Leben gegenüber zu wissen).

In der Einmaligkeit des Zugangs, den ich zu meinem gelebten Leben habe, liegt auch ein existentielles Problem, nämlich unsere Einsamkeit. Diese Einsamkeit lässt sich zwar dadurch erleichtern, dass wir anderen Menschen von uns erzählen, dass wir versuchen, sie in unseren Blick auf unser eigenes Leben mit hineinzunehmen. Aber erstens ist, wenn wir den kognitiven Aspekt betrachten, die Möglichkeit, unser eigenes Innenleben so zu verstehen, dass wir es versprachlichen können und dass wir einen anderen Menschen mit in diese Perspektive hineinnehmen können, begrenzt, weil es uns gar nicht möglich ist, uns vollständig begrifflich zu erfassen. Zweitens, und das betrifft den emotionalen Bezug zum eigenen gelebten Leben, bleiben wir in einer

unvertretbaren Weise emotional auf unser Leben bezogen. Kein anderer Mensch spürt, wie es sich anfühlt, so auf unser Leben bezogen zu sein, wie wir es sind.

Der Vorrang der Perspektive der ersten Person bedeutet natürlich nicht, dass die Perspektive der ersten Person quasi eine black box ist, über die man gar nichts sagen kann, so dass eine philosophische Reflexion über die Perspektive der ersten Person unmöglich wäre. Bei der Perspektive der ersten Person geht es nicht um einen Erfahrungsbericht oder so. Wenn wir im Anschluss an Aristoteles die Philosophie durch zwei Charakteristika bestimmen, durch ihren Anspruch auf Allgemeinheit und durch die Notwendigkeit der Begründung bzw. der Argumentation, dann gilt das auch für die Dinge, die wir über die Perspektive der ersten Person sagen. Es besteht kein Widerspruch darin, etwas Allgemeines und Begründetes über die Perspektive der ersten Person zu sagen. Es geht nicht darum, dass ich etwas über mich sage, sondern darum, dass ich etwas Allgemeines und Begründetes über den Menschen aus der Perspektive der ersten Person sage. Die Auffassung, dass der Mensch kognitiv und affektiv auf das Leben, das er lebt, bezogen ist, ist solch eine allgemeine Aussage.

In der Vorlesung werde ich, wenn ich über die verschiedenen Themen etwas sage, natürlich die Ebene des gelebten Lebens, die die Themen vorgibt, und vor allem (1'), (1a) und (1b) im Blick haben, d.h. die Frage, wie wir vernünftigerweise über unser Leben und das, was wir tun, denken sollten. Ich denke, es ist die vordringliche Aufgabe der Anthropologie, diese Ebene zu klären. Ist es richtig, wenn wir denken, dass der Tod ein Übel ist? Ist es richtig, wenn wir tiefen Freundschaften einen hohen Stellenwert in unserem Leben einräumen? Ist es richtig, wenn wir meinen, ob unser Leben gelingt oder nicht, hängt wesentlich davon ab, ob wir den Arbeitsplatz bekommen, den wir uns jetzt vielleicht erträumen?

## 2. Die Frage nach dem gelungenen Leben

### 2.1 Teleologische Ordnungen

Nach meinen Ausführungen zum philosophischen Status der Anthropologie und dem Modell des Menschen möchte ich heute das erste Thema beginnen, das eigentlich eher noch zum Rahmen der Vorlesungen gehört. Es geht bei diesem Thema - um einfach verschiedene Schlagworte zu nennen - um Überlegungen zum Glück, zum guten Leben, zum gelungenen Leben, zum erfolgreichen Leben, zum Sinn des Lebens, zum authentischen Leben, zur Frage nach der Identität - wie immer wir später noch diese Dinge noch näher benennen wollen. Als einen ersten Einstieg in das Thema möchte ich Ihnen einige handlungstheoretische Überlegungen vortragen, die sich der Sache nach relativ eng an das halten, was Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt.

Ich habe am Ende des ersten Kapitels ein Modell vorgestellt, das mit der Unterscheidung zwischen einem Menschen, der sein Leben lebt, und dem gelebten Leben eines Menschen arbeitet. Wenn wir uns aus der Perspektive der 3. Person das Leben eines Menschen anschauen, dann sehen wir, dass der Mensch ständig etwas tut. Er schläft, steht auf, trinkt Kaffee, macht den Fernseher an, fährt in die Vorlesung usw. Das, was sich aus der Perspektive der 3. Person lediglich als eine zeitliche Abfolge bestimmen lässt, schaut aus der Perspektive der 1. Person anders aus. Gewiss stehen die Dinge, die man tut, auch in einer zeitlichen Abfolge. Wir tun Dinge nacheinander. Aber für die Perspektive der 1. Person ist es viel entscheidender, dass die Dinge, die man tut, in einer ganz anderen Ordnung zueinander stehen, nämlich, wie wir im Folgenden sagen werden, in einer teleologischen Ordnung oder in verschiedenen teleologischen Ordnungen.

Es geht um folgenden, noch recht trivialen Sachverhalt. Das, was wir tun, steht nicht einfach nur zeitlich verbunden nebeneinander. Wir tun vielmehr viele Dinge deswegen, *weil* wir andere Dinge tun wollen. Z.B. sind Sie heute Morgen auch deswegen aufgestanden, um heute hier in die Vorlesung zu kommen. Sie tun etwas - Sie stehen auf - um damit etwas anderes zu ermöglichen, dass Sie in die Vorlesung kommen. Das, was Sie heute Morgen getan haben (Sie sind aufgestanden), steht in einer, wie wir sagen wollen, Mittel-Ziel-Relation zu dem, was Sie jetzt tun, nämlich in der Vorlesung zu sitzen.

Zum einen *begründet* das Ziel, dass Sie erreichen wollen – in die Vorlesung zu kommen – das Mittel, für das Sie sich entscheiden (Sie stehen auf). Sie sind aufgestanden, *weil* Sie in die Vorlesung kommen wollten. Über die Begründungsfunktion des Ziels ist eine andere Funktion ebenso wichtig: Sie *verstehen*, warum Sie heute Morgen aufgestanden sind und sich nicht noch einmal gemütlich im Bett auf die andere Seite gewälzt haben, dadurch, dass Sie ein Ziel erreichen wollten, nämlich die Vorlesung zu hören. Ohne das Ziel zu kennen wird Ihre Handlung schlicht unverständlich. Sie verstehen nicht mehr, warum Sie das tun, was Sie tun. Das griechische Wort für Ziel ist *telos*, und das Wort „Teleologie“ leitet sich vom griechischen *telos* her. Unter einer teleologischen Ordnung versteht man eine Ordnung, in der die Dinge, in unserem Kontext natürlich vor allem Handlungen, auf ein Ziel hin geordnet sind. Weil wir durchaus verschiedene Ziele im Leben haben können, z.B. Freundschaften zu pflegen und Philosophie zu studieren,

können wir von verschiedenen teleologischen Ordnungen sprechen, in die unsere Handlungen eingebettet sind. Sie fahren in die Kaulbachstraße, um eine Vorlesung zu hören um Philosophie zu studieren. Sie schreiben in der Pause mit Ihrem Handy eine SMS an eine gute Freundin an, um ein Treffen mit ihr auszumachen, um die Freundschaft zu pflegen. Es wäre falsch zu behaupten, dass Sie in die Kaulbachstraße gefahren sind, um in der Vorlesungspause eine SMS an die die Freundin zu schicken - daran sehen Sie, dass es verschiedene teleologische Ordnungen gibt und dass unsere Handlungen normalerweise in verschiedene teleologische Ordnungen eingebettet sind. Die verschiedenen teleologischen Ordnungen können auch in Spannung zueinander stehen: Wenn die Freundin Ihre Hilfe braucht oder Sie einfach große Lust haben, Zeit mit ihr zu verbringen, aber auch eine Prüfung bevor steht, müssen Sie abwägen, was Sie tun und was Sie lassen. Aber normalerweise versuchen Sie so abzuwägen, dass Sie beide Ziele - das Studium der Philosophie und die Pflege der Freundschaft - erreichen können.

Natürlich tun Sie nicht alles, was Sie heute Morgen getan haben, in dem klaren Bewusstsein, ein Ziel ermöglichen oder erreichen zu wollen. Manches, was man tut, tut man aus Reflex oder auch aus Gewohnheit. Für das, was ich sagen möchte, ist es aber auch nicht wichtig, dass Sie *wissen* und sich *bewusst* sind, warum Sie die Sachen tun, die Sie tun. Natürlich kann es auch sein, dass Sie sich am Abend fragen, warum Sie heute eigentlich überhaupt aufgestanden sind. Solche Tage gibt es. Die Frage zeigt, dass wir ein Bedürfnis haben, die Dinge, die wir tun, zu verstehen, und wir verstehen sie dann, wenn wir sie in einen teleologischen Zusammenhang einordnen können.

Sie können nun noch weiter fragen, warum Sie heute eigentlich in die Vorlesung gekommen sind. Die Frage zu stellen bedeutet, die teleologische Ordnung, in die das Hören der Vorlesung eingebettet ist, besser zu verstehen, und das heißt natürlich: Sich selbst und die Motivation, warum Sie die Dinge tun, die Sie tun, besser zu verstehen. Auf die Frage sind verschiedene Antworten möglich. Eine wäre, dass Sie die Prüfung schaffen wollen, weil Sie ihr Philosophiestudium mit einer guten Note beenden wollen. Eine andere Möglichkeit ist, dass Sie lernen wollen, auf philosophische Weise über den Menschen nachzudenken, weil Sie sich und das Leben besser verstehen möchten. Eine weitere Möglichkeit wäre der Spaßfaktor: Manche Vorlesungen sind vielleicht gute Unterhaltung für Sie. Ich denke, die Gründe dafür, eine Vorlesung zu besuchen, sind vielfältig, aber was mir wichtig ist, ist die Tatsache, dass wir nach Gründen fragen können, die uns verstehen lassen, warum wir das tun, was wir tun. Wenn Sie beispielsweise völlig übermüdet vom Wochenende in der Vorlesung sitzen, den Gedanken nicht folgen können, die Vorlesung selbst langweilt, dann stellt sich für Sie die Frage, ob Ihre Entscheidung, in die Vorlesung zu gehen, richtig gewesen ist, oder ob Sie nur aus einer Gewohnheit, die Sie in der Schule gelernt haben, in die Vorlesung gehen.

Nun gibt es Handlungen, die wir ausschließlich als Mittel ausführen, um ein Ziel zu erreichen. Es gibt natürlich Menschen, die finden es jeden Morgen wieder von neuem schön, aufzustehen, aber normalerweise gehört das Aufstehen (zumindest für mich) zu den Dingen, die jemand nicht deswegen tut, weil er sie an sich wertschätzt und sie an sich ein Ziel für ihn sind, sondern weil ihm das Aufstehen ermöglicht, andere Dinge zu tun, die er tun will, z.B. eine Vorlesung zu hören. Einige Dinge, die wir tun, tun wir ausschließlich deswegen, um mit ihnen

etwas anderes zu erreichen. Wir nehmen zum Beispiel Aspirin, um die Kopfschmerzen wegzubekommen. Normalerweise nimmt keiner Aspirin, weil es so lecker ist. Aspirin zu nehmen ist ein Mittel zu einem Ziel.

In der Handlungstheorie spricht man von Zielen, aber auch von Gütern, und ich möchte diesen Sprachgebrauch übernehmen. Der Grund dafür, von Gütern zu sprechen, ist folgender. Wenn wir etwas wollen (sei es Aspirin, sei es eine Vorlesung zu hören), dann impliziert dieses Wollen ein bestimmtes Werturteil. Wir müssen der Auffassung sein, dass das, was wir wollen, zumindest in einer relevanten Hinsicht gut für uns ist, und es ist diese relevante Hinsicht, unter der wir es wollen. Wenn wir der Auffassung sind, das, was wir wollen, ist unter keiner Hinsicht gut für uns, dann können wir es gar nicht wollen. Selbst dann, wenn man Dinge tut, die destruktiven Charakter haben, tut man sie, weil es einen Aspekt an ihnen gibt, unter dem man der Auffassung ist, es sei besser für einen, diese Dinge zu tun als nicht zu tun. Wenn es keinen Aspekt an einer Sache gibt, den wir für gut halten, dann wollen wir diese Sache schlicht und einfach nicht.

Natürlich können wir uns irren und etwas für gut für uns halten, was gar nicht gut ist. Kein Mensch würde beispielsweise gerne abgestandenes Wasser aus einem Tümpel trinken. Jeder ist normalerweise der Überzeugung, abgestandenes Wasser ist nicht gut für einen. Stellen wir uns vor, Sie sind auf einer Bergtour knapp am Verdursten und sehen das Wasser, dann kann es passieren, dass Sie aufgrund Ihrer Situation nun einen Aspekt entdecken, unter dem Sie das negative Urteil ‚das Wasser ist nicht gut für mich‘ in ein positives Urteil ändern: ‚Das Wasser ist gut für mich‘ - weil Sie denken, dass das Wasser Sie vor dem sicheren Tod rettet.

In diesem Punkt liegt aber ein ziemliches Problem, das uns im Folgenden noch begleiten wird. Wir gehen davon aus, dass jedem Akt des Wollens ein Werturteil impliziert. Sie müssen der Auffassung sein, das, was Sie wollen, ist unter einer relevanten Hinsicht für Sie gut. Weil Sie der Auffassung sind, dass es gut für Sie ist, wollen Sie es. Nun können Sie sich aber hinsichtlich dieses Werturteils irren, d.h. das Werturteil kann objektiv falsch sein. In unserem Beispiel: Sie wollen das Wasser trinken, weil Sie der Auffassung sind, das Wasser zu trinken gut für Sie ist, weil es Sie vor dem Tod rettet. Nun kann es aber sein, dass das Wasser irgendwelchen tödlichen Erreger enthält. Das wissen Sie natürlich nicht. Und weil Sie es nicht wissen, sind Sie der Auffassung, dass das Wasser zu trinken gut für Sie ist. Darin irren Sie sich aber. Das Wasser zu trinken ist objektiv gesehen tödlich für Sie. Sie trinken das Wasser und haben sich in ihrem Urteil, dass das Wasser gut für Sie ist und Sie am Leben erhalten wird, geirrt.

Wiederum gilt, dass uns das Werturteil, in dem wir urteilen, dass etwas gut für uns ist, nicht bewusst sein muss. Manchmal wollen wir Dinge, die uns ganz merkwürdig vorkommen, und wir verstehen nicht, warum wir sie tun oder warum wir sie wollen. Wir verstehen die Dinge deswegen nicht, weil uns unsere eigenen Werturteile, die dem Wollen zugrunde liegen, nicht bewusst sind, weil wir uns nicht hinreichend kennen, weil wir uns nicht hinreichend verstehen. Dass es solche Situationen gibt ist aber kein Argument gegen die Auffassung, wir können etwas nur dann wollen, wenn wir der Auffassung sind, dass das, was wir wollen, unter einer bestimmten Hinsicht gut für uns ist. In einer Therapie geht es beispielsweise ganz wesentlich darum, Handlungen oder Emotionen, die wir nicht verstehen, dadurch zu verstehen, dass wir das Werturteil, das ihnen zu Grunde liegt, verstehen.

Wenn ich im Folgenden von einem Gut oder im Plural von Gütern spreche, dann ist zunächst nichts anderes damit gemeint als das Objekt oder die Objekte, die wir unter einer bestimmten Hinsicht für gut für uns halten, die wir erreichen wollen, selbst dann, wenn wir uns darin irren sollten.

Der nächste Schritt in meiner Argumentation besteht nun darin, drei unterschiedliche Mittel-Ziel Relationen voneinander zu unterscheiden. Wir haben schon ein Beispiel für eine Mittel-Ziel Relation kennengelernt, das Beispiel nämlich, dass wir Aspirin nehmen, um die Kopfschmerzen loszuwerden. Ich möchte das, was ich schon gesagt habe, noch einmal anders formulieren: Wir können auch sagen, das Aspirin sei ein Gut, aber das Aspirin ist nur insofern ein Gut, als es ein Mittel dafür ist, ein anderes Gut zu erreichen. Es gibt also erstens Dinge, wie das Aspirin-Nehmen, die *lediglich* deswegen gut sind, weil sie Mittel zu einem Ziel sind.

Davon zu unterscheiden ist ein Gut wie die Gesundheit. Gewiss ist Gesundheit auch ein Mittel zu einem anderen Ziel oder zu vielen anderen Zielen. Aber gesund zu sein ist auch etwas, das wir um seiner selbst willen anstreben, weil wir es normalerweise besser finden, gesund zu sein, keine Schmerzen zu haben, als krank zu sein. Gesundheit ist also selbst ein Gut, das um seiner selbst willen angestrebt wird, aber gleichzeitig auf ein Mittel für andere Güter ist. Das ist die zweite Art von einer Mittel-Ziel Relation.

Etwas komplizierter wird die Sache in folgendem Fall, und damit kommen wir zur dritten Mittel-Ziel Relation, die für unseren Zusammenhang besonders wichtig ist. Denken Sie an einen Menschen, der sich das ganze Jahr über nur auf eines freut: Auf seinen Jahresurlaub. Und das, was er in diesem Jahresurlaub am liebsten macht ist für ihn bis morgens um 8 Uhr Party - jeden Tag, vier Wochen lang. Natürlich auf Ibiza. Nun kann man fragen, wie wir das Verhältnis zwischen dem Party-feiern und dem Urlaub beschreiben wollen. Wäre es richtig zu sagen, dass das Party-Feiern ein Mittel dazu ist, einen guten Urlaub zu verbringen? Wohl kaum, und selbst dann nicht, wenn man das Mittel als etwas bestimmt, was auch um seiner selbst willen angestrebt wird (wie im Fall der Gesundheit). Was diesen Fall von dem Fall der Gesundheit unterscheidet, ist die Tatsache, dass einen guten Urlaub zu haben *genau darin besteht*, jeden Tag Party zu machen. Es ist nicht so, dass das eine durch das andere erreicht wird, das man durch die Partys einen guten Urlaub erreicht, sondern dass das eine (feiern) integraler Bestandteil dessen ist, was es heißt, einen guten Urlaub zu verbringen.

Nehmen Sie ein anderes Beispiel, das noch etwas allgemeiner ist. Denken Sie an einen Komponisten, der ein neues Stück komponiert. Nun gibt es ohne Zweifel viele Gründe, warum er das Stück komponiert. Einer könnte sein, dass er damit Geld verdienen muss, damit er im Leben über die Runden kommt. Aber wir würden doch denken, dass es ein schlechter Musiker wäre, wenn das Geldverdienen seine eigentliche Motivation wäre. Natürlich kann es vorkommen, dass der Musiker auch mal Gelegenheitsarbeiten annimmt und etwas komponiert, weil er damit Geld verdient und endlich mal anständig in Urlaub fahren kann. Aber so denken wir nicht über einen Künstler, und so denkt er auch selbst nicht über sich. In dem Akt des Komponierens drückt sich vielmehr aus, was er selbst sein will. Wenn jemand Komponist sein möchte, dann kann er das nur dadurch, dass er komponiert, ohne dass das Komponieren als ein Mittel im ersten oder zweiten Sinn dazu, Komponist zu sein, verstanden werden könnte. Ähnlich könnte man die Philosophin

beschreiben: das Philosophieren ist für sie nicht Mittel im ersten und zweiten Sinn zum Ziel, sondern als Mittel integraler Bestandteil dessen, was es heißt, als Philosophin zu leben.

Wir wollen begrifflich also unterscheiden zwischen (1) Gütern, die lediglich Mittel zu einem anderen Gut sind, (2) Gütern, die zwar Mittel zu einem anderen Gut sind aber auch um ihrer selbst willen angestrebt werden und (3) Gütern, die integraler Bestandteil eines anderen, von diesen Gütern unterschiedenem Gut sind. Diese drei Unterscheidungen sind Unterscheidungen davon, wie zwei Güter aufeinander bezogen sind. Wichtig daran ist mir, dass Sie sehen, dass die Auffassung, ein Gut wird *um eines anderen Gutes willen* angestrebt oder ist *ein Mittel zu* einem anderen Gut, eine viel zu vage Formulierung ist, weil unklar ist, ob das Gut, das als Mittel angestrebt wird, in die erste, zweite oder dritte Güterklasse fällt. Es geht mir jetzt im nächsten Schritt darum, von diesen drei Güterklassen noch ein viertes Gut, das nicht in diese drei Klassen fällt, zu unterscheiden.

## 2.2 Die formale Bestimmung des obersten Gutes

Ich bin bisher davon ausgegangen, dass Güter entweder teleologisch aufeinander bezogen sind oder aber in verschiedenen teleologischen Ordnungen stehen. Wir wollen ein Gut um eines anderen Gutes willen. Das ist selbst dann richtig, wenn die Relation „um eines anderen Gutes willen“ unterschiedlich bestimmt werden muss. Aber lässt sich diese Kette immer weiter fortsetzen, d.h. lässt sich immer fragen, um wessentwillen wir ein bestimmtes Gut wollen? Ist das Nebeneinander verschiedener teleologischer Ordnungen das letzte Glied der Analyse? Dabei verstehe ich die Frage jetzt nicht als Frage danach, ob es uns *faktisch* immer möglich ist zu sagen, warum wir ein bestimmtes Gut wollen, sondern als Frage danach, ob es der Sache nach so ist, dass das Fragen irgendwann an ein Ende kommt. Es kann in der Tat *faktisch* unmöglich sein, die Frage, warum wir ein bestimmtes Gut wollen, zu beantworten. Ich denke, dass es vielen unter Ihnen nicht leicht fallen würde zu sagen, warum Sie einen Abschluss in Philosophie machen wollen. Viele von Ihnen werden diesen Abschluss *auch* - nicht nur - deswegen machen, weil Sie damit Kompetenzen für einen Beruf erwerben, aber dieser Beruf wird in den allermeisten Fällen ja nicht der der Philosophin oder des Philosophen sein. Viele von ihnen wissen noch gar nicht, was ihnen das Philosophiestudium jetzt bringt, und insofern ist es Ihnen *faktisch* unmöglich zu sagen, was für ein Gut Sie mit dem Philosophiestudium anzielen.

Von dieser *faktischen* Unmöglichkeit, die Frage zu beantworten, ist die *logische* Möglichkeit zu unterscheiden. Die logische Frage ist folgende: Gibt es ein Gut, bei dem sich die Frage, warum man es anstrebt, gar nicht mehr sinnvoll stellen lässt? Es wäre ein Gut, das ganz prinzipiell nicht mehr ein Mittel zu irgendeinem anderen Gut sein kann - selbst nicht ein Mittel, das um seiner selbst willen angestrebt wird. Es ist aber auch nicht ein Gut, das integraler Bestandteil eines anderen Gutes wäre, sondern so etwas wie ein letztes, oberstes Gut überhaupt. Meine These ist nun, dass es dieses oberste Gut tatsächlich gibt. Es gibt ein Gut, bei dem sich die Frage, um wessentwillen wir es anstreben, aus formalen Gründen nicht mehr sinnvoll stellt (davon ist erstens

die begriffliche Frage zu unterscheiden, wie denn das oberste Gut begrifflich genauer zu bestimmen ist - das wird uns im Rest des Kapitels beschäftigen - und zweitens die inhaltliche Frage zu unterscheiden, wie denn nun inhaltlich dieses oberste Gut zu bestimmen ist). Dieses oberste Gut als das Gut, in dem alle anderen Güter integraler Bestandteil sind oder als Mittel auf dieses Gut hingebordnet sind, ist - so viel hier einem ersten, eher intuitiven Zugang - das Glück oder das gute, sinnvolle Leben, die gelungene eigene Existenz.

Warum kommen unsere Fragen bei dem obersten Gut tatsächlich logisch an ein Ende? Das Argument dafür ist folgendes: Die Frage, *warum* jemand ein glückliches, gelungenes, gutes oder sinnvolles (welchen Begriff wir hier nehmen wollen, muss erst einmal offen bleiben) Leben führen möchte, ist keine sinnvolle Frage mehr. Wir können zwar fragen, warum jemand meint, Philosoph oder Komponist sein zu wollen, wir können fragen, warum jemand eine Familie gründen oder ein Leben als Single einer festen Partnerschaft vorzieht, aber die Frage, warum jemand eigentlich glücklich werden möchte (bzw. warum er ein gutes oder sinnvolles Leben führen möchte), ist eine sinnlose Frage. Es kann auf sie keine Antwort geben, und zwar deswegen, weil der Begriff des glücklichen Lebens gerade den Endpunkt dessen bezeichnet, was all unserem Wollen zu Grunde liegt. Wir würden die Frage „Warum willst Du eigentlich glücklich werden?“ nicht mehr verstehen können. Wenn jemand fragen würde: „Für was ist ein gelungenes, gutes, sinnvolles Leben gut?“, dann stellt er eine sinnlose Frage. Es gibt kein Aspekt, unter dem das gelungene, gute, sinnvolle Leben ein Mittel zu einem anderen Ziel sein könnte.

## 2.3 Begriffliche Bestimmung des obersten Gutes

Ich möchte im Folgenden versuchen, den Begriff des obersten Gutes noch weiter zu bestimmen. Wir haben bisher ja lediglich formal den Begriff des obersten Gutes hergeleitet. Es geht im Folgenden noch nicht um eine inhaltliche Bestimmung des obersten Gutes, sondern vor allem darum, in einem ersten Schritt die Frage zu beantworten, wie wir dieses oberste Gut denn begrifflich genauer fassen wollen. Natürlich spielen dabei auch inhaltliche Überlegungen eine wichtige Rolle, denn mit Hilfe inhaltliche Überlegungen lässt sich dann für den Gebrauch bestimmter Begriffe argumentieren oder ihr Gebrauch kritisieren. Vier Kandidaten stehen zur Auswahl, die ich der Reihe nach diskutieren möchte: Der Begriff des glücklichen Lebens, des sinnvollen Lebens, des guten Lebens und des gelungenen Lebens. Diese vier Kandidaten könnten zweifelsohne durch weitere ergänzt werden: Man könnte z.B. vom erfolgreichen Leben sprechen – aber die vier Kandidaten sind diejenigen, die in der Philosophie diskutiert werden, und deswegen möchte ich mich auf sie beschränken.

### 2.3.1 Das glückliche Leben

Auf die Frage, wie das oberste Gut wohl begrifflich näher zu bestimmen ist, werden die meisten Menschen sicherlich antworten - einmal vorausgesetzt, sie verstehen diese Fragestellung überhaupt! -, das oberste Gut sei das glückliche Leben. Darauf kommt es im Leben an: Glücklich zu sein oder glücklich zu werden. Ich möchte im Folgenden zeigen, warum der Begriff des Glücks

nicht geeignet ist, das, was mit dem obersten Gut gemeint ist, adäquat zu fassen.

„Glück“ hat in der deutschen Sprache zwei unterschiedliche Bedeutungen, die miteinander zusammenhängen. Zum einen bedeutet Glück so etwas wie ein Zufall oder ein Schicksal, von dem wir der Auffassung sind, dass es gut für uns ist. Man hat beispielsweise Glück, wenn man zufällig in derjenigen Vorlesungsstunde anwesend gewesen ist, aus der dann die Prüfungsfrage kommt. Wenn man im Lotto alle Sechse richtig getippt hat. Etwas stößt uns in unserem Leben von außen, ohne dass wir etwas dabei machen können, zu und verändert unser Leben auf eine positive Weise.

Die zweite Bedeutung: Wir sprechen von „Glück“ auch dann, wenn wir ein außerordentlich frohes und intensives Gefühlsgefühl der Person bezeichnen wollen - und hier sehen Sie auch gleich, dass beide Bedeutungen miteinander zusammenhängen. Jemand hat nicht nur Glück gehabt sondern ist auch glücklich, wenn er am Telefon erfährt, dass er alle Sechse im Lotto richtig getippt hat. Er ist vielleicht nach der Prüfung glücklich, wenn ausgerechnet die Frage, auf die er sich bei der Prüfung vorbereitet hat, auch wirklich vom Prüfer gefragt wird. Man kann aber auch glücklich sein, ohne dass dabei ein Zufall eine Rolle spielt. Wir können ein Glücksgefühl haben, wenn wir eine außerordentlich anstrengende Arbeit mit Erfolg beendet haben.

Wenn Menschen danach fragen, wie sie im Leben glücklich werden können, dann verstehen sie diese Frage oft so: Das Problem an Glückszuständen ist, dass sie zwar intensiv und sehr schön zu erleben sind, aber auch relativ kurz sind. Nach einiger Zeit ist man schon wieder in einem anderen Gefühlszustand. Wie erreichen wir nun ein Leben, in dem wir nun diesen Gefühlszustand möglichst dauerhaft erleben? Dann wären wir wahrhaft glücklich.

Dass an der Auffassung, das oberste Gut, das letzte Ziel unseres Lebens bestünde darin, sich dauerhaft in einem Glückszustand zu befinden, falsch ist - obwohl sie so naheliegt! - zeigt ein Gedankenexperiment, das Robert Nozick entwickelt hat (Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; 42ff): Stellen Sie sich vor, jemand erfindet ein Gerät, an das sich die Menschen über Elektroden im Gehirn anschließen lassen können und das Sie permanent, ohne Unterbrechung mit Glückszuständen versorgt, also den Zuständen, die Sie normalerweise nur in ganz außerordentlichen Situationen des Lebens haben. Wenn das oberste Gut des Menschen wäre, diese psychischen Zustände zu erleben, dann wäre es zwingend, dass sich jeder Mensch an diese Maschine bis zu seinem Tod anschließen lassen wollen würde. Und dem ist ganz offensichtlich nicht so. Wir können uns ohne weiteres vorstellen, dass viele Menschen sich weigern würden, sich an die Maschine anschließen zu lassen. An dieser Vorstellung ist nichts Inkohärentes, kein logischer Widerspruch. Sie wollen eine andere Art von gelebtem Leben leben, als das Leben an einer Maschine, selbst dann, wenn diese Maschine ihnen Glückszustände in ununterbrochener Folge bereiten würde. Das zeigt, dass unser oberstes Gut nicht darin bestehen kann, permanent diese Art von Glücksgefühlen zu haben.

Ein zweites Beispiel, dieses Mal aus dem realen Leben: James Griffin hat in seinem Buch *Well Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford 1986“ auf den todkranken Sigmund Freud hingewiesen. Freud verzichtete, obwohl er unter starken Schmerzen litt, auf schmerzlindernde Mittel, weil er bei scharfem Bewusstsein weiterarbeiten wollte. Es ist nicht widersprüchlich, wenn Menschen lieber Schmerzen haben, um bei Bewusstsein zu sein und Dinge zu erleben, die sie, auch wenn sie schmerzhaft sind, in ihr Leben integrieren wollen. Das subjektive

Glücksgefühl, das Wohlbefinden, kann also nicht letzter Orientierungsmaßstab sein.

Natürlich wird keiner auf die Idee kommen, von jemanden, der traurig, melancholisch und depressiv ist, zu behaupten, er lebe das Leben, das wir begrifflich suchen, weil wir der Auffassung sind, dass eine emotionale Helligkeit zu dem Leben, was wir leben wollen, dazu gehört. Aber wir sind der Auffassung - und das ist hier wichtig -, dass jemand deswegen emotional zufrieden und froh ist, weil er eine bestimmte Art von Leben lebt, das ihn froh macht (das wäre die Ebene des gelebten Lebens), oder weil er auf eine bestimmte *Art* auf sein eigenes gelebtes Leben bezogen ist, die ihn froh macht (das wäre die Ebene der Einstellung zu dem eigenen Leben). Es geht also darum, dass das Leben selbst oder die Art des Bezugs zum Leben der Grund dafür ist, dass jemand froh ist. Die Helligkeit des eigenen Lebens ist eine Konsequenz dessen, was man tut und wie man lebt, aber nicht das Ziel selbst, das direkt angestrebt werden könnte. Selbst überragende Glücksgefühle wollen wir, weil uns das gelebte Leben diese Glücksgefühle beschert - also weil wir uns z.B. verliebt haben oder weil wir uns in einer umwerfenden Landschaft befinden. Wir wollen uns aber verlieben oder in einer umwerfenden Landschaft befinden, weil wir es für einen Wert halten, uns zu verlieben oder in einer umwerfenden Landschaft zu befinden, aber nicht, weil sich verlieben und in einer wunderschönen Landschaft zu sein, Glücksgefühle produziert.

Selbst dann, wenn man die Frage nach dem glücklichen Leben als Frage nach möglichst ununterbrochenen, intensiven Gefühlszuständen versteht, wird man also nicht umhin kommen, den Blick von den Gefühlszuständen weg und hin zu Tätigkeiten oder Erlebnissen zu lenken, die diese Zustände vielleicht hervorrufen. Nun kommen aber zwei Probleme hinzu: Es ist nämlich erstens nicht sicher, ob die Gefühlszustände tatsächlich hervorgerufen werden, wenn wir das Erlebnis haben. Ob Sie eine grandiose Landschaft tatsächlich so wahrnehmen, dass sie von ihrer Schönheit überwältigt sind, hängt nicht allein an der Landschaft, sondern auch an ihrer Disposition, die Landschaft tatsächlich so zu erleben. Und da kann uns vieles im Weg stehen: Kopfschmerzen, Sorgen, Gedanken, Beziehungsstress... Zweitens ist unsicher, in welchem Maße wir überhaupt Erlebnisse willentlich herbeiführen können, die uns diese Gefühlszustände bescheren. So können wir uns z.B. nicht willentlich verlieben, und selbst dann, wenn wir uns verlieben, können wir nur eingeschränkt bewirken, dass dieser Zustand anhält. Sicherlich ist es möglich, durch Drogen diese Gefühlszustände hervorzurufen. Aber in diesem Fall suchen wir die Gefühlszustände an falscher Stelle, weil wir, wenn wir durch Drogen glücklich sind, wissen, dass es nicht unser gelebtes Leben ist, das uns glücklich macht. Deswegen

Wir wollen also im Folgenden nicht mehr vom glücklichen Leben sprechen, aber einen Aspekt, warum vielleicht der Begriff des glücklichen Lebens attraktiv ist, mit in die folgenden Überlegungen aufnehmen: Das Lebens, das wir führen wollen, soll eine positive emotionale Qualität haben, die uns froh macht. Ich möchte diese auf das Leben als Ganze bezogene positive emotionale Qualität begrifflich als Zufriedenheit fassen. Der Begriff der Zufriedenheit beinhaltet allerdings mehr als nur eine emotionale Qualität - wir werden das im Zusammenhang mit dem dritten Kapitel über die Emotionen noch genauer sehen, aber der Begriff der Zufriedenheit hat auch eine emotionale Komponente. Der Begriff der Zufriedenheit hat den Nachteil, dass man ihn leicht im Sinn einer bürgerlichen Sättigung verstehen kann. Ich bin dann zufrieden, wenn in meinem Leben möglichst nichts Herausforderndes, in Frage stellendes mehr passiert oder wenn

alles wie geplant ruhig läuft. Diese Art der Zufriedenheit ist natürlich nicht gemeint. Es geht um eine tatsächliche Freude am eigenen Leben, die aber nicht die intensive Qualität wie ein Glückserlebnis hat. Dabei ist ein weiterer Aspekt wichtig: Es geht um das Leben als Ganzes, mit dem wir zufrieden sind, nicht um einzelne Episoden des Lebens.

### 2.3.2 Das sinnvolle Leben

Eine zweite Möglichkeit, das oberste Gut zu beschreiben, besteht darin, vom sinnvollen Leben zu sprechen. Der Sinn des Lebens oder den Sinn des Lebens zu finden ist dann das oberste Gut. Auch hier müssen wir zunächst wieder schauen, wie der Begriff des ‚Sinns des Lebens‘ oder des ‚sinnvollen Lebens‘ verwandt wird um dann zu schauen, worin die Vorteile und die Nachteile liegen, vom sinnvollen Leben zu sprechen, wenn wir das oberste Gut meinen.

#### 2.3.2.1 Ludwig Wittgenstein

Beginnen möchte ich mit einem merkwürdigen Phänomen: Es ist klar, dass viele Menschen nach dem Sinn des Lebens fragen. Nun hat Ludwig Wittgenstein darauf aufmerksam gemacht, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens sich in wichtiger Hinsicht von anderen Fragen unterscheidet. Wenn ich beispielsweise frage und wissen möchte, wie viele Menschen jetzt in dem Raum, in dem ich mich befindet, sind, dann ist der Prozess des Suchens nach einer Antwort damit abgeschlossen, dass ich, nachdem ich alle Menschen hier gezählt habe, weiß, wie viele Menschen hier im Raum sind. Ich kann die Frage beantworten, und diese Antwort kann ich auch anderen geben, wenn sie wissen wollen, wie viele Menschen mit mir im Raum gewesen sind. In seinem *Tractatus logico-philosophicus* schreibt Wittgenstein unter der Nummer 6.521, dass sich die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht auf eine solche Art beantworten lässt und dass wir folglich die Suche nach dem Sinn des Lebens anders verstehen müssen als analog zu der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie viele Menschen mit mir im Raum sitzen.

„Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)“

Wittgenstein weist darauf hin, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens zwar oberflächengrammatisch die Form einer Frage hat, es aber dem Fragenden aber im Unterschied zu anderen Fragen nicht darauf ankommt, eine Antwort auf die Frage zu bekommen. Er stellt zwar die Frage, aber es geht ihm nicht darum, eine Information zu bekommen und durch diese Information nun etwas zu wissen, dass er bisher noch nicht gewusst hat. Er ist nicht auf der Suche nach Informationen. Wer meint, in einem Gespräch mit einem Menschen, der am Sinn des Lebens zweifelt, aufgefordert zu sein, ihm den Sinn durch einen Satz oder gar eine Theorie darlegen zu sollen, hat die Frage und den Menschen völlig missverstanden. Die Frage nach dem Sinn des Lebens deutet vielmehr auf ein existentielles Problem hin, und dieses Problem löst sich nicht durch Nachdenken, nicht durch Informationen, sondern durch eine Art zu leben. Das Problem, so

Wittgenstein, verschwindet dadurch, dass sich die Frage nicht mehr stellt, weil das Leben sinnvoll ist, d.h. nicht mehr in Frage steht, obwohl man nicht adäquat ausdrücken kann, was die Antwort auf die Frage nach dem Sinn sein könnte. Wir werden die Tragweite der Behauptung von Wittgenstein zu prüfen haben.

### 2.3.2.2 Unterschiedliche Fragen

Ich möchte damit beginnen, einige begriffliche Unterscheidungen einzuführen, um das Problem, das Wittgenstein in den Blick nimmt, genauer zu fassen. Wir wollen dazu drei verschiedene Fragen unterscheiden:

- (1) Was ist der Sinn des Lebens?
- (2) Was ist der Sinn meines Lebens?
- (3) Wann ist mein Leben sinnvoll?

Der Ausdruck (1) ‚der Sinn des Lebens‘ - und nur von dem spricht Wittgenstein im Zitat des *Tractatus* - ist, wie Sie besonders im Vergleich mit den anderen Formulierungen sehen, tatsächlich problematisch. Er suggeriert bereits durch die grammatische Form, das es so etwas wie *den einen* (das macht der bestimmte Artikel im Ausdruck deutlich) Sinn für *jedes* zumindest menschliche Leben gibt (eine Frage, die uns später noch beschäftigen wird, ob man nämlich von dem Sinn des Lebens von Pflanzen und Tieren sprechen kann, werde ich jetzt absehen). Die Formulierung setzt also einige sehr starke Annahmen voraus, von denen wir gar nicht so sicher sind, ob wir sie tatsächlich machen möchten, wenn wir darunter leiden, dass unser Leben sinnlos ist und nach Sinn fragen. Wir wollen deswegen zunächst von der Frageform (1) absehen - später werden wir wieder zu ihr zurückkommen - und uns der Frage danach, wann das eigene Leben sinnvoll ist (3) und was daraus vielleicht für den Sinn des eigenen Lebens (2) gefolgert werden kann, zuwenden.

Anders als die Formulierung (1) ist unbestritten, dass auf die Frage (3) eine sprachliche Antwort möglich ist. Wenn uns jemand sagt, dass er sein Leben immer dann als sinnvoll erlebt, wenn er anderen hilft oder mit seinen besten Freunden ein Fest feiern kann, werden wir daran nicht zweifeln, dass er sein Leben wirklich so erlebt, selbst wenn wir unser *eigenes* Leben nicht durch diese Tätigkeiten als sinnvoll erleben würden. Einer Person, die sagt, dass ihr eigenes, persönliches Leben durch bestimmte Tätigkeiten sinnvoll wird, werden wir keinen grammatischen Missbrauch des Wortes ‚Sinn‘ vorwerfen, selbst dann, wenn diese Tätigkeiten für uns nicht dazu führen, dass wir unser eigenes Leben sinnvoll finden.

Halten wir also fest: Die Sinnfrage kann unterschiedliche Formen annehmen. Während wir den Verdacht haben, dass die Frage nach *dem* Sinn *des* Lebens vielleicht tiefengrammatisch gar keine Frage ist, weil es keine Antwort auf die Frage geben *kann*, gibt es andere Formulierungen der Sinnfrage, die nahelegen, dass sie beantwortet und sprachlich mitgeteilt werden können. Aber was heißt es überhaupt, nach Sinn zu fragen? Worauf zielt unsere Frage?

### 2.3.2.3 Sinnlosigkeit

Ich möchte mich der Frage danach, wann ein Leben sinnvoll ist, dadurch nähern, dass ich

mit der Darstellung des existentiellen Problems beginne. Was meint man eigentlich, wenn man sagt, dass das eigene Leben sinnlos sei? Wenn wir genauer verstehen, was mit Sinnlosigkeit gemeint ist, dann dürfte auch klarer werden, was die Kriterien dafür sind, dass etwas sinnvoll ist.

Der Mythos von Sisyphos ist vor allem durch den französischen Existentialisten und Literaten Albert Camus zum Inbegriff einer sinnlosen, sinnentleerten Existenz geworden. Sisyphos wird von den Göttern bestraft, weil er den Menschen einige Geheimnisse der Götter verraten hat. Die Götter bestrafen ihn: Er muss fortan einen schweren Felsbrocken einen Berg bis zum Gipfel hochtragen um ihn dann, am Gipfel angekommen, auf der anderen Seite des Berges wieder herabrollen zu lassen. Aber der Stein ist für Sisyphos zu schwer. Wie sehr er sich auch anstrengt, er erreicht sein Ziel nie. Immer kurz vor dem Gipfel entgleitet ihm der Stein, rollt zum Ausgangspunkt ins Tal zurück, Sisyphos läuft den Berg wieder hinunter und beginnt erneut mit der Plackerei.

Camus bezieht den Mythos auf das sinnlose Leben des Menschen. Das Leben ist eine einzige Schinderei, nichts als Arbeit, und am Ende völlig sinnlos. Es ist nicht ganz klar, worin genau die Sinnlosigkeit besteht, und hier müssen wir nun genauer schauen. Richard Taylor hat in einem einflussreichen Kapitel seines Buches *The Meaning of Life* verschiedene Varianten durchgespielt, und auf drei Varianten möchte ich eingehen (Richard Taylor: Kapitel 18: The Meaning of Life, in: ders.: *Good and Evil: A New Direction*, New York 1970; dt: *Sisyphos und wir*, in: Fehige, Christoph (u.a.): *Der Sinn der Lebens*, Stuttgart 2000, 87-95). Die erste Variante ist eine unmittelbare Interpretation von Camus. Sie besteht in folgender Deutung: Das, was Sisyphos tut, ist eine ziellose und stumpfsinnige Arbeit, aber nicht die körperliche Mühe und Plackerei steht dabei im Vordergrund: Wir könnten das Bild austauschen und uns zwei Menschen denken, von denen der eine einen Stein von einem Ausgangspunkt abholt und ihn einem anderen Menschen gibt, dieser nimmt den Stein und trägt ihn zum Ausgangspunkt zurück, der erste Mensch holt ihn dort wieder ab und gibt ihn dem zweiten usw. Stellen Sie sich vor sie sehen das, ein, zwei Stunden und wissen dann, dass diese Menschen bis in alle Ewigkeit diese Tätigkeiten weiter vollziehen werden: Ein Bild der Absurdität und Sinnlosigkeit.

Eine zielgerichtete Tätigkeit, die ohne ein Ziel verläuft, ist tatsächlich sinnlos. Es gibt zwar Tätigkeiten, die kein Ziel haben müssen als die Ausübung der Tätigkeit selbst, z.B. tanzen oder meditieren, aber diese Arten von Tätigkeiten meint Taylor natürlich nicht. Es gibt eine enge Verbindung von ‚Sinn‘ und ‚Ziel‘ oder auch von ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘. Wenn wir beispielsweise sagen, der Sinn eines Theaterstückes sei, das Gewissen des Publikums aufzurütteln, dann gebrauchen wir das Wort ‚Sinn‘ in der Bedeutung von ‚Ziel‘ und ‚Zweck‘. Die Frage nach dem Sinn stellt sich also vor allem dann, wenn wir Tätigkeiten ausüben, die kein erkennbares Ziel und kein erkennbaren Zweck haben. Das quält uns. Wenn wir nicht erkennen, was das Philosophiestudium soll, wenn das unmittelbare Ziel zwar die Prüfung ist, aber wir uns fragen, was für einen Zweck das Bestehen der Prüfung selbst hat, dann zweifeln wir an dem Sinn unseres Studiums. Die Sinnfrage stellt sich in dem Maße, in dem es uns nicht gelingt, unsere Tätigkeiten, insofern sie zweckgebunden sind, in einer Teleologie zu begreifen.

### 2.3.2.4 Sinn und Wert

Eine erste, wichtige Änderung an der Geschichte von Camus, die Taylor vornimmt, - und damit die zweite Variante - besteht in folgender Zusatzannahme: Die barmherzigen Götter verabreichen Sisyphos eine medizinische Substanz, eine Droge, die bewirkt, dass Sisyphos von nun an nichts schöner im Leben findet als Felsbrocken den Berg hinaufzurollen. Es ist völlig egal, ob der Felsbrocken je auf der anderen Seite des Berges wieder hinabgestoßen wird oder nicht: Die Tätigkeit selbst macht dem Sisyphos so viel Freude, dass er sie als sinnerfüllend erlebt und nicht mehr leidet. Wir könnten Taylors Veränderung auch anders ausdrücken: Die Droge hat bewirkt, dass die Tätigkeit, die Sisyphos unternimmt, eine Tätigkeit ist, die nicht mehr wegen eines Ziels, sondern um ihrer selbst willen ausgeübt wird. Damit kann die Frage nach dem Sinn entfallen. Zumindest entfällt sie für Sisyphos. Aber würden wir jetzt sagen, dass Sisyphos Arbeit sinnvoll ist?

Taylor sagt ganz zu Recht, dass die Tatsache, dass Sisyphos die Arbeit nun Spaß und Freude macht. Taylor drückt diese Freude an der Arbeit, die Sisyphos nun hat, so aus, dass er sagt, Sisyphos habe den Sinn seines Lebens in dieser Arbeit gefunden. Menschen, die ihre Arbeit und Tätigkeit erfüllend erleben, die den Eindruck haben, sie verbringen ihre Lebenszeit damit, was ihnen Freude macht und ihnen liegt, stellen sich die Frage nach dem Sinn ihres Lebens nicht. Aber bedeutet das tatsächlich schon, dass wir ihr Leben als sinnvoll bezeichnen würden? Lebt Sisyphos nun sinnvoll? Hat er gar den Sinn des Lebens gefunden?

Das Problem ist folgendes: *Aus der Perspektive der 3. Person* hat sich an der Sinnlosigkeit seiner Tätigkeit überhaupt nichts geändert. Der Subjektivismus, den Taylor hier vertritt, und der die Frage nach dem Sinn ausschließlich an die Perspektive der ersten Person bindet, ist unplausibel, denn etwas scheint in seiner Bestimmung des Sinns zu fehlen. Es ist der Zusammenhang zwischen dem Wert, den eine Tätigkeit hat, und dem Sinn, den sie hat. Auch hier kann man auf einen engen sprachlichen Zusammenhang hinweisen: Der Sinn von etwas liegt häufig in der Bedeutung, die etwas hat, und die Bedeutung ist mit dem Wert, den etwas hat, verbunden. Taylors Subjektivismus zeigt sich daran, dass sich Sisyphos unter Drogen nicht von dem Menschen unterscheidet, der an Nozicks Glücksmaschine anschließen lässt. Sein Leben beschert ihm fortwährende Glücksgefühle.

Um diesen Sachverhalt noch etwas klarer darzustellen, möchte ich eine Unterscheidung einführen: Die Unterscheidung zwischen wertvollen und wertlosen sowie sinnvollen und sinnlosen Tätigkeiten (ich beziehe mich dabei auf: Richard Sylvan und Nicholas Griffin: ‚Dem‘ Sinn des Lebens auf der Spur, in: Fehige, Christoph (u.a.): *Der Sinn der Lebens*, Stuttgart (2000) 445-478):

Handlung ist aus der Perspektive der dritten Person:	Handlung ist aus der Perspektive der ersten Person:	Die Handlung ist an sich
wertvoll	Sinnvoll	sinnvoll
wertlos	sinnvoll (Sisyphos unter Drogen)	sinnlos
wertvoll	sinnlos (Sisyphos baut einen Tempel)	sinnlos oder sinnvoll?

wertlos	sinnlos (Sisyphos bei Camus)	sinnlos
---------	------------------------------	---------

Die Unterscheidung zwischen Wert und Sinn macht deutlich, warum unsere Intuition, ein Leben unter Drogen, das zwar aus der Perspektive der 1. Person als sinnvoll erlebt wird, sei eigentlich sinnlos, wenn die Tätigkeit aus der Perspektive der 3. Person wertlos ist, richtig ist. Die Frage nach dem Sinn, so meine These, kann nicht ausschließlich aus der Perspektive der ersten Person beantwortet werden, weil sie mit der Frage nach dem Wert und der Bedeutung dessen, was jemand tut, verbunden ist. Auch die Frage nach dem Wert kann nicht allein aus der Perspektive der 1. Person beantwortet werden, weil ein Wert in diesem Fall nicht einfach dadurch bestimmt werden können, was eine Person selbst wertvoll *findet*. Werte sind in diesem Kontext etwas, das aus der Perspektive der 3. Person wertgeschätzt wird. Wir müssen also mit zwei Begriffen arbeiten, dem des Wertes und dem des Sinnes, und dabei müssen wir den Begriff des Wertes eine Bedeutung geben, die über die Bedeutung des Wertes *für* eine bestimmte Person, hinausgeht - wir werden später noch sehen, wie das genauer zu verstehen ist.

Lassen Sie mich zuvor noch anmerken, dass es eine Diskussion darüber gibt, ob man den Sinn seines Lebens findet oder erfindet, ob man ihn entdeckt oder konstruiert. Wenn Tätigkeiten nur dann sinnvoll sind, wenn sie wertvoll sind, ist klar, dass der Sinn des Lebens nicht einfach erfunden werden kann. Ich kann mir den Sinn nicht selbst beliebig geben, denn es gibt ein Kriterium dafür, was sinnvoll ist und was nicht, das unabhängig von dem ist, was ich selbst aus der Perspektive der 1. Person sinnvoll finde. Das bedeutet natürlich nun wieder auch nicht, dass man den Sinn seines Lebens finden muss - als sei Sinn etwas, das versteckt ist und entdeckt werden muss. Ich denke, die Alternative zwischen Sinn finden und erfinden ist keine gute Alternative. Im konkreten Fall, der Sinnfindung eines Menschen, ist es eher ein komplexer Vorgang von Deutung, Interpretation, Erfahrung, das bestimmte Dinge Wert und Bedeutung haben, Einbeziehung der eigenen Fähigkeiten und Talente usw.

Wenn wir die Fälle durchgehen, sehen wir gleich, dass der erste Fall unproblematisch ist: Jemand findet in der Perspektive der ersten Person eine Tätigkeit, die er ausübt, sinnvoll. Diese Tätigkeit ist auch in der Perspektive der dritten Person sinnvoll. Im zweiten Fall findet Sisyphos die Tätigkeit zwar sinnvoll, aber sie ist wertlos - und damit auch aus der Perspektive der dritten Person sinnlos.

Um deutlich zu machen, warum wir tatsächlich einen Wertbegriff brauchen, der auch der Perspektive der 3. Person standhält, und um unsere Intuition abzusichern, dass wir Sisyphos Leben unter Drogen - auch wenn er es selbst sinnvoll findet - sinnlos finden, möchte ich ein anderes Beispiel bringen: Wir würden es als extrem merkwürdig wenn nicht sogar unglaublich finden, wenn uns jemand begegnet, der uns versichert, dass, was sein Leben sinnvoll macht, sei Schokoladeessen und Fernsehschauen, und zwar vor allem die Sendungen in RTL II. Wir würden vielleicht noch vermuten können, dass Schokoladeessen und Fernsehschauen für den Menschen eine bestimmte Funktion hat, z.B. dass er sich entspannen möchte, aber wir würden ihm nicht glauben, dass Fernsehen Sinnerfüllung bieten kann, weil wir RTL II-schauen überwiegend als wertlos einstufen, abgesehen von der Entspannung, die der Sender denjenigen bietet, die sich dabei

eben gut entspannen können. Aber wenn man sich entspannt, dann fragt sich: Wovon? Andererseits fänden wir es weit weniger abwegig, wenn jemand dadurch, dass er Freunde trifft und sich sozial für den Aufbau eines Aids-Hospitals engagiert, sein Leben sinnvoll findet. Und zwar selbst dann, wenn wir davon ausgehen, dass das Treffen mit dem Freund schwierig gewesen ist, weil der Freund schwer krank ist oder das soziale Engagement einen unruhig macht, weil man mit so vielen Problemen, nicht zuletzt mit dem Tod, konfrontiert wird.

Wir brauchen, wenn wir von einem sinnerfüllten Leben sprechen möchten, also Wertvorstellungen. Ein Leben, das sich in wertlosen Tätigkeiten erschöpft, ist kein sinnvolles Leben. Ein Leben in Luxus auf dem Golfplatz kann genauso sinnenleert sein wie ein Leben vor dem Fernseher. An diesen Beispielen kann auch noch einmal deutlich werden, warum der Begriff des glücklichen Lebens nicht geeignet ist, das oberste Gut zu bezeichnen, das wir begrifflich näher bestimmen wollen. Ein sinnvolles Leben zeichnet sich nicht dadurch aus, dass es einem Glücksgefühle beschert. Ein sinnvolles Leben kann durchaus Krisen beinhalten, Phasen, in denen es einem nicht gut geht. Aber die Tatsache, dass es einem nicht gut geht - die eigene Befindlichkeit also - ist, wenn wir nach einem sinnvollen oder sinnlosen Leben fragen, kein entscheidendes Kriterium mehr dafür, ob das Leben sinnvoll oder sinnlos ist. Positiv gewendet: Zum Leben, das wir zu bestimmen suchen, gehört eine Art von Fraglosigkeit und Zufriedenheit mit dem, wie man lebt. Es gibt für einen Menschen, der sein Leben als sinnvoll erlebt, keinen Grund, das gelebte Leben und die Einstellung zum gelebten Leben in Frage zu stellen. Das bedeutet nicht, dass dieses Leben krisenlos ist, aber man versteht die Krisen auf eine Art und Weise, so dass sich die Frage nach dem Sinn nicht stellt. Mehr noch: Die Krisen lassen sich verstehen und damit auch akzeptieren, wenn wir sie im Blick auf das, was unser Leben sinnvoll macht, verstehen können.

Die beiden Beispiele, Freude treffen und ein Aids-Hospital aufbauen, zeigen auch, dass es kategorial unterschiedliche Dinge sind, die unser Leben sinnvoll machen können. Ein Aids-Hospital aufzubauen ist ein Projekt, das jemand in Angriff nimmt. Er setzt sich für ein Ziel ein, das er sinnvoll findet, und lässt sich von diesem Ziel in Beschlag nehmen. Um dieses Ziel zu erreichen, muss er viele Dinge tun, Briefe schreiben, Anträge formulieren, Leute treffen usw. Diese Dinge, die er tun muss, sind Mittel, um das Ziel zu erreichen. Manche davon sind Mittel, die wir nicht um ihrer selbst willen wählen würden, wie z.B. Anträge formulieren. Manche sind Mittel, die wir auch um ihrer selbst willen interessant finden, z.B. bestimmte interessante Leute zu treffen, mit denen wir das Projekt realisieren können.

Das Beispiel, dass wir einen Freund treffen, ist anders, weil die Art der Tätigkeit anders ist. Mit einem Freund zusammen zu sein hat kein Ziel außerhalb der Tätigkeit selbst. Die Tätigkeit selbst ist schon das Ziel. Ich betone das deswegen, weil man leicht meinen kann, dass das Leben ausschließlich dadurch sinnvoll ist, dass ich Projekte, die ich sinnvoll finde, realisiere. Aber zu einem sinnvollen Leben können ganz andere Dinge gehören: Ein Leben kann sinnvoll sein, weil man in bestimmten Arten von Beziehungen zu anderen Menschen steht, die mir unabhängig von Lebensprojekten, die ich verfolgen möchte, sinnvoll erscheinen. Wir werden diesen Punkt im übernächsten Kapitel weiter bedenken, wenn es um die Bedeutung von Beziehungen für das gelungene Leben geht.

Nun wird nicht jeder es sinnvoll finden, sich selbst für den Aufbau eines Aids-Hospitals

einzusetzen. Wir glauben zwar Menschen, die uns sagen, dass sie ihr Leben dadurch sinnvoll finden, dass sie sich für das Aids-Hospital einsetzen, aber das bedeutet noch nicht, dass dieser Einsatz unser eigenes Leben sinnvoll machen würde. Im Zusammenhang mit diesem Problem hat die amerikanische Philosophin Susan Wolf folgende schlagwortartige Bestimmung des Sinns vorgeschlagen: „Sinn entsteht, wenn subjektive Anziehung mit objektiver Attraktivität zusammentrifft“ [Susan Wolf: Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens, in: Holmer Steinfath (Hg.): Was ist ein gutes Leben? Frankfurt (1998) 167-195]. Diese Formel ist zwar hochproblematisch, aber was mir an dieser Bestimmung zunächst gefällt und was auch unproblematisch ist, dass sie für die individuellen Fähigkeiten und Talente offen ist und der Tatsache gerecht wird, dass Menschen in unterschiedlichen *Tätigkeiten* Sinn erleben. Andererseits bringt diese Bestimmung aber auch zum Ausdruck, dass nicht jede Tätigkeit, die man anziehend findet, Sinn stiften kann. Das meint Wolf mit ‚objektiver Attraktivität‘, ohne aber - was sie selbst als Schwachpunkt ihrer Theorie bezeichnet - hinreichend genau angeben zu können, was Kriterien der objektiven Attraktivität sind. Aber klar ist, dass hinter der Auffassung der objektiven Attraktivität Wertvorstellungen stehen müssen, die über die persönlichen Wertvorstellungen hinausgehen, weil es Wertvorstellungen sind, die erstens zumindest von einer für die Person relevanten Gruppe von Menschen geteilt wird (das wäre ein positives Kriterium) und von denen ich zweitens konsistent der Auffassung sein muss, dass sie eigentlich jeder Mensch wertvoll oder finden könnte oder zumindest ihr indifferent gegenübersteht (das wäre ein negatives Ausschlusskriterium). Die zweite Einschränkung soll ausschließen, dass das Leben eines Verbrechers in einer Bande sinnvoll ist, weil das, was er tut, ja von seinesgleichen wertgeschätzt wird. Aber auch ein Verbrecher kann nicht der Auffassung sein, dass er einer Arbeit nachgeht, die eigentlich jeder Mensch wertvoll finden *könnte*. Wenn man von Objektivität sprechen möchte, dann scheint mir das nur in diesem Sinn möglich zu sein: Ich erfahre, dass es für eine relevante Gruppe von Menschen wichtig ist und bin der Überzeugung, dass jeder Mensch das, was ich tue, wertvoll finden könnte – selbst, wenn ich mich hierin täusche.

Das Problem in der Formulierung von Wolf besteht also darin, dass sie mit dem Adjektivpaar ‚subjektiv – objektiv‘ eine viel zu grobe Unterscheidung an das Problem des Sinns heranträgt. Es ist ein weiter Weg von der Tatsache, dass das, was ich mache, von Bedeutung für andere Menschen ist, bis hin zu der Behauptung, das, was ich mache, sei ‚objektiv attraktiv‘. Diese ‚Objektivität‘ wird zudem dadurch erschwert, dass als 3. Personen ja nicht nur Personen in Frage kommen, die meine Zeitgenossen sind und vielleicht ebenso gefangen und befangen in Wertvorstellungen, die sich über die Epochen hin ändern. Eine Tätigkeit, die vor hunderten von Jahren oder auch in einer ganz anderen Gesellschaft allgemein als wertvoll (und damit sinnvoll) anerkannt worden ist, kann aus einer anderen kulturellen oder historischen Perspektive wert- und damit sinnlos sein. Objektivität zu erreichen kann also, wenn überhaupt, nur ein Ideal sein, aber dieses Ideal lässt sich nicht anders fassen als dadurch, dass man der Auffassung sein muss, dass die Tätigkeit, die ich ausführe, prinzipiell von allen Menschen Anerkennens würdig ist.

Wir haben gesehen, dass Tätigkeiten dann sinnvoll sind, wenn sie für eine relevante Gruppe von anderen Menschen wertvoll sind. Wir könnten ebenso gut sagen: Wenn sie Bedeutung für andere Menschen haben. Dass Sinn und Bedeutung ganz eng miteinander zusammenhängen, zeigt

sich schon sprachlich daran, dass das Wort ‚Sinn‘ oft im Sinn von ‚Bedeutung‘ gebraucht wird - z.B. gerade schon in diesem Satz, dass das Wort ‚Sinn‘ oft im *Sinn* (also der Bedeutung) von ‚Bedeutung‘ gebraucht wird. Sinnvoll ist ein Leben dann, wenn es Bedeutung für andere hat, und das bedeutet: Wenn es für andere Menschen von Wichtigkeit oder Wert ist. Vielleicht kann man in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass das Leben von Pflanzen und Tieren sinnvoll ist: Wenn es eine Bedeutung für andere Lebewesen hat, von der Rolle, den das Gras in der Nahrungskette spielt bis zu Struppi, dem sympathischen Hund, der der ganzen Familie Freude macht.

Ich komme damit zur dritten Variante von Taylor. Taylor bittet uns uns vorzustellen, dass Sisyphos nicht einfach einen Stein den Berg hochrollt, sondern seine ganze körperliche Energie einsetzt, um einen Tempel zu bauen, der dann von Generationen von Menschen für seine Schönheit und Erhabenheit bewundert wird. Taylor meint nun, allein die Tatsache, dass auch dieser Tempel irgendwann verrottet und nicht ewig bestehen bleibt, zeige die Sinnlosigkeit von Sisyphos Tun. Ja selbst dann - das ist Taylors vierte Variante -, wenn der Tempel, sobald er einmal gebaut sei, ewig besteht und Sisyphos nach getaner Arbeit ewig die Schönheit des Tempels bewundern könne, sei sein Leben dann doch von totaler Langeweile gezeichnet - immer nur einen Tempel anschauen ist doch öde! - eine sinnlose Existenz also.

Ich glaube nicht, dass wir in diesen Punkten Taylor Recht geben müssen. Es ist nicht einzusehen, warum die Dauerhaftigkeit oder sogar die Ewigkeit dessen, was man tut, ein Kriterium dafür sein soll, dass das Leben sinnvoll ist. Hier überzieht Taylor die Kriterien, oder übernimmt ungeprüft Kriterien, die vielleicht religiöser Natur sind, wenn man vertritt, nur das sei wertvoll, was ewig ist. Aber wir haben keinen Grund, uns dieses Kriterium zu eigen zu machen, denn dass Dinge sinnvoll sind, auch wenn sie nicht ewig sind, haben wir gezeigt. Die Tatsache, dass er an dem phantastischen Tempel baut, der für ihn selbst und für andere Menschen einen Wert darstellt - wenn auch keinen ewigen Wert - kann seinem Leben einen Sinn geben, weil das sinnvoll sein kann, was eine Bedeutung für andere Menschen hat.

Lassen Sie mich darauf hinweisen, dass Taylor von der Voraussetzung ausgeht, dass ein Leben überhaupt nur dann sinnvoll sein kann, wenn es ewig ist - und selbst dann ist noch nicht garantiert, dass es nicht in einer großen Langeweile mündet. Die Tatsache, dass wir sterben werden und nicht ewig leben, macht Sinn in unserem Leben unmöglich. Es ist der Tod, der den Sinn in unserem Leben bedroht und unser Leben unsinnig macht. Ich werde diese These erst im letzten Kapitel diskutieren, wenn wir uns mit dem Tod auseinandersetzen, möchte aber schon an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die These zumindest in dieser einfachen Form nicht stimmt, weil es auch dann, wenn wir sterben werden, zumindest sinnerfüllte Abschnitte im eigenen Leben im Sinn von (3) geben kann.

Der Tempelbau, *kann* Sisyphos' Leben einen Sinn geben - aber er *muss* es nicht. Das zeigt der dritte Fall in der Tabelle – wobei ich jetzt davon ausgehe, dass Sisyphos aus seiner Perspektive die Handlung sinnlos findet. Der Fall ist vielleicht seltener, aber er kommt durchaus vor. Zwar tut jemand etwas, von dem er auch selbst überzeugt ist, dass die Tätigkeit wertvoll ist (so kann Sisyphos der Überzeugung sein, dass seine Tätigkeit wertvoll ist), aber dennoch gibt diese Tätigkeit seinem Leben keinen Sinn in folgender Bedeutung: Es bleibt eine innere Unruhe, eine innere Leere,

obwohl er selbst sieht, dass das, was er tut, wertvoll für andere ist, vielleicht auch von objektiver Wichtigkeit. Aber all das hilft ihm nicht, seine innere Leere zu überwinden. Es ist ein Fall, in dem zwar aus der Perspektive der dritten Person gesagt werden kann, das Leben sei sinnvoll, und auch ein Handelnder selbst, wenn er die Perspektive der dritten Person seinem eignen Leben gegenüber einnimmt, einsehen kann, dass es sinnvoll ist, weil es für andere wertvoll ist und weil er die richtige Person ist, die Dinge zu tun, die er tut - aber dennoch die Sinnleere bleibt. Es ist dieser Fall, der dann die Frage nach *dem Sinn des Lebens* provozieren kann und wo wir uns nicht mehr an Sätzen der Form (2) und (3) orientieren können.

### 2.3.2.5 *Der Sinn des Lebens*

Wir sehen, dass die Klärung der Sätze der Form (2) und (3) zwar weiterhilft, aber tatsächlich nicht alle möglichen Fälle abdeckt, in denen man die Frage nach Sinn stellen kann. Denn es lässt sich ohne Widerspruch denken, dass es jemand zwar sinnvoll findet, ein Aids-Hospital auszubauen und Freunde zu treffen, angesichts der eigenen Sterblichkeit oder der Unbedeutendheit dieser Tätigkeiten angesichts der Weltprobleme und des ganzen Universums doch sehr tief im Innern das Gefühl der Sinnlosigkeit der eigenen Existenz verspürt. Damit kommen wir zum dritten Fall: Zwar ist er selbst auch der Auffassung, dass seine Tätigkeit objektiv wertvoll ist, aber diese Tatsache bedeutet nicht, dass er von dem Sinn seines Lebens überzeugt ist.

Ein erster Punkt, der hier zu beachten ist, ist folgender: Jemand, der Episoden seines Lebens wertvoll findet, wird diese Episoden auch sinnvoll finden können - aber eben nur als Teilaspekte. Die Frage nach dem Sinn stellt sich aber in Bezug auf das Leben als Ganzes. Nun kann man hier vielleicht keine ganz klare, scharfe Grenze ziehen und behaupten, diejenigen Teilaspekte des Lebens, in denen man wertvollen Arbeiten nachgeht, seien zwar sinnvoll, das Ganze sei aber nicht sinnvoll. Denn in dem Moment, in dem man einen Teilaspekt als sinnvoll erlebt, stellen sich an die Tätigkeit keine weiteren Fragen. Diese Fragen müssten sich aber stellen, wenn man scharf unterscheiden könnte zwischen sinnvollen Tätigkeiten und dem Sinn des Lebens als Ganzem. Insofern hängt der Sinn des Ganzen auch an dem Sinn der Teilaspekte.

Damit sei das Problem aber nicht vom Tisch gewischt. Es gibt tatsächlich Menschen, die die Frage nach dem Sinn des Ganzen von dem Sinn der einzelnen Vollzüge im Leben unterscheiden. Diese Menschen haben meist sehr starke metaphysische Intuitionen oder sind religiös geprägt. Das bedeutet, dass sie aufgrund ihrer Weltanschauung eine bestimmte Annahme für plausibel halten, nämlich die Annahme, dass es etwas Absolutes gibt, auf das der Mensch hin in irgendeiner Form bezogen ist. Innerhalb dieser Weltanschauung ist es nun so, dass die Frage, ob das Leben sinnvoll ist oder nicht, tatsächlich an der Verbindung des Individuums mit dem Absoluten hängt. Das bedeutet, dass sich innerhalb einer solchen Weltanschauung tatsächlich das Problem ergibt, dass zwar die einzelnen Lebensvollzüge sinnvoll sein können, aber nicht das Leben als Ganzes, weil das eigene Leben nicht in Verbindung mit dem Absoluten gebracht werden kann.

Wenn es richtig ist, was ich sage, dann befinden wir uns hier an der Grenze zwischen philosophischer Anthropologie und Metaphysik (oder philosophischer Theologie, je nachdem, wie wir das Absolute genauer bestimmten). Einen ebenso spekulativen wie scharfsinnigen Versuch,

dieses Problem zu klären, hat Robert Nozick (dt: Philosophie und der Sinn des Lebens, *in*: Fehige, Christoph (u.a.): *Der Sinn der Lebens*, Stuttgart (2000) 377-407) unternommen. Nozick geht von folgendem Ausgangspunkt aus. Das, was unser Leben sinnlos macht, ist die enge Grenze, die unserem Leben gezogen ist. „Bemühungen, im Leben Sinn zu finden, zielen darauf ab, die Grenzen eines individuellen Lebens zu überschreiten. Je enger die Grenzen eines Lebens, umso sinnloser ist es“ (392). Nun kann es sein, dass man sich in seinem engen Leben gut eingerichtet hat und von der Möglichkeit, das eigene Leben könne sinnlos sein, nicht betroffen ist. Dann passiert aber etwas, das das Leben in Frage stellt. Diese Infragestellung kommt nicht von innen - also von einem Punkt innerhalb der engen Grenzen des Lebens - sondern von außen. Zum Beispiel der eigene Tod, der eine objektive Grenze meines Lebens ist. Aber sie können auch an weniger dramatische Beispiele denken: Sie leben ein Leben, mit dem Sie ganz zufrieden sind, und auf einmal passiert etwas - Sie lesen Camus -, und sehen ihr Leben aus einer anderen Perspektive und finden es sinnlos, weil es auf die neue Perspektive keine Antwort gibt. Was müssen sie machen, um Sinn zu erfahren? Sie müssen den Punkt jenseits der Grenze integrieren, und das können Sie nur, wenn Sie Grenzen ausweiten. Sinn erfahren, so Nozick, bedeutet Grenzen zu transzendieren. Freilich ist dieser Prozess selbst grenzenlos: Immer dann, wenn wir den Außenstandpunkt in unser Leben integriert haben, haben wir zwar unsere Grenzen ausgeweitet, aber das jetzt ja wiederum begrenzte Leben lässt sich durch einen neuen Außenstandpunkt in Frage stellen. Auch dieser Standpunkt muss integriert werden usw.

Ich gehe jetzt auf viele Details von Nozick nicht ein, aber er gibt eine Antwort auf die Frage, wie denn *der Sinn des Lebens* beschaffen sein muss, wenn wir von dem Bild der Grenze und der Integration des äußeren Standpunkts ausgehen. Gehen wir davon aus, dass es etwas gibt, was wir Y nennen wollen. Y ist der Sinn von X. Und wir denken uns den weitreichendsten Kontext überhaupt, z.B. die Frage, was mein Leben angesichts der Menschheitsgeschichte als Ganzer für einen Sinn hat und diese Menschheitsgeschichte angesichts des gesamten Universums. Das ist die äußerste Perspektive, die wir einnehmen können.

Wie müssen wir Y fassen, damit Y der Sinn von X sein kann? Nozick argumentiert dafür, dass Y selbst unbegrenzt sein muss, und nennt dieses Unbegrenzte im Anschluss an die jüdische Kabbala-Tradition *Ejn Sof* - vom Hebräischen für „das Endlose“, „das Unbegrenzte“. Unbegrenzt ist etwas, das alles enthält, d.h. dass kein Standpunkt außerhalb dessen möglich ist. Wenn, existieren‘ bedeutet, etwas Bestimmtes zu sein, dann würde es nicht existieren, weil es selbst nicht bestimmt ist.

Auch die Frage, was ist der Sinn des Ejn Sof selbst ist, ist eine sinnlose Frage und kann nicht beantwortet werden. Diese Frage kann es nicht geben, weil der Sinn von etwas immer die Art der Verbindung mit Dingen außerhalb seiner selbst ist, und es gibt nichts außerhalb des Unbegrenzten. Das Unbegrenzte ist derjenige Punkt, an dem die Frage nach dem Sinn ein Ende findet, weil es die Kategorie Sinn transzendiert. Wenn es also keinen äußeren Standpunkt gegenüber dem Ejn Sof geben kann, der der Sinn des Ejn Sof ist, dann muss der Ejn Sof selbst sein eigener Sinn sein. Nozick versucht in einer „provisorischen Lösung“, wie er es selbst nennt, diesen Gedanken wie folgt zu fassen:

Warum versucht eine Person dadurch dem Leben einen Sinn zu geben, dass es die Grenzen

transzendiert? Weil Sinn eine Sache der äußeren Verknüpfung ist. Sinn herzustellen bedeutet, Verknüpfungen mit Dingen jenseits der Grenze herzustellen. Für ein endliches Wesen bedeutet Sinn das Transzendieren von Grenzen. Deswegen kann ein begrenztes Wesen auch nie sein eigener Sinn sein.

Den Sinn von etwas stellt man in Frage, indem man einen übergeordneten Standpunkt einnimmt, der höher ist als bisher, und fragt, was das Leben für diesen Standpunkt bedeutet. Der Standpunkt ist nie kleiner. Der Standpunkt kann aber derjenige sein, der alle Möglichkeiten umfasst, und aus dieser Perspektive erscheint unser Leben vielleicht als sinnlos. Das kann für Eijn Sof aber nicht gelten - es kann keinen höheren Standpunkt geben. Es steht als sein eigener Sinn da. Wir müssen uns, so Nozick, also mit dem Eijn Sof, das alle Wirklichkeiten und alle Möglichkeiten umfasst, verbinden - mit dem Grenzenlosen und Unendlichen. Nur, wie geht das, wie macht man das? Auf diese Frage geben vor allem Religionen oder religiös geprägte metaphysische Entwürfe eine Antwort. Manche werden meinen, dass man sich durch spirituelle Übungen wie Beten oder Meditieren mit dem Unendlichen verbinden kann. Eine attraktive Lösung findet Nozick in der indischen Philosophie der Upanischaden: Wir selbst, unsere tiefste Identität - das Atman - sind in unserem Wesen unbegrenzt und allumfassend und damit identisch mit dem Brahman - also mit der unbegrenzten Allumfassendheit, aus der alles entspringt und woraus sich alles entwickelt (vgl. Nozick 491-493). Deswegen kann ein Anhänger der Upanischaden sagen, dass das Atman das Brahman ist. Die Verbindung mit dem unbegrenzten Wesen ist also nichts äußerliches, sondern in unserem Wesen, unserer eigenen Identität selbst gegeben. Nur müssen wir uns das deutlich machen und uns selbst bewusst werden. Dann erleben wir, dass diese Verbindung schon gegeben ist.

Ich habe Ihnen den Entwurf von Nozick vorgestellt, weil Sie hier sehr gut sehen, dass eine einfache Antwort wie „Gott“ oder „Religion“ nicht ausreicht um zeigen zu können, auf welche Art Religion oder Gott oder ein Glaube an Gott die Frage nach *dem Sinn des Lebens* tatsächlich beantworten kann. Sie brauchen eine ziemlich differenzierte begriffliche Auffassung davon, wie Gott oder das Absolute genauer zu bestimmen ist, wenn es die Frage nach *dem Sinn des Lebens* tatsächlich beantworten können soll. Es reicht nicht hin, auf Religion zu verweisen, die die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten können sollen, weil die Religionen begrifflich viel zu unspezifiziert sind, um deutlich machen zu können, auf welche Weise Religionen oder religiöser Glaube die Frage nach dem Sinn beantworten können. Selbst dann, wenn wir zugestehen wollen, dass sie das tun können, müssen wir große begriffliche Anstrengungen unternehmen um deutlich zu machen, wie denn Gott oder der religiöse Glaube die Frage nach dem Sinn des Lebens tatsächlich beantwortet. Was immer Sie inhaltlich von der Lösung von Nozick halten: Er hat einen hohen Standard für eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens eingeführt, ein Standard, dem auch inhaltlich andere Antwortversuche gerecht werden müssen.

Wenn wir von Nozick her noch einmal auf den Anfang unserer Beschäftigung mit dem Sinn der Lebens zurückschauen und uns daran erinnern, was Wittgenstein behauptet hat, dann werden wir ihm eine differenzierte Antwort geben müssen: So richtig es ist, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens ein existentielles Problem zum Ausdruck bringt, dessen Lösung in einer anderen Art zu leben besteht und das nicht durch einen Aussagesatz oder eine Theorie beantwortet

werden kann, so müssen wir ihm nicht darin folgen, dass es gar keine sprachlich verfasste Theorie über den Sinn des Lebens geben kann.

Lassen Sie mich noch einmal zusammenfassen: Was mir an dem Begriff des sinnvollen Lebens als oberstem Gut wichtig zu sein scheint, ist die Fraglosigkeit, die darin besteht, dass ich auf eine bestimmte Art und Weise lebe, die die Frage nach dem Sinn und dem Warum meines Lebens nicht als existentielles Problem erscheinen lässt. Der Begriff des sinnvollen Lebens weist zudem darauf hin, dass das oberste Gut wesentlich durch eine Tätigkeit des Menschen realisiert wird, von der wir uns subjektiv angezogen fühlen, von der wir aber auch der Überzeugung sind, dass sie objektiv für mich, für andere, für die Gesellschaft gut ist. Dadurch, dass die Tätigkeit in einen Kontext der, wie Wolf sagt, objektiven Attraktivität gestellt ist, stellt sich für ein Individuum die Frage nach dem Sinn der Tätigkeit nicht.

Dass wir den Begriff des sinnvollen Lebens nicht als die begriffliche Bestimmung für das oberste Gut wählen liegt erstens daran, dass ein Leben nur dann sinnvoll sein kann, wenn es wertvoll ist und eine Bedeutung hat. Um zu bestimmen, ob ein Leben sinnvoll ist, brauchen wir also Überlegungen zum Wert und zur Bedeutung. Wir haben gesehen, dass der Begriff des Wertes und der Bedeutung dabei fundamental für den Begriff des Sinns ist.

### 2.3.3 Das gute Leben

Wir haben gesehen, dass der Begriff des glücklichen Lebens und des sinnvollen Lebens nicht wirklich geeignet ist, das oberste Gut treffend zu charakterisieren, dass aber eine wesentliche Komponente dessen, was den Begriff des Glücks ausmacht, auch im Begriff des obersten Gutes enthalten sein sollte, nämlich die Zufriedenheit, insofern wir sie als emotionalen Zustand bestimmen. Auch eine wesentliche Komponente dessen, was den Begriff des Sinns des Lebens ausmacht, wollen wir für unsere Bestimmung des obersten Gutes festhalten, nämlich die Fraglosigkeit und Werthaftigkeit des eigenen Lebens als Ganzes. Unser Leben soll einen Wert, eine Bedeutung für andere haben. Wie schaut es mit den anderen Begriffen aus? Ein weiterer Kandidat ist, vom guten Leben zu sprechen. Zumindest gibt es in der Philosophie eine breite Debatte über das gute Leben, selbst wenn wir alltagsprachlich das letzte Ziel oder oberste Gut wohl nicht so bezeichnen würden.

Wenn wir den Begriff des guten Lebens klären wollen, müssen wir zunächst klären, wie wir den Begriff ‚gut‘ verwenden. Ich halte mich im Folgenden vor allem an die Ausführungen des Konstanzener Philosophen Peter Stemmer [Was es heißt, ein gutes Leben zu leben, *in*: Steinfath, Holmer: *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt (1998) 47-72]. Das Wort ‚gut‘ ist nicht einfach ein Adjektiv, das eine Eigenschaft bezeichnet wie andere Eigenschaften, z.B. grün, 3-Meter-hoch, auch, sondern wird komplizierter verwendet. Wir sagen im Normalfall von etwas, dass es dann ‚gut‘ ist, wenn wir es unter einer bestimmten Perspektive betrachten, und zwar der Perspektive des Zwecks. Schauen wir uns einige Beispiele an, die das deutlich machen können. Wir nennen etwas ein gutes Messer, wenn es seinen Zweck erfüllt, d.h. konkret: Ein Messer hat ein Zweck, nämlich den Zweck zu schneiden. Ein gutes Messer erfüllt den Zweck - es eignet sich zum Schneiden, es hat beispielsweise keine stumpfe Klinge, es lässt sich gut schleifen usw. Wir sagen von unseren Augen, dass sie gut sind, wenn wir sagen wollen, dass die Augen den Zweck, den sie erfüllen, tatsächlich

erfüllen: Wir sehen scharf mit guten Augen, wir brauchen keine Brille, sind weder kurz- noch weitsichtig. Schauen wir ein anderes Beispiel an, ein Zebra. Wann würden wir von einem guten Zebra sprechen? Eigentlich ist es erst einmal merkwürdig, von einem guten Zebra zu sprechen, wir tun das nicht, aber wenn wir z.B. ein Zebra für einen Zoo suchen und auf einer Safari sind, an eine Zebraherde gelangen und dann sehen, dass ein Exemplar aus der Herde besonders geeignet für den Zoo wäre, dann könnten wir sagen, dass das ein gutes Zebra ist. Hier an diesem Beispiel ist besonders deutlich, dass gut als Eigenschaft auf einen konkreten Zweck bezogen ist. Dieser Zweck wird bestimmt durch unser Interesse, unseren Wunsch, den wir an den Gegenstand herantragen. Denn wenn wir in einem Fischgeschäft stehen und die lebendigen Forellen im Bassin sehen und dann auf eine hindeuten und sagen: „Das ist eine gute Forelle“, dann meinen wir, dass wir denken, dass sie besonders lecker schmecken wird, dass sie für die Zwecke, für die wir sie brauchen, besonders geeignet ist.

Diesen Zwecken liegen nun Wünsche und Interessen von Personen zu Grunde. Wir wünschen uns beispielsweise eine leckere Forelle, die locker für zwei Personen reicht. Dieser Wunsch hat also ein Ziel, das Ziel ist die leckere Forelle, die für zwei Personen reicht. Eine Forelle im Bassin erfüllt nun dieses Ziel - oder diesen Zweck, wie man wohl hier besser sagen würde.

Diese Analyse des Wortes ‚gut‘ lässt sich nun auf das Leben übertragen. Wir selbst haben Wünsche und Interessen, jetzt nicht in Bezug auf ein leckeres Essen, sondern in Bezug auf das eigene Leben. Ein Leben ist dann gut, wenn es das Interesse, das wir an unserem Leben haben, oder wenn es unsere Wünsche an das Leben erfüllt.

An diesem Punkt entsteht nun aber ein Problem, das uns schon im Zusammenhang mit der Diskussion um den Sinn des Lebens begegnet ist. Im Zusammenhang mit dem Sinn des Lebens haben wir gesehen, dass der Sinn eines Lebens nicht dann schon gegeben ist, wenn jemand selbst sein Leben sinnvoll findet. Es muss etwas anderes dazukommen: Sein Leben muss in relevanter Hinsicht für andere wertvoll sein. Ähnlich ist es nun hier, und man unterscheidet in der Forschung zwischen subjektiven und objektiven Theorien des guten Lebens. Subjektive Theorien vertreten in ihrer einfachsten Variante, die heute allerdings kein Philosoph mehr vertritt, dass ein Leben immer dann gut ist, wenn es den Wünschen und Interessen der Person entspricht. Sie sehen aber schnell, dass diese Position zu problematisch ist, denn es könnte sein, dass wir ganz falsche Erwartungen und Wünsche an das Leben haben, und dass sich diese falschen Erwartungen und Wünsche dann erfüllen. Falsch ist eine Erwartung an das Leben dann, wenn sie uns beispielsweise unglücklich macht, wenn wir, nachdem sich die Erwartung oder der Wunsch erfüllt hat, unglücklicher und unzufriedener mit unserem Leben sind. Denken Sie daran, dass man immer wieder von Leuten hört, die Millionen im Lotto gewinnen, deren Wunsch also in Erfüllung geht, und die dann davon berichten, dass es mit ihrer Lebenszufriedenheit rapide bergab gegangen ist. Oder denken Sie daran, wie leicht es passiert, dass man denkt: Wenn nur das-und-das passieren würde, dann würden sich alle Schwierigkeiten oder doch ganz viele Schwierigkeiten im Leben wie von selbst lösen - und dann passiert das, was wir so dringend erhofft haben, und wir merken, dass sich die Schwierigkeiten alles andere als gelöst haben.

Philosophen vertreten deswegen keinen einfachen Subjektivismus, sondern - wenn überhaupt - einen aufgeklärten Subjektivismus. Ein gutes Beispiel dafür ist die Position von Peter

Stemmer. Er schlägt vor: „Ein Leben ist gut, wenn es uns gibt, was wir von einem Leben in möglichst aufgeklärter Weise wollen, was immer es sei, und wenn wir das Glück haben, dass sich das so weit wie möglich aufgeklärte Wollen mit dem Wollen deckt, was wir hätten, wenn wir alle nötigen Informationen hätten“ (69). Nun spricht er in seiner Bestimmung selbst davon, dass wir das Glück haben müssen, dass sich unser faktisches aufgeklärtes Wollen mit dem idealen Wollen, das dann vorliegt, wenn wir alle Informationen hätten, deckt. Unter ‚Glück‘ versteht er hier nicht ‚Glück‘ im Sinn eines glücklichen Lebens, sondern Zufall.

Lässt sich ein derart aufgeklärter Subjektivismus halten - oder, besser gefragt: Kann man eine derartige Position noch sinnvollerweise als aufgeklärten Subjektivismus bezeichnen oder ist seine Position nicht schon ein Objektivismus, der vertritt, dass es objektive Standards gibt, die vorgeben, was ein gutes Leben ist und was nicht?

Hier sehe ich folgendes Problem. Stemmer versucht, zwei Dinge in eine Theorie hineinzupacken, die sich beide nicht wirklich miteinander vertragen. Zum einen, dass der Begriff des guten Lebens verankert wird im Wollen und in dem Interesse der Person. Das gute Leben muss irgendwie das sein, was eine Person will. Diese These ist natürlich in einer Hinsicht erst einmal attraktiv: Es gibt keine objektiven Kriterien des guten Lebens, denn das, was eine Person will, richtet sich immer nach der konkreten Person. Ich will von meinem Leben vielleicht etwas ganz anders als Sie wollen, und das, was für mich das gute Leben ist, ist etwas anderes als das, was für Sie das gute Leben ist.

Diesem subjektiven, d.h. von der jeweiligen Person abhängigen Begriff des guten Lebens, steht bei Stemmer aber ein anderer gegenüber: Dem einer Person, die alle notwendigen Informationen - also auch Informationen über die Zukunft - hat. Alle notwendigen Informationen zu haben ist dabei das Kriterium dafür, ob das, was ich wünsche, tatsächlich wünschenswert ist. Hier lässt sich der Begriff des guten Lebens nun nicht mehr über das subjektive Wollen und das Interesse der Person bestimmen, denn es ist immer damit zu rechnen, dass ich mich in dem, was ich will, irre. Das bedeutet, dass ich etwas für förderlich und wünschenswert halte, was in Wirklichkeit gar nicht förderlich und wünschenswert ist. Insofern der Begriff des guten Lebens also mit dem Begriff des Zwecks und des Wollens oder des Interesses verbunden ist, ist er kein wirklich passender Begriff dafür, das letzte Ziel zu beschreiben, weil er einen Aspekt des gelungenen Lebens verschleiert, der für Stemmer selbst eminent wichtig ist: Den Aspekt der Objektivität der Kriterien. Die Informationen, die ich brauche, sind ja objektive Informationen.

Wir kommen damit zu einem Ergebnis, das strukturell unseren Ausführungen über das glückliche Leben entspricht: Es gibt eine Hinsicht, unter der es richtig ist, vom guten Leben zu sprechen. Richtig an dem Begriff des guten Lebens ist, dass das Leben immer auch eines ist, das von mir gewollt werden können muss, dass es meinen Wünschen an das Leben entspricht. Ich muss mein Leben bejahen können. Eine Theorie der objektiven Kriterien des gelungenen Lebens muss deutlich machen, warum die Dinge, die das gelungene Leben konstituieren, tatsächlich von jedem Menschen gewollt werden können. Der Nachteil daran, nur vom guten Leben zu sprechen, ist, dass der Tatsache, dass meine Wünsche nicht aufgeklärt genug sind und falsch sein können, nicht genug Rechnung getragen wird.

Ich möchte meine Ausführungen über das gute Leben durch einige Bemerkungen zum

Naturalismus in der Anthropologie anschließen. Es gibt Autoren, die der Auffassung sind, das Wort ‚gut‘ werde von Lebewesen nicht nur ausgesagt, wenn *wir Menschen* mit *unserem* Interesse an die Lebewesen herangehen. ‚Gut‘ sei ein Lebewesen vielmehr dann, wenn es das, was in seinem Wesen als Individuum einer Spezies liegt, auch in seinem Leben zeigt. Die These ist also, dass das, was gut für ein Individuum einer Spezies ist, sich durch die Natur dieser Spezies ermitteln lässt. Ein gutes Leben eines Tieres zu führen bedeutet dann, ein Leben zu führen, das charakteristisch für die jeweilige Spezies dieses Tieres ist. Spätestens seit 2001 das Buch *Natural Goodness* von Philippa Foot erschienen ist, mehren sich Versuche, einen neuen Objektivismus des Guten durch einen Naturalismus zu begründen. Foot bringt folgendes Beispiel: Ein Wolf ist ein Tier, das von Natur aus im Rudel jagt. Wenn ein Wolf ein Einzelgänger ist oder im Zoo lebt oder Sie ihn sich privat als Haustier halten, mag der Wolf alles Mögliche sein: Er mag niedlich sein, interessant oder böse: Er ist aber nie ein guter Wolf, weil er eben nicht das sein kann, das er seiner Natur nach ist: Ein Tier, das von Natur aus im Rudel jagen geht. Eine derartige Argumentation lässt sich auch auf den Menschen übertragen: Foot würde sagen, dass ein Dieb vielleicht ein unterhaltsamer, amüsanter, intelligenter, witziger, einflussreicher Mensch sein kann; er ist aber kein *guter* Mensch, weil es (so Foot jetzt von mir vereinfachend ausgedrückt) in der Natur des Menschen liegt, sozial zu sein und Diebstahl Ausdruck eines asozialen Verhaltens ist.

Die Monographie von Richard Kraut, deren Kerngedanken ich in der ersten Vorlesung referiert habe um zu zeigen, dass die Ethik der Anthropologie folgt und nicht umgekehrt, steht in der Tradition von Philippa Foot. In den Überlegungen von Kraut spielte ja der Gebrauch des Wortes ‚gut‘ eine zentrale Rolle. Kraut vertritt, dass etwas dann gut ist, wenn es dem *flourishing life* eines Menschen dient, d.h. seine kognitiven, affektiven, physischen und sozialen Fähigkeiten fördert. Dahinter steht natürlich ein Bild vom Wesen eines Menschen, d.h. von seiner Natur, der diese Fähigkeiten hat und sie entwickeln will, um durch seine Entwicklung zu dem zu werden, der er als Individuum der Spezies Mensch werden kann.

Ich möchte Sie erstens darauf aufmerksam machen, dass das oberste Gut, das die Tugendethiker annehmen, strenggenommen nicht das ‚gute‘ Leben ist, sondern das Leben, das der Natur des Menschen entspricht. Bei Kraut haben wir das sehr klar gesehen: Das oberste Gut ist das *flourishing life*, und die Dinge sind gut, wenn sie das *flourishing life* befördern. Das, was gut ist, ist Mittel zu diesem *flourishing-life*. Deswegen wäre es begrifflich nicht richtig zu sagen, dass für die Naturalisten das gute Leben das letzte Ziel des Lebens ist.

Zweitens würde ich auch bestreiten, dass man tatsächlich das Wort ‚gut‘ so verwendet, wie es die entsprechenden Philosophen und Philosophinnen behaupten. Man spricht einfach nicht von einem *guten* Wolf, wenn er im Rudel leicht seine Beute jagen kann. Es ist sicher richtig, dass man ‚gut‘ auch in Bezug auf nicht-menschliche Lebewesen aussagen kann, ohne damit unmittelbar das eigene Interesse daran auszudrücken. Wir können z.B. davon sprechen, dass ein Baum gute Wurzeln hat. Zu sagen, dass etwas gute Wurzeln hat, bedeutet dabei nicht, dass wir ein Interesse an den Wurzeln haben, weil wir etwa unsere Weihnachtskrippe mit einer starken Wurzel schmücken möchten. Hier liegt ein übertragener Gebrauch des Wortes ‚gut‘ vor, denn wir können im übertragenen Sinn sagen, dass es auch hier ein Perspektive und ein Interesse gibt, aber die Perspektive ist nicht mehr eine menschliche Perspektive, sondern die Perspektive des Baums selbst.

Wenn ein Baum gute Wurzeln hat, dann ist er fest im Boden verankert, trotz den Stürmen, die ihn entwurzeln lassen könnten. Durch die Wurzeln kann er Nahrung aufnehmen, die ihn wachsen lassen. Ähnlich kann man auch für andere Fälle argumentieren, in denen ‚gut‘ sinnvoll von einem Lebewesen ausgesagt werden kann.

#### 2.3.4 Das gelungene Leben

Ich schlage vor, statt von dem glücklichen, dem sinnvollen und dem guten Leben zu sprechen, vom gelingenden bzw. gelungenen Leben zu sprechen. Das Leben gelingt und ist dann gelungen, wenn wir eine positive emotionale Beziehung zu unserem Leben entwickeln können, wenn es eine Leichtigkeit aufweist, von der ich in Bezug auf das glückliche Leben gesprochen habe. Wenn es wertvoll ist und Bedeutung hat - ein Aspekt des sinnvollen Lebens. Es gelingt und ist dann gelungen, wenn es unseren wohlverstandenen und aufgeklärten Wünschen und Interessen entspricht, ein Aspekt, den ich im Zusammenhang mit dem Begriff des guten Lebens herausgearbeitet habe.

Der Begriff des gelungenen Lebens betont den Tätigkeitsaspekt des Lebens, denn es sind Tätigkeiten, die gelingen oder nicht gelingen. Dabei ist das, was gelingt, nicht nur das gelebte Leben, sondern auch die Einstellungen, die wir dem Leben gegenüber haben – diese ist sogar, wie wir am Ende der Vorlesungsreihe sehen werden, entscheidender. Nicht nur das eigene Leben zu leben selbst eine Aktivität, sondern auch die Einstellung, die man selbst zu diesem gelebten Leben hat, ist etwas, das wir aktiv entwickeln können. Wir müssen nicht nur an unserem äußeren Leben arbeiten, sondern oft viel härter noch an unserem inneren Leben, an der Einstellung, die wir dem äußeren Leben und den Dingen, die uns dort passieren, gegenüber haben. Es könnte sein, dass jemandem alle Dinge, die er anpackt, leicht gelingen - ein Hans im Glück etwa - aber dass es ihm dennoch nicht möglich ist, eine Einstellung zu seinem eigenen Leben zu entwickeln, von der er sagen würde, dass sie ihm gut gelingt, dass er zufrieden mit dem eigenen Leben ist. Umgekehrt kann man manchmal erstaunt darüber sein, dass Menschen in schweren Lebenskrisen eine innere Einstellung ihrem Leben gegenüber gefunden haben, von der aus sie ihr Leben als gelungen betrachten, obwohl es voll von äußeren Schwierigkeiten gewesen ist.

Das gelungene Leben besteht also nicht darin, dass uns, während wir im Leben passiv bleiben, Dinge passieren, die uns gefallen, sondern darin, dass wir zu den Dingen, die wir aktiv bewirken und auch die uns widerfahren mögen, eine Beziehung aufbauen, die wir als gelungen bezeichnen würden. Das setzt, wie wir noch sehen werden, voraus, dass eine im Einzelnen sicher kaum ganz befriedigend zu bestimmende Unabhängigkeit gegenüber dem, was einem im eigenen Leben widerfährt, zum Begriff des gelungenen Lebens dazu gehört. Ich hatte Sie ja schon darauf hingewiesen, dass es zu den großen Irrtümern unseres Lebens gehört, wenn wir meinen, unser Leben gelingt nur dann, wenn auf der Ebene des gelebten Lebens bestimmte Dinge passieren oder nicht passieren. Viel entscheidender ist, dass wir mit dem, was uns im Leben widerfährt, aktiv umgehen müssen. Ich werde später noch mehr dazu sagen. Klar ist aber aus dem, was ich bisher gesagt habe, schon jetzt, dass es hier eine Spannung gibt: Denn, wenn Sie sich erinnern, zum einen haben wir den Sinn unserer Handlungen dadurch zu verstehen versucht, dass wir gesagt haben, wir tun etwas dann sinnvoll, wenn wir von dem, was wir tun, subjektiv angezogen sind, von dem wir

aber auch der Überzeugung sind, es ist objektiv attraktiv. Das bedeutet eben auch, dass es für unser Leben nicht ganz egal ist, welche Arten von Tätigkeiten wir nachgehen. Ob es uns gelingt, die Art von Tätigkeiten ausführen zu können, die wir ausführen wollen, hängt aber nicht vollständig von uns ab. Hier kommt ein Aspekt ins Spiel, der uns im letzten Kapitel noch einmal begegnen wird: Umgehen mit dem, was wir nicht realisieren können und woran wir leiden. Gerade hier ist die innere Einstellung zu dem gelebten Leben, wenn es nicht das erfüllt hat, was wir uns gewünscht hätten, von besonderer Bedeutung. An der Einstellung zu seinem eigenen Leben zu arbeiten, Krisensituationen und Frustrationen zu verarbeiten, ist oft enorm mühsam und schwer. Aber dafür, dass die Einstellung zu unserem eigenen gelebtem Leben gelingt, ist diese innere Arbeit unabdingbar - ein Aspekt des gelungenen Lebens, auf den ich vor allem im Zusammenhang mit Überlegungen über das Leiden und den Tod eingehen werde.

Ein weiterer Aspekt, der für die Frage nach dem obersten Gut wichtig ist, wird durch den Begriff des gelungenen Lebens besser ausgedrückt als durch den Begriff des glücklichen, sinnvollen oder guten Lebens. Der Aspekt, dass es sich bei dem obersten Gut um etwas handelt, was das Leben betrifft, soweit wir es bisher gelebt haben bzw. das Leben als Ganzes betrifft. Wir wollen von dem, was wir als oberstes Gut bezeichnen, nicht nur, dass uns das Leben phasenweise gelingt, wenn es uns gut und sinnvoll vorkommt, sondern dass das Leben als Ganzes gut und sinnvoll ist. Dieser holistische Aspekt wird durch den Begriff des gelungenen Lebens besonders gut ausgedrückt. Das bedeutet nicht, dass sich überhaupt erst im Tod herausstellt, ob das Leben überhaupt gelungen gewesen ist oder nicht. Aber es bedeutet auch, dass sich erst in der Rückschau auf das Leben, so wie es bis jetzt gewesen ist, sagen lässt, ob es eher gelungen ist oder nicht.

Die Tatsache, dass man aber nicht nur vom gelungenen, sondern auch vom gelingenden Leben spricht, macht aber auch deutlich, dass die Frage danach, wie das Leben in der Rückschau ausschaut, zu einem gewissen Maße auch davon abhängt, wie es jetzt erlebt wird. In Zeiten, in denen es uns gut geht, sind wir eher bereit, eine Interpretation zu akzeptieren, unter der gesehen unser ganzes Leben bis jetzt gelungen ist. In Zeiten, in denen uns das Leben schwer fällt und uns unsere Beziehungen und Projekte nicht gelingen, tendieren wir eher zu einer Interpretation unseres Lebens, die das ganze Leben in Frage stellt. Insofern ist der präsentische Aspekt, d.h. konkret: Unsere Befindlichkeit zu dem Zeitpunkt, zu dem wir über die Frage danach, ob unser Leben gelungen ist oder nicht, nachdenken, ein wichtiger Faktor bei der Reflexion über das Leben, soweit wir es jetzt geführt haben.

Damit wird ein weiterer Aspekt deutlich: Ob das Leben gelungen ist oder nicht, ist immer eine Frage der Interpretation, der Deutung meiner Geschichte. Diese Deutung kann uns keiner abnehmen, und insofern ist die Frage, ob ich mein Leben als gelungen ansehe eine Frage, die mir kein anderer Mensch beantworten kann. Es kann zwar sein, dass es Phasen des Lebens gibt, in denen ich mein Leben zu düster sehe, und dann kann mich jemand anderes darauf hinweisen, dass ich vielleicht zu pessimistisch bin und Gründe dafür habe, mein Leben positiver zu sehen. Aber zwingende Gründe gibt es hier nicht, und wir können nur zu einem geringen Teil andere Menschen dazu bewegen, ihr Leben als gelungen zu beurteilen, wenn sie zu einer negativen Sicht auf ihr eigenes Leben tendieren. Zweitens ist die Deutung und damit die Bewertung des eigenen Lebens immer eine Deutung, die in der Gegenwart und vor allem der Zukunft liegt. Es kann sein, dass sich

Phasen, die ich als außerordentlich schwierig empfinde, im Nachhinein als Phasen meines Lebens herausstellen, die besonders wichtig gewesen sind und die wesentlich dazu beigetragen haben, dass ich zu einem zukünftigen Zeitpunkt mein Leben als gelungen ansehen kann.

#### 2.4 Die Frage nach der eigenen Identität

Eine weitere Art und Weise, nach der eigenen gelungenen Existenz zu fragen, besteht darin, nach der eigenen Identität zu fragen, und es lohnt sich, der Frage danach, was sinnvollerweise unter der eigenen Identität verstanden werden könnte, noch ein wenig nachzugehen. Die Frage nach der eigenen Identität kann sehr unterschiedlich verstanden werden und wird sehr unterschiedlich verstanden, je nach dem Kontext, in dem sie gestellt wird. Auf einen philosophisch sehr wichtigen Kontext, in der die Frage nach der Identität gestellt wird, gehe ich in meiner Vorlesung nicht ein, weil sie in der Metaphysikvorlesung viel dazu hören werden. Es geht um die Frage der sogenannten ‚personalen Identität‘. Gemeint ist damit folgendes: Wir Menschen sind Wesen, die sich unaufhörlich verändern. Weil wir in Raum und Zeit existieren, bleiben wir nie dieselben. Unsere Zellen sterben ab und erneuern sich, unser Körper wird im Laufe unseres Lebens vielfach erneuert und umgebaut, unsere Erinnerungen sind nicht konstant - an viele Dinge, an die wir uns vor drei Jahren erinnern konnten, können wir uns heute nicht erinnern. Auf der anderen Seite verstehen wir uns aber nicht als Menschen, die sich ständig in allen Aspekten ihrer Person unaufhörlich verändern. Viele Menschen meinen, es gäbe so etwas wie einen Personenkern, der in aller Veränderung konstant bleibt. Aber wenn ja, was soll das sein? Hier versuchen einige Metaphysiker, eine Theorie zu entwickeln, die einerseits an der Tatsache festhält, dass sich die Bestandteile nicht nur unseres Körpers, sondern auch unseres Bewusstseins verändern, andererseits aber so etwas wie einen Personenkern annimmt.

Eine zweite Fragestellung ist für die Theorie personaler Identität ebenfalls relevant: Für Theorien, die davon ausgehen, dass etwas von uns nach unserem Tod in welcher Form auch immer weiterlebt, und die ferner davon ausgehen, dass man in einer relevanten Hinsicht davon sprechen kann, dass *wir* es sind, die weiterleben, also dass es jetzt schon etwas in uns oder an uns gibt, was dann den Tod überdauert, ist es natürlich essentiell, etwas anzunehmen, das zu uns gehört und alle Veränderung überdauert. Verschiedene Lösungen sind auf die Frage nach der personalen Identität gegeben worden: Es ist die Seele, die unsterblich ist und die unsere Identität konstituiert; es ist eine Substanz in uns, die unsere personale Identität konstituiert (wobei die Substanz dann häufig mit der Seele identifiziert wird); es ist ein nicht weiter bestimmbares Substrat, an dem alle unsere Eigenschaften, die dann durchaus ständig wechseln können, anhaftet - was immer das heißen soll. Wir werden dieser Thematik noch einmal begegnen, wenn wir uns mit dem Tod beschäftigen werden. Hier wollte ich sie nur schon einmal ansprechen. However: *Diese* Debatte um die personale Identität meine ich nicht, wenn ich im Kontext der Frage nach dem gelungenen Leben nach unserer Identität frage.

Eine weitere Möglichkeit, die Frage nach unserer Identität zu verstehen, findet sich im Kontext der Soziologie oder auch der Psychologie, und es ist diese Fragestellung, zu der ich im Punkt 2.4.2 etwas ausführen möchte, die aber nicht identisch mit der philosophischen

Fragestellung ist. Denken Sie beispielsweise an die Frage nach unserer sexuellen Identität oder der *gender identity*. Oder denken Sie an die Frage danach, ob und wie sich ein Mensch mit einer bestimmten Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer gesellschaftlichen Rolle identifiziert. Viele von uns sind deutsche Staatsbürger, aber die Frage nach einer nationalen Identität ist eine Frage, die für viele Menschen kompliziert zu beantworten ist. Bei diesem Identitätsbegriff der Soziologie oder Psychologie geht es um die Frage danach, ob und auf welche Weise sich ein Mensch mit vorgegebenen Gruppen oder auch sozialen Rollen identifizieren kann. Die Soziologie untersucht beispielsweise, inwiefern Sprache und Kommunikation soziale Identität schafft.

Bei der existentiellen Frage nach der eigenen Identität, und um diese geht es mir im Folgenden, spielt sicherlich die Frage nach den Möglichkeiten der Identifizierung mit bestimmten Gruppen oder Rollenerwartungen eine wichtige Rolle, aber geht nicht darin auf. Wenn man nach der eigenen Identität fragt, dann fragt man, wie das Wort ‚Identität‘ ja deutlich macht, nach einer Einheit. Im Fall der Identifikation mit Gruppen und Rollen wäre es die Einheit zwischen der Rolle bzw. der Gruppe und mit selbst. Die Frage danach, wer ich bin, wer ich sein möchte - wenn man die Frage nach der eigenen Identität so stellen möchte - ist auch die Frage danach, mit welchen Rollen ich mich identifizieren kann, welche Rollenerwartungen ich mir zu eigen machen kann, von was ich mich abgrenzen muss oder welcher Gruppe ich zugehörig sein will. Einen Platz in der Welt zu finden bedeutet eben auch, seinen Platz in einer konkreten Gesellschaft zu finden - wie immer dieser Platz aussieht.

Allerdings wäre es zu kurz, die existentielle Frage nach der eigenen Identität auf die Frage nach der Identifikation mit einer Rolle oder mit bestimmten Gruppen zu beschränken. Die existentielle Frage nach der eigenen Identität ist nicht nur die Frage nach der Identifizierung mit vorgefundenen Rollen, sondern geht weit darüber hinaus. Zum einen gelingt eine Rollenidentifikation nie vollständig. Ich bin nicht die Rolle, die ich für andere spiele, und nicht einmal die Rolle, die ich für mich selbst spiele. Zweitens hängt die eigene Identität oft davon ab, dass ich mich zwar positiv mit Rollen identifizieren kann, in dieser Identifikation mit der Rolle aber nicht aufgehe, sondern in der Lage bin, Rollenerwartungen zu enttäuschen und zu durchbrechen und mir so die vorgegebene Rolle tatsächlich zu meiner eigenen Rolle mache. Dieser Aspekt ist oft gemeint, wenn man die Authentizität eines Menschen lobt und sagt, dass ein Mensch authentisch ist: Ein authentischer Mensch lässt sich nicht durch fremde Rollenerwartungen, Gruppendruck usw. bestimmen, sondern ist in der Lage, mit der Rolle, die er einnimmt und oft auch gewählt hat, und den sozialen Erwartungen, die in ihn gelegt werden, umzugehen aus einer eigenen Identität heraus. Jemand, der authentisch ist, lässt sich davon bestimmen, welche Art von Mensch er sein möchte und findet darin seine Identität, selbst, wenn er mit dieser Identität immer wieder ringen muss. Wir haben diese Art der Selbstbestimmung im Zusammenhang mit dem Modell des Menschen besprochen: Sich selbst zu bestimmen und authentisch zu sein heißt, Stellung zu seinen Gedanken und Gefühlen erster Stufe zu nehmen und sich von dem, der man sein will, bestimmen zu lassen.

#### 2.4.1 Identität und Selbsterkenntnis

Ein tieferer Aspekt der menschlichen Identität hängt eng mit dem Begriff der

Selbsterkenntnis zusammen (vgl. zum Folgenden auch Peter Bieri: *Wie wollen wir leben?*, St. Pölten 2011). Der Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Tatsache, dass es Phasen in unserem Leben gibt, in denen wir in innerer Zerrissenheit leben. Diese Zerrissenheit manifestiert sich in einer Unzufriedenheit mit uns selbst. Die Unzufriedenheit kann zwei Formen annehmen, und dazu bitte ich Sie, sich noch einmal an das Modell des Menschen zu erinnern: Wir können einmal mit unserem gelebtem Leben unzufrieden sein, d.h. unzufrieden damit, was wir tun oder wie wir leben. Wir spüren, der Beruf, die Rolle, der Freundeskreis oder der Lebenspartner passt nicht zu uns. Wir spüren, dass wir eigentlich anders leben wollen als wir leben. Die zweite Form der Unzufriedenheit besteht darin, dass wir mit unseren Einstellungen erster Stufe unserem Leben gegenüber unzufrieden sind: Die Art, wie wir über unser Leben denken oder die Art, wie wir emotional auf unser gelebtes Leben reagieren, passt nicht mehr zu uns. Wir merken beispielsweise, dass wir bestimmte Überzeugungen haben, von denen wir immer gedacht haben, es wären unsere eigenen, aber in Wirklichkeit plappern wir nur nach, was unsere Eltern oder Spiegel-online uns glauben machen wollen. Oder wir halten völlig ungeprüft das Gegenteil dessen für richtig, was unsere Eltern uns weismachen wollten. Und auf einmal merken wir, dass wir vieles von dem, was wir denken, eigentlich nur denken, weil es andere so denken.

Die Zerrissenheit betrifft nicht nur unsere Gedanken, sondern kann ebenso unsere Emotionen umfassen. Das mag zunächst merkwürdig klinge, weil Sie meinen könnten, wenn etwas zu uns ganz persönlich gehört und uns eigentlich ausmacht, dann unsere emotionale Einstellung zu unserem Leben. Aber dem ist nicht so. Sie können feststellen, dass sie bestimmte emotionale Reaktionen an den Tag legen, die Sie selbst eigentlich ganz inadäquat finden. Sie können sich in einer Situation finden, wo Sie spüren, dass Sie bestimmte Menschen emotional ablehnen, die eigentlich gar nicht ablehnenswert sind. Die emotionalen Reaktionen, die Sie ganz natürlich haben, können Ihnen fremd werden. Sie können sich selbst über sich wundern, dass Sie bestimmte Emotionen so hart oder so heftig haben, und in dieser Verwunderung ist eine Distanz, die Sie zu sich selbst einnehmen.

Die Distanz, die Sie zu sich selbst spüren, der Blick, den Sie selbst auf Ihr inneres und äußeres Leben haben können, hat, wenn Sie ihn einmal spüren und zulassen, so etwas wie eine unbedingte Autorität, wenn man auf der Suche nach der eigenen Identität ist. Die Autorität besteht nicht darin, dass in dem Blick auf sich selbst so etwas wie die Wahrheit über ihr eigenes Leben liegt. Es kann sein, dass Ihnen nach einem langen Prozess deutlich wird, dass ihr Verdacht, Ihre emotionalen Reaktionen seien gar nicht ihre eigenen emotionalen Reaktionen, sondern die emotionalen Reaktionen, die ihr Vater in Sie hineingelegt hat, falsch gewesen ist und dass Sie den Eindruck haben, tatsächlich die Art von Mensch zu sein, die eben die-und-die emotionale Reaktion an den Tag legt. Die Autorität der Spannung, in die Sie geraten, besteht darin, dass Sie sich der Spannung stellen müssen, um neu Ihre Identität wiederzuerlangen. Oft ist es dabei kaum möglich, in konkreten Situationen unseres Lebens zu sagen, wie wir die Identität in solchen Phasen wieder gewinnen können und was diese neugewonnene Identität dann für unser gelebtes Leben hat. Aber damit das Leben gelingen kann, ist die Arbeit an der eigenen Identität unausweichlich geworden, wenn man sich existentiell tatsächlich einmal in solcher Zerrissenheit befindet. Der Weg zu einer solchen Identität ist anspruchsvoll, denn die einzige Möglichkeit, zu unserer Identität zu finden,

läuft über die Selbsterkenntnis, und zu einem Punkt zu kommen, in dem man sich selbst kennt, ist ein langer und anspruchsvoller Prozess.

Was soll aber nun mit der eigenen Identität gemeint sein? Ich schlage vor, die existentielle Frage nach der eigenen Identität im Anschluss an die Definition von Sinn als Frage danach zu verstehen, wie ich so leben kann, dass ich eine bestimmte Art von Leben führe derart, dass ich erstens etwas tun kann, was ich tun möchte (also das tue, wovon ich subjektiv angezogen bin), dass ich Freude daran habe, das zu tun, was ich tue (das muss nicht immer so sein, denn ich kann mich in dem, was ich tun möchte, irren und fälschlicherweise der Meinung sein, etwas zu tun sei glückszuträglich) und ich auch der Überzeugung bin, dass das, was ich tue, das ist, was ich tun soll, in dem Sinn, dass der Platz, den ich in der Gesellschaft einnehme, der Platz ist, der richtig für mich ist (das wäre das, was Wolf die objektive Attraktivität nennt). Die Identität besteht hier nicht nur in der Identifikation mit einer äußeren Rolle, sondern in der Identität von dem, was ich tue, dem was ich tun möchte, weil ich denke, dass es richtig ist, das zu tun, und der Freude daran, dass ich das tue, was ich tue. Es geht hier nicht nur um eine Identifizierung mit einer Rolle oder einer Aufgabe, sondern um eine Identität von Tun, Wollen und Freude oder Zufriedenheit. Identität bedeutet hier Einheit in dem Sinn, dass es keine Konflikte zwischen dem, wie ich lebe und dem, was ich möchte und dem, was mir Freude macht, gibt. Wenn ich von Freude oder Zufriedenheit spreche, dann meine ich nicht, dass ich jeden Tag vollkommen glücklich und zufrieden damit bin, was ich tue oder tun muss. Ich meine damit die Auffassung, dass ich selbst der Überzeugung bin, dass das, was ich tue, das ist, was ich jetzt tun sollte, selbst dann, wenn ich momentan in keiner guten Verfassung bin oder mir die Dinge, die ich tue, gerade keine Freude machen.

#### 2.4.2 ‚Patchwork‘-Identität und Bastelbiographie?

Dieser Auffassung, dass die Vorstellung eines gelungenen Lebens in Form einer vollintegrierten Persönlichkeit, die durch eine einheitliche Identität von aufgeklärter subjektiver Attraktivität und objektiver Sinnhaftigkeit ausgezeichnet ist, überhaupt eine sinnvolle und erstrebenswerte Vorstellung ist, wird nun von einigen Philosophen und Soziologen vehement verneint. So schreibt beispielsweise Michel de Montaigne: „Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinander hängen, dass jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will. daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den anderen“ (Montaigne, *Essais*, Zweites Buch, 1). De Montaigne wendet sich hier gegen die Auffassung, eine Person sei ihr Leben lang eine Einheit und es sei die Aufgabe der Person, diese Einheit zu bewahren. Friedrich Nietzsche diskutiert, ob ein Körper tatsächlich nur eine sterbliche Seele beherbergt. „Vielleicht gibt es viele Seelen in uns. Die Annahme von *einem* Subjekt ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebenso gut erlaubt, eine Vielfalt von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewusstsein zugrunde liegt?“ Max Horkheimer und Theodor Adorno haben sich gegen die Auffassung einer Vollintegration der Persönlichkeit gewendet, die eigentlich zum Ziel hat, dass der Mensch nicht nur seine äußere Welt weiter versklavt, sondern auch sein innere Natur beherrscht (vgl. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt (1969) 33). Hinter der Frage nach der Identität steht Horkheimer und Adorno zu folge die Ideal-Gestalt des modernen Menschen:

Maximale Kontrolle nach außen und nach innen. Alles Widersprüchliche, was es im Menschen auch gibt, wird unterdrückt, weil es Angst macht. Sich von dieser Auffassung der Identität zu verabschieden bedeutet, Raum für die Verschiedenheit zu machen, die nicht angstbesetzt ist. In einer pluralen Welt wie der unseren gilt es, den Menschen vom Identitätszwang zu befreien, der immer bedeutet, dass sich der Mensch als etwas Stabiles, Dauerhaftes und Unverrückbares verstehen muss.

Mit der Frage, wie man die eigene Identität in einer zunehmend pluralen Welt finden kann, widmen wir uns einem Thema, das nicht mehr für sich den Status der Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Hier widmen wir uns einer Frage, die sich stellt, weil wir unter den konkreten Bedingungen des Endes des zwanzigsten und des Beginns des einundzwanzigsten Jahrhunderts leben. Die Überlegungen, die ich vortragen möchte, knüpfen aber an das an, was mit dem Anspruch auf Allgemeinheit vorgetragen wurde, nämlich die Suche nach der Identität oder einem Personenkern.

Das Bild von Montaigne, das wir alle nur aus buntscheckigen Fetzen bestehen, hat Heiner Keupp aufgegriffen. Keupp ist Mitarbeiter des Münchner Instituts für Praxisforschung und Projektberatung. Ich möchte Sie für das folgende ausdrücklich auf die Web-Seiten des Instituts hinweisen, unter <http://www.ipp-muenchen.de/> und dann „Texte zum download“ finden sich viele Vorträge und Aufsätze von Keupp und seinen Mitarbeitern, die über sein Buch Identitätskonstruktionen. das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999 (und als Taschenbuch 2005) hinaus die Forschungsergebnisse präsentieren. Keupp spricht, wie der Titel seines Buches schon deutlich macht, von der Patchwork-Identität des Menschen - ein ‚Patchwork‘ ist auf Deutsch ein Flickwerk oder auch der Fleckerlteppich. Bekannter ist Ihnen vielleicht der Ausdruck der Bastelbiographie. Beide Ausdrücke können suggerieren, dass die Identität eines Menschen nichts weiter ist als ein buntes etwas aus heterogenen Stücken, bei der man gar nicht mehr nach einer grundlegenden Einheit fragen kann.

Ich möchte zunächst betonen, dass Keupp zwar den Begriff der patchwork-identity geprägt hat, ihn aber nicht in der Tradition von de Montaigne oder Nietzsche verstanden wissen will. Was Keupp in verschiedenen empirischen Studien interessiert, ist der Prozess des Herstellens einer solchen *durch unsere gesellschaftlich Bedingungen notwendig* gewordenen patchwork-identity, wobei der entscheidende Punkt ist, dass hier tatsächlich Identität hergestellt wird. Die Auffassung von Keupp und seinem Forschungsteam ist folgende. Unsere spätmoderne Gesellschaft, die u.a. durch den sogenannten flexiblen Kapitalismus charakterisiert ist, erlaubt es nicht mehr, starre und fixe Identitätsrollen zu übernehmen. Unsere Gesellschaft ist z.B. dadurch charakterisiert, dass es kaum noch so etwas gibt wie eine feste Arbeit, die man nach der Ausbildung beginnt und in der man dann auch in Rente geht. Von Ihnen, die Sie Philosophie studieren, wird eine enorme Flexibilität und Kreativität verlangt, wenn es darum geht, eine Arbeit zu finden, mit der Sie ihr Leben finanzieren können. Es gibt keine fertigen Muster, die Sie fraglos übernehmen könnten. Ein weitere Auflösung ist die schon erwähnte gender-identity; wie Mann und Frau zusammenleben können, ist nicht mehr durch traditionelle Formen von Ehe und Familie geregelt, so, dass man ohne eigene Entscheidungen treffen zu müssen, einfach traditionelle Muster fraglos übernehmen kann. Die Auflösung von familiären Lebensmustern selbst führt dazu, dass neue Formen von

Beziehungsverständnis und Beziehungsarbeit gefunden werden müssen. Eine weitere Auflösung betrifft den Wertewandel; es gibt keine fraglose Anerkennung von Werte oder Werte repräsentierende Autoritäten mehr, und das führt dazu, dass selbst begründete Wertentscheidungen getroffen werden müssen (keine ganz einfache Sache!).

Das ist, zugegeben extrem plakativ und verkürzt, der gesellschaftliche Hintergrund, auf dem Keupp seine Auffassung der Patchwork-Identität entwickelt. Vielen Menschen bleibt also überhaupt nichts anderes, als ein Patchwork zu leben, weil es die gesellschaftlichen Bedingungen erzwingen, und die Frage ist, wie diese Identität als wirkliche Identität gelingen kann. Klar ist, dass eine Patchwork-Identität eine außerordentliche aktive und kreative Eigenleistung des Menschen erfordert, damit seine Identitätsarbeit gelingt. Keupp fragt in seinen Studien nun danach, *wie* die Menschen die Patchwork artigen Identitätsmuster vollziehen, wie die Dinge kreativ zu einer Einheit, die freilich die Einheit eines Patchworks ist, verknüpft werden. Es geht Keupp also gerade nicht um eine postmoderne Beliebigkeit - die sich übrigens auch empirisch überhaupt nicht nachweisen lässt: faktisch laufen alle empirischen Untersuchungen zu dem Thema darauf hinaus, dass sich die Menschen um eine Integration der inneren und äußeren Erfahrungen bemühen müssen - sondern um die Frage, wie Identität unter den erschwerten Bedingungen der Spätmoderne überhaupt möglich ist.

Keupp betont also die Notwendigkeit der individuellen Schöpfung von Lebenssinn und Identität. Es gibt immer Perioden in der Geschichte, in denen die diese Schöpfung der Identität dadurch leichter ist, dass man sich mit verschiedenen kulturellen, ökonomischen, politischen oder religiösen Institutionen fraglos identifizieren kann. Die individuelle Lebensführung ist dabei in einen stabilen kulturellen Rahmen eingebettet. Von uns, die wir in einer Zeit gesellschaftlicher Modernisierung und Umbrüche leben, ist mehr gefordert, weil die Identifikation mit vorgegebenen Identitätsrollen kaum möglich ist. Für uns ist, wie Keupp meint, eine selbstbestimmte Politik der Lebensführung unabdingbar.

Der entscheidende Begriff ist dabei für Keupp der Begriff der Kohärenz, den er aus der salutogenetischen Forschung von Aaron Antonovsky (1923-1994) übernimmt. In der Salutogenese untersucht man die Entstehung von Gesundheit. Antonovskys Hauptthese ist, dass das Kohärenzgefühl (the sense of coherence) als Kern der Frage, wie Gesundheit entsteht, gesehen werden muss. „Das Kohärenzgefühl ist eine globale Orientierung, die ausdrückt, in welchem Ausmaß man ein durchdringendes, dynamisches Gefühl des Vertrauens hat, dass die Stimuli, die sich im Verlauf des Lebens aus der inneren und äußeren Umgebung ergeben, strukturiert, vorhersehbar und erklärbar sind; einem die Ressourcen zur Verfügung stehen, um den Anforderungen, die diese Stimuli stellen, zu begegnen; diese Anforderungen Herausforderungen sind, die Anstrengung und Engagement lohnen“ (aus: Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, 1997, Seite 36). Von ‚Gefühl‘ zu sprechen, ist etwas unglücklich für das, was Antonovsky sagen möchte. Es geht ihm um die Entwicklung einer Disposition, die normalerweise mit ungefähr 25 Jahren abgeschlossen ist. Notwendige Bedingung für ein Kohärenzgefühl, wir würden sagen, für die Identität, ist also das Vertrauen, das Integration möglich ist und die Fähigkeit, die disparaten Elemente in unserem Leben aktiv zu einem kohärenten Ganzen zu formen. Übertragen auf die Frage nach der Identität bedeutet dieser Ansatz: Der Mensch reagiert

auf die pluralen Erfahrungen mit einem erhöhten Spannungszustand, mit Stress, der gesunde Folgen haben kann, je nachdem, wie mit dieser Spannung umgegangen wird. Diese Disposition bewirkt, dass ein Mensch eine emotionale Sicherheit in Bezug auf seine eigene Person hat. Die Ressourcen der Person schließen als zentralen Bereich seine zwischenmenschlichen Beziehungen ein, also die Möglichkeit, sich von anderen Menschen soziale Unterstützung zu holen, sich sozial zugehörig und verortet zu fühlen. Er kann sein eigenes Scheitern und Leid verarbeiten, ohne sich als passives Opfer anderer Menschen, des Schicksals oder der äußeren Lebensumstände zu konstruieren. Er muss in einer Welt ohne viele natürliche Grenzen eine eigenes boundary-management (ein Begriff des Soziologen Barry Wellman, vgl. Wellman, Barry (Hrsg.). (1999). *Networks in the global village*. Colorado, Oxford: Westview Press) entwickeln, d.h. selbst bestimmen, was er an Grenzen für sich akzeptiert und was er nicht akzeptiert. Damit diese Entwicklung gelingt, sind, wen sollte das überraschen, soziale Netzwerke, die immer wieder gepflegt werden müssen, von großer Hilfe und Bedeutung. Man braucht einen Kontext der Anerkennung (vgl. Charles Taylor), der von grundlegender Bedeutung für eine gelingende Identitätsarbeit ist.

An diesem Punkt wird auch durch die empirischen Untersuchungen deutlich, warum das Thema ‚Beziehungen‘ eine so zentrale Rolle in der Konzeption des gelungenen Lebens spielen muss. Die empirischen Studien haben gezeigt, dass Beziehungen eine zentrale Rolle im Leben des Menschen im Spätkapitalismus spielen - wichtiger noch als in einem klar durch Rollenmuster bestimmten System. Weil es keine kulturell vorgegebenen Beziehungsrollen mehr gibt, gleichzeitig aber Beziehungen eine noch wichtigere Rolle zur Identitätsfindung der Person einnehmen, ist es besonders wichtig, sich über Beziehungen reflektiert Gedanken zu machen.

Ich möchte betonen, dass es ein Irrtum ist anzunehmen, dass sich die Frage nach der eigenen Identität, danach, wer ich bin und was ich sein möchte, in unserer spätmodernen Gesellschaft nicht mehr stellt und eigentlich disparat ist. Die empirischen Studien zeigen vielmehr das Gegenteil: Die Frage nach der eigenen Identität stellt sich dringlicher als in Zeiten, in denen allgemein akzeptierte Identitätsmuster vorgegeben sind. Ohne Zweifel ist es schwierig, die eigene Identität zu finden, wenn beispielsweise als mögliche Antworten eine feste Arbeitsstelle nicht mehr möglich ist. Das zeigt aber nicht, dass die Frage nach der eigenen Identität falsch gestellt ist, sondern nur, dass es heute dringlicher und schwieriger ist, sie zu beantworten.

Diese Antwort ist eine Antwort, die sich jeder von uns selbst erarbeiten muss. Die eigene Identität findet man nicht als etwas, was einem von außen entgegen kommt, sondern ist etwas, das wir selbst schaffen müssen, selbst wenn es Faktoren wie soziale Netzwerke gibt, die für diese Identitätsarbeit notwendig sind. Es ist, wie Keupp immer wieder betont, ein aktiver und kreativer Prozess, der nicht einfach ist. Pointiert formuliert: Es liegt also an uns selbst und nicht an äußeren Umständen, ob dieser Prozess gelingt oder nicht. Die Lebensumstände können es einem leichter oder schwerer machen, eine eigene Kohärenz zu entwickeln. Es ist aber unsere Aufgabe, die uns nichts und keiner abnehmen kann. Wieder sind wir bei der Frage nach dem gelungenen Leben darauf gestoßen, dass die Frage, ob unser Leben gelingt oder nicht, ganz wesentlich von uns selbst abhängt und damit auch davon, wie wir über uns und das Leben denken.

## 2.5 Kriterien des gelungenen Lebens

Mit der Aussage, dass es ein oberstes Gut gibt, und dass dieses Gut die gelungene eigene Existenz ist, ist natürlich noch nichts darüber begründet gesagt, was denn nun der Sache nach das gelungene Leben ausmacht – selbst dann, wenn sich bereits angedeutet hat, in welcher Richtung eine Antwort zu suchen ist. Aber Sie können sich vorstellen, dass es für uns Menschen von ganz entscheidender Bedeutung ist, dass wir eine richtige Auffassung von dem gelungenen Leben haben. Im Grund ist diese Frage sogar die wichtigste Frage, die wir uns in unserem Leben überhaupt stellen sollten. Denn wenn wir falsche Auffassungen davon haben, was das gelungene Leben nun inhaltlich charakterisiert, dann werden wir schlicht und einfach kein gelungenes Leben führen können. Drastisch gesagt, dann werden wir unser Leben lang unzufrieden sein. Und ich denke, dass die Tatsache, dass sehr viele Menschen mit ihrem Leben unzufrieden sind, auch - nicht nur! - damit zusammenhängt, dass sich sehr viele Menschen ganz falsche Vorstellungen davon machen, was denn nun das gelungene Leben konstituiert. Aber was sind hier Kriterien von richtig und falsch? Diese Frage ist natürlich sehr kompliziert, schon deswegen, weil hier besonders stark die Versuchung besteht, eigene subjektive Lebensentwürfe ungerechtfertigter Weise zu verallgemeinern und die Kriterien dann als wahre Kriterien auszugeben. Aber ein paar Kriterien und damit verbunden eine Kritik an bestimmten Auffassung darüber, was das oberste Gut ist, d.h. worin das gelungene Leben besteht, lassen sich doch aufstellen.

### 2.5.1 Formales Kriterium: Das *oberste* Gut

Das erste Kriterium ist, dass es sich bei dem Gut tatsächlich um ein *oberstes* Gut halten muss, d.h. um ein Gut, bei dem sich die Frage danach, warum man es anstrebt, nicht mehr stellt. Dieses Kriterium ist ein Kriterium, das sich analytisch aus dem Begriff des obersten Gutes ergibt. Wenn das, was jemand für das oberste Gut hält, um eines anderen Gutes willen angestrebt wird, dann ist es einfach nicht ein oberstes Gut.

Ein ganz klarer Fall für einen Irrtum in Bezug auf ein oberstes Gut ist eine Lebensform, die im Geldwerb das oberste Gut sieht. Man lebt, um möglichst viel Geld zu verdienen. Je mehr Geld man verdient, desto besser ist das Leben. Nun kann es natürlich durchaus sein, dass viel Geld zu haben sehr schön ist und dass noch mehr Geld zu haben noch schöner ist. Aber wenn man nicht jemand wie Dagobert Duck ist, für den das Bad im eigenen Geld das schönste überhaupt ist, dann sehen wir sehr schnell, dass Geld zu haben und reich zu sein, nicht das oberste Gut sein kann. Man hat nämlich Geld und Reichtum um etwas anderes willen, zum Beispiel um Sicherheit zu haben, um nicht mehr arbeiten zu müssen und das ganze Leben zu einem einzigen ausgedehnten Urlaub zu machen, ein Traumhaus zu bauen, in Kreise hineinzukommen, die einem nur ab einer bestimmten Summe offenstehen, oder auch um Projekte zu unterstützen, die man für sinnvoll und richtig hält (aber wer so etwas tut, der weiß meistens auch, dass nicht der Reichtum, sondern die Möglichkeiten, die der Reichtum eröffnet, das höchste Gut ist). Es geht mir hier nicht darum dafür zu argumentieren, dass es widersinnig ist, sehr reich sein zu wollen, sondern nur darum zu zeigen, dass der Reichtum selbst nicht das höchste Gut sein kann. Wir müssen fragen, was durch das Geld und den Reichtum eigentlich erreicht wird, was für ein weiteres Gut durch das Geld und den Reichtum angestrebt wird. Wer

meint, dass das gelungene Leben, das oberste Gut darin bestünde, am Ende seines Lebens 100 Millionen Euro zu haben, der begeht einen begrifflichen Fehler. Er müsste darüber nachdenken, was er mit den 100 Millionen Euro möchte und wird dann sehen, dass das, was er damit möchte, sein oberstes Gut ist. Vielleicht sagt er, er möchte im Alter sorgenfrei leben - nun, dafür braucht man im Normalfall jedenfalls nicht 100 Millionen Euro und er müsste sich in seinem Leben gar nicht *so* sehr anstrengen, um ein sorgenfreies Alter zu haben. Natürlich gibt es Menschen, die der Überzeugung sind, ihr gelungenes Leben bestünde darin, möglichst viel Geld zu haben oder zu erwerben - aber diese Lebensform ist über sich selbst unaufgeklärt und inkonsistent. Diese Unaufgeklärtheit über die eigenen Motive und die Inkonsistenz im Begriff des höchsten Gutes hat dramatische Konsequenzen, denn ein solcher Mensch wird nicht das Gefühl haben können, sein Leben sei gelungen. Entweder er hat die 100 Millionen Euro noch nicht, und dann hätte er das oberste Gut noch nicht erreicht - oder aber, er hat sie, und was ist dann? Es wäre ja absurd anzunehmen, dass jemand den Rest seines Lebens einfach in dem Bewusstsein glücklich und zufrieden ist, dass er das Ziel seines Lebens nun erreicht hat, weil er eine bestimmte Summe Geld zusammengebracht hat.

Ein ähnlicher Irrtum in Bezug auf das gelungene Leben ist die Auffassung, das Wichtigste im Leben sei die Gesundheit. Er müsste Ihnen vielleicht schon deutlich sein, wie man argumentieren kann um zu zeigen, dass diese Auffassung davon, was das oberste Gut ist, selbstwidersprüchlich ist. Wiederum soll nicht gesagt sein, dass es nicht erstrebenswert ist, gesund zu sein. Aber man ist gesund, damit man bestimmte Dinge tun kann, die man gerne tun möchte. Und ebenso wie schon im Beispiel des Reichtums kann man eben fragen, für was jemand gesund sein möchte. Die Gesundheit kann also gar nicht das oberste Gut sein, und wer die Gesundheit zum obersten Gut macht, der wird nicht das Gefühl haben, sein Leben sei gelungen, zumindest nicht, es sei *deswegen* gelungen. Adorno hat einmal gemeint, was nützt einem Gesundheit, wenn man sonst ein Idiot ist - sehr pointiert hat er damit dieses Argument auf den Punkt gebracht.

Ebenso widersinnig und oft mit dem Punkt der Gesundheit verbunden ist die Vorstellung, das oberste Gut sei ein möglichst langes Leben. Hier ist ganz offensichtlich, dass man sofort weiterfragen kann, warum jemand lang leben möchte. Und wenn er darauf eine Antwort geben kann, dann wissen wir, was sein eigentliches oberstes Gut ist. Das lange Leben wäre dann ein Mittel dazu, es kann auch eine notwendige Voraussetzung dafür sein, aber es ist nicht das oberste Gut selbst. Wenn er keine Antwort darauf geben kann sondern nur möglichst lange leben möchte, dann ist über das Ziel seines Lebens nicht aufgeklärt. Was nützt einem ein langes Leben, wenn man dabei nicht zufrieden ist? Wir werden im Zusammenhang mit Überlegungen zum Sterben und Tod uns mit der Frage auseinandersetzen, ob dann, wenn das Leben einem Freude macht, der Wunsch, ein möglichst langes Leben zu leben, sinnvoll verstanden werden kann, aber das ist eine andere Fragestellung. Hier geht es nur darum zu sagen, dass langes Leben allein nicht das oberste Gut sein kann. Lieber Verglühen als Verdorren - das wäre die sympathische Gegenthese.

### 2.5.2 Die *conditio humana*

Ich habe drei Beispiele für ein erstes Kriterium gebracht: Die begriffliche Inkonsistenz, wenn man den Begriff des gelungenen Lebens so bestimmt, dass damit nicht ein oberstes Gut identifiziert wird. Ein zweites, allerdings sicherlich weiches Kriterium wäre, dass die Auffassung vom gelungenen Leben dem, was wir Menschen als Menschen sind, gerecht werden muss. Dieses Kriterium ist problematischer, weil es einen Begriff des Menschen voraussetzt, der ja alles andere als unumstritten ist. Ein großer Teil der Vorlesung wird darin bestehen, für einen Begriff des gelungenen Lebens zu argumentieren, und dieser Begriff des gelungenen Lebens setzt den Begriff dessen, was ein Mensch ist, oder was die Natur oder das Wesen des Menschen ist, voraus. Aber in der Diskussion, in der wir zurzeit stehen, ist die Sache, denke ich, noch unkontrovers.

Stellen Sie sich beispielsweise vor, jemand hätte die Auffassung, sein gelungenes Leben bestünde darin, nicht zu sterben, unsterblich zu sein. Sie sehen so fort: Das geht nicht, weil Menschen eben die Art von Wesen sind, die sterblich sind. Vielleicht werden wir einmal wiedergeboren, vielleicht ist nach dem Tod auch alles aus - das spielt jetzt alles keine Rolle. Ein Begriff des gelungenen Lebens, der an das nicht-Sterben-werden des Menschen gebunden ist, ist inkonsistent, weil die Unsterblichkeit nicht Ziel des menschlichen Lebens sein kann. Dass viele Menschen zwar so leben, als müssten Sie nicht streben und dass der Tod meistens verdrängt wird und in unserer westlichen Welt geradezu ein Tabu-thema geworden ist, ist natürlich auch kein Einwand gegen die These, dass der Begriff des gelungenen Lebens inkonsistent ist, wenn integraler Bestandteil des guten Lebens das nicht-Sterben-werden gehört. Dieses Beispiel dürfte insofern unkontrovers sein, weil unumstritten ist, dass der Mensch sein spezifisches Leben auf dieser Erde irgendwann beendet - selbst dann, wenn er wiedergeboren werden sollte, ist das gültig.

Ähnlich ist ein Begriff des gelungenen Lebens inkonsistent, wenn er die *individuellen* Grenzen nicht berücksichtigt. Bei diesem Aspekt geht es nicht darum, dass der Begriff des gelungenen Lebens dem *Wesen* des Menschen gerecht werden muss, sondern darum, dass das gelungene Leben auch das jeweils *individuelle* gelungene Leben ist. Ich möchte das Kriterium in unserem Kontext nur negativ fassen, weil ich nur damit beschäftigt bin zu zeigen, worin der Begriff des gelungenen Lebens nicht bestehen kann. Jemand, dessen Stimme schon beim Sprechen eher der Stimme einer Krähe ähnelt wird beispielsweise nicht konsistent anstreben können, ein Opernsänger zu werden. Mein Begriff des gelungenen Lebens wird inkonsistent, wenn ich anstrebe, eines Tages in die Fußballnationalmannschaft aufgenommen zu werden. Die Beispiele sollen nur zeigen, es gibt eine Inkonsistenz nicht nur in Bezug auf das allgemeine Wesen des Menschen, sondern auch in Bezug auf die individuelle Natur jedes einzelnen Menschen. Natürlich kann jemand, der eine quäkende Stimme hat, die anderen schon die Nerven geht, wenn man ihm nur zuhört, den Wunsch haben, ein großer Sänger zu werden (obwohl in Castingshows heute ja alles möglich zu sein scheint...). Daran, dass wir selbst dann Wünsche haben, wenn wir wissen, dass sie nicht in Erfüllung gehen werden, ist nicht Inkonsistentes. Wir alle haben solche Phantasien und leben auch in solchen Phantasiewelten. Das Problem beginnt erst dann, wenn wir den Unterschied von Wunsch und Wollen nicht beachten, d.h. wenn wir das wollen, was wir wünschen. Zum Wollen gehört, dass wir etwas

aktiv anstreben, weil mir meinen, dass eine Realisierung dessen, was wir wollen, möglich sein könnte. Zum Wünschen gehört das nicht. Ich wünsche mir z.B. und auch wirklich ziemlich stark, jetzt eine Woche Urlaub machen zu können - aber es ist klar, dass ich nicht anfangen, im Internet nach Last-Minute-Angeboten zu suchen weil ich weiß, dass der Wunsch nicht in Erfüllung gehen kann, wenn ich nur einen kleinen Blick auf meinen Terminkalender werfe. Erst dann, wenn ich anfangen, einen Flug zu suchen, dann geht der Wunsch in ein Wollen über, dann fange ich an, ganz anders darüber nachzudenken, ob es nicht doch möglich ist, wie ich Termine verschieben kann usw.

### 2.5.3 Unabhängigkeit

Als drittes und letztes Kriterium schlage ich vor, dass wir ein Leben nur dann als gelungen bezeichnen, wenn es eine gewisse Unabhängigkeit von äußeren Gegebenheiten hat. Ich meine damit folgendes. Keiner von uns würde sagen, dass das Leben eines Menschen ein gelungenes Leben ist, der ständig in Angst darum lebt, dass ihm das, was sein Leben gelingen lässt, wieder entrissen werden könnte. Positiv gesagt: Das gelungene Leben ist an eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber äußeren Ereignissen gebunden. Nehmen wir folgendes Beispiel. Stellen Sie sich vor, die Frage, ob das eigene Leben gelungen ist oder nicht, hängt für jemanden davon ab, dass er nicht arbeitslos wird. Der Sinn des Lebens, so könnte man es formulieren, besteht in der Arbeit. Das Leben ist dann gelungen, wenn man einer Arbeit nachgeht, und zwar in einem speziellen Sinn von Arbeit, mit dem wir uns in der Vorlesungsreihe noch beschäftigen werden, nämlich dem der Lohnarbeit. Man arbeitet und bekommt für diese Arbeit etwas gezahlt. Wenn jemand, der so denkt, arbeitslos wird, dann verliert er nicht nur die Arbeit, sondern seinen Lebenssinn. Es ist ihm unmöglich, arbeitslos zu sein und ein gelungenes Leben zu führen.

Eine derartige Einstellung ist aber in einer für unsere Fragestellung relevanten Hinsicht inkonsistent. Denn selbst in der Zeit, in der unser Freund eine Arbeit hat, wird sein Leben von Angst bedroht sein, von der Angst nämlich, arbeitslos zu werden. Die Alternative ist also in diesem Fall nicht: Ein gelungenes Leben mit Arbeit oder kein gelungenes Leben ohne Arbeit, sondern ein Leben mit Arbeit aber der ständigen Angst, arbeitslos zu werden, und kein gelungenes Leben ohne Arbeit. Ein Leben in Angst das zu verlieren, was das eigene gelungene Leben konstituiert, ist aber kein gelungenes Leben mehr. Der Grund dafür ist, dass die Frage, ob das Leben gelungen ist oder nicht, an Dingen festgemacht wird, auf die jemand keinen Einfluss hat. Ob jemand arbeitslos wird oder nicht, ob ein Unternehmen Konkurs macht oder nicht, hängt in vielen Fällen (und nur von diesen spreche ich jetzt) von Faktoren ab, die sich der Beeinflussung entziehen. Damit möchte ich natürlich nicht sagen, dass es zu einer schweren Krise kommen kann, wenn man arbeitslos wird. Aber der Begriff des gelungenen Lebens setzt voraus, dass derjenige, der ein gelungenes Leben lebt, irgendwie mit diesen Krisen fertig werden kann, weil er eben den richtigen Begriff des gelungenen Lebens hat, demzufolge das Leben auch dann gelingen kann, wenn Ereignisse eintreten, die schmerzlich sind, aber die man nicht beeinflussen kann. Mir ist hier wichtig zu betonen, dass es mit jetzt ausschließlich um den richtigen Begriff des gelungenen Lebens geht und nicht darum, ob jemand psychisch in der

Lage ist, mit Krisen um zugehen. Wenn der Begriff des gelungenen Lebens an äußere Ereignisse gebunden wird, die man nicht beeinflussen kann, dann hängt die Frage, ob das Leben gelingen kann, eben daran, ob bestimmte äußere Ereignisse eintreten oder nicht eintreten. Wenn die äußeren Ereignisse nicht eintreten, dann könnte man vielleicht sagen, dass man in einem Leben Glück gehabt hat, aber der Begriff des gelungenen Lebens ist gefüllter als der eines Lebens, in dem jemand einfach ziemlich viel Glück hat, weil das gelungene Leben ein Gut ist, das - zumindest zu einem Teil - angestrebt werden kann.

Vielleicht werden mir die meisten von Ihnen zustimmen, dass es nicht sinnvoll ist, den eigenen Begriff des gelungenen Lebens an der Frage nach Erwerbsarbeit festzumachen. Ich gebe allerdings zu bedenken, dass man hier ohne weiteres noch viel existentiellere Beispiele geben könnte: Das Leben ist dann gelungen, wenn die Partnerschaft, auf die ich mich selbst festgelegt habe, gelingt oder wenn den eigenen Kinder nichts Schlimmes passiert.

Dass der Begriff des gelungenen Lebens inkonsistent zu werden droht, wenn wir ihn an Dingen, die auf der Ebene des gelungenen Lebens passieren, festmachen, lässt sich auch noch auf eine andere Weise deutlich machen. Wenn das gelungene Leben daran hängt, dass uns auf der Ebene des gelungenen Lebens Dinge widerfahren, ist das gelungene Leben etwas passives, etwas, das mir eben widerfährt oder nicht widerfährt. Aber der Begriff des *gelungenen* Lebens hat eine aktive Bedeutung. Der Begriff setzt voraus, dass jemand etwas tut. Wenn man etwas tut, kann das, was man tut, gelingen oder nicht gelingen. Es gibt kein Gelingen oder nicht Gelingen, ohne dass dabei etwas getan wird. Im Unterschied dazu hat der Ausdruck ‚Glück‘ eine passive Bedeutung. Glück ist etwas, was jemanden ohne sein eigenes Zutun widerfährt. Natürlich kann man auch aufgrund einer Aktivität und einer Handlung Glück haben, aber der Unterschied zwischen dem Fall, in dem wir sagen würden, dass eine Handlung gelungen ist, und dem Fall, dass man in einer Handlung Glück gehabt hat, besteht darin, dass im zweiten Fall des Glücks nicht beeinflussbare äußere Ereignisse die wesentliche Rolle gespielt haben. Dementsprechend wäre das gelungene Leben eher Resultat einer Aktivität - und sei es nur einer inneren Haltung oder einer inneren Einstellung gegenüber den Dingen, aber eben einer inneren aktiven Haltung und ist nicht das Ergebnis von äußeren glücklichen Ereignissen, die ich passiv entgegennehme.

Zu den Dingen, die uns im äußeren Leben passieren und die vielen Menschen extrem wichtig sind, gehört auch die Anerkennung von anderen Menschen. In der Anerkennung liegt aber eine ernste Gefahr. Es gibt viele Menschen, die Anerkennung und Wertschätzung geradezu einfordern, nicht nur im privaten Umfeld, sondern auch im Kontext von Arbeit. Dabei ist zu bedenken: Wem es um die Anerkennung von anderen geht, der macht sich abhängig. Zu leicht passiert es, dass man bestimmte Dinge tut oder bestimmte Sachen sagt, um anderen zu gefallen und um deren Anerkennung zu bekommen. Denn wem es um Anerkennung geht, der richtet sich danach, was andere Menschen anerkennen werden und was nicht. Er fragt nicht, was er selbst will, sondern was andere von ihm wollen und handelt entsprechend. Zwei Fragen sind in diesem Kontext hilfreich. Die erste, sich zu fragen, von wem ich eigentlich anerkannt werden will. Die zweite, sich zu fragen, wofür ich eigentlich anerkannt werden will und ob das, wofür ich anerkannt werden will, anerkennenswert ist. Wenn man der Überzeugung ist, dass das, was man tut oder sagt, anerkennenswert ist, dann wird man

unabhängig davon, ob man faktisch die Anerkennung oder Wertschätzung bekommt oder nicht.

Ein weiteres Charakteristikum des gelungenen Lebens: Ein gelungenes Leben gibt es nur in der Perspektive der 1. Person. Anders ausgedrückt: Nur ich bin es, der sagen kann, ob das Leben, das ich führt, ein gelungenes Leben oder kein gelungenes Leben ist. Ob ein Leben gelungen ist oder nicht, lässt sich immer nur für sein eigenes Leben sagen. Natürlich kann ich der Auffassung sein, dass ich nicht so leben möchte wie eine andere Person, die ihr Leben als gelungen bezeichnet. Aber in diesem Fall bin ich nicht in der Position gerechtfertigt zu sagen, dass das Leben der anderen Person nicht gelungen ist oder dass die andere Person sich irrt, wenn sie das Leben als gelungen bezeichnet, sondern nur, dass ich nicht so leben möchte wie die andere Person. Ich kann auch sagen, dass mein Begriff des gelungenen Lebens andere Komponenten umfasst wie der Begriff des gelungenen Lebens der anderen Person. Voraussetzung ist natürlich immer, dass der Begriff des gelungenen Lebens so wie ich und so wie die andere Person ihn verwendet, nicht inkonsistent ist - aber das ist, denke ich, alles unproblematisch.

Wir haben bisher drei Kriterien betrachtet, denen ein konsistenter Begriff eines obersten Gutes und eines gelungenen Lebens gerecht werden muss: Erstens muss das oberste Gut tatsächlich ein *oberstes* Gut sein, zweitens muss es dem Wesen des Menschen allgemein als auch mir als Individuum gerecht werden, drittens setzt es eine gewisse Unabhängigkeit von äußeren Ereignissen, auf die jemand keinen Einfluss hat, voraus. Lässt sich hier mehr sagen? Kann man noch mehr über den Inhalt dessen sagen, was ein gelungenes Leben ausmacht? Was muss in einem gelungenen Leben der Fall sein, wenn wir es als gelungen bezeichnen wollen? Dieser Frage werde ich mich ab dem übernächsten Kapitel zuwenden.

### **3. Emotionen**

#### **3.1 Emotionen als Thema der Philosophie**

Am Ende des ersten Kapitels der Vorlesung hatte ich zwei Zugänge aus der Perspektive der ersten Person zum gelebten Leben voneinander unterschieden, einen kognitiven und einen emotionalen Zugang. Nachdem wir im zweiten Kapitel einige Fragen behandelt haben, die sich an den kognitiven Zugang stellen, vor allem Fragen, die den Begriffsrahmen betreffen, möchte ich mich im dritten Kapitel nun den Emotionen zuwenden.

Lassen Sie mich dazu eine Vorbemerkung machen: Es könnte Ihnen ganz merkwürdig vorkommen, dass eine philosophische Vorlesung über den Menschen sich mit Emotionen beschäftigt, und zwar aus folgendem Grund: Viele Menschen sind der Auffassung, dass im Unterschied zu den Dingen, die wir der Vernunft zuordnen, die Emotionen sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie sich dem Zugriff der Vernunft entziehen. Emotionen, so könnte man meinen, ist gerade das im Menschen, was nicht vernünftig ist. Emotionen sind eine Gegenkraft zur Vernunft im Menschen, ist etwas, das der Vernunft entgegensteht. Ist es nicht so, dass wir oft das nicht tun, was wir meinen, tun zu wollen oder sogar zu sollen, weil uns die Emotionen da in die Quere kommen? Man könnte meinen, die Aufgabe des Menschen zum gelungenen Leben bestünde darin, zwischen unseren vernünftigen Einsichten und unseren emotionalen, irrationalen Impulsen einen Ausgleich herzustellen - wie immer der dann ausschaut: Ob die Vernunft die Emotionen beherrschen und niederdrücken soll oder umgekehrt wir den Handlungsimpulsen, die wir von den Emotionen her bekommen, Folge leisten sollen, um wirklich ein authentisches und gelungenes Leben zu führen.

Ich glaube, diese Unterscheidung von Vernunft und Emotion ist ziemlich weit verbreitet, und sie wird unterstützt durch eine bestimmte Interpretation unserer Erfahrung von inneren Konflikten. Folgt aus ihr aber, dass sich Emotionen ganz prinzipiell dem Zugriff des Instrumentariums einer Philosophin oder eines Philosophen entziehen?

Ein Ziel dieses Kapitels der Vorlesung ist es auch zu zeigen, dass die strikte Unterscheidung zwischen Emotionen und Vernunft falsch ist, weil Emotionen, zumindest in der ausgeprägten Form, einen kognitiven Anteil haben, der für die Emotion selbst konstitutiv ist. Das bedeutet aber auch, dass das Modell vom Menschen, das ich am Ende des ersten Kapitels eingeführt habe, viel zu grob gewesen ist, weil es suggeriert, dass sich eine kognitive Einstellung von einer emotionalen Einstellung dem gelebten Leben gegenüber genau unterscheiden lässt. Dass dem nicht so ist, möchte ich im Folgenden zeigen. Emotionen und Vernunft sind keine Gegenspieler.

#### **3.2 Körperreaktion**

##### **3.2.1 Der Beginn der modernen Debatte über Emotionen bei William James**

Wenn Sie sich die heutige philosophische Literatur zum Thema Emotionen anschauen, dann werden Sie schnell sehen, dass die moderne Debatte um die Emotionen mit einem Aufsatz beginnt, den der amerikanische Pragmatist William James im Jahr 1884 unter dem Titel „What is

an Emotion?“ veröffentlicht hat. Ein Jahr später erschien von Carl Lange, einem dänischen Arzt, das Buch „Über Gemüthsbewegungen“, in dem Lange eine ähnliche These wie James vertritt. Beide Theorien werden manchmal zusammengenommen und dann als James-Lange Theorie der Emotionen bezeichnet. Wir werden uns in der Vorlesung allerdings vor allem auf James beziehen. James selbst hat seine Position später auch wieder verändert und ist auf Kritiken eingegangen, die gegenüber „What is an Emotion?“ geäußert worden sind. Auf diese Debatte werde ich nicht eingehen.

William James setzt bei der Frage an, um welche Art von Phänomen es sich bei Emotionen überhaupt handelt, und seine Antwort darauf ist, dass Emotionen zu den mentalen Phänomenen gehören, also zu der Gruppe von Phänomenen, zu denen beispielsweise auch das Denken, das Wahrnehmen, das Urteilen usw. gehört. Die Bedeutung von William James liegt darin, dass er Emotionen von anderen mentalen Phänomenen wie Denken, Meinen, Urteilen, Behaupten, Befehlen usw. nun dadurch unterscheidet, dass er auf etwas aufmerksam macht, was für die Emotionen im Unterschied zu den anderen mentalen Phänomenen charakteristisch ist: Sie sind, so meinte James, immer mit einer Körperreaktion verbunden, die wahrnehmbar ist. Natürlich ist auch unser Denken, Meinen, Urteilen usw. mit einer Körperreaktion verbunden, sie haben ein neuronales Korrelat, aber diese Körperreaktion können wir selbst nicht wahrnehmen. Anders ist es bei Emotionen. Es gibt keine Trauer ohne eine Körperreaktion, keine Freude ohne einen Ausdruck des Körpers, keinen Zorn, ohne dass sich etwas im Körper dabei so verändert, dass wir, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, die Veränderung wahrnehmen können.

Die Beobachtung, dass Trauer, Freude, Zorn, Wut, Angst usw. mit einer wahrnehmbaren Körperveränderung einhergeht, ist unstrittig. Umstritten ist, ob wirklich jede Emotion mit einer wahrnehmbaren Körperreaktion einhergeht, oder ob es vielleicht Emotionen gibt, bei denen das nicht der Fall ist. Hoffnung ist zum Beispiel solch ein umstrittener Kandidat. Manche meinen, Hoffnung oder auch Vertrauen sei eine Emotion, die immer mit der Wahrnehmung von Entspannung, Öffnung oder so einhergeht. Andere meinen, man könne, wenn man hofft oder vertraut, nicht wirklich eine Körperreaktion wahrnehmen. Wie dem auch sei – klassische Fälle von Emotionen sind sicherlich mit einer wahrnehmbaren Körperreaktion verbunden, und vielleicht könnte man sagen, dass Hoffnung und Vertrauen, wenn sie nicht mit einer Körperreaktion verbunden ist, dann eben keine Emotion ist und anders analysiert werden müsste.

Aus der sicherlich richtigen Beobachtung der Körperbezogenheit der Emotionen folgt für James eine These, die erst einmal ziemlich kontraintuitiv ist und der Art und Weise widerspricht, wie wir im Alltag über unsere Emotionen reden und denken. Das spricht natürlich erst einmal nicht notwendig gegen James, denn es könnte ja sein, dass unsere Art, im Alltag über Emotionen zu reden, falsch ist. Es geht James dabei um den Zusammenhang zwischen der Emotion und dem Ereignis im Körper. Nehmen wir als Beispiel die Trauer. Trauer ist eine Emotion. Wenn wir sagen, dass wir traurig sind, dann sagen wir etwas über unseren emotionalen Zustand aus.

Diese Trauer ist, das ist unstrittig, mit einer Körperempfindung verbunden. Wer trauert, der weint zum Beispiel, er atmet schwer, seine Schultern hängen herunter. Wir würden den Zusammenhang zwischen der Trauer und dem Körperzustand nun so ausdrücken, dass wir uns in einem bestimmten Körperzustand befinden, *weil* wir eine bestimmte Emotion haben. Unser emotionaler Zustand begründet, warum unser Körper auf eine bestimmte Weise reagiert, und diese Körperreaktion ist eine Reaktion auf unsere Emotion. Wenn wir uns freuen, dann reagiert

der Körper ganz anders als wenn wir trauern. Unsere Stimme wird höher, die Bewegungen werden schneller, unser Brustkorb fühlt sich geöffnet an, der Atmen strömt freier usw. Wenn wir zornig sind, dann ist unser Körper verkrampfter, der Hals ist vielleicht angeschwollen, die Gesichtsmuskeln angespannt usw. Aber wir denken, dass wir die veränderte Körperempfindung deswegen haben, weil wir in einem bestimmten emotionalen Zustand sind.

Bedeutsam für die Debatte um Emotionen ist nun, wie James den Zusammenhang zwischen der Emotion und der Körperveränderung bestimmt. Wir neigen, wie wir gesehen haben, zu der Auffassung, dass sich unser Körper verändert, weil wir eine Emotion haben. Wir weinen, weil wir traurig sind. James dreht diesen Zusammenhang nun um: Wir trauern, weil wir weinen. Wir haben Angst, weil wir schwitzige Hände haben. Wir sind wütend, weil wir zittern. In James' eigenen Worten: „we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and [it is] not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful” (James 1884, 190).

Man kann sich den Unterschied zwischen unserer Alltagsauffassung und James' Theorie am einfachsten deutlich machen, wenn man neben der Emotion und der Körperveränderung noch ein drittes Moment dazu nimmt: Die Wahrnehmung einer Situation, die dann die Emotion oder die Körperveränderung auslöst. Stellen Sie sich vor, Sie joggen im Englischen Garten und ein kläffender, zähnefletschender Hund rast auf Sie zu. Sie nehmen den Hund wahr, Sie reagieren mit Angst und dadurch kommt es zu einem Schweißausbruch – so stellen wir uns in unserem Alltagsbewusstsein das Zustandekommen einer Emotion vor. James denkt anders: Sie nehmen den Hund wahr – der erste Schritt ist also derselbe –, und nun reagiert ihr Körper auf diese Wahrnehmung mit einem Schweißausbruch. Die Wahrnehmung des kläffenden Hundes löst also direkt keine Emotion aus, sondern eine Körperveränderung. Dieser Körperreaktion ist es, die nun ihrerseits die Emotion, die Angst, in ihnen auslöst, wenn Sie die Körperreaktion, den Schweißausbruch, an sich wahrnehmen. Die Emotion richtet sich nicht auf das, was Sie in der Welt wahrnehmen, sondern auf die Wahrnehmung der Veränderung in ihrem Körper.

James bringt eine terminologische Unterscheidung, um seiner These Plausibilität zu verleihen, nämlich die Unterscheidung von Gefühl und Emotion. James meint, dass eine Emotion das Gefühl ist, das mit den körperlichen Veränderungen einhergeht. Im Original: „[O]ur feeling of the changes as they occur is the emotion”. Die Emotion, Trauer z.B., ist das Gefühl der Veränderung in ihrem Körper.

James' Bestimmung von Gefühl und Emotion ist viel kritisiert worden und natürlich alles andere als klar. Er führt die Unterscheidung zwischen Gefühl und Emotion ein, hebt sie aber dann wieder auf, wenn er sagt: Die Emotion ist nichts anderes als das Gefühl, und das Gefühl richtet sich auf die Veränderung im Körper. Dabei ist die Unterscheidung von Emotion und Gefühl eigentlich eine sehr sinnvolle Unterscheidung, wenn wir über Emotionen nachdenken möchten, selbst dann, wenn wir in der Alltagssprache beide Wörter oft in derselben Bedeutung verwenden und der Unterschied erst einmal nicht so klar ist. Ich schlage vor, das Wort ‚Gefühl‘ zu gebrauchen, um einen bestimmten Aspekt des Phänomens auszudrücken, das wir gerade untersuchen, nämlich, wie das Wort schon sagt, den des Fühlens. Das, was wir fühlen, ist unmittelbar mit unserem Körper verbunden, und oft, aber nicht immer, mit unserem Tastsinn. Mit ihm fühlen wir, wie sich etwas anfühlt, etwa kalt oder hart oder flauschig. Man fühlt, wie einen auf einer Wanderung im Sommer eine Bremse in den Arm sticht, man fühlt die Sonne am

Strand auf den Bauch scheinen, man fühlt sich unwohl oder fit – je nach körperlichem Zustand, in dem man gerade ist. Dass wir etwas in unserem Körper fühlen, bedeutet natürlich nicht schon, dass wir eine Emotion wahrnehmen. Aber unsere Körperveränderungen oder das, was wir fühlen, wenn wir unseren Körper wahrnehmen, kann mit Emotionen verbunden sein. Meine Magenschmerzen können daran liegen, dass ich etwas Schlechtes gegessen habe, aber auch daran, dass mit eine Nachricht „auf den Magen“ geschlagen ist. Meine Verspannung im Nacken kann daran liegen, dass ich zu lange im Büro gesessen und an der Vorlesung gearbeitet habe, oder aber daran, dass mir eine „Angst im Nacken“ sitzt. Die Wahrnehmung des Körpers, also das Gefühl, die Magenschmerzen oder die Anspannung im Nacken, sagt allein noch nichts darüber aus, ob eine Emotion mit der Körperwahrnehmung verbunden ist.

Dieser Punkt ist insofern für unsere Untersuchung relevant, weil sich hier zeigt, dass die Körperwahrnehmung allein viel zu unspezifisch ist, um eine Emotion zu bestimmen. Die Körperwahrnehmung kann mit einer Emotion verbunden sein, muss es aber nicht. Der Körper kann sich völlig gleich anfühlen – einmal ist er mit einer Emotion verbunden, ein andermal nicht. William James kann diesen Sachverhalt nicht erklären. Es muss offensichtlich noch etwas zu unserem Gefühl dazukommen, damit aus dem Gefühl eine Emotion wird. Ich kann wahrnehmen, dass ich weine, weil ich Zwiebeln schneide oder weil ich traurig bin. Ich kann wahrnehmen, dass ich fröstel, weil ich im Winter viel zu leicht angezogen an einer Bushaltestelle warten muss oder weil ich nahezu panische Angst habe. Körpergefühle und Emotionen können nicht einfach so ein und dasselbe sein.

Dabei ist der Unterschied zwischen Gefühl und Emotion nicht immer so klar zu machen, wie ich es hier zunächst suggeriert habe. Ich würde vorschlagen, von einem Kontinuum zu sprechen. Auf der einen Seite des Kontinuums ist das Gefühl, die unspezifische Körperveränderung – auf der anderen Seite die klar bestimmbare und differenzierte Emotion. Wer sich um ein reiches emotionales Leben bemüht, für den ist in einem ersten Schritt wichtig zu lernen, seinen eigenen Körper immer besser wahrzunehmen, auf Verspannungen, Entspannungen, Verkrampfungen, Verdichtungen, den eigenen Atem usw. zu achten. Das reicht, wie wir gleich sehen werden, zwar nicht aus, um Emotionen zu bestimmen, aber diese Sensibilisierung für den Körper ist ein erster wichtiger Schritt. Wie wir dann unsere Körperveränderungen interpretieren, ob es einfach eine rein somatische Veränderung ist oder ob die Körperveränderung mit Emotionen verbunden ist, ist eine Frage, die sich aber durch die sensible Wahrnehmung des Körpers allein nicht beantworten lässt. In manchen Fällen ist und bleibt es auch unklar. Wir fühlen einen ausgesprochenen Druck und eine motorische Unruhe im Körper, die uns auch schlecht schlafen lässt, und fragen uns, ob diese Unruhe ein rein körperliches Phänomen ist, oder ob es Ursachen für diese Unruhe gibt, die mit dem zu tun haben, was wir gerade erleben. Vielleicht liegt die Unruhe und der Druck an einem Widerstand, den wir dagegen haben, uns auf die Prüfungen vorzubereiten, und hinter diesem Druck steht vielleicht die Angst, durch die Prüfung zu fallen. Es kann aber auch sein, dass die Anspannung und der Druck wieder weggehen, ohne dass uns klar geworden ist, was den Druck und die Anspannung eigentlich erzeugt hat. Kurz: Aus den zunächst nur gefühlten Körperempfindungen können sich klarere Emotionen entwickeln, müssen es aber nicht.

### 3.2.2 Hedonismus

Lassen Sie mich in diesem Kontext der Körperbezogenheit der Emotionen noch auf ein weiteres Problem eingehen, das entsteht, wenn man Emotionen vor allem über die Körperreaktionen her konzeptualisiert, sich also in der begrifflichen Deutung der Emotionen an den Körperreaktionen orientiert. Dieses Problem entsteht nicht erst bei William James, sondern geht bis in die Philosophie der Antike zurück. Wenn Sie sich Texte aus der Antike über Emotionen anschauen, dann werden Sie sehen, dass Emotionen sehr früh schon kategorisiert worden sind. Beinahe immer spielen dabei die Begriffe ‚Lust‘ und ‚Schmerz‘ als Allgemeinbegriffe, unter die dann viele andere Emotionen subsummiert werden können, eine wichtige Rolle. Bei den Epikureern finden sich beispielsweise nur diese beiden Kategorien als oberste Kategorien, die Stoiker kennen neben Lust und Schmerz auch noch ‚Begierde‘ und ‚Furcht‘ als oberste Kategorien. Unter ‚Lust‘ sind dann die Emotionen subsummiert, die wir gerne haben, unter ‚Schmerz‘ diejenigen, die wir nicht gerne haben, und die deswegen manchmal auch ‚negative‘ Emotionen genannt werden.

Das Problem dieser Kategorisierung ist, dass die Worte Lust und Schmerz Worte sind, die in erster Linie Körperempfindungen bezeichnen – also das, was wir Gefühle genannt haben. Lust und Schmerz sind Dinge, die man vor allem körperlich fühlt, Essen, Trinken, Sex wären klare Beispiele für Dinge, die Lust oder auch Lust verbunden mit Schmerzen hervorrufen. Oft sind Lust und Schmerz miteinander verbunden. Platon hat beispielsweise vertreten, dass Lust dann entsteht, wenn sich ein Organismus, der eigentlich in einem stabilen Gleichgewichtszustand sein möchte, aus diesem Gleichgewicht herausbewegt und dadurch Schmerzen entstehen. Sie joggen in der Hitze und haben Durst – ihrem Körper fehlt es spürbar an Flüssigkeit. Nun trinken Sie – und das macht Ihnen Lust. Wenn Sie gar nicht aus ihrem natürlichen Gleichgewicht herausgefallen wären, dann hätten Sie gar keine Lust, so viel zu trinken. Die Lust ist das Gefühl, einen ursprünglichen Gleichgewichtszustand wieder herzustellen. Analog kann man davon sprechen, dass man Lust hat, bestimmte Musik zu hören oder mal wieder ein Buch zu lesen, wenn man beispielsweise stumpfsinnige Arbeiten verrichten musste und der Geist wieder einmal Nahrung braucht. Aber natürlich gebraucht man ‚Lust‘ hier nicht in dem ursprünglich stark somatischen Sinn sondern, wie gesagt, analog.

An der bloßen Kategorisierung der Emotionen ist erst einmal nichts Falsches, aber zu einem Problem kommt es, wenn die Begriffe Lust und Schmerz nicht einfach nur als oberste kategoriale Begriffe gebraucht werden, sondern mit dieser Kategorisierung die Auffassung verbunden wird, dass wir die Emotionen, die unter die Kategorie Lust und Schmerz fallen, jeweils auch angemessen analysiert und verstanden haben, wenn wir sie von den stark körperbezogenen Emotionen Lust und Schmerz her verstehen.

Dieses Problem wird besonders dann gravierend, wenn es um die Auseinandersetzung mit dem Hedonismus geht. Der Hedonismus will nicht nur einen Beitrag zum besseren Verständnis der Emotionen liefern – er ist eine Theorie des gelungenen Lebens, die von den Emotionen, die jemand hat oder haben soll, her konzipiert ist. Das Wort ‚Hedonismus‘ kommt vom Griechischen *hedonē*, und *hedonē* bedeutet ‚Lust‘. Der Hedonismus wird in unterschiedlichen Varianten vertreten, aber immer geht es darum, dass sich Menschen so verhalten und auch so verhalten sollen, dass sie Lust anstreben und Schmerzen meiden. Die Lust zu mehr und den Schmerz zu verhindern ist der letzte und oberste Ziel immenschlichen Leben. Die Theorie ist alt, sie wird häufig den Epikureern zugeschrieben, aber Sie finden die Auseinandersetzung mit dem

Hedonismus bereits bei Platon. Wichtig ist der Hedonismus auch für Spielarten des Utilitarismus, und auch heute gibt es Philosophinnen und Philosophen, die den Hedonismus stark zu machen versuchen – z.B. Thomas Hurka in seinem 2011 bei Oxford University Press erschienenen Buch ‚The Best Things in Life. A Guide to What Really Matters‘.

Es ist hier nicht der Ort, in eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Hedonismus einzutreten, aber ich möchte im Kontext mit der Körperbezogenheit von Emotionen einen mir wichtigen Punkt deutlich machen. Gehen wir einmal davon aus, dass der Hedonismus recht hat. Wir Menschen sind so, dass wir nach Lust streben oder auch streben sollen. Was, so ist zu fragen, ist unter ‚Lust‘ zu verstehen?

Die naheliegende Antwort ist, dass Lust eben eine Körperempfindung ist: Platon bringt in seinem Dialog *Philebos* das witzige Beispiel, dass es lustvoll ist sich zu kratzen, wenn es juckt und jede Lust von diesem Beispiel her verstanden werden kann. Die Frage ist nun, ob sich innerhalb dieser Kategorie das Leben des Menschen und sein Streben nach einem letzten Ziel verstehen lassen. Die meisten Hedonisten lehnen das selbst ab. Das wichtigste in unsrem Leben sind nicht lustvolle Körperempfindungen. Um ihre hedonistische These dennoch halten zu können, erweitern sie den Begriff der Lust. Je weiter wir den Begriff der Lust nun fassen, so dass z.B. auch tiefe menschliche Beziehungen, sinnvolles Tätigsein, Bildung usw. unter diesen Begriff fallen, je größer also die Begriffsextension ist, d.h. je mehr Phänomene wir unter den Begriff der Lust subsumieren, desto plausibler könnte ein Hedonismus werden. Dann allerdings kann man tatsächlich fragen, ob man sinnvoll noch von einem Hedonismus – also einer Theorie der Lust - sprechen sollte und man sich nicht von der Orientierung an einem Modell, das als Paradigma Körperempfindungen hat, verabschieden sollte. Problematisch ist an dieser Orientierung an der Körperempfindung, dass man die Art der Analyse von Lust und Schmerz auf die Art der Analyse jeglicher Emotionen und auf das ganze Leben überträgt und meint, wenn man Lust und Schmerz verstanden hat, habe man ein Modell, mit dem sich auch andere Emotionen und das ganze Leben verstehen lassen.

Ich habe meine Ausführungen über die Emotionen mit William James begonnen, weil er darauf aufmerksam macht, dass Emotionen mit Körperreaktionen verbunden sind. Die These selbst ist allerdings alles andere als neu. Schon bei Aristoteles findet sich ein witziges Beispiel dafür, welche Bedeutung der Körper dafür hat, dass Emotionen zu Stande kommen und dass ich Ihnen am Schluss meiner Überlegungen zu Körperreaktionen nicht vorenthalten möchte. Weil Emotionen körperliche Veränderungen implizieren, kann es passieren, dass bestimmte Körperzustände das Auftreten von Emotionen ganz verhindern. So sagt er über den Unterschied von alten und jungen Menschen:

„Auch sind sie (die alten Menschen) feige und fürchten alles im voraus; denn sie befinden sich im entgegengesetzten Zustand wie die Jungen; sie sind nämlich erkaltet; die (jungen) aber sind erhitzt, so dass das Alter der Feigheit den Weg bereitet; auch nämlich ist die Furcht eine gewisse Erkaltung“ (Rh. 1389b29-32).

Erkaltet oder erhitzt sein ist hier keine Metapher, sondern wörtlich zu nehmen. Der Körper wird Aristoteles zufolge kälter bei der Furcht, wärmer beim Zorn. Wer nun nicht aufgrund der Emotion, sondern des Lebensalters schon von Natur aus kälter ist, bei dem steht dem Auftreten

von Emotionen, die dem Bereich des Erhitzens zuzuordnen sind, Hindernisse entgegen. Er wird weniger zornig, er wird sich nicht verlieben, weniger begeistern usw.

James nimmt diese Tradition des Nachdenkens über Emotionen wieder auf. Selbst dann, wenn bei ihm unklar blieb, wie sich Emotionen zu den Körperempfindungen genau verhalten, ist die Betonung der Körperbezogenheit von Emotionen für die Beschäftigung mit dem Thema im 20. und 21. Jahrhundert wichtig, weil sie einem Trend entgegensteht, der von Sokrates angefangen über die Stoiker bis heute zu Philosophen wie Martha Nussbaum die philosophische Diskussion beherrscht: Die Auffassung nämlich, dass Emotionen Phänomene sind, die kognitiven Bewusstseinszuständen oder –prozessen wie Denken, Urteilen, Meinen usw. angeglichen werden könnten oder sogar nichts anderes sind als rein mentale Phänomene.

### **3.3 Kognitivistische Emotionstheorien**

#### **3.3.1 Auf dem Weg zum Kognitivismus**

Es gibt drei Haupteinwände gegen die Theorie von William James. Die ersten beiden haben wir schon kennengelernt. Erstens, die begriffliche Unklarheit zwischen Emotion und Gefühl, zweitens, die Tatsache, dass die Wahrnehmung von Körperzuständen nicht notwendig mit Emotionen verbunden ist (ich zittere, weil ich friere oder weil ich Angst habe). Nun kommen wir zum dritten Punkt: Körperempfindungen individuieren keine Emotionen. Ich kann beispielsweise nicht feststellen, ob ich wütend oder zornig bin, indem ich auf meine Körperempfindungen achte. Wut und Zorn fühlt sich körperlich gleich an. Es gibt nicht bestimmte Regionen in unserem Körper, die wir spüren, wenn wir wütend sind und andere, die wir spüren, wenn wir zornig sind, so dass wir ähnlich wie Kopfschmerzen sich von Bauchschmerzen unterscheiden wir Regionen im Körper haben, die das somatische Korrelat von Wut oder Zorn sind. Sensibilität oder Introspektion helfen an diesem Punkt überhaupt nicht weiter.

#### **3.3.2 Anthony Kenny**

Es ist das Verdienst von Anthony Kenny, im Jahr 1963 ein Buch geschrieben zu haben, in dem er gegenüber körperbezogenen Ansätzen die Rationalität von Emotionen in den Vordergrund stellt: *Action, Emotion and Will*. Kennys kognitivistische These ist: Emotionen sind intentional. Das bedeutet: Eine Emotion wird nicht durch unsere Körperempfindung als die Emotion bestimmt, die sie ist. Emotionen erkennen etwas, nämlich ein Objekt in der Welt. Ich habe nicht einfach Angst, weil ich zittere, sondern habe Angst vor dem zähnefletschenden Hund. Die Angst ist auf etwas in der Welt außerhalb meines Körpers bezogen, in diesem Fall auf den Hund. Ich bin nicht einfach zornig, weil ich spüre, dass mein Hals anschwillt, sondern ich bin zornig, weil mir beispielsweise ein Autofahrer die Vorfahrt auf meinem Radweg nimmt. Die Emotion reagiert nicht auf die Körperwahrnehmung, sondern sagt etwas über die Welt aus, in der ich lebe – oder darüber, wie ich selbst die Welt sehe und erlebe.

Das Buch von Kenny war deswegen so bedeutend, weil es eine Tür öffnete, Emotionen nicht nur als irrationale Reaktionen von uns zu verstehen – eigentlich als etwas zu verstehen, was wir nicht verstehen können, weil es gar nichts zu verstehen gibt -, sondern als etwas, das einen kognitiven,

rationalen Kern hat. Kenny hat im 20. Jahrhundert den Grundstein dazu gelegt, dass die Gegenüberstellung von Rationalität und Emotion falsch ist – und greift dazu freilich auf eine lange Tradition des Nachdenkens über Emotionen zurück. Nur ist natürlich noch unklar, worin dieser rationale Kern besteht und worin genau die Rationalität der Emotionen besteht.

So, wie wir in William James einen Philosophen kennengelernt haben, der sehr einseitig ein lang vergessenes Element von Emotionen wieder in den Blick nimmt, die Körperreaktion, so wollen wir uns im Folgenden nicht an Kennys Studie orientieren, sondern eine Schule von Philosophen in den Blick nehmen, die sehr einseitig, aber eben dafür auch sehr klar, Emotionen als rein kognitive Phänomene beschrieben hat: Die Stoiker. Sie vertreten die Gegenthese zu den Hedonisten. Sie haben nicht nur eine interessante Auffassung über Emotionen, sondern für sie spielt eine Antwort auf die Frage danach, ob wir Emotionen haben und welche Emotionen wir haben, *die* zentrale Rolle bei der Frage, ob unser Leben gelingt oder nicht.

### 3.3.3 Die Stoiker

Viele von Ihnen werden schon einmal gehört haben, dass die Stoiker der Auffassung gewesen sind, das Glück oder das gelungene Leben bestünde darin, keine Emotionen zu haben. Nun, das ist eine nicht ganz korrekte Wiedergabe dessen ist, was die Stoiker wirklich gesagt haben, weil sie in bestimmten Fällen auch so eine Emotion wie eine tiefe, beglückende Freude zulassen, aber was daran richtig ist, ist zumindest die Tatsache, dass die Stoiker der Auffassung waren, dass alle Emotionen, die wir so normalerweise haben, und auch viele Emotionen, die wir durchaus positiv bewerten und über die wir uns freuen, wenn wir sie haben, überhaupt keine Relevanz für die Frage haben, ob ein Leben gelungen ist oder nicht. Das oberste Gut der Stoiker ist die *apatheia*, und *pathos* ist genau das, was wir mit Emotion übersetzen würden. Der Buchstabe „a“, der vor dem Wort *pathos* im Griechischen steht, nennt man Alpha privativum, und mit dem Alpha privativum wird das Wort vereint, vor dem das Alpha privativum steht. Es ist also richtig zu sagen, dass *apatheia* bedeutet, keine Emotionen zu haben. Manche Übersetzer, denen das zu harsch vorkommt, übersetzen *patheia* hier mit Leidenschaften. Das gelungene Leben bestünde dann darin, keine Leidenschaften zu haben. Hier zieht man aber den Stoikern den Zahn und zähmt ihre provokante These: Unter Leidenschaften verstehen wir immer heftige emotionale Reaktionen und die Stoiker sagen nicht nur, dass wir keine heftigen emotionalen Reaktionen haben sollen, sondern dass wir gar keine emotionalen Reaktionen haben sollen.

Die Stoiker drücken die These, dass das gelungene Leben ein Leben ohne Emotionen ist, dadurch aus, dass sie sagen, der Weise - und damit ist in stoischer Terminologie derjenige gemeint, der ein gelungenes Leben führt - habe keine Emotionen. Diese These hängt ganz unmittelbar mit einer anderen These zusammen, die ich im folgenden etwas ausführlicher darstellen möchte: Der Weise hat keine Meinungen. Mit dieser zweiten These ist folgendes gemeint. Es ist für die Stoiker nicht so, dass das gelungene Leben darin besteht, dass unsere Meinungen, die wir über die verschiedenen Dinge haben, richtig sind. Wahre Meinungen, so die Stoiker, führen nie zum gelungenen Leben. Was zum gelungenen Leben notwendig und hinreichend ist, ist allein Wissen. Wissen kann aber nicht falsch sein und ist immer wahr. Darum verfügt der Weise über Wissen, und weil er in allem über Wissen verfügt, hat er keine Meinungen.

### 3.3.3.1 Emotionen sind Meinungen

Warum schließen die Stoiker die wahren Meinungen aus? Schauen wir uns dazu den Unterschied zwischen Wissen und Meinung genauer an! Was ist der Unterschied zwischen Meinung und Wissen? Wenn wir zwischen ‚a weiß, dass p‘ und ‚a meint, dass p‘ unterscheiden, dann ist klar, dass dann, wenn dieses Sätze wahr sind, aus dem ersten Satz auch folgt, dass p wahr ist. Aus dem zweiten Satz ‚a meint, dass p‘ folgt das nicht, denn die Meinung von a kann auch falsch sein. Aber aus dem zweiten Satz folgt, dass a der Auffassung ist, p sei wahr. Aber in dieser Auffassung kann er sich irren. Und vor allem: Solange er nur meint, dass p wahr ist, aber nicht weiß, dass p wahr ist, solange er sich also epistemisch auf der Ebene des Meinens und nicht des Wissens bewegt, kann er nie sicher sein, dass p wirklich wahr ist. Wir sprechen ja gerade von Meinung im Unterschied zum Wissen dann, wenn wir damit ausdrücken wollen, dass wir uns über den Wahrheitsgehalt dessen, was wir meinen, nicht wirklich vollkommen im Klaren sind.

Stellen Sie sich vor, ‚p‘ ist ein Satz, der eine Information enthält, die für ihre Handlungen relevant ist. Solange Sie nun ‚p‘ nicht wissen sondern nur meinen, sind Sie nicht in der Lage zu entscheiden, ob die Handlung, die aus p folgt, zu dem gewünschten Ziel führt oder nicht. Nehmen wir ein Beispiel. ‚p‘ ist die Annahme, Prof. Bordt prüft in der mündlichen Prüfung nicht die begrifflichen Unterscheidungen zwischen Wissen und Meinung bei den Stoikern - weil das nur eine nebensächliche Unterscheidung sei. Solange Sie das nur meinen, werden Sie nicht mit völliger Ruhe in die Prüfung gehen, denn es könnte ja sein, dass Sie sich irren. Sie sind auch epistemisch gar nicht in der Lage zu entscheiden, ob ‚p‘ wahr oder falsch ist. Ich weiß, was ich prüfen werde. Um sicher zu sein, dass Ihre Handlungen zum Erfolg führen, d.h. dass es erfolgreich sein wird, Teile des Prüfungsstoffs nicht zu lernen, müssen Sie ‚p‘ wissen. Meinungen helfen hier überhaupt nicht weiter, selbst dann, wenn sie wahr sein sollten. Sie selbst können nämlich nie wissen, ob sie wahr sind - und das ist bei allen wahren Meinungen so, denn dadurch unterscheiden sich unter anderem die wahren Meinungen von Wissen.

Das ist aber nur eine erste Annäherung an das, was die Stoiker meinen. Die Stoiker beziehen nämlich nicht nur solche Propositionen, die unmittelbar handlungsleitende Informationen enthalten, in ihre Überlegungen mit ein, sondern alle möglichen Propositionen überhaupt. Die Vorstellung der Stoiker ist folgende: Das gelungene Leben, das nur der Weise überhaupt lebt, besteht darin, dass ein Mensch nicht nur hinsichtlich der Dinge, die seine Handlungen betreffen, sondern hinsichtlich sämtlicher Dinge nur solche Propositionen in sein Bewusstsein aufnimmt, die er weiß. Man muss das hier so kompliziert formulieren - Dinge in sein Bewusstsein aufnehmen -, weil es den Stoikern zufolge nun so ist, dass jeder Mensch für die Dinge, die er in seinem Bewusstsein aufnimmt, selbst verantwortlich ist. Es ist nämlich so, dass der Mensch zu den Propositionen, die sich ihm aufdrängen, Stellung beziehen muss. Er kann ihnen zustimmen oder sie zurückweisen. Natürlich drängen sich einem Menschen im Laufe des Lebens, ja schon im Laufe eines Tages tausende von Propositionen auf. Es ist aber den Stoikern zufolge nicht so, dass diese Propositionen ungehindert irgendwie in unsere Seele kommen. Sie kommen nur dann in unser Bewusstsein und werden Teil des Bewusstseins, wenn wir ihnen zustimmen. Der weise Mensch, der ein gelungenes Leben lebt, stimmt nun nur solchen Propositionen zu, deren Wahrheit er weiß. Er hat keine Meinungen, sondern nur Wissen. Alle anderen Propositionen lehnt er ab. Er verweigert seine Zustimmung.

Noch ein weiterer Punkt ist hier relevant: Die Dinge, die der stoische Weise weiß, bilden ein Gesamtnetz von wahren, gewussten Propositionen. Die Auffassung, die dem zugrunde liegt, ist folgende. Es ist gar nicht möglich, ein konsistentes und kohärentes Bewusstsein zu haben, wenn sich in diesem Bewusstsein einige Dinge befinden, die man weiß, und andere, die man nicht weiß - die man nur meint. Entweder wir sind in einem Zustand, in dem man alle Propositionen, denen man zugestimmt hat, weiß, oder man ist in einem inkohärenten Bewusstseinszustand. Es ist auch nicht möglich, ein kohärentes Netz von Propositionen zu haben, die alle falsch sind, weil einige dieser Propositionen Informationen für Handlungen beinhalten und unmittelbar auf unsere Lebenswelt bezogen sind. Der Weise würde dann unweigerlich mit seinen Handlungen scheitern. Insofern reicht es nicht, dass die Propositionen untereinander kohärent sind: Sie müssen auch wahr sein.

Daraus folgt einer der provozierensten Thesen der Stoiker: Entweder man lebt wie der Weise ein gelungenes Leben, oder man lebt überhaupt kein gelungenes Leben. Ein gelungenes Leben gibt es nicht in Graden und Abstufungen. Es nützt nichts, ein paar Dinge zu wissen, andere zu meinen. Es nützt auch nichts, 99,9 % der Dinge zu wissen und nur in Bezug auf 0,1 % der Dinge unsicher zu sein. Die Kohärenz ist damit noch nicht hergestellt. Erst dann, wenn die Kohärenz der Propositionen erreicht ist, und diese kann nur dann erreicht sein, wenn die Propositionen gewusst werden, ist das gelungene Leben erreicht. In aller Vorsicht könnte man das vielleicht so interpretieren, dass es so etwas wie ein Kohärenzerlebnis gibt, das notwendiger Teil des gelungenen Lebens ist.

Was mir an dieser Theorie sehr bedenkenswert scheint, ist die Tatsache, dass sich die Stoiker weigern, den Begriff des gelungenen Lebens an den Otto-Normalverbraucher anzugleichen. Natürlich wird den Stoikern zufolge kaum einer von uns in der Lage sein, ein gelungenes Leben zu führen. Die Stoiker selbst haben auch nicht behauptet, dass sie selbst weise sind, dass sie selbst also ein gelungenes Leben führen. Aber bevor wir diesen Theorieteil abtun und für unsinnig halten, sollte man viel eher fragen, ob dieser Theorieteil nicht viel für sich hat. Den Stoikern zufolge führen wir solange, wie wir nicht über die Kohärenz des Wissens verfügen, schlicht kein gelungenes, glückliches Leben. Und ist an dieser These nicht sehr viel Wahres dran? Ist es nicht in vielen Fällen so, dass man den Begriff des gelungenen Lebens so unseren allzu menschlichen Neigungen und Verfasstheiten angleicht um dann sagen zu können, das Leben sei gelungen? Anstatt den Mut aufzubringen und zu sagen, das Leben sei eben nicht als Ganzes so gelungen, wie wir es uns gewünscht hätten, zieht man den Begriff des gelungenen Lebens auf unsere Lebenspraxis herunter und ist schon dann zufrieden, wenn man morgens seinen starken Kaffee, abends sein Bier und zwischendurch nicht zu viel Ärger hat. Und wenn man den Theorieteil der Stoiker damit kritisiert, die Anthropologie, die Auffassung vom Menschen, die im Begriff des gelungenen Lebens impliziert sei, sei unrealistisch: Denkt man dann nicht viel zu klein von dem Menschen?

Sie sehen hier einen interessanten Fall der Frage nach dem Menschen im Sinne von dem Ideal eines Menschen, wie ich es im ersten Kapitel meiner Vorlesung angesprochen habe. Die Frage danach, was der Mensch ist, ist nicht empirisch zu beantworten, sondern ist eine Frage danach, was der Mensch idealerweise ist, als ein Wesen, das sich entwickelt. Andererseits muss eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen auch dem Wesen des Menschen tatsächlich gerecht werden - das hatte ich im zweiten Kapitel ja betont. Menschen sind beispielsweise keine Gottheiten. Gehen die Stoiker in ihrer Anthropologie zu weit?

### 3.3.3.2 Emotion und Werturteil

Was hat das nun alles nun mit Emotionen zu tun? Nun, ich habe darauf hingewiesen, dass die Stoiker der Auffassung sind, dass der Weise keine Emotionen hat. Außerdem wissen Sie jetzt, dass der Weise keine Meinungen hat. Der entscheidende Punkt in der Theorie der Stoiker ist nun, dass der Weise keine Emotionen hat, weil Emotionen Meinungen sind. Diese kognitive These ist sicherlich erst einmal überraschend und kontraintuitiv. Sie ist die Gegenthese gegenüber unserer zu Beginn skizzierten Auffassung, dass die Emotionen gerade den Gegensatz zu dem, was unserem rationalen Zugriff offen steht, bilden. Emotionen sind Meinungen, wie können wir das verstehen?

Zunächst: Emotionen sind auf die Welt gerichtet und man könnte zu nächst annehmen, dass in diesem Weltbezug eine Meinung impliziert ist. Wenn ich Angst habe, dann habe ich Angst *vor etwas*. Wenn ich z.B. Angst vor einem Hund habe, der kläffend auf mich zurennt, dann wäre die Meinung, die ich in dem Moment habe: ‚Ein kläffender Hund läuft auf mich zu‘ – und das macht mir Angst. Aber diese Meinung, die in vielen, aber auch nicht in allen Emotionen impliziert ist, meinen die Stoiker nicht. Dass Emotionen Meinungen sind, bedeutet, dass zu dieser Bezogenheit auf die Welt noch etwas anderes dazu kommen muss und genau das, was dazukommt, ist die Meinung. Diese Meinung ist ein Urteil, ein Werturteil, das ich fälle. Die für die Emotionen charakteristischen Meinungen haben einen Urteilscharakter, weil man in den Emotionen etwas (nämlich das intentionale Objekt) für gut oder für schlecht hält. Das möchte ich etwas erläutern.

Nehmen wir als Beispiel die Furcht. Die Furcht ist auf etwas gerichtet, was uns schlecht erscheint. Sie müssen, um Furcht zu verstehen, zwei verschiedene Dinge verstehen. Zum einen, das „etwas“, auf das die Furcht gerichtet ist und das sich durch ein Objekt oder in einem deskriptiven Satz ausdrücken lässt. Beispiele wären: ‚ich falle durch die Prüfung‘, ‚meine Beziehung zu meiner Freundin wird nur noch zwei Wochen anhalten‘, ‚ich sterbe später am Tod durch Ersticken‘. Zu diesen Propositionen können Sie nun verschiedene Einstellungen haben. Sie können epistemische Einstellungen dazu haben und z.B. meinen oder wissen oder glauben oder für unwahrscheinlich halten, dass Sie durch die Prüfung fallen oder den Tod des Erstickens sterben werden. Mit epistemischen Einstellungen allein sind Sie noch nicht auf der Ebene der Emotion.

Es ist charakteristisch für die Emotionen, dass Sie eine Werteinstellung zu diesen Propositionen haben. Im Beispiel der Furcht wäre das Werturteil, dass das, was durch die Proposition ausgedrückt wird, schlecht für Sie ist. Schlecht für sie zu sein bedeutet dabei, dass es für das gelungene Leben nicht zuträglich ist.

Und genau darin, in dem Werturteil, irren Sie sich. Dass Sie sich hier irren, hängt mit der spezifischen Auffassung darüber zusammen, was den Stoikern zufolge das gelungene Leben konstituiert. Es gibt den Stoikern zufolge überhaupt nur eine einzige Sache, die das gelungene Leben konstituiert, und das ist die Tugend. Die Tugend ist die einzige Sache, die gut ist in dem Sinne, dass sie glückszuträglich ist bzw. in unserer Terminologie: zuträglich für das gelungene Leben. Alles andere ist weder gut noch schlecht, ist indifferent, wie die Stoiker sagen.

Hierin liegt vielleicht die größte Provokation der stoischen Philosophie, und ich möchte diese Provokation noch etwas entfalten, zumal die Provokation nicht damit aufhört zu sagen, dass es überhaupt nur ein Gut gibt, nämlich die Tugend - und entsprechend auch nur ein Übel, nämlich das Laster -, sondern sie noch hinzufügen, dass die Tugend das Wissen ist, und wir sicherlich erst einmal auch diese Behauptung kaum verstehen.

Zu der Zeit, in der die Stoiker philosophieren, hat der Begriff der Tugend schon eine beachtliche Tradition. Das griechische Wort, das wir mit ‚Tugend‘ übersetzen, heißt *aretē* und heißt eigentlich wörtlich übersetzt ‚Bestheit‘. Wenn man davon spricht, dass sich etwas in einem guten oder in dem besten Zustand befindet, dann impliziert das, dass sich das, was sich in einem guten oder in dem besten Zustand befindet, eine Funktion, einen Zweck oder eine Aufgabe hat. Je nachdem, wie gut etwas die Funktion, den Zweck oder Aufgabe erfüllt, ist es in einem besseren oder schlechteren Zustand. Um zu Beispielen zurückzukommen, die wir schon miteinander bedacht haben: Denken Sie an ein Messer. Das Messer hat einen bestimmten Zweck - wir könnten auch sagen, eine bestimmte Aufgabe: Es soll möglichst gut schneiden. Dafür wird es normalerweise hergestellt. Die Tugend des Messers - der Grieche kann ganz normal so sprechen - besteht eben darin, auf die bestmögliche Art und Weise zu schneiden zu können. Ebenso können Sie auch von einer Tugend bzw. Bestheit der Augen sprechen. Augen sollen eine Funktion erfüllen, man soll mit ihnen möglichst gut sehen können. Augen befinden sich in ihrer Bestheit, in ihrem besten Zustand, wenn sie diese Funktion auf die bestmögliche Weise erfüllen. Auch die Seele des Menschen, d.h. unser Bewusstsein, kann sich nun in unterschiedlichen Zuständen befinden. Die Tugend des Menschen wäre der beste Zustand, in dem sich der Mensch selbst befinden kann und es ist dieser Zustand, den wir auch das gelungene Leben nennen. Es ist die bestmögliche Verfassung, in der ein Mensch sein kann. Und die Auffassung der Stoiker ist nun, das wissen Sie jetzt schon, dass diese bestmögliche Verfassung nur dann gegeben ist, wenn der Mensch ausschließlich über Wissen verfügt, wenn er keine Meinungen hat, weil die Meinungen immer ein Moment der Unsicherheit in das eigene Leben hineinragen, selbst dann, wenn die Meinungen wahr sind.

Wir müssen jetzt nur noch die Teile der stoischen Theorie, die Sie bereits kennen, zusammenfügen, und dann sehen wir klarer: Wenn die Tugend notwendige und hinreichende Bedingung für das gelungene Leben ist, die Tugend aber im Wissen besteht, dann ist das Wissen notwendige und hinreichende Bedingung für das gelungene Leben. Weil die Tugend, die im Wissen besteht, aber notwendige und hinreichende Bedingung für das gelungene Leben ist, und es neben dem Wissen nichts gibt, was glückszuträglich ist, ist das Wissen eigentlich das einzige Gut überhaupt. Alles andere, Gesundheit, Reichtum, gute Freunde, eine gelungene Arbeit usw. spielen für die Frage danach, ob mein Leben gelingt oder nicht, absolut keine Rolle. Die Stoiker sprechen zwar davon, dass diese Dinge nützlich oder nicht nützlich sein können, aber für die Frage danach, ob das Leben gelingt oder nicht, sind diese Dinge völlig unerheblich.

Deswegen nun ist jedes Werturteil, das in Emotionen mit hineinspielt, falsch. Erinnern Sie sich noch einmal: Ich kann überhaupt nur dann Furcht vor dem Tod durch Ersticken haben, wenn ich der Auffassung bin, den Tod durch Ersticken zu streben sei ein Übel, sei etwas Schlechtes. Dieses Werturteil ist aber falsch, weil allein das Laster ein Übel ist. Den Tod durch Ersticken zu sterben ist, in moderner Terminologie ausgedrückt, wertneutral, weder gut noch schlecht.

Diese Auffassung von Emotionen ist insofern interessant, weil die Stoiker dadurch ein Instrument geschaffen haben, Emotionen zu verändern oder zu therapieren. Auf dem Weg zum Weisen schlagen die Stoiker vor, bei dem Werturteil anzusetzen. Wir müssen folgendes einsehen: Jeder Emotion liegt ein Werturteil zu Grunde. Es reicht nicht, die Intentionalität der Emotion zu betrachten, d.h. zu betrachten, auf was die Emotion in der Welt bezogen ist. Sie müssen, wenn Sie an Ihren emotionalen Reaktionen arbeiten wollen, beim Werturteil ansetzen. Nehmen Sie als Beispiel noch einmal die Furcht. Jede Furcht ist intentional, d.h. es gibt bei jeder Furcht etwas, wovor wir uns fürchten. Aber zur Furcht reicht die Intentionalität nicht aus, Sie brauchen auch ein Werturteil. Das Werturteil, das Sie fällen, ist, dass das, wovor Sie Furcht haben, schlecht für Sie ist. Und dieses Werturteil ist eben falsch. Wenn Sie nun einsehen würden, dass das Werturteil selbst falsch ist, dann würden Sie sehen, dass Ihre Furcht unbegründet ist und die Emotion würde verschwinden.

Lassen Sie mich am Schluss noch auf einen Aspekt der stoischen Überlegungen zu den Emotionen hinweisen: Die Stoiker radikalisierten einen Aspekt des Begriffs des gelungenen Lebens, der auch in unserer Begriffsbestimmung des gelungenen Lebens wichtig gewesen ist, nämlich den der Unabhängigkeit. Ob ein Leben gelungen ist oder nicht, hängt nicht an dem, was im gelebten Leben passiert, sondern ausschließlich von der inneren Einstellung ab, die ein Mensch zu seinem gelebten Leben hat. Der Mensch ist verantwortlich dafür, was er für richtig und für falsch hält. Er ist für das Werturteil verantwortlich. Das einzige Gut ist das tugendhafte Leben, das im Wissen besteht, das einzige Übel ist das Laster. Alle anderen Dinge sind für das gelungene Leben vollkommen indifferent und wertneutral. Die Tätigkeit, die für das gelungene Leben entscheidend ist, ist nicht eine Tätigkeit, deren Gelingen oder Misslingen von äußeren Bedingungen abhängig ist. Ganz unabhängig davon, was in der Welt passiert, was Ihnen im Leben auch zustößt: Es liegt an Ihnen, den Eindrücken zuzustimmen oder sie zurückzuweisen, die Ihnen sagen, das, was Ihnen zustößt, ist ein Gut oder ein Übel. Insofern ist das Glück des Stoikers vollkommen unabhängig von dem, was in der Welt passiert. Ob es Krieg und Hunger gibt, Katastrophen in Ihren Beziehungen, Arbeitslosigkeit: Was es immer sein kann, Sie sind immer frei zu entscheiden, ob das, was passiert, tatsächlich ein Gut oder ein Übel ist.

Sie sind damit auch verantwortlich für die Emotionen, die Sie haben. Sie sind alles andere als ein Blatt im Wind oder ein kleines Schiff auf stürmischer See (Bilder, die häufig für die *conditio humana* verwandt werden), das vom Schicksal hin- und hergetrieben wird. Wie es Ihnen geht, liegt an Ihnen, nicht an den anderen, nicht an den äußeren Umständen. Wenn Sie meinen, ein anderer Mensch oder ein äußeres Ereignis sei die Ursache dafür, dass es Ihnen schlecht geht und Sie nicht das Leben führen können, das Sie führen sollten, dann befinden Sie sich in einem fundamentalen Irrtum über sich selbst und das Leben. Sie erkennen nicht, dass es ausschließlich an Ihnen liegt, ob Sie es zulassen, dass ein anderer Mensch oder ein äußeres Ereignis vermeintliche Ursache dafür ist, dass Sie kein gelungenes Leben führen. Der stoische Weise ist innerlich ganz frei. Er ist vollkommen unabhängig. Darin liegt die eigentliche Provokation der stoischen Philosophie, und ich überlasse es Ihnen, sich ein eigenes Urteil darüber zu bilden, ob und wie Sie dieser Provokation zustimmen oder nicht.

### 3.3.3.3 Das Werturteil bei Thomas von Aquin

Ich möchte die Überlegungen zum Werturteil noch einmal vertiefen, indem ich mich einem anderen Philosophen zuwende, der sich intensiv mit Emotionen auseinandergesetzt hat, mit Thomas von Aquin. Er hat einen hochinteressanten Traktat geschrieben, *De passionibus*, in dem er auf die verschiedenen Aspekte eingeht, die mit dem Thema der Emotionen verbunden sind. Ich möchte nur auf einen einzigen Aspekt eingehen, der mit dem Werturteil zu tun hat. In unserem Werturteil bewerten wir ja einen Sachverhalt, z.B. dass wir im Lotto gewonnen haben oder schwer erkrankt sind. Im einen Fall meinen wir, p sei ein Gut, im anderen, p sei ein Übel. Jetzt könnten wir meinen, der Grund dafür, dass wir p gut finden oder p als ein Übel ablehnen und es zu einer emotionalen Reaktion gegenüber p kommt, sei, dass p im ersten Fall ein Gut zu Grunde liegt, im zweiten Fall aber p ein Übel zu Grunde liegt. Das Gut wäre z.B. der Reichtum, das Übel der Tod. Dem ist aber nicht so. Emotionen beziehen sich Thomas zufolge nämlich nie auf ein Übel, sondern immer auf ein Gut bzw. etwas Gutes. Auch den sogenannten ‚negativen‘ Emotionen, wie Angst, Ärger, Wut usw., liegt kein Übel, sondern ein Gut zu Grunde. Der Auffassung, dass sich jede Emotion eigentlich auf ein Gut bezieht, liegt eine bestimmte ontologische These zu Grunde: Das Übel oder das Böse gibt es nicht als eigene Wirklichkeit, sondern ist immer nur als ein Mangel an Gutem. Und diese ontologische These impliziert nun, dass das Streben nach dem Guten die eigentliche Emotion ist, die Abneigung gegenüber dem Übel nur ein sekundäres Phänomen ist. Das Streben nach dem Guten ist aber die Liebe, und insofern liegt jeder Emotion, auch den ‚negativen‘ Emotionen, die Liebe zu etwas Gutem zu Grunde.

Nun könnten Sie vielleicht meinen, dass diese verschrobene ontologische These, die übrigens nichts mit den christlichen Überzeugungen von Thomas zu tun hat, sondern sich ebenso bei Platon findet, falsch ist und seine Analyse der Emotionen deswegen für ein Verständnis Ihrer eigenen Emotionen nicht hilfreich sei. Dem ist aber nicht so. Es gibt auf der Ebene des Phänomens Gründe dafür, die Priorität des Guten vor dem Übel in Bezug auf die Emotionen zu behaupten.

In jedem Übel, das ich fürchte, wird nämlich deutlich, welche Auffassung ich vom gelungenen Leben habe, das ich anstrebe und welches Gut es ist, das ich schützen möchte. Denken Sie an Eifersucht – sicherlich eine ‚negative‘ Emotion. ‚Ich überrasche meine Partnerin oder meinen Partner beim Flirt im Kaffee mit einer andern Person‘ ist sicher ein Satz, den wir mit einem negativen Werturteil belegen würden. Daran möchte ich nicht zweifeln. Aber der Grund dafür, dass ich eifersüchtig reagiere, liegt darin, dass es mir um ein Gut geht, nämlich um die Liebe, um die Partnerschaft. Wegen der Liebe zur Partnerin oder zum Partner möchte ich diese Partnerschaft schützen und alles abwehren, was sie gefährdet. Sich das klarzumachen, kann praktische Konsequenzen haben: Wenn ich eifersüchtig bin und mir deutlich ist, dass es mir um die Partnerschaft geht und damit auch um den Erhalt der Partnerschaft, dann reiße ich mich vielleicht zusammen und schaue nicht, welche SMS meine Partnerin bekommen hat, als sie ihr Handy in der Wohnung vergessen hat und ich das checken könnte. Ich weiß, dass die Eifersucht dazu drängt, Dinge zu tun, die das Gut gerade gefährden, um das es mir in der Eifersucht geht.

Nehmen wir noch ein zweites, etwas komplexeres Beispiel. Stellen Sie sich einen Menschen vor, der schnell ziemlich aggressiv reagiert, wenn er von anderen Menschen kritisiert wird. In der Aggressivität den kritisierenden Menschen gegenüber zeigt sich nicht nur seine

Abneigung gegenüber den anderen Personen, sondern tiefer liegend der Wert der Selbstachtung. Wir Menschen wollen uns auch selbst achten können, und wenn wir kritisiert werden, ist unsere Selbstachtung in Gefahr. Dieses Beispiel ist komplexer als das erste mit der Eifersucht, weil sich an dem Grad der Aggressivität gegenüber Kritik etwas davon zeigt, wie stark und gesund unser Selbstwertgefühl ausgeprägt ist. Menschen mit einem geringen Selbstwertgefühl können dazu tendieren, Kritik stets als Angriff auf ihre ganze Person zu verstehen, weil das geringe Selbstwertgefühl entsprechend stark geschützt werden muss. Menschen mit einem gesund ausgeprägten Selbstwertgefühl müssen weniger schützen und sind eher in der Lage, die Kritik anzunehmen. Bei Menschen mit einem aufgeblähten Selbstwertgefühl geht jede Kritik das eine Ohr rein das andere raus. Sie reagieren nicht emotional, weil ihr Selbstwertgefühl von der Kritik gar nicht berührt ist.

Die sogenannten negativen Emotionen sagen uns also sehr viel darüber aus, was uns selbst im Leben wichtig ist. In meiner Wut darüber, wie sich die Israelis im Gazastreifen gebärden, zeigt sich vielleicht mein Wunsch nach einer friedlicheren Welt. Wenn jemand Aggression gegenüber seinen Eltern hat, kann sich dahinter vielleicht ein sehr tiefer Wunsch nach einer gelungenen Beziehung zu den Eltern verbergen. Damit die ‚negativen‘ Emotionen nicht in Handlungen überführt werden und dann ihr möglicherweise destruktives Potential entwickeln, ist es wichtig, sich das Gut deutlich zu machen, das durch die ‚negative‘ Emotion geschützt wird.

Ich bin so ausführlich auf die Stoiker und ein wenig auf Thomas von Aquin eingegangen, weil sich bei ihnen der Kognitivismus und die damit verbundene Diskussion um das Werturteil in einer sehr klaren Ausprägung findet. Wenn wir nun zu der heutigen philosophischen Diskussion kommen und uns modernen Versuchen zuwenden, den Kognitivismus zu begründen, dann werden Sie schnell sehen, in welchem hohem Maße die modernen Kognitivisten auf Theorieelemente zurückgreifen, die sich bei den Stoikern finden. Wenn wir ein Resümee aus unseren bisherigen Beschäftigungen mit Emotionen ziehen sollten, dann würden wir zu dem Resultat kommen, dass wir drei Elemente beisammen haben, durch die Emotionen charakterisiert sind: Zum einen das Objekt oder der Sachverhalt in der Welt, auf den sich die Emotion bezieht. Zum zweiten das Werturteil, das den Sachverhalt in der Welt als gut oder schlecht für mich bewertet, und das sich in letzter Analyse immer auf ein Gut bezieht. Und zum dritten die Körperreaktion, die mit der Emotion einhergeht.

### **3.3.3.4 Moderne Kognitivisten: Martha Nussbaum**

Dieser dritte Punkt, die Körperreaktion, den wir aus unseren Überlegungen zu William James übernommen haben, und den ich auch für richtig halte, ist unter Kognitivisten heute umstritten, und auch die Stoiker haben erst später in ihrer Entwicklung über die Körperreaktion nachgedacht und das hat dann auch zu Schwierigkeiten in der stoischen Lehre über die Emotionen geführt. Die Tendenz der Kognitivisten ist immer, die Emotion möglichst ganz dem Urteil angleichen zu wollen. Sehr schön lässt sich das an einer modernen Kognitivistin, Martha Nussbaum, zeigen. Nussbaum versteht in ihrem 2002 herausgegebenen Buch ‚Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotion‘ Emotionen ganz in stoischer Tradition als Werturteile, value judgements, in denen wir ausdrücken, dass uns die Sache gefällt oder nicht gefällt. Emotionen sind für sie begründete Wertungen, die sich in Gedanken, und zwar in der Form von Urteilen abspielen. Nussbaum gesteht zwar zu, dass Körperreaktionen notwendig mit Emotionen verbunden sind, aber sie spielt diesen Aspekt in ihrer Analyse völlig herunter. Den sachlichen

Grund dafür haben wir schon kennengelernt: Von der Körperreaktion können wir nicht auf die Emotion, die vorliegt, schließen. Ich kann aus ganz verschiedenen Gründen auf einmal rot werden. Aus Scham, dass ich bei etwas erwischt worden bin, oder aber aus Wut. Die Körperreaktion allein liefert keine hinreichend individuierenden Kriterien, und insofern nützt es auch nur wenig, wenn wir Emotionen verstehen wollen, in uns selbst hineinzuhorchen und spüren zu wollen, ob wir wütend oder zornig oder empört sind. Die Körperreaktion kann genau dieselbe sein.

So richtig es ist, dass Körperreaktionen Emotionen nicht individuieren: Das Phänomen der Emotion selbst wird nicht erfasst, wenn wir nicht die Körperreaktionen mit zur Analyse hinzunehmen. Auf ein Argument weist Eva Weber-Guskar in ihrem lesenswerten Buch „Die Klarheit der Gefühle“ (Berlin, New York, 2009) hin: Gedanken, Meinungen und Überlegungen sind immer distanziert, neutral und ruhig, Emotionen aber überfallen uns häufig, sind persönlich und können ganz heftig sein – und heftig ist dann nicht nur der körperliche Aspekt der Emotion, sondern die Emotion selbst. Der persönliche, heftige Aspekt der Emotion aber liegt nicht an dem Gedanken, der mit einer Emotion verbunden ist, sondern an der Körperreaktion. Insofern muss sie mit in die Analyse von Emotionen hineingenommen werden.

Nussbaum versucht, diesem Problem zu entgehen, indem sie den für die Emotion spezifischen kognitiven Aspekt als Urteil beschreibt, dessen Wahrheit *das eigene Leben* betrifft. Weil es das eigene Leben betrifft, haben Emotionen einen besonderen phänomenalen Aspekt. Nussbaum gibt uns folgendes Beispiel. Trauer besteht darin, dass ich aktiv das Urteil fälle: Meine Mutter, ein wertvoller Mensch und wichtiger Teil meines Lebens, ist gestorben. Akzidentell kann dann noch Appetitlosigkeit dazu kommen, aber diese ist für die Emotion eben nicht wesentlich.

In ihrer Kritik an Nussbaum weist Weber-Guskar völlig zu Recht darauf hin, dass diese kognitivistische Theorie der Emotionen wichtige Aspekte von Emotionen nicht erfassen kann und deswegen zu reduktionistisch ist. Erstens kann es sein, dass wir eine Emotion behalten, selbst dann, wenn sich das Urteil ändert. Zweitens müsste man kleinen Kindern, die noch nicht in der Lage sind, so komplexe eudaimonistische Urteile zu fällen, Emotionen absprechen – was Unsinn wäre.

Das sieht nun auch Frau Nussbaum, und sie verteidigt sich, indem sie noch einmal den Begriff des Urteils stark macht. Ein Urteil, so Nussbaum, ist prinzipiell nicht an eine konkrete Sprache gebunden und ist gar nicht an Sprache gebunden. Es gibt für sie einen nicht-begrifflichen Gehalt von Urteilen, der sich besonders in der Musik findet. Damit, so wird man kritisieren müssen, löst Nussbaum aber den Begriff des Urteils völlig auf – was soll dann noch unter einem Urteil zu verstehen sein? Sie hält am Begriff fest, obwohl sie sich der Sache nach schon davon entfernt hat, denn das, wie wir auf Musik reagieren, hat nun wirklich nichts mehr mit einem Urteil zu tun (höchstens in abgeleiteter Form, dass wir sagen: „Diese Aufführung ist anrührend“ – aber das meint Nussbaum natürlich nicht, weil es ihr um eine nicht-sprachlich verfasste Reaktion auf die Musik geht, ähnlich wie ein Kind sich ängstlich hinter den Beinen des Vaters verstecken kann, ohne dabei Urteile fällen zu müssen).

### 3.4 Das Objekt der Emotion

Wir haben bisher über die Körperreaktion und das Werturteil nachgedacht, die beide zu den Emotionen gehören. Ich möchte mich nun ausführlicher der bereits angesprochenen Intentionalität der Emotionen zuwenden. Jede Emotion ist auf etwas gerichtet, hat ein Objekt. Dabei lassen sich drei Arten von intentionalen Objekten voneinander unterscheiden (vgl. Eva Weber-Guskar: Die Klarheit der Gefühle, 51): Erstens kann eine Emotion ein einzelnes Objekt, eine Person, ein Ding oder auch ein Ereignis zum Gegenstand haben. So sprechen Sie beispielsweise davon, dass Sie *jemanden* hassen oder *Sonnenuntergänge* verabscheuen. Zweitens kann das Objekt in einer Proposition ausgedrückt sein: Sie hoffen, *dass* Sie gut durch die Prüfung kommen. Drittens kann es komplexe Verbindungen von Gegenständen und Eigenschaften geben: Sie sprechen z.B. davon, dass Sie *jemanden um seine Ausstrahlung* beneiden. Je nach Emotion oder Emotionstyp sind verschiedene Kombinationen von Objekten möglich. Ronald de Sousa (Die Rationalität des Gefühls, 185) nennt als relevante Objekte „alles, von dem, auf das bezogen, mit dem, wegen dessen oder wofür ein Gefühl ist, was es ist“.

In vielen Fällen kennt man das Objekt der Emotion und kann sich darin nicht täuschen. Wenn ich verliebt bin, weiß ich, in wen. Wenn ich Angst habe, weiß ich meistens auch, wovor. Es gibt allerdings komplexere Fälle. Ein erster Fall ist die Objektverschiebung: Sie sind bei Frau Jaeger und holen sich den Seminarschein ab – und zu Ihrer Überraschung ist die Note deutlich schlechter, als Sie es erwartet haben. Sie sind nicht nur enttäuscht, sondern fühlen sich auch von dem Professor ungerecht behandelt und sind wütend auf ihn. Die Wut, die Sie gegen ihn haben, tragen Sie mit sich rum, Sie kommen nach Hause und werden von ihrer Schwester dumm angeredet. Daraufhin reagieren Sie wütend und ärgern sich in eigentlich übertriebener Weise über die Schwester, die nur eine eigentlich harmlose Bemerkung gemacht hat. Sie lassen die Wut an ihr aus und denken, der Ärger gilt eigentlich ihrer Schwester. Es ist aber nicht so. Der Ärger gilt eigentlich dem Professor oder Ihnen selbst, und ihre emotionale Reaktion der Schwester gegenüber ist ganz übertrieben. Sie können die Wut aber schlecht an dem Professor auslassen, tragen die Wut aber in sich, und nun sucht sich die Wut ihr Objekt, an dem sie rausgelassen werden kann und ihre arme Schwester muss darunter leiden.

Ein zweiter Fall: Es gibt emotionale Grunddispositionen, die sich ihre Objekte suchen. So gibt es Menschen mit einer Grundunzufriedenheit, die dann an allem und jedem rumnörgeln und meinen, die Objekte ihrer Unzufriedenheit seien das, was ihnen das Leben schwierig macht, anstatt sich ihrer Grundunzufriedenheit zuzuwenden. Oder Menschen mit einer Disposition zur Aggressivität, die sich dann ihrerseits die Objekte sucht. Als ich einmal zu Gast in einer amerikanischen Jesuitenkommunität mit einer daran angeschlossenen Highschool war, erklärte ihr Leiter uns, dass am kommenden Wochenende in der Schule ungewöhnlich viel Betrieb sein werde, der ausnahmsweise für etwas Unruhe sorgen könne. Er meinte, dass diejenigen Jesuiten, die sowieso dazu neigten, sich über alles und jedes aufzuregen, leider am Wochenende viel Grund zu Ärger haben würden, für den er sich entschuldigen wolle; die anderen würden von der Unruhe kaum etwas mitbekommen und nicht groß beeinträchtigt werden. Ein anderes Beispiel für denselben Punkt: Ich gebe ja regelmäßig Meditationskurse. Selbst dann, wenn Menschen an einem friedlichen, ruhigen Ort zusammenkommen, um zu meditieren, kann es passieren, dass sich Grundunzufriedenheiten oder Grundaggressionen an beliebigen Dingen festmachen und austoben können: Dass das Essen nicht warm genug ist, dass jemand immer so laut hustet, dass eine andere Person im Kurs so tut, als meditiere sie viel inniger als alle anderen. Sich bewusst zu

werden, dass das Problem nicht das lauwarme Essen oder der Husten eines Teilnehmers, sondern die eigene Disposition zur Aggression ist, die sich nahezu wahllos ihre Objekte sucht, ist eine für manche Teilnehmer wichtige Einsicht. Sie erfahren dabei, dass diese Disposition, die sie durch die Stille des Meditierens klarer wahrnehmen können, ein Teil ihrer selbst ist, die ihr Erleben auch im Alltag prägt. Es ist nun nicht mehr die feindliche gesonnene Welt, die einem lauwarmes Essen und hustende Nachbarn schenkt, sondern die eigene Grunddisposition, an der man arbeiten und die man schrittweise verändern kann.

Um die Emotion bestimmen zu können, brauchen Sie in vielen Fällen genauere Informationen über den Kontext, um sich sicher zu sein, um welche Emotion es sich handelt. Stellen Sie sich ein kleines Kind vor, vielleicht fünf Jahre alt, das total unruhig ist und nachts nicht einschlafen kann. Die Körperempfindung ist klar: Es ist Unruhe. Wenn Sie nun wissen, dass am nächsten Tag Weihnachten ist, dann werden Sie aus der Unruhe schließen, dass das Kind neugierig ist. Wenn Sie wissen, dass das Kind am nächsten Tag in der Schule in einem kleinen Theaterstück mitspielt und eine größere Rolle übernommen hat, dann werden Sie sagen, es habe Lampenfieber. In beiden Fällen können wir sagen, dass das Kind aufgeregt ist, aber diese Aufregung können wir noch näher spezifizieren, und für diese Spezifikation brauchen Sie den Kontext.

Ein weiteres Beispiel: Wie unterscheiden Sie Wut und Zorn voneinander? Wie wissen Sie, welche Emotion Sie haben, ob Sie wütend oder zornig sind? Ohne den Kontext zu kennen, können Sie die Emotionen nicht voneinander unterscheiden. Wütend sind Sie, wenn etwas, das Ihnen wichtig ist, verletzt worden ist, ohne dass Sie sich gegen die Verletzung wehren können. Zornig sind Sie, wenn etwas, das Ihnen wichtig ist, verletzt worden ist, es aber möglich ist, sich gegen die Verletzung zu wehren. So sind Sie wütend, wenn die Israelis in den Gazastreifen einmarschieren – Sie können absolut nichts dagegen machen. Zornig sind Sie, wenn Sie meinen, Sie hätten ungerechterweise eine schlechte Note bekommen, denn in diesem Fall können Sie sich beschweren, z.B. eine Beschwerde beim Prüfungsausschuss einreichen. Wer sich das nicht traut und keinen Konflikt mit dem Dozenten eingehen möchte, der wird nicht zornig, sondern wütend auf die seiner Auffassung nach schlechte Benotung reagieren.

Es gibt aber noch komplexere Fälle. Wir können uns nämlich auch in unseren Emotionen täuschen, weil wir ein verzerrtes Bild von uns selbst haben. Stellen Sie sich vor, Sie sind seit mehreren Semestern in einer der Hochschulinitiativen aktiv und freuen sich über die gute Gemeinschaft und Freundschaft, die sich mit den Semestern entwickelt hat. Nun beginnt ein neues Semester, Sie werben wieder nach Mitgliedern, und eine junge Studentin tritt der Gruppe bei. Kaum lernen Sie sie kennen, geht sie Ihnen auch schon auf die Nerven. Sie benimmt sich so anders und passt gar nicht in die Gruppe rein, finden Sie. Ihr geschliffenes Auftreten kommt Ihnen aalglatt, arrogant und profilneurotisch vor. Sie reagieren diesem Auftreten gegenüber mit Empörung. Diese Emotion ist Ihnen plausibel, schließlich wäre Empörung eine angemessene emotionale Reaktion gegenüber einem sozial nicht angemessenen Verhalten. Nun stellen Sie sich vor, Sie sprechen mit anderen Studenten der Initiative über die junge Frau und zu Ihrer Überraschung finden diese eigentlich nicht, dass die junge Frau besonders arrogant oder herablassend auftritt. Im Gegenteil: Das, was Sie als glatt, arrogant und profilneurotisch empfinden, finden Ihre Kommilitonen überzeugend und freundlich. In diesen Gesprächen merken Sie nun, dass es eigentlich weniger der Ärger über die scheinbare ‚Arroganz‘ der Neuzugängerin ist, die Sie umtreibt, sondern Neid auf ihre Fähigkeit, Sachverhalte klar,

überzeugend und gewinnend zu präsentieren. So wären Sie eigentlich selbst auch gerne. Die Emotion, die Sie haben, ist also nicht Empörung, sondern Neid. Sie fürchten um ihren eigenen, durch lange Semester gewachsenen Status in der Gruppe. Warum haben Sie den Neid nicht gleich wahrgenommen und gemeint, der Neid sei eigentlich Empörung? Die Antwort darauf ist klar: Bei sich selbst Neid wahrzunehmen setzt voraus, sich selbst überhaupt erst einmal eingestehen zu können, dass man neidisch ist. Neidisch zu sein ist aber keine Eigenschaft, auf die man normalerweise besonders stolz ist. Der Zusammenhang zwischen unserem Selbstbild und den emotionalen Reaktionen ist ausgesprochen vielschichtig. Dabei können unsere Emotionen in manchen Fällen unser Selbstbild korrigieren, wenn wir bereit sind, sie nur ernst genug zu nehmen.

Sich seiner Emotionen bewusst zu werden, setzt also die Bereitschaft voraus, uns mit einem einigermaßen realistischen Bild unserer Persönlichkeit zu konfrontieren und neben unseren Stärken auch unsere Schwächen kennenzulernen. Dieser Prozess kann dann aber nicht nur unser Selbstbild, sondern auch unsere emotionale Reaktionen gegenüber anderen Menschen verändern. Wenn ich mir beispielsweise eingestehen kann, dass ich neidisch auf die junge Studentin bin, wird sie mich deutlich weniger ärgern können. Ich muss zwar lernen, mit meinem Neid klarzukommen, aber die Studentin kann mich durch ihr Auftreten nicht mehr auf die Palme bringen und ich kann sie vielleicht sogar sympathisch finden.

### **3.5 Können wir uns auf unsere Emotionen verlassen?**

Nachdem wir nun die Grundlagen zum Verständnis von Emotionen erarbeitet haben, möchte ich zum Schluss auf einen wichtigen Aspekt eingehen, die mit dem Thema Emotion verbunden ist: Auf die Frage nämlich, ob und unter welchen Bedingungen wir uns auf unsere Emotionen verlassen können, ob sie uns etwas über die Wirklichkeit aussagen, und wann und ob wir den Emotionen entsprechend handeln sollten. Sie kennen sicher die sehr vereinfachte Formulierung, man müsste mehr auf sein Bauchgefühl hören und sich nicht so sehr an seiner Vernunft orientieren. Mit dem ‚Bauchgefühl‘ ist manchmal vielleicht mehr gemeint als nur die Emotionen, weil diejenigen, die sehr unklar vom Bauchgefühl sprechen, manchmal auch so etwas wie spontane Intuitionen dazu rechnen und Intuitionen sind etwas anderes als Emotionen, aber schon der Ausdruck Bauchgefühl macht deutlich, dass es um eine Art von Erkenntnis geht, die nicht in erster Linie durch diskursives Nachdenken und sorgsames Abwägen gewonnen wird. Und in der Tat können Emotionen bei der Erkenntnis der Wirklichkeit eine hilfreiche und wichtige Rolle spielen.

Aristoteles ist der erste Philosoph, der sehr genau über diese Frage nachgedacht hat, ob man sich auf die Emotionen verlassen kann, wenn man die Wirklichkeit erkennen möchte, und selbst die neue Forschung hat seinen Überlegungen nichts hinzuzufügen. Welchen Wert, so fragt er, haben unsere Emotionen für die Erkenntnis der Wirklichkeit? Wenn man ihn fragen würde, ob wir unserem Bauchgefühl trauen können und sollen, dann würde er antworten, dass das ganz von unserem Charakter abhängt. Ein Mensch mit einem guten Charakter, einer ausgeprägten, gereiften Persönlichkeit, kann seinen Gefühlen trauen – was immer das genauer heißt. Ein Mensch mit schlechtem Charakter und einer nur schlecht ausgeprägten Selbsterkenntnis ist davon

abzuraten, seinen emotionalen Impulsen viel Gewicht zu geben und sich an ihnen zu orientieren. Das möchte ich im Folgenden ausführen.

Aristoteles These ist genau genommen: Derjenige Mensch, der ein gelungenes Leben führt, führt ein gelungenes Leben, weil er über einen guten Charakter verfügt. Einen guten Charakter zu haben ist eine notwendige, wenn auch keine hinreichende Bedingung für ein gelungenes Leben. Jemand mit einem guten Charakter kann aber durchaus über ein reiches emotionales Leben verfügen - hier unterscheidet sich Aristoteles wesentlich von den Stoikern. Dabei hängt die Frage, ob die Emotionen, die jemand empfindet, in einer bestimmten Situation angemessen oder unangemessen sind, davon ab, was für einen Charakter die betreffende Person hat. Aristoteles gebraucht die Formulierung, dass es darauf ankommt, eine bestimmte Emotion zu empfinden, wann man soll, wo man soll, wem gegenüber man soll und aufgrund der richtigen Anlässe. Wenn diese Kriterien erfüllt sind, dann sind die Emotionen adäquat und richtig und man kann sich auf sie verlassen und entsprechend handeln - auch dann, wenn es ‚negative‘ Emotionen wie Zorn oder Wut sind. Es ist Aristoteles zufolge nichts Falsches daran, im richtigen Augenblick mit Zorn zu reagieren.

### 3.5.1 Angemessene und unangemessene Emotionen

Der Text, in dem Aristoteles die Emotionen untersucht, ist seine Rhetorik. In der Rhetorik geht es Aristoteles darum, die Faktoren zu analysieren, die einem Prozess der Überzeugung zu Grunde liegen. Wie gelingt es, einen Menschen davon zu überzeugen, dass das, was man selbst sagt, richtig ist? Aristoteles unterscheidet drei Mittel der Überzeugung voneinander: Erstens das Argument. Jemand kann dann einen anderen von seinem Standpunkt überzeugen, wenn er für seine Sicht der Dinge Argumente vorträgt, die der andere überzeugend findet. Ohne Argumente kann keiner richtig überzeugt werden. Aber Aristoteles lässt es nicht damit bewenden: Zwei weitere Faktoren müssen zu dem Argument hinzukommen, und zwar erstens die Emotionserregung und zweitens der Charakter dessen, der überzeugen möchte. Der Hinweis auf den Charakter bedeutet, dass derjenige, der überzeugen möchte, selbst glaubwürdig erscheinen muss. Oft ist derjenige, der überzeugt werden soll, nicht in der Lage, die Tragweite der Argumente oder auch die Wahrheit der Argumente vollständig einzuschätzen, und in diesen Situationen ist die Glaubwürdigkeit dessen, der überzeugen will, ein entscheidendes Kriterium dafür, dass ihm geglaubt wird. Wenn wir von jemandem wissen, dass er ganz prinzipiell kein glaubwürdiger Mensch ist, weil er in einem Konflikt immer bestimmte Interessen vertritt, werden wir auch seinen Argumenten nur schwer Glauben schenken. Selbst wenn Präsident Bush die Bedrohung des weltweiten Terrorismus richtig eingeschätzt hätte, haben ihm viele nicht geglaubt, weil ihn viele für keine glaubwürdige Person gehalten haben. Da hilft das beste Argument nichts mehr.

Wichtig für unseren Kontext ist aber der zweite Faktor, die Emotionserregung. Die Emotionserregung unterstützt die Glaubwürdigkeit des Arguments. Nun kann man auf zweierlei Weisen Emotionen beim Zuhörer erregen: Einmal so, dass man sachfremde Mittel gebraucht, um Emotionen zu schüren. Es gibt eine interessante Passage in Platons *Apologie*, in der das Gerichtsverfahren gegen Sokrates geschildert wird, bei dem Sokrates sich selbst verteidigt, aber am Ende zum Tode verurteilt wird. Sokrates entschuldigt sich in dieser Passage dafür, nicht wie es sonst üblich ist, seine Frau und Kinder mitgebracht zu haben, die dann durch Weinen und

Jammern das Mitleid der Richter erregen und die Richter milde stimmen sollen. Sokrates möchte keine sachfremden Mittel gebrauchen, und auch Aristoteles lehnt sachfremde emotionale Beeinflussung ab. Aber es gibt auch eine Möglichkeit, Emotionen zu erwecken, nämlich durch die Art, wie eine Sache dargestellt wird. Die Art und Weise, *wie* ein Verteidiger vor Gericht einen Sachverhalt schildert, kann bereits Emotionen hervorrufen, und zwar schlicht und einfach deswegen, weil Emotionen von Meinungen und Urteilen abhängig sind. Wir haben das ja bereits ausführlich bedacht.

Nehmen wir dafür ein Beispiel, das Mitleid. Mitleid empfindet man wenn folgende Situation gegeben ist: Jemand, mit dem wir uns selbst in einer relevanten Hinsicht identifizieren können und von dem wir der Überzeugung sind, er habe es nicht verdient, gerät ohne eigenes Verschulden in ein Unglück. Nehmen wir wieder als Kontext das Gerichtsverfahren: Ein guter Verteidiger wird nun schauen, dass er das Mitleid der Richter auslöst, aber nicht dadurch, dass er selbst emotional wird, sondern dadurch, dass er den Fall selbst so schildert, dass sich die Richter mit dem Angeklagten identifizieren können, und dadurch, dass er in seiner Rede deutlich macht, dass das Unglück, in diesem Fall die Anklage, die den Angeklagten trifft, ganz unverschuldet ist. Hier braucht der Verteidiger kein pathetisches Mimenspiel, sondern kann ganz nüchtern bleiben. Er muss nur die Meinung der Richter auf eine bestimmte Art und Weise beeinflussen. Wenn die Richter ihre Meinung ändern, dann bewirkt die Meinung die Emotion des Mitleids, und die Richter werden weniger scharf urteilen.

Die Tatsache, dass Emotionen mit Meinungen und Urteilen verbunden sind, führt nun bei Aristoteles dazu, dass wir Emotionen unter verschiedenen Rücksichten bewerten können. Emotionen können Aristoteles zufolge richtig oder falsch, rational oder irrational sein. Ich möchte Aristoteles These wieder an einem Beispiel erläutern, nehmen wir den Zorn. Zorn definiert Aristoteles als ein mit Schmerz verbundenes Streben nach einer Vergeltung für eine empfundene Herabsetzung einem selbst oder einem der Seinigen gegenüber von solchen, denen eine Herabsetzung nicht zusteht. Man empfindet also Zorn, wenn man der Auffassung ist, man selbst oder ein Mensch, mit dem man sich identifiziert, sei herabgesetzt worden von jemandem, dem es eigentlich gar nicht zustehen, einen herabzusetzen.

Nun kann Aristoteles zufolge dieser Zorn richtig und adäquat sein. Er ist richtig, wenn die Meinung, die dem Zorn zu Grunde liegt, wahr ist, d.h. wenn tatsächlich eine derartige Herabsetzung von jemandem, dem es nicht zusteht, stattgefunden hat. Der Zorn kann aber auch irrational sein: Stellen Sie sich vor, jemand irrt sich in der Annahme, einer der Seinigen sei herabgesetzt worden und ihm wird klar, dass er sich in der Annahme irrt. Darauf müsste sein Zorn nachlassen. Man könnte zugestehen, dass er noch eine Weile körperliche Symptome zeigt, die dem Zorn eigen sind - Schwellungen am Hals z.B. -, aber wer sich nicht beruhigt und weiter in der Emotion verharrt, dessen Zorn ist irrational. Einen solchen Menschen kann man kritisieren. Es ist irrational, diese Emotion zu haben.

Eine Emotion kann auch unangebracht sein. Denken Sie daran, ein Mensch reagiert auf eine nicht wirklich beabsichtigte und geringfügige Kränkung sehr zornig und geht seinem Streben nach Vergeltung nach. Einen Grund dafür haben wir schon kennengelernt: Denken Sie noch einmal an das Beispiel einer Person mit einem gering ausgeprägten Selbstwertgefühl. Um sich selbst zu schützen muss man jeden Angriff zurückweisen; man erlebt entsprechend Dinge als Kränkung, die jemand mit einem gesunden Selbstbewusstsein vielleicht nur als eine harte, aber

doch sachliche Kritik interpretieren würde. Die Emotion sagt nichts über die Außenwelt aus, ist also als Informationsträger nicht verlässlich, sondern sagt alles über die Person aus, die die Emotion hat.

Eine Emotion kann Aristoteles zufolge auch direkt falsch sein, dann nämlich, wenn z.B. die Herabsetzung von jemandem geschehen ist, dem diese Herabsetzung zusteht. Aristoteles meint, es sei unsinnig, Zorn gegenüber dem Großkönig zu empfinden. Ich überlasse Ihnen Übertragungen auf unsere Zeit und Personen, die Ihnen bekannt sind.

Wichtig ist zu beachten, dass sich die Kritik nicht auf die Tatsache bezieht, dass jemand Emotionen *hat*. Auch Aristoteles weiß, dass man Emotionen hat oder nicht hat. Es geht nicht darum, die Emotionen zu unterdrücken. Das Problem ist tiefer. Wer z.B. der falschen Person gegenüber zürnt, der leidet unter einer falschen Selbsteinschätzung oder ist übertrieben narzisstisch. Er hält sich selbst für überlegener, als es ihm eigentlich zukommt. Die konstante Überbewertung der eigenen Person führt dazu, dass man schon auf geringfügige Kränkungen zornig reagiert. Man könnte den Narzissmus natürlich auch anders interpretieren, nämlich als fundamentale Verunsicherung, die permanent überspielt wird. Arrogante Menschen sind um Grund zu tiefst verunsicherte Menschen. Dieses konstante, nicht rationale Gefühl der eigenen Minderwertigkeit, gegen das man selbst ankämpft, kann dann ebenso zu einer schnellen zornigen Reaktion führen.

Das Beispiel des Narzissten macht schon deutlich, dass die Frage, ob man den Emotionen, seinem Bauchgefühl, trauen kann, sehr von dem eigenen Charakter abhängt. Jemand, der stark narzisstische Züge hat, wird aufgrund seiner emotionalen Reaktion sachliche Kritik als Kränkung erleben und entsprechend aggressiv reagieren. Seine Aggressionen sind aber nicht realitätsangemessen, weil faktisch keine Kränkung, sondern nur eine Kritik geäußert wurde. Der Narzisst erlebt zwar eine Kränkung, aber derjenige, der die Kritik geäußert hat, hatte in keiner Weise die Absicht zu kränken.

### 3.5.2 Emotion und Charakter

Lassen Sie mich noch genauer auf den Zusammenhang zwischen Emotionen und Charakter eingehen – und auch hier orientiere ich mich wesentlich an Aristoteles, allerdings an seinen Ausführungen über Emotionen in der *Nikomachischen Ethik*. Der Zusammenhang zwischen Charakter und Emotion ist folgender: Ein Mensch mit einem guten Charakter ist wesentlich dadurch bestimmt, dass er an den richtigen Dingen Freude hat und keine Freude an schlechten Dingen hat. Man kann sich diesen Zusammenhang gut an der Erziehung klarmachen, und auch Aristoteles geht so vor. Ein Kind so zu erziehen, dass es einen guten Charakter hat, bedeutet, die emotionale Reaktion des Kindes zu erziehen. Insofern hängt der Charakter eng mit der emotionalen Antwort auf bestimmte Situationen zusammen.

Um die Erziehung eines Kindes zu erläutern, arbeitet Aristoteles mit der Unterscheidung zwischen beispielsweise ‚gerecht sein‘ und ‚Handlungen ausführen, die jemand täte, der gerecht ist‘. Der Sinn dieser Unterscheidung ist folgender: Es ist eine Sache, ein gerechter Mensch zu sein, also über die Tugend der Gerechtigkeit zu verfügen. Jemand, der gerecht ist, handelt nicht nur gerecht, er hat auch selbst an der gerechten Handlung Freude. Er weiß, dass es die richtige

Handlung ist, selbst dann, wenn sie ihn Überwindung kosten sollte, aber aus diesem Wissen darum, dass es die richtige Handlung ist, erwächst die Freude an der Handlung. Ein Kind ist nicht unbedingt gerecht, aber es kann zunächst lernen, Handlungen auszuführen, die denjenigen Handlungen entsprechen, die jemand ausführen würde, der tatsächlich gerecht ist. Das Kind handelt so, wie jemand handeln würde, der gerecht ist, aber hat keine Freude daran – wenn es beispielsweise die Tafel Schokolade, die es geschenkt bekommen hat, mit seinen Geschwistern teilen soll. Eltern können nun durch Belohnung und Bestrafung die emotionale Reaktion eines Kindes auf eine bestimmte Situation beeinflussen. Durch Lob und Tadel können Sie das Kind dazu bringen, dass es nicht nur eine gerechte Handlung vollzieht, sondern dass es eine gerechte Handlung gerne vollzieht – freilich zunächst noch nicht, weil es gerne die Schokolade teilt, sondern weil ihm das Lob der Eltern wichtiger als der Verlust eines Teils der Schokolade ist. Der nächste Schritt wäre dann, dass es die gerechte Handlung nicht nur deswegen gerne vollzieht, weil es dann von den Eltern oder von wem auch immer gelobt wird, sondern weil es einsieht, dass diese Handlung richtig ist. Sie sehen hier sehr schön, wie sehr die Erziehung des Charakters eine Erziehung der Emotionen beinhaltet.

Aristoteles zufolge befindet der Mensch sich in seinem bestmöglichen Zustand, wenn er über alle Tugenden verfügt. Im bestmöglichen Zustand zu sein bedeutet, ein gelungenes Leben zu führen. Das gelungene Leben eines Menschen hängt also wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, von seinem Charakter ab, denn die Tugenden bestimmen den Charakter. Jemand, der beispielsweise mutig ist, ist ein anderer Mensch und hat einen anderen Charakter als jemand, der feige ist. Die Tugenden haben nun aber auch Einfluss auf die Emotionen. Zum einen freut man sich über das, was richtig ist. Man geht aber auch auf die richtige Weise mit den Emotionen um. Ein Mensch, der mutig ist, muss mit seiner natürlich gegebenen Angst umgehen können. Jemand, der selbstbeherrscht ist, muss mit seinem Zorn umgehen können.

Die Tugenden, und dieser Punkt ist bei Aristoteles wichtig, müssen sich von der Vernunft leiten lassen. Denn das, was es in einer konkreten Situation bedeutet, mutig oder selbstbeherrscht zu handeln, lässt sich nicht durch Regeln festlegen. Es kann in einer bestimmten Situation mutig sein, zu schweigen. Und in einer anderen ist es mutig, zu reden. Es kann in einer Situation, die gefährlich ist, mutig sein, einzugreifen, in einer anderen, sich zu entziehen. Die tugendhafte Haltung trifft dabei immer die Mitte, wie Aristoteles sagt, und was die Mitte ist, wird durch die Vernunft festgelegt: So ist Mut zum Beispiel die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit.

Bei einem tugendhaften Menschen ist es nun so: Um zu erfassen, in welcher Situation er sich befindet und was es bedeuten kann, mutig zu sein, spielen die Emotionen eine wichtige Rolle. Emotionen können schneller und sicherer, geradezu seismografisch erfassen, wenn zum Beispiel eine Gefahr droht oder jemand ungerecht behandelt worden ist. Dazu müssen Sie aber sicher sein, dass die Emotion tatsächlich die Situation, wie sie ist, erfasst. Nehmen Sie als ein Beispiel die Sanftmütigkeit, eine Tugend. Diese Tugend ist mit einer Emotion verbunden, den Zorn. So, wie der Mut eine Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit ist, so ist die Sanftmut eine Mitte zwischen Jähzorn und Empfindungslosigkeit (oder, eigentlich genauer, Unerzürnbarkeit, aber dieses Wort gibt es nicht. Ein Problem der Analyse bei Aristoteles ist tatsächlich, dass es für viele Dinge nicht möglich ist, das Zuviel und das Zuwenig zu nennen, weil unsere Sprache nicht für alles ein eigenes Wort zur Verfügung stellt). Wichtig ist, dass Sanftmut etwas anders ist als Unerzürnbarkeit, denn auch derjenige Mensch, der eigentlich sanftmütig ist, kann zornig werden. Und der entscheidende Punkt bei Aristoteles ist nun der, dass - im Unterschied zu den Stoikern -

in der richtigen Situation zornig zu werden genau die richtige, mittlere Reaktion sein kann. Wenn Ihnen oder jemandem, dem Sie sich verbunden fühlen oder mit dem Sie sich solidarisieren, grundlos Unrecht getan wird, dann ist Zorn genau die richtige Reaktion. Der richtige Zorn ist geradezu ein klares Zeichen dafür, dass in einer Situation Unrecht geschehen ist. Er ist ein Seismograph für die Ungerechtigkeit, der viel schneller und zuverlässiger funktionieren kann als die Überlegungen, die wir in der Situation anstellen.

Unter der Voraussetzung also, dass Sie ihre Emotionen insgesamt so geordnet haben, dass Sie sich in dem, was Sie empfinden, von der Vernunft leiten lassen, ist es für Sie richtig, ‚negative‘ Emotionen zu empfinden und unter Umständen sehr heftig zu empfinden. Die ‚negative‘ Emotion ist dann eine Hilfe, weil sie einen ausgesprochen starken Handlungsimpuls freisetzt, der Ihnen unter Umständen hilft, in der Situation angemessen zu reagieren. Es ist klar: Wenn Ihre Emotionen nicht prinzipiell geordnet sind, d.h. wenn Sie kein Mensch sind, dessen Streben und Emotionen der Vernunft folgen, dann ist es auch nicht vernünftig, dem Handlungsimpuls nachzugehen. Wenn Sie beispielsweise ein jähzorniger Mensch sind und den Handlungsimpuls, den Ihnen die Emotionen nahelegen, gleich in die Praxis umsetzen, dann werden Sie über kurz oder lang relativ einsam und allein dastehen.

### **3.5.3 Sollen wir dem Handlungsimpuls der Emotion nachgehen?**

Heftige Emotionen haben es an sich, den Menschen zu überrollen. Überrollen bedeutet hier, dass wir es nicht mehr in der Hand haben zu entscheiden, ob wir unseren Emotionen gemäß handeln wollen oder nicht. Wir erleben eine Situation, die uns zornig macht, die unser Blut in Wallung bringt, Adrenalin ausschüttet und wir handeln sofort zornig. Die Frage ist, was mit dieser zornigen Handlung gewonnen ist. Es kann sicherlich richtig sein, zornig zu handeln, z.B. um einen anderen Menschen, dem gegenüber man zornig ist, aufzurütteln und mit allem Nachdruck klar zu machen, dass das, was er getan hat, so nicht geht. Aber ist das immer so? Wann ist es vernünftig, dem Handlungsimpuls zu folgen und wann nicht? Es ist ja eine Sache, die Emotion wahrzunehmen, z.B. den Zorn, und dadurch schneller und klarer zu spüren, dass Sie mit Ungerechtigkeit konfrontiert sind. Aber es ist eine andere Sache, der Emotion zu folgen und entsprechend der Emotion auch zu handeln.

Die Stoiker waren der Auffassung, dass es immer schlecht ist, gemäß der Emotion zu handeln. Sie haben eine Emotion als einen „exzessiver Antrieb“ bezeichnet. Was ist damit gemeint? Wenn ich in einem emotionalen Zustand bin, dann ist mein Antrieb exzessiv, d.h. er schießt regelmäßig über das Ziel hinaus. Die Handlungen auf Grund der Emotionen sind deswegen nicht der Wirklichkeit angemessen. Die Stoiker vergleichen den Menschen, der unter dem Einfluss von Emotionen steht, mit einem Läufer, der joggt und dann von einem auf den anderen Augenblick stehen bleiben möchte. Er kann es nicht, weil er noch im Schwung des Laufens ist. Ebenso sind Emotionen: Sie schießen über in ihrem Antrieb über das Ziel hinaus. Stellen Sie sich folgenden Fall vor: Sie haben einen Brief vom Prüfungsausschuss bekommen, in dem steht, dass ihr Antrag auf Verlängerung der Abgabefrist der Bachelorarbeit nicht genehmigt worden ist – obwohl Sie doch einen Attest beigelegt haben. Sie sind entsetzt, weil Sie ihr Studium unbedingt abschließen müssen, denn Sie haben schon Pläne für die Zeit danach. Sie müssen also schnell handeln und lassen sich einen Termin bei der Kanzlerin geben. In Gedanken gehen Sie Ihre Argumente, warum diese Entscheidung ungerecht ist, immer wieder durch. Am nächsten

Tag ist der Gesprächstermin da. Sie klopfen an der Tür. Ihr Herz pocht, Ihre Hände schwitzen. Die Kanzlerin öffnet Ihnen, Sie beginnen das Gespräch mit der Frage, warum Ihr Antrag nicht durchgegangen ist, die Kanzlerin sagt Ihnen, dass es sich leider um ein Missverständnis handelt, sie habe zwei Anträge miteinander verwechselt. Der Punkt, der jetzt den Stoikern wichtig ist, ist, dass Sie nicht von dem einen Augenblick zum anderen umschalten können. Wenn Sie sich rational orientieren würden, dann wäre jetzt die Sache geklärt. Ihre Körperreaktionen würden sofort aufhören. Aber der Antrieb, den die Emotionen schaffen, geht über das Ziel hinaus. Sie können die inneren Bewegungen nicht einfach stoppen. Sie sind nicht Herr Ihrer selbst in diesem Augenblick. Ihr Herz pocht weiter, die innere Aufgewühltheit ist mit der neuen Information nicht einfach verschwunden. Emotionen verhindern also aufgrund ihrer Exzessivität, dass Sie die Wirklichkeit so, wie sie ist, richtig wahrnehmen können und entsprechend handeln können. Gerade weil Emotionen mit Körperreaktionen verbunden sind, die Körperreaktionen aber exzessiv sind, sind Emotionen nicht wirklichkeitsangemessen und behindern unser gelungenes Leben.

Es ist hier der Ort, auf eine weitere begriffliche Unterscheidung aufmerksam zu machen, nämlich auf die Unterscheidung zwischen Affekt und Emotion. Wenn Sie sich die Literatur zum Thema Emotion anschauen, dann würden Sie sehen, dass der Unterschied ganz verschieden gefasst wird. So meinen einige Autoren beispielsweise, dass man dann von Affekten spricht, wenn Emotionen Handlungen auslösen. Man spricht ja beispielsweise von einem Mord aus Affekt - nicht von einem Mord aus Emotion. Eine andere Unterscheidung ist, dass Emotionen positiv, Affekte eher negativ sind. So sei Freude eine Emotion, Wut aber ein Affekt. Ich glaube, dass diese Unterscheidungen eher künstlich sind.

Ich gehe im Folgenden von der ursprünglichen Bedeutung beider Worte aus, weil diese ursprüngliche Bedeutung uns viel über das Phänomen aussagt. Das Wort ‚Emotion‘ kommt aus dem lateinischen; ‚ex‘ bedeutet ‚aus‘, ‚heraus‘, ‚movere‘ bedeutet ‚Bewegung‘, und eine Emotion ist also etwas, was sich heraus bewegt. Gemeint ist damit der expressive Charakter, der sich in der Körpersprache manifestiert. Emotionen sind etwas, das aus uns herausplatzen möchte und das nach außen gerichtet ist. Eine Emotion hat einen Handlungsimpuls, dem wir nachgehen wollen. Das lateinische Wort ‚Affekt‘ betont das Gegenteil: Es leitet sich ab vom griechischen *pathein*, erleiden, das ins Lateinische mit *afficere* übersetzt wurde. *Afficere* meint das, was passiv erleidet wird. Der Begriff Affekt betont also nicht die Tatsache, dass Emotionen im Ausdruck oder auch in Handlungen, die den Emotionen folgen, nach außen gerichtet sind, sondern die Tatsache, dass Emotionen als etwas erfahren werden, das von außen auf den Menschen hereinkommt und dann etwas in uns auslöst, ohne dass wir etwas dazu können. Wir machen nicht aktiv unsere Emotionen, und jeder Versuch, sich selbst in eine bestimmte emotionale Stimmung zu bringen oder Emotionen zu forcieren, endet im Krampf.

Die Unterscheidung zwischen Affekt und Emotion ist hilfreich, weil sie das Problem des Handlungsimpulses verdeutlichen kann. Wir haben ja gesehen, dass es richtig und angemessen sein kann, in einer bestimmten Situation zornig zu werden. Aber das bedeutet noch nicht, dass es dann auch richtig ist, den Handlungsimpuls, der im Zorn gegeben ist, in eine Handlung zu überführen.

Ein einfaches Beispiel, das so oder anders jeder kennt: Sie sitzen vor Ihrem Computer und arbeiten an einer Seminararbeit, das E-Mail-Postfach ist offen und auf einmal blinkt eine Mail

auf, die von jemandem geschrieben worden ist, mit dem Sie einen größeren Konflikt haben. Sie spüren, wie sich Ihr Körper sofort anspannt, Ihre Aufmerksamkeit auf die Seminararbeit ist vorbei, Sie lesen die Mail, spüren den ganzen Ärger gegen die Person in sich aufsteigen, zumal die Mail eine Bitte an Sie erhält, die Sie angesichts des Konflikts, den Sie mit der Person haben, für ziemlich unverschämt halten. Sie reagieren sofort, hämmern Ihre Antwort in die Tastatur – und schon ist Ihre Antwortmail abgeschickt. Sie lehnen sich zurück und atmen einen Moment tief durch. Sie spüren, dass Sie sich besser fühlen und sich die Anspannung gelöst hat.

Was ist hier geschehen? Ein Ereignis in der Außenwelt, also die Tatsache, dass Sie eine E-Mail bekommen haben, hat zu einer stärkeren Reaktion bei Ihnen geführt. Sie ärgern sich. Der Ärger ist der passive Aspekt Ihres Gefühlslebens, also das, was wir den Affekt nennen. Gegen ihn können Sie sich ebenso wenig zur Wehr setzen wie gegenüber der Tatsache, dass Sie eine E-Mail bekommen haben. Die Welt, in der wir leben, löst in uns emotionale Reaktionen aus, denen wir passiv erliegen. Wir können wenig daran ändern, dass wir uns freuen, wenn wir zufällig auf der Straße einer Freundin begegnen, die wir lange nicht gesehen haben, wenn uns der Gazakrieg unglaublich wütend macht, wenn wir genervt werden, weil die Vorlesung langweilig ist, wenn wir uns Hals über Kopf verlieben – die Emotionen werden in uns ausgelöst, sie wiederfahren uns, selbst dann, wenn unser Charakter mitbestimmt, welche Emotionen wir wie stark erfahren.

Der Ärger, den Sie im E-Mail Beispiel empfinden, ist der passive, affektive Teil Ihres Gefühlslebens. Der aktive, emotionale Teil besteht darin, dass der Ärger Sie dazu drängt, ihm einen Ausdruck zu geben. Dieser Ausdruck ist in den meisten Fällen ein Impuls, unmittelbar zu handeln. So auch in unserem Beispiel: Sie hauen die Antwort in die Tasten, nachdem Sie die E-Mail gelesen haben. Die Lektüre der E-Mail hat Sie in eine ausgesprochen unangenehme Spannung versetzt, und Sie wollen dem folgerichtigen, spontanen Impuls folgen, diese Spannung so schnell wie möglich loszuwerden. Sie meinen, Sie werden sie dadurch los, dass Sie unmittelbar reagieren und antworten. Und in der Tat: Sobald die E-Mail abgeschickt, dem Handlungsimpuls nachgegeben ist, fühlen Sie sich für einen Moment von der Spannung befreit und können durchatmen. Um die Spannung, die sich in Ihnen aufgebaut hat, möglichst schnell loszuwerden und sich besser zu fühlen, haben Sie die Mail umgehend und auch unbedacht beantwortet.

Genauer betrachtet kommt es in solchen und ähnlichen Fällen zu einer dramatischen und folgenreichen Verwechslung. Man verwechselt die Reduktion der eigenen Spannung mit der Lösung eines Sachproblems. Man gibt sich der Illusion hin, das Sachproblem sei dadurch einer Lösung nähergekommen, dass die eigenen Spannungen reduziert wurden, so als sei die nachlassende innere Spannung ein sicherer Indikator für die sachgerechte Problemlösung. Natürlich ist das ein völliger Irrtum, aber er passiert wesentlich häufiger als manch einem bewusst ist.

Diesem Irrtum unterliegen wir besonders dann leicht, wenn wir in Stresssituationen sind. Das gilt im privaten Umfeld, wo es erheblichen Schaden auch für einen selbst anrichten kann, bis hin zu großen wirtschaftlichen oder politischen Entscheidungen. Gerade in Zeiten von außergewöhnlich hoher Arbeitsbelastung, die in uns einen entsprechenden Druck erzeugt, tendieren wir dazu, die Sachprobleme möglichst schnell vom Tisch haben zu wollen. Wie verheerend das sein kann, zeigt ein Blick in die Politik: Dass politischen Entscheidungen manchmal viel zu schnell und deswegen unbedacht getroffen werden, sehen Sie zum Beispiel an der gloriosen Bolognareform, deren Opfer Sie alle sind. Obwohl es ursprünglich einmal das Ziel der Reform war, die Studienzeiten zu

verkürzen, verlängert sich ein Master bzw. Magisterabschluss in Philosophie nun um ein Jahr. Obwohl es das Ziel war, das Studium im Ausland zu erleichtern, wird es faktisch erschwert. Obwohl die Studiengänge an verschiedenen Universitäten eigentlich individueller werden sollten, wird wegen eines ausufernden Regelwerkes alles über einen Kamm geschoren. Immer wieder muss nachgebessert werden, die Verwaltung wird aufgebläht und kostet entsprechend viel Geld, die Studierenden sind verunsichert und die Zeit, in der Professoren forschen und lehren sollten, wird zunehmend für die Antragsstellung weiterer Gelder benötigt. Blicken Sie auf die Reform des Gymnasiums zur G8, die nun teilweise wieder rückgängig gemacht wird. Denken Sie an die Einführung und dann wieder die Absetzung der Studienbeiträge. Es würde mich ausgesprochen wundern, wenn Entscheidungen, die im Zusammenhang mit der Finanz- und Eurokrise getroffen werden, sich im Nachhinein nicht auch als schlicht zu schnell gestrickt herausstellen würden. Auch wenn es Experten gibt, die meinen, man hätte vor allem wegen der Finanzmärkte schnell handeln müssen, so stellt sich die Frage, ob man sinnvoll innerhalb weniger Wochen Entscheidungen über Milliardenbeträge treffen kann, von denen dann vor allem spätere Generationen betroffen sein werden.

Es geht hierbei natürlich nicht darum dafür zu plädieren, Entscheidungen einfach auszusitzen, sondern lediglich darum, den angemessenen und richtigen Zeitpunkt für eine Entscheidung zu finden und dann entschieden zu handeln. Während der Zeit, in der die Entscheidung noch nicht gefällt worden ist, muss man mit der Spannung umgehen, selbst wenn sie dabei durchaus sogar noch steigen kann, weil der äußere Druck weiter wächst.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass es mir bei diesem Beispiel weder um den Ratschlag geht, größere Entscheidungen erst einmal zu überschlafen, noch darum, etwas Grundsätzliches gegen spontane Reaktionen zu sagen. Mir geht es um das Problem, das eine angemessene Emotion nicht bedeutet, dass man dem Handlungsimpuls nachgeben muss, der in der Emotion steht – oder, mit anderen Worten, dass das Bauchgefühl richtig sein kann, aber man dennoch nicht entsprechend dem Bauchgefühl handeln sollte. Ich möchte mit dem E-Mail-Beispiel auf ein allgemeines Muster aufmerksam machen, das aus fünf Schritten besteht. Der erste Schritt: Etwas passiert in der Außenwelt (ich bekomme eine E-Mail). Der zweite: Das Ereignis löst in mir unangenehme Gefühle aus (Ärger steigt auf). Der dritte: Die Gefühle beinhalten einen Handlungsimpuls (ich will sofort reagieren). Der vierte: Ich gehe dem Handlungsimpuls nach (ich schreibe die E-Mail). Der fünfte: Die Spannung, die das Ereignis in mir ausgelöst hat, ist zunächst reduziert (befriedigt lehne ich mich in meinem Stuhl zurück). Natürlich ist die Spannung nur vorübergehend reduziert, denn es kann durchaus sein, dass Sie schon nach ein paar Minuten oder am nächsten Tag Zweifel darüber beschleichen, ob es so ideal gewesen ist, dem Handlungsimpuls umgehend zu folgen. Vielleicht, denken Sie, hätte es Alternativen gegeben. Aber weil Sie die Spannung nicht aushalten konnten oder wollten und dem inneren Impuls nachgegeben haben, haben Sie sich vielleicht ungünstig verhalten und falsch gehandelt.

Das Beispiel der E-Mail kann noch einmal verdeutlichen, dass die Reflexion unserer Emotionen nicht immer dazu führt, dass wir einen Abstand zu ihnen bekommen und uns freier fühlen. Es ist Ihnen ja relativ klar, was in einer solchen Situation bei Ihnen abläuft, dennoch können Sie erst einmal wenig dagegen machen. Jemand hat, wie man umgangssprachlich sagt, einen „Knopf bei Ihnen gedrückt“ und Sie haben entsprechend reagiert. Jemand spielt auf der Tastatur unserer Gefühle und bewegt uns – oft ebenso, ohne es zu wollen – dazu, Dinge zu tun, die sich im Nachhinein als unklug erweisen.

Der entscheidende Punkt ist, kritisch gegenüber dem Handlungsimpuls zu bleiben. Eine Möglichkeit ist die Selbstbeherrschung. Sich selbst zu beherrschen heißt ja wörtlich, zum Herren über sich selbst und damit auch über seine Gefühle zu werden. Wer sich selbst beherrscht, kann den Handlungsimpuls, den seine Gefühle in ihm auslösen, zumindest für eine Weile zurückstellen. Selbstbeherrschung mutet einem allerdings in den meisten Fällen zu, dem Druck, den der Handlungsimpuls erzeugt, einen starken inneren Druck entgegenzusetzen – und beispielsweise die ‚Wut herunterzuschlucken‘. In manchen Situationen ist es aber ganz ausgesprochen wichtig, selbstbeherrscht sein zu können. Allerdings ist die Selbstbeherrschung immer auch mit einem Kraftakt verbunden, und es ist, wie man weiß, auf Dauer wenig gesund, seine Wut herunterzuschlucken. Menschen, die sehr selbstbeherrscht sind, verlieren oft ihre Sensibilität für sich und andere, verlieren ihre Empathie und werden innerlich abgeschlossen und hart. Oder sie lassen die Wut zu einem späteren Zeitpunkt gegenüber Unbeteiligten heraus.

An diesem Punkt kommt nun die Selbstwahrnehmung ins Spiel. Sie ist eine Alternative zur Selbstbeherrschung. Das äußere Verhalten ist in beiden Fällen gleich, aber die innere Antwort ist verschieden. Sich selbst wahrzunehmen bedeutet, anstelle direkt zu handeln, nur die Wahrnehmung des Handlungsimpulses zu setzen und nichts zu tun. Im konkreten Beispiel hieße es, den Drang wahrzunehmen, die E-Mail sofort beantworten zu wollen, aber die Antwort dennoch nicht zu schreiben. Das bedeutet, eine Spannung aushalten zu müssen, die genau darin besteht, dass man die E-Mail eigentlich sofort beantworten möchte, dies aber nicht tut. Die Emotion wird aber nicht selbstbeherrscht hinuntergeschluckt, sondern steht im Mittelpunkt der eigenen Aufmerksamkeit. Sich selbst wahrzunehmen bedeutet dabei nicht, sich Gedanken über die Situation zu machen, beispielsweise darüber, dass man die E-Mail jetzt am liebsten gleich beantworten würde oder aber, dass es besser ist, sie erst zu beantworten, wenn der grösste Ärger verklungen ist. Es bedeutet vor allem, eine starke, unruhige, angespannte Körperreaktion wahrzunehmen, die schmerzlich und drängend sein kann. Wer bereit ist, diesen Zustand wahrzunehmen, ist währenddessen auch bereit, ihn auszuhalten. Denn in der Zeit, in der er ihn wahrnimmt, hat er ihn bereits akzeptiert und muss ihn nicht verändern.

Die Selbstwahrnehmung besteht also in diesem Fall nicht in einer Analyse meiner selbst. Sie besteht erst recht nicht darin, dass ich anfangs, mich selbst zu kommentieren oder gar zu bewerten. Es geht in der Selbstwahrnehmung darum, die eigene innere Realität wahrzunehmen, ohne einzugreifen und ohne den inneren Zustand verändern zu wollen. In der Selbstwahrnehmung verhält man sich gleichsam wie ein beobachtender Zeuge des eigenen inneren Geschehens, der aufmerksam das Geschehen wahrnimmt, aber nichts verändern will. In dem Maße, in dem jemand in dieser Wahrnehmung bleiben kann, kann er dann adäquat handeln. Er ist innerlich frei, dem Impuls zu folgen oder nicht folgen und frei sich zu überlegen, auf welche Art und Weise er ihm am besten folgen kann. Das Ziel ist dabei natürlich nicht, überhaupt nicht zu handeln. Das Ziel ist, innerlich frei zu handeln. Zu agieren statt zu reagieren.

## 4. Beziehungen

Die Überlegungen zum gelungenen Leben haben die Frage provoziert, was denn nun *inhaltlich* ein gelungenes Leben ausmacht. Wir haben im zweiten Kapitel einige formale Kriterien diskutiert, denen ein Begriff des gelungenen Lebens entsprechen muss, z.B. dass das gelungene Leben tatsächlich ein *oberstes* Gut sein muss oder dass das gelungene Leben das Leben eines Menschen ist, die *conditio humana* also berücksichtigt werden muss. Ich möchte nun im folgenden Schritte zur inhaltlichen Bestimmung des gelungenen Lebens gehen, und hier verschärft sich sicherlich das Problem, das ich im ersten Kapitel angesprochen habe: Die Gefahr, die eigenen sehr kulturell und subjektiv geprägten Auffassungen vom gelungenen Leben als objektive Kriterien auszugeben und gar nicht zu merken, dass man damit nur subjektive Lebensentwürfe objektivieren möchte. Diese Gefahr wird dadurch verringert, dass die folgenden Kapitel die Thesen nicht einfach im luftleeren Raum entwickeln, sondern als Gesprächspartner auf der einen Seite die philosophische Tradition, auf der anderen Seite aber auch die moderne Humanwissenschaft haben.

Unsere Frage ist also: Gibt es Dinge, die ganz unabhängig davon, um welches Individuum es sich handelt, inhaltlich das gelungene Leben charakterisieren? Ich habe schon darauf hingewiesen, dass unsere Auffassung vom gelungenen Leben den Realitäten, mit denen wir in unserem Leben konfrontiert sind, gerecht werden muss. Unser Leben beispielsweise nur dann für gelungen zu halten, wenn wir nicht sterben werden, ist widersinnig.

Ich möchte mit meinen Überlegungen an einer Intuition ansetzen, die mittlerweile auch wissenschaftlich abgesichert ist. Sigmund Freud hat einmal einen gesunden Menschen von einem kranken dadurch unterschieden, dass ein gesunder Mensch im Unterschied zu psychisch Kranken lieben und arbeiten könne. Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens, hat es ähnlich ausgedrückt: Man müsse in allem *amar y servir* – also lieben und dienen, wobei er mit dem Dienst faktisch die Arbeit gemeint hat. Liebe und Arbeit – das sind die beiden Themen, die noch ausstehen und denen wir uns in den nächsten beiden Kapiteln zuwenden werden.

Ich möchte diese Dinge aber nicht im Bereich der Intuition lassen, denn die beiden Themen sind mittlerweile auch empirisch abgesichert, und zwar durch die Motivationsforschung von Edward Decy und Richar Ryan. Beide haben innerhalb der Motivationsforschung eine neue Theorie, die „Self-Determination Theory“ aufgestellt, die empirisch ausgesprochen gut abgesichert ist. Von ihnen stammt das Konzept der intrinsischen Motivation, das einigen von Ihnen vielleicht bekannt ist. Decy und Ryan haben gezeigt, dass es drei große Grundbedürfnisse (needs) im Menschen gibt: Das Bedürfnis nach Autonomie, nach Beziehung und nach Kompetenz. Autonomie bedeutet Selbstbestimmung. Jemand, der autonom ist, kann ein selbstbestimmtes Leben führen. Mit Beziehung (‘relatedness’ oder ‘belonging’) meinen Decy und Ryan das Bedürfnis nach Zugehörigkeit. Die empirischen Studien haben gezeigt, dass sich das Bedürfnis von relatedness universal zeigt, aber dass es unterschiedlich ist, in welchen sozialen Formen sich das Bedürfnis zeigt. In unserem Kulturkreis wird es eher in der spätbürgerlichen Kleinfamilie oder in wechselnden Partnerschaften gesucht und gefunden, in anderen Kulturkreisen ist es z.B. die Zugehörigkeit zu einem Clan oder einer Dorfgemeinschaft. Das dritte Bedürfnis, das Kompetenzbedürfnis, meint nicht so sehr, dass wir unsere Fähigkeiten entwickeln, sondern dass wir mit unseren Fähigkeiten tätig sind, dass wir einen ‚impact‘ in unsere Welt haben. Das Kompetenzbedürfnis entspricht dem, was wir als Sinn im zweiten Kapitel der

Vorlesung definiert haben: Etwas tun, was den eigenen Talenten entspricht und was für andere Menschen wichtig ist. Viele Menschen suchen diesen Sinnaspekt in der Arbeit, der sie nachgehen, aber dieser Aspekt muss nicht in der Arbeit gesucht und gefunden werden. Dazu werde ich in dem nächsten Kapitel der Vorlesung einiges sagen. In diesem Kapitel soll es um den zweiten Aspekt geben, den der Bezogenheit, der sich in unserem Kulturkreis eben vor allem in dem Bedürfnis nach Freundschaft und Liebe zeigt [wer sich für Literatur interessiert: Deci, Edward L.; Ryan, Richard M. (2000): The "What" and "Why" of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior. In *Psychological Inquiry* 11 (4), pp. 227–268 (in: <http://www.jstor.org/stable/1449618>) und Ryan, Richard M.; Huta, Veronika; Deci, Edward L. (2008): Living well: a self-determination theory perspective on eudaimonia. In *J Happiness Stud* 9 (1), pp. 139–170].

Bevor ich aber zu den Fragen komme, wie wir über Liebe und Freundschaft in unserem Kulturkreis denken sollten, möchte ich zunächst eine allgemeinere Frage erörtern. Ich gehe von der unleugbaren Tatsache aus, dass wir nicht allein auf dieser Welt sind, sondern immer, von Geburt an, in Gemeinschaft mit anderen Menschen leben. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen und lebt in Beziehungen zu anderen Menschen, selbst dann, wenn er alle Menschen hassen sollte ist er darin auf andere bezogen. Im Folgenden möchte ich mich also der Frage widmen, was für eine Auffassung wir vernünftigerweise von der Tatsache, dass wir in unserem gelebten Leben immer auch auf andere Menschen bezogen sind, haben sollten.

#### 4.1 Der Mensch als *zoon politikon*

Die Frage, wie Beziehungen zwischen Menschen verstanden werden können, ist eine Frage, die die Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt hat. Wenn wir uns mit der Geschichte der philosophischen Reflexion über den Menschen beschäftigen würden, dann würden wir sehen, dass an ihrem Anfang, bei Aristoteles, zwei Bestimmungen des Menschen stehen, die beide ganz außerordentlich wirkungsmächtig sind und bis heute weiterwirken. Die erste Bestimmung ist die des Menschen als einem Lebewesen, das der Vernunft mächtig ist. Aristoteles kann hier auf andere Philosophen wie beispielsweise Sokrates zurückgreifen. Es ist die Vernunft, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet. Auf diese Bestimmung werde ich jetzt nicht weiter eingehen.

Die zweite Bestimmung des Menschen, die sich in den Werken von Aristoteles findet, ist dass der Mensch ein Lebewesen ist, das von Natur aus auf Gemeinschaft bezogen ist. Der griechische Ausdruck ist *zoon* (das heißt ‚Lebewesen‘) *politikon*. Wenn Aristoteles meint, der Mensch sei seiner Natur nach politisch, dann meint er damit nicht, dass er sich von Natur aus für Politik interessiert oder in der Politik engagiert, sondern dass er ein Lebewesen ist, das seiner Natur nach in Gemeinschaft lebt. Der Mensch ist nicht das einzige *zoon politikon*, es gibt auch andere Lebewesen, die in Gemeinschaft leben. Aristoteles kennt die Ameisen, die Wespen, die Bienen und die Kraniche. Ein politisches Wesen zu sein bedeutet dabei nicht nur, irgendwie in Gemeinschaft zu leben (das tun auch andere Herdentiere), sondern - wie Wespen, Bienen und Kraniche - kooperativ zusammenzuleben und in diesem kooperativen, aktiven Zusammenleben eine Aufgabe, ein Ziel oder ein Werk, griechisch: ein *ergon*, zu realisieren. Menschen sind Lebewesen, die um bestimmter Ziele willen ihrer Natur nach auf Kooperation angewiesen sind.

Diese Ziele, die der Mensch nur dadurch erreichen kann, dass er aktiv mit anderen kooperiert und sich in Gemeinschaften zusammenschließt, können sehr unterschiedlich sein. Eines dieser Ziele, sagt Aristoteles, ist ein biologisches Ziel: Der Mensch will überleben, Kinder zeugen und durch die Kinder weiterleben. Damit meint Aristoteles nicht, dass wir als Individuen in unseren eigenen Kindern weiterleben möchten, sondern dass die Gattung Mensch nicht ausstirbt. Wie sich Aristoteles das im Einzelnen vorgestellt hat, ist nicht ganz deutlich, aber soviel ist doch unmittelbar klar: Wenn man Kinder zeugen möchte, kann man das nicht allein. Man muss einfach schon biologisch kooperieren.

Aber es sind nicht nur biologische Ziele, die den Menschen dazu motiviert, mit anderen Menschen Gemeinschaften zu bilden. Es gibt auch utilitaristische Ziele, Ziele, die durch den Nutzen, den wir von anderen Menschen haben, begründet sind. Denken Sie an so etwas wie Arbeitsteilung. Als Philosophen und Philosophinnen sind wir darauf angewiesen, dass wir mit Menschen kooperieren, die in der Lage sind, uns mit Nahrung oder mit Kleidung zu versorgen. Wir müssen, um leben zu können, mit verschiedensten Menschen kooperieren und sind, weil wir von Natur aus nicht alles selbst herstellen können, was wir für das Leben brauchen, auf Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen.

Aristoteles geht noch einen Schritt weiter, wenn er sagt, dass wir Menschen das letzte Ziel unseres Lebens, das gute Leben - oder, wie wir sagen, das gelungene Leben - nur gemeinsam mit anderen Menschen verwirklichen können, weil es zur Vorstellung des gelungenen Lebens gehört, tiefe persönliche Freundschaften zu haben.

Diese Auffassung von Aristoteles, dass wir nicht nur um biologisch zu überleben, auf andere Menschen angewiesen sind, sondern dass bestimmte Formen von Gemeinschaft mit anderen Menschen wie z.B. Freundschaften und Liebesbeziehungen, integraler Bestandteil des gelungenen Lebens sind, geht natürlich über die bloß biologische These (wie wollen in unseren Kindern weiterleben und damit die Art erhalten) oder die utilitaristische These (wir kooperieren mit anderen Menschen, weil wir in einer arbeitsteiligen Gesellschaft leben) weit hinaus. Sie setzt voraus, dass der Mensch nicht nur gezwungenermaßen auf andere angewiesen ist, obwohl er eigentlich lieber doch allein leben würde, sondern dass sich mit anderen Menschen zusammenschließen einen Wert im Leben des Menschen darstellt.

## 4.2 Der Mensch als Wolf: Die Sophistik, Hobbes und Nietzsche

Die These, dass es für das gelungene Leben des Menschen konstitutiv ist, in gelungenen tiefen Beziehungen zu leben, und dass damit auch die Tatsache, dass der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, kein Hindernis, sondern Bedingung der Möglichkeit für ein gelungenes Leben ist, ist in der Philosophie nicht unbestritten. Es gibt durchaus philosophische Positionen, die eine ganz andere Auffassung vertreten: Der Mensch ist kein politisches, d.h. auf Gemeinschaft bezogenes Lebewesen, sondern seiner Natur nach ein Einzelwesen. Diese anthropologische Auffassung ist auch keine moderne These, sondern geht zurück auf die Anfänge der philosophischen Reflexion über den Menschen bei den Sophisten. Am bekanntesten sind heute aber sicherlich Hobbes und Nietzsche.

Die Diskussion bei den Sophisten entzündet sich an einer politischen Frage, nämlich der Frage nach der richtigen Verfassung einer Polis, und das bedeutet der Sache nach Athen. Vor allem zwei verschiedene Verfassungsformen werden diskutiert: Zum einen die Tyrannis - das bedeutet die Herrschaft des Starken -, zum anderen die Demokratie. Ich möchte Ihnen hier nur

darstellen, wie einige Sophisten für die Tyrannis argumentieren. Ihr Hauptargument ist, dass die Tyrannis, anders als die Demokratie, der menschlichen Natur gerecht wird.

In dieser Diskussion spielt nun eine Unterscheidung der Sophisten eine wichtige Rolle, die Unterscheidung, ob etwas ‚von Natur her‘ (*physis*) so ist, wie es ist, oder ob etwas ‚aus Konvention (oder ‚Gesetz‘, ‚Brauch‘ - *nomos*)‘ so ist, wie es ist. Diese Unterscheidung hängt unmittelbar mit der Frage nach dem gelungenen Leben zusammen, denn man kann nur so ein gelungenes Leben führen, dass es der Natur angemessen ist. Wenn sich zeigt, dass die Konventionen, Gesetze, Bräuche gegen die Natur sind, dann muss man die Gesetze und Bräuche ändern. Die Konventionen, Gesetze und Bräuche machen dann ein gelungenes Leben unmöglich.

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird nun diskutiert, was das Wesen des Menschen ausmacht. Und einige Sophisten, die gegen die Demokratie und für die Tyrannis eintreten, argumentieren nun so, dass der Mensch von Natur aus kein Gemeinschaftswesen ist, sondern auch für den Menschen ein Gesetz gilt, dass sich in der Natur bei vielen Tieren zeigt: Der Stärkere frisst den Schwächeren. Dieses Naturgesetz wird auf den Menschen übertragen: Auch hier gilt, dass es naturgemäß ist, wenn die Starken über die Schwachen herrschen. Wenn die Schwachen sich deswegen zusammenschließen und Gesetze zu ihrem eigenen Schutz gegen die Starken erlassen, dann handeln sie damit gegen die Natur. Wenn der Stärkere deswegen die Gesetze verbietet und die Schwachen unterdrückt, weiß er die Natur auf seiner Seite.

Sie sehen schon, dass der Unterscheidung von ‚von Natur her‘ und ‚aus Konvention‘ eine bestimmte Auffassung vom Menschen zugrunde liegt: Der Mensch ist kein Gemeinschaftswesen in dem Sinne, dass in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu stehen Teil des gelungenen Lebens ausmacht. Der Mensch ist ein Einzelwesen, wie ein wildes Tier, das sich vielleicht aus Nutzenerwägungen heraus mit anderen Tieren zusammenschließt um dann besser und effektiver jagen zu können, aber sein gelungenes Leben hängt nicht an gelungenen Beziehungen zu anderen Menschen.

Auch für Hobbes (1588-1679) ist der Mensch kein Gemeinschaftswesen. Berühmt dafür ist seine Staatsschrift, der Leviathan von 1651. Hobbes nimmt das Bild vom wilden Tier auf und bezeichnet den Menschen als des Menschen Wolf (*homo homini lupus est*). Das ist die Natur des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft. Zwar tritt diese Natur nicht so deutlich zu Tage - wir sind natürlich kultivierter -, aber wenn wir einen Naturzustand annehmen, in dem die Menschen gelebt haben, dann würden wir klar sehen, dass Menschen einander reißende Wölfe sind. Menschen sind grundsätzlich boshaft - sie streben nach Karriere, Ehre, sind einander mißtrauisch und würden einander umbringen, sich die Frauen und Kinder anderer Leute unterwerfen usw.

Weil der Mensch Hobbes zufolge kein auf Gemeinschaft bezogenes Wesen, kein *zoon politikon* ist, müssen sich die Menschen gegenseitig voreinander schützen. Deswegen bilden sie einen Gesellschaftsvertrag, der sie aneinander bindet. Die Menschen binden sich also nicht notwendigerweise aneinander, weil das ihrer menschlichen Natur entspricht, sondern nur aus egoistischen Interessen. Längerfristige Verbindungen gehen nicht aus gegenseitigem Wohlwollen hervor, sondern werden nur aus Furcht nicht aufgelöst. Durch den Gesellschaftsvertrag binden sich die Menschen aneinander und bilden so einen Staat, den Leviathan. Durch die Autorität, die dem Staat übertragen wird, ist er in der Lage, die Bürger zur Kooperation zu zwingen. Allerdings lebt der Mensch damit nicht mehr in dem ihm angemessenen natürlichen Zustand. Deswegen bleibt eine tief sitzende Skepsis, ein Argwohn und Mißtrauen gegen den Staat bestehen.

Wenn wir also verstehen wollen, warum Menschen sich zu Gemeinschaften zusammenschließen, dann verstehen wir das nur, wenn wir die egoistischen Ziele der einzelnen Menschen kennen. Die Art der Gemeinschaft entspricht am ehesten der Vertragsgemeinschaft. Verträge kann man lösen, wenn sie den individuellen Zielen nicht mehr dienen. Es gibt aber keine dem Wesen des Menschen inhärente Notwendigkeit zur Gemeinschaft.

Für Nietzsche (1844-1900) gibt es zwei grundverschiedene Klassen von Menschen: Die Starken und die Schwachen. Die Auffassung, dass alle Menschen von Natur aus gleich sind, ist Nietzsche zufolge eine Lüge, er spricht sogar von der größten aller Lügen, die die Schwachen erfunden haben um sich gegen diejenigen, die von Natur aus stark sind, durchzusetzen oder zumindest um die rechtmäßigen Herrschaftsansprüche der Starken in Grenzen zu halten. Nun tun sich die Menschen - die Schwachen wie die Starken - zusammen: Um Ziele gegeneinander durchzusetzen. Die Tatsache, dass sie sich zusammentun, heißt aber nicht, dass die Menschen von Natur aus Gemeinschaftswesen wären, sondern nur, dass sie sich in Form von Verträgen aneinander binden, um bestimmte Ziele zu erreichen. Wenn diese Ziele erreicht sind, löst man die Verträge wieder und kann wieder in seine autonome, solitäre Existenz leben, die dem Menschen eigentlich entspricht.

Sie sehen, wie sich bei Hobbes und Nietzsche die Grundgedanken der Sophisten weiter entfalten. Hobbes und Nietzsche vertreten, dass der Mensch von Natur aus gerade kein Gemeinschaftswesen ist, sondern ein Einzelgänger. Von Natur aus sei der Mensch ein Einzelgänger, soziale Beziehungen entstehen auf Grund äußerer Zwänge, zur Verteidigung gegen Feinde oder zur Überwindung einer Notlage. Aber sobald diese äußeren Zwänge, die den Menschen zur Kooperation zwingen, überwunden sind, kehrt der Mensch zu der seiner Natur entsprechenden Lebensform als Einzelgänger zurück.

### 4.3 Eine organizistische oder eine solitäre Anthropologie?

Was ist von dieser These zu halten? Nun zunächst einmal positiv, dass uns die Rede vom Menschen als Gemeinschaftswesen nicht dazu verführen sollte, den Menschen ausschließlich von der Gemeinschaft her zu verstehen, ihn ausschließlich als ein Teil von größeren Gemeinschaften zu sehen und von daher verstehen zu wollen. Anthropologien, die den Menschen ausschließlich von der Gemeinschaft verstehen wollen, in denen er lebt, nennt man organizistisch. Die einzelne Person ist wie ein Organ, das zum Erhalt des ganzen Körpers, die Gesellschaft, trägt. Eine organizistische Anthropologie ist falsch, weil wir - zumindest als erwachsene Menschen - *Stellung* gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften beziehen können. Wir sind frei, Beziehungen einzugehen und aufzulösen. Insofern sind wir tatsächlich Einzelgänger. Wenn wir also im folgenden den Menschen als ein Gemeinschaftswesen bezeichnen, wenn wir Gemeinschaften untersuchen, auch Liebesbeziehungen und tiefe Freundschaften, dann soll das nicht bedeuten, den Menschen ausschließlich aus Teil der Gemeinschaft und von ihr her zu verstehen.

Dabei spielt noch eine andere Überlegung eine Rolle: Wenn unser zugegeben sehr rudimentäres Modell vom Menschen richtig ist, dann sind wir als Menschen Individuen, die auf unser eigenes gelebtes Leben bezogen sind aber das, was wir sind, nicht nur oder vielleicht nicht einmal in erster Linie im gelebten Leben, sondern im Bezug erster und zweiter Stufe zum gelebten Leben zu finden ist. Wir nehmen also noch einmal Stellung zu Freundschaften und Liebesbeziehungen, und es ist diese Möglichkeit zum emotionalen und reflektierten Bezug, der uns Menschen charakterisiert. Das ist unsere Individualität, oder, anders gesagt, unsere nicht

durch einen anderen Menschen vertretbare Einsamkeit als Menschen. Die Einsamkeit des Menschen ist die Privatheit seiner Perspektive auf sein Leben, die er zwar bis zu einem gewissen Grad anderen Menschen mitteilen kann, die er aber nie tatsächlich teilen oder abgeben kann. Der Versuch, dieser Einsamkeit dadurch zu entfliehen, dass man sich auf der Ebene des gelebten Lebens an Menschen, Gruppen oder Organisationen bindet, dass man sich selbst nur noch von den Beziehungen auf der Ebene des gelebten Lebens her definiert, kann gar nicht gelingen, weil ganz prinzipiell keine menschliche Gemeinschaft *kategorial* die individuelle Einstellung des Menschen zu seinem gelebten Leben in eine kollektive Einstellung wandeln kann. Dieser Punkt ist wichtig, weil er die Grenzen dessen zeigt, was es heißen kann, dass der Mensch seiner Natur nach ein Gemeinschaftswesen ist. Nichts kann einen Menschen der Einsamkeit seiner individuellen Bezogenheit auf sein gelebtes Leben, seiner individuellen Perspektive auf Dauer entreißen. Viele Phänomene im Leben kann man sicherlich als den Versuch begreifen, dieser prinzipiellen Einsamkeit zu entkommen, die Grenzen aufzulösen, die uns voneinander trennen. Und zu den beglückendsten Erfahrungen gehört sicherlich, wenn das gelingt, z.B. in der Sexualität oder in tiefen spirituellen Erfahrungen.

Wofür ich aber im Folgenden argumentieren möchte, ist die These, dass der Mensch seinem Wesen nach auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen bezogen ist und Freundschaft und Liebe integraler Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen sind.

Dass der Mensch auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen bezogen ist, zeigt sich zunächst im biologischen Sinn: Wir sind nicht, wie andere Tiere, nach unserer Geburt Nestflüchter, sondern wir sind Nesthocker, wir sind biologisch nach unserer Geburt für lange Zeit auf unsere Mutter angewiesen. Als Kind besteht ein ganz wesentliches Wachstumsmoment darin, in Gemeinschaften hineinzuwachsen, in die Familie hineinzuwachsen, mit anderen Kindern zu spielen und die Sprache der Gemeinschaft zu lernen.

Nun kann man einwenden, dass die Tatsache, dass wir als Säuglinge und Kinder auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen zwar sicherlich angewiesen sind, noch kein Argument gegen die These ist, der Mensch sei im Grunde ein Einzelwesen. Denn ein Kind, so könnte man argumentieren, ist noch nicht in der Art, wie ein Erwachsener, reflexiv auf das eigene gelebte Leben bezogen. Spätestens nach der Pubertät, wenn das innere Leben erwacht und die Vernunft ausgeprägter ist, ändert sich die Sache aber: Hier erlebt der Mensch, dass er zumindest ab dem Moment einer kritischen Distanz zum gelebten Leben, eben in der kognitiven und emotionalen Einstellung zum gelebten Leben, ein Einzelgänger ist.

Wie kann man überhaupt gegen diese These argumentieren? Was für eine Struktur müsste ein Argument haben das zeigt, dass die These vom Menschen als Einzelgänger falsch ist? Man muss, denke ich, zeigen, dass sich bestimmte Formen menschlicher Gemeinschaften nicht in Analogie zu utilitaristischen Gemeinschaften, die durch Verträge geschlossen werden, verstehen lassen. Zu Gemeinschaften, die sich durch Verträge verstehen lassen, möchte ich alle Gemeinschaften zählen, die mit der Arbeitsteilung unserer Gesellschaft zu tun haben. Natürlich sind wir in einer arbeitsteiligen Gesellschaft notwendig auf andere Menschen angewiesen. Wir könnten gar nicht überleben, wenn es nicht Menschen gäbe, die für uns Nahrungsmittel produzieren. Aber das bedeutet noch nicht, dass der Mensch *dem Wesen nach* ein Gemeinschaftswesen ist. Wenn man davon sprechen möchte, dass der Mensch dem Wesen nach ein Gemeinschaftswesen ist, dann kann das nur bedeuten, in bestimmten Formen von Gemeinschaft zu leben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens des Menschen ist, denn über das Wesen des Menschen nachzudenken bedeutet darüber nachzudenken, welche Art von Leben dasjenige ist, das ihm gemäß ist in dem Sinn, dass er es als gelungen betrachten kann. Wir

haben ja bereits gesehen, dass schon die empirischen Studien davon sprechen, dass Identität ohne menschliche Beziehungen nicht gelingen kann. Das gelungene Leben des Menschen hängt ganz wesentlich daran, in zumindest einigen gelungenen menschlichen Beziehungen zu stehen. Die philosophische Herausforderung besteht in folgendem: Die Tatsache, dass der Mensch diese tiefen persönlichen Beziehungen *wünscht*, ist dabei kein hinreichendes Kriterium dafür, die Gemeinschaft als eine egoistische Vertragsgemeinschaft, die sich utilitaristisch begründen lässt, zu verstehen. Das bedeutet, dass gelingende tiefe menschliche Beziehungen anders verstanden werden müssen, als dass der Grund für diese Beziehungen darin zu suchen ist, dass man sich gegenseitig braucht (denn das wäre eine utilitaristische Begründung). Wenn es stimmen sollte, dass gelungene Beziehungen zu leben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen ist, dann ist aber die These falsch, dass es im Grunde *der Natur* des Menschen widerspricht, Gemeinschaften zu wollen, weil der Mensch ein Einzelgänger ist. Der Mensch ist also, das ist meine These, die ich zeigen möchte, nicht nur kontingenterweise, sondern auch als erwachsener Mensch seinem Wesen nach auf andere Menschen bezogen.

#### 4.4 Eine andere Form der Argumentation: Die Stoiker

Mein Versuch, dafür zu argumentieren, dass es im Wesen des Menschen liegt, auf Gemeinschaft angelegt zu sein, wird darauf hinauslaufen zu zeigen, dass Menschen Gründe dafür haben, tiefe persönliche Beziehungen einzugehen und dass diese Gründe damit zu tun haben, dass tiefe Beziehungen zu haben Teil des gelungenen Lebens sind. Es gibt auch eine andere Art und Weise zu begründen, dass der Mensch seinem Wesen auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angelegt ist, und diese Art und Weise ist vor allem von den Stoikern eingeführt worden. Die Argumentation hat einen enormen Einfluss auf die Moderne, vor allem auf die klassischen Naturrechtslehren und die Idee der Menschenwürde und Menschenrechte, gehabt und hat sie immer noch. Die Stoiker vertreten die These, dass der Mensch von Natur aus auf die Gemeinschaft mit *allen* Menschen angelegt ist. Der Mensch ist seiner Natur nach nämlich ein Weltbürger. Genau genommen vertreten sie nicht nur, dass der Mensch von Natur aus auf die Gemeinschaft mit allen *Menschen* angelegt ist, sondern dass der Mensch von Natur aus auf die Gemeinschaft mit allen Menschen und auch mit den Göttern angelegt ist. Die Welt wird nämlich nicht nur von Menschen, sondern auch von Göttern bewohnt, und ein Weltbürger zu sein bedeutet, in Gemeinschaft mit den Menschen und Göttern zu stehen. Dieser Aspekt, der bei den Stoikern ganz klar ist, fällt in der modernen Rezeption aus leicht nachvollziehbaren Gründen oft unter den Tisch, obwohl er wesentlich ist um zu verstehen, worum es den Stoikern geht.

Die Stoiker begründen die These ganz grob gesagt damit, dass der Mensch von Natur aus ein Vernunftwesen ist. Nun ist Vernunft nicht etwas, was privat ist, sondern etwas, was allgemein in folgendem Sinn ist: Die Vernunft ist qua Vernunft nicht bei verschiedenen vernünftigen Wesen verschieden. Meine Vernunft ist als Vernunft nicht verschieden von der Ihrer Vernunft und nicht verschieden von der Vernunft eines Gottes. Das bedeutet nicht, dass der Inhalt dessen, was meine Vernunft erfasst, identisch mit dem Inhalt der Vernunft eines Gottes ist. Das liegt aber daran, dass *meine* Vernunft noch unvollkommen ausgebildet ist. Das sieht man beispielsweise daran, dass es immer noch kognitive Widersprüche gibt, mit denen ich lebe, und noch klarer daran, dass ich nicht alles weiß und alles verstehe, was für ein gelungenes Leben relevant ist. Wenn meine Vernunft aber vollständig ausgebildet wäre, wenn ich alles verstehen würde, was es zu verstehen gibt und das bedeutet für die Stoiker vor allem: was relevant für ein gelungenes

Leben ist, dann würde sich meine Vernunft nicht von der Vernunft eines Gottes unterscheiden, denn ein Gott weiß, weil er ein glückliches Wesen ist, alles, was man für ein glückliches Leben wissen muss. Weil das Wesen des Menschen also seine Vernunft ist, die Vernunft aber etwas ist, was er mit allen Menschen und mit den Göttern gemeinsam hat, ist er von Natur aus Teil der Gemeinschaft aller Menschen und Götter, eben der Weltgemeinschaft.

Die Stoiker haben auch eine interessante Auffassung darüber entwickelt, wie sich diese Vernunft im Menschen, also seine eigentliche Natur, im Lauf des Lebens im Menschen selbst durchsetzt und entwickelt. Ihre Auffassung ist unter dem Namen *oikeiosis*-Lehre bekannt geworden. *Oikeiosis* leitet sich ab vom griechischen *oikeion*, und *oikeion* ist eigentlich das, was zum *oikos*, zum Haushalt gehört, was also zu einem selbst gehört und an dem man auch Interesse hat. Der Gegenbegriff zu *oikeion* lautet *allotrion*, und das, was *allotrion* ist, ist einem fremd, man hat keinen Bezug dazu. *Oikeion* ist das, was einem selbst eigen ist. Wenn ein griechisches Wort das Suffix *-sis* hat, wird aus dem Wort eine Tätigkeit. *Oikeiosis* beschreibt eine Tätigkeit, einen Vorgang, und zwar den Vorgang sich etwas zu eigen zu machen und zwar auf eine solche Art und Weise, dass man das, was man sich zu eigen macht, gleichzeitig wertgeschätzt und geliebt wird.

Die *oikeiosis* ist dabei in den ersten Schritten ein natürlicher Prozeß, ein Prozeß, der von Natur aus abläuft. Wenn die Stoiker sagen, er laufe von Natur aus ab, dann heißt das nicht, dass er einfach so automatisch abläuft, sondern vor allem dass es die Natur ist, also die Vernunft, die bewirkt, dass dieser Prozeß abläuft. Der Ausgangspunkt der *oikeiosis* ist der Säugling mit seinen eigenen kognitiven Vermögen. Das kognitive Vermögen eines Säuglings ist zunächst nichts anderes, als dass er sehen kann. Dann, mit zunehmendem Alter, erkennt der Säugling - und das ist eine kognitive Leistung -, dass die Körperteile seine eigenen Körperteile sind, dass sie zu ihm gehören, dass er ein Interesse an ihnen hat.

Dann, in einem weiteren Schritt, erkennt er, dass die Mutter und dass die Familie zu ihm gehören. Nur soweit läuft der Prozeß der Natur nach ab. Nun ist es am Kind selbst, mittels seiner Vernunft, den natürlichen Prozeß fortzusetzen. Die ersten Handlungstendenzen haben wir durch die Natur erhalten, jetzt ist es an uns, diese Handlungstendenz fortzusetzen. Er erkennt, dass auch die Personen seiner mittelgroßen Verwandtschaft zu ihm gehören und dieser Prozeß geht weiter über die *polis*, also den griechischen Stadtstaat, bis hin zu allen Menschen und den Göttern.

Ich habe Ihnen mit den Stoikern eine Theorie vorgestellt, die gegen eine solitäre Anthropologie, der zufolge der Mensch seiner Natur nach ein Einzelwesen ist, zeigt, dass der Mensch der Natur nach auf eine Gemeinschaft bezogen ist. Nun mag man einige Probleme mit der Art der stoischen Argumentation haben. Nicht alles ist gleich plausibel. Dass das Wesen des Menschen ausschließlich an der Vernunft festgemacht wird, ist sicher eine enge Sicht des Menschen. Dass es ausschließlich die Vernunft ist, die die Gemeinschaft mit allen Menschen stiftet, ist vielleicht auch nicht plausibel. Dass die These, der Mensch sei ein Gemeinschaftswesen, bedeutet, er sei in Gemeinschaft mit allen Menschen überhaupt, wäre auch diskussionsbedürftig. Ich möchte, das hatte ich ja schon erwähnt, einen etwas anderen Weg der Argumentation einschlagen und zeigen, dass in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu stehen notwendiger Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen ausmacht.

## 4.5 Die drei Arten der Freundschaft

Dazu lassen Sie mich zunächst Formen der Gemeinschaft differenzieren. Ich möchte ausgehen von einer Unterscheidung, die sich bei Aristoteles findet und die auch in sämtlichen modernen Untersuchungen, die sich mit dem Thema befassen, übernommen wird. Es ist die Unterscheidung zwischen einer Lustfreundschaft, einer Nutzenfreundschaft und einer Charakterfreundschaft, oder, wie Aristoteles auch sagt, einer Freundschaft zwischen Guten. Alle drei Formen der Freundschaft unterscheiden sich vor allem dadurch voneinander, dass ein anderer *Grund* dafür angegeben wird, warum man miteinander befreundet ist. Es genügt für das, was ich zeigen möchte, dass ich die ersten beiden Freundschaftsformen nur kurz erläutere.

Eine Lustfreundschaft liegt dann vor, wenn der Grund dafür, dass ich mit jemanden in einer Gemeinschaft stehe, die Lust ist, oder, wie man besser sagen könnte, einfach der Spaß, die Gaudi, die Freude ist, die mir die Gemeinschaft mit einem anderen Menschen bereitet. Aristoteles sagt, dass vor allem in der Jugend unsere Freundschaften meist Lustfreundschaften sind: Es macht einfach Spaß, mit dem anderen zusammenzusein, ein oder zwei Biere zu trinken oder nächtelang LAN-Partys zu besuchen. Umgekehrt findet man unter älteren Menschen kaum Lustfreundschaften, weil ältere Menschen oft mißmutig sind und es einfach nicht sehr lustig ist, seine Zeit mit älteren Menschen zu verbringen.

Eine Nutzenfreundschaft liegt dann vor, wenn der Nutzen, den ich von einem anderen habe, der eigentliche Grund dafür ist, dass ich mit ihm zusammen bin. Geschäftsbeziehungen sind z.B. Nutzenfreundschaften. Ich bin mit dem anderen zusammen, weil ich mit ihm ein Geschäft machen möchte, von dem ich selbst einen Nutzen habe. Der Nutzen, den ich von der Beziehung habe, erklärt mir vollständig, warum ich eine Beziehung zu der Person habe. Sie sehen schon: Wenn Aristoteles von *Lustfreundschaft* und vor allem wenn er von *Nutzenfreundschaft* spricht, dann gebraucht er ‚Freundschaft‘ in einem sehr weiten Sinn, eigentlich im Sinn von Gemeinschaft. Die Lust und der Nutzen geben den Grund dafür an, warum Menschen in Gemeinschaft mit anderen Menschen sind: Um der Lust willen oder um des Nutzens willen.

Ich habe auf diese beiden Arten von Gemeinschaften nur deswegen aufmerksam gemacht, um Ihnen zu zeigen, welche Formen von Gemeinschaften ich im folgenden *nicht* meine, wenn ich sage, dass Freundschaften zu haben ein integraler Bestandteil des gelungenen Lebens ist. Für ein gelungenes Leben ist eine andere Gemeinschaftsform konstitutiv, nämlich in Aristotelischer Terminologie: Die Charakterfreundschaft oder die Freundschaft zwischen Guten. Heute spricht man in modernerer Terminologie meistens von tiefen persönlichen Beziehungen, oder intimen Beziehungen (wobei man unter der Intimität in diesem Zusammenhang nicht die sexuelle Komponente einer Beziehung meint).

Ich möchte in dieser Vorlesung im folgenden lediglich etwas zu dieser dritten Gemeinschaftsform sagen und werde im folgenden dabei terminologisch von Liebe oder Freundschaft sprechen. Ich verstehe ‚Freundschaft‘ hier nicht in dem Sinn von Aristoteles als einen sehr weiten Begriff, sondern als einen engen Begriff einer tiefen persönlichen Beziehung. Das Ziel meiner Ausführungen ist es deutlich zu machen, inwiefern tiefe persönliche Beziehungen zu haben Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen sind.

Nun wäre die ganze folgende Untersuchung sehr einfach, wenn es eine ganz klare und bekannte Diskussion darüber gäbe, was denn überhaupt Freundschaften und Liebe ist und was eigentlich tiefe persönliche Freundschaften sind. Es ist charakteristisch für die Philosophie, dass diese doch eigentlich für unser Leben so wichtige Frage in der Geschichte der Philosophie so gut wie überhaupt nicht diskutiert worden ist - obwohl sich das in den letzten 20 Jahren

glücklicherweise etwas geändert hat. Es gibt eine krasse Diskrepanz zwischen der Bedeutung, die enge persönliche Bindungen in unserem Leben haben und der Fähigkeit, diese Bindungen philosophisch adäquat zu reflektieren. Insofern werde ich im folgenden recht weit ausholen müssen und möchte Ihnen so etwas wie den begrifflichen Rahmen einer Philosophie der Freundschaft und Liebe entwickeln.

Zunächst ein paar weitere Bemerkungen zur Terminologie. In der deutschen Sprache unterscheiden wir zwischen den Begriffen ‚Liebe‘ und ‚Freundschaft‘. Die Unterscheidung ist zwar vage, aber oft - aber auch nicht immer - ist dadurch folgendes ausgedrückt: Im Unterschied zwischen einer Freundschaft ist eine Liebesbeziehung auch eine sexuelle Beziehung zwischen zwei Menschen. In diesem Sinn möchte ich Freundschaft und Liebe hier verstanden wissen. Dass diese Bestimmung etwas Künstliches an sich hat, ist klar. Man spricht z.B. von der Liebe der Eltern zu ihren Kindern, und wenn man so redet, dann hat das natürlich keine sexuelle Konnotation. Aber es scheint mir doch so zu sein, dass zwei Frauen oder zwei Männer nicht einfach zueinander sagen würden „ich liebe dich“, wenn die Beziehung nicht die Sexualität einschließt, obwohl man vielleicht sinnvoll von der Liebe in einer Freundschaft sprechen kann. Dadurch, dass Menschen ihre Sexualität miteinander leben, kann eine Beziehung an persönlicher Tiefe gewinnen, muss aber nicht notwendig. Worauf es mir im folgenden ankommt, ist die Diskussion tiefer persönlicher Beziehungen zwischen zwei Menschen, ob sie nun in der geteilten Sexualität einen Ausdruck finden oder nicht. Klar ist, dass sexuelle Beziehungen auch Lustfreundschaften sein können und mit tiefen persönlichen Beziehungen gar nichts zu tun haben müssen.

Wenn wir von tiefen persönlichen Beziehungen sprechen wollen, lohnt sich wieder ein Blick auf Aristoteles, der im achten und neunten Buch der *Nikomachischen Ethik* den Grund für eine Reflexion über Liebe und Freundschaft gelegt hat. Um tiefe persönliche Beziehungen von anderen Beziehungen abzugrenzen, führt Aristoteles einige Kriterien an, die uns einen ersten intuitiven Zugang zum Phänomen ermöglichen können. Eine tiefe persönliche Beziehung kann man nicht zu vielen Menschen haben. Aristoteles meint, es gibt im Leben eines Menschen wohl kaum mehr als ein paar solcher Freundschaften. Sie erfordern viel Zeit, müssen aufgebaut werden. Die Freunde müssen räumlich nahe beieinander wohnen, damit sie sich so oft wie möglich sehen können. Sie müssen einander mitteilen und geben können von dem, was sie beschäftigt. Die Freunde müssen durch Krisen hindurchgehen und hindurchgegangen sein. Sie müssen sich in ihrer Freundschaft zueinander bewährt haben. Sie sehen vielleicht an diesen wenigen Kriterien schon, es geht darum, in einer solchen Freundschaft das Leben miteinander zu teilen (selbst wenn, das sagt Aristoteles ausdrücklich, die Freunde nicht in dem Sinn das Leben miteinander teilen, dass sie zusammenleben), und das kann man nur mit wenigen Menschen im Leben wirklich in einer tiefen Art und Weise tun.

Ich möchte jetzt nichts weiter zum Phänomenbereich sagen, ich hoffe, er ist mehr oder weniger deutlich geworden, und möchte mich der Frage nach der angemessenen philosophischen Reflexion über diese Freundschaftsart zuwenden. Lassen Sie mich zu Beginn etwas über die existentielle Relevanz dieses Unternehmens sagen. Wenn Sie an einem Sonntag im Englischen Garten spazieren gehen, sich auf eine Bank setzen und einfach mal zuhören, worüber die Menschen reden, die an ihrer Bank vorbeikommen, dann geht es in zumindest jedem dritten Gespräch um enge persönliche Beziehungen, die in eine Krise gekommen sind. Und tatsächlich ist es so, dass wir oft dann über unsere persönlichen Beziehungen nachdenken, wenn die Beziehungen in eine Krise kommen. Nun könnten Sie der Auffassung sein, dass die Philosophie mit den ihr eigenen Möglichkeiten herzlich wenig dazu beitragen kann, die konkreten

Beziehungen und die Beziehungsschwierigkeiten, in denen wir stehen, aufzuhellen. Sie könnten meinen, dass, wenn überhaupt eine Wissenschaft, dann doch wohl viel eher die Psychologie oder eine Form der Therapieausbildung uns in die Lage versetzt, Schwierigkeiten in den Beziehungen zu klären und zu überwinden. Nun, ich will nicht bestreiten, dass es sehr nützlich sein kann, auch etwas beispielsweise über Tiefenanalyse zu wissen und darüber nachzudenken, wie unsere Eltern und die Formen des sozialen Zusammenlebens in unserer Kernfamilie unsere Beziehungen, die wir heute als erwachsene Menschen leben, prägen und von welchen Formen wir uns vielleicht verabschieden sollten. In tiefen persönlichen Beziehungen können alte Verletzungen aufbrechen, auf den Partner projiziert werden usw. - all das will ich überhaupt nicht bestreiten, aber diese Aspekte der Beschreibung von tiefen persönlichen Beziehungen will ich hier vernachlässigen. Worauf es mir ankommt, ist aber folgendes. Ob wir mit unseren tiefen persönlichen Beziehungen zufrieden sind oder nicht, hängt auch ganz entscheidend damit zusammen, wie wir über enge persönliche Beziehungen ganz allgemein denken und ob wir überhaupt die der Sache nach richtigen Auffassungen über enge persönliche Beziehungen haben. Und hier spielt natürlich die Philosophie eine wichtige Rolle.

Lassen Sie mich das an einem Beispiel verdeutlichen. Stellen wir uns zwei Menschen vor, nennen wir sie Friedrich und Rose. Friedrich und Rose haben sich zufällig kennengelernt und wie es das Schicksal so will, sie haben sich ineinander verliebt und wollen beide diesem Impuls nachgehen und schauen, ob sie eine Beziehung anfangen können. Friedrich weiß nun schon eine ganze Menge über menschliche Beziehungen, nicht, weil er selbst je eine tiefe persönliche Beziehungen gelebt hat, sondern weil er viel von Nietzsche gelesen hat. Und so ist es auch kein Wunder, dass er ein Anhänger der Auffassung von Nietzsche ist, dass menschliche Beziehungen notwendig Konfliktbeziehungen sind - Sie wissen schon, Nietzsche zufolge ist der Mensch der Natur nach ein Einzelgänger. Dabei meint Friedrich nicht nur, dass Konflikte und Auseinandersetzungen notwendige Bestandteile einer gelungenen engen persönlichen Beziehung sind, sondern er ist sogar der Auffassung, je stärker der Konflikt ist, desto besser sei ganz offensichtlich die Freundschaft, weil die Freundschaft dann genau so ist, wie sie eigentlich sein sollte. Weil der Mensch ein Einzelgänger ist, muß es notwendig zu Konflikten kommen, wenn sich zwei Menschen nahe kommen. Rose demgegenüber hat all ihr Wissen über gelungene menschliche Beziehungen nicht aus den Büchern von Nietzsche, sondern aus dem Kino, insbesondere aus ihrem absoluten Lieblingsfilm, der *Titanic*. Nachts, wenn sie nicht schlafen kann, denkt sie an Friedrich, malt sich aus, wie harmonisch es mit ihm sein könnte, wie sie beide auf ewig füreinander geschaffen sind, und die Züge von Leonardo di Caprio vermischen sich mit dem doch eher etwas herberen Gesichtsausdruck von Friedrich.

Nun, sie sehen schon, wenn zwei Menschen mit solchen Auffassungen über gelungene menschliche Beziehungen aufeinander treffen, dann sind nicht nur die Krisen schon vorprogrammiert, sondern das Ende der Beziehung. Immer dann, wenn es zwischen beiden gut läuft und es harmonisch ist, wird Friedrich ganz nervös werden und sich fragen, was denn an der Beziehung so falsch ist; und immer dann, wenn ein Konflikt ansteht, wird unsere arme Rose der Auffassung sein, etwas läuft in der Beziehung ganz fundamental falsch.

Ich habe Ihnen das Beispiel gebracht, um auf etwas eigentlich ganz Triviales aufmerksam zu machen. Die Frage, wie wir unsere Beziehungen erleben, hängt eng mit unseren Erwartungen an menschliche Beziehungen zusammen, und die Erwartungen können realistisch oder unrealistisch sein. Realistisch sind sie unter anderem dann, wenn die Auffassung über menschliche Beziehungen, die den Erwartungen zu Grunde liegen, richtig sind. Unrealistisch sind sie unter anderem dann, wenn die Auffassungen falsch sind. Wir müßten also eigentlich der

Sache nach sehr daran interessiert sein, zu einer Klärung darüber zu kommen, was tiefe persönliche Beziehungen leisten können und was nicht, wie wir über sie denken sollten.

Als Philosoph oder Philosophin über Liebe und Freundschaft nachzudenken, bedeutet darüber nachzudenken, was für Begriffe wir gebrauchen oder gebrauchen sollten, wenn wir über Liebe und Freundschaft reflektieren. Wenn man Friedrich oder Rose helfen wollte, dann müßte man versuchen, die anthropologischen Voraussetzungen, die hinter den Auffassungen von Nietzsche oder der Hollywood-Industrie stehen, aufzudecken und zu kritisieren. Dann sind zumindest Voraussetzungen dafür geschaffen, dass sich auch die Erwartungen der beiden ändern können, und dann wird es möglich sein, dem Impuls der Verliebtheit nachzugehen und anzufangen, eine Freundschaft aufzubauen.

Ich möchte im folgenden auf eine, wie mit scheint, ganz zentrale philosophische Frage, die die Freundschaft betrifft, eine Antwort versuchen, nämlich die Frage danach, wie wir uns als Menschen verstehen können, die entweder in einer erfüllenden tiefen menschlichen Beziehung leben oder uns doch vielleicht nach einer solchen Beziehung sehnen und sie in unserem Leben vermissen. Dazu werde ich mich der Frage zuwenden, was eine tiefe persönliche Beziehung begründet. Warum und in welchem Sinn man hier von einem ‚Grund‘ sprechen kann und davon, dass es etwas gibt, das eine Freundschaft begründet, wird, hoffe ich, am Ende deutlicher werden. Ich werde dazu in einem ersten Schritt zwei Auffassungen über den Grund einer tiefen persönlichen Beziehung kritisieren, nämlich den Emotivismus und den Utilitarismus, und dann eine These erarbeiten, die eine Antwort auf die Frage geben soll, was der Grund einer tiefen persönlichen Freundschaft ist.

#### 4.6 Kritik des Emotivismus

Zunächst zum Emotivismus. Der Emotivismus behauptet folgendes. Eine Freundschaft wird begründet durch die Emotionen oder die Gefühle, die zwei Menschen füreinander haben. Je tiefer die Gefühle, desto tiefer die Freundschaft. Je oberflächlicher die Gefühle, desto oberflächlicher die Freundschaft. Ich glaube, dass der Emotivismus eine sehr verbreitete Auffassung von Freundschaft und Liebe ist, jedenfalls ist es diese Auffassung, von der uns beispielsweise große Teile der Hollywood-Industrie überzeugen möchte.

Nun ist an dem Emotivismus sicherlich einiges richtig. Es ist klar, dass Emotionen und Gefühle eine wichtige Rolle dafür spielen können, dass zwei Menschen eine tiefe persönliche Beziehung anfangen wollen (es kann aber auch ganz andere Gründe geben, z.B. dass man den anderen Menschen sehr interessant findet und sich mit ihm austauschen möchte). Am offensichtlichsten ist das, wenn eine tiefe persönliche Beziehung mit dem Gefühl, verliebt zu sein, anfängt. Sie wissen, dass in der griechischen Mythologie als ein Symbol für das Verlieben der Gott Eros mit Pfeil und Bogen gewählt worden ist. Eros zielt auf die Menschen und trifft sie, gerade wie er es will. Dahinter steht folgende Erfahrung: Verliebt zu sein ist eine tiefe und sehr bewegende Emotion, und, um im Bild der griechischen Mythologie zu bleiben, eine Verletzung, die wir erfahren, ohne genau zu wissen, warum. Es ist uns nicht einsichtig, warum wir uns in den Menschen verlieben, in den wir uns verlieben, aber das Verliebtsein drängt uns dazu, in der Nähe des anderen Menschen zu sein, ihn kennenzulernen, Zeit mit ihm zu verbringen usw. Nun, was am Emotivismus richtig ist, ist die Tatsache, dass unsere Gefühle einem anderen Menschen gegenüber in uns den Wunsch wecken, eine Beziehung zu dem anderen Menschen zu haben. Aber was am Emotivismus falsch ist, ist die Behauptung, eine tiefe persönliche

Freundschaftsbeziehung selbst - und nicht nur der Wunsch danach - werde durch die Gefühle begründet. Die positiven Emotionen und Gefühle einem anderen Menschen gegenüber erklären uns - und insofern begründen sie auch - warum wir mit einem anderen Menschen zusammen sein wollen. Sie erklären den Wunsch, aber sie erklären nicht die Beziehung. Es ist der Sache nach nicht richtig zu meinen, je tiefer die Gefühle seien, desto tiefer und besser sei die Beziehung. Es gibt sehr tiefe persönliche Beziehungen, in denen die Stärke der Gefühle kein Indiz für die Tiefe der Beziehung ist. Was sicherlich eine tiefe persönliche Beziehung begleiten muss, ist ein Wohlwollen dem anderen Menschen gegenüber, eine Freude, in der Nähe des anderen Menschen zu sein und mit ihm Zeit zu verbringen. Aber auch hier können wir die Beziehung nicht von der Freude her verstehen. Die *Freude* am Zusammensein mit dem anderen Menschen ist nicht der Grund dafür, mit dem anderen Menschen zusammensein zu wollen, wenn es sich um eine tiefe persönliche Beziehung handelt, sondern eine Begleiterscheinung. Ich möchte mich nicht deswegen mit meinem Freund oder meiner Freundin treffen, damit ich mich endlich mal wieder etwas froher fühle, sondern ich möchte mich treffen, weil ich mit ihm oder mit ihr zusammensein will. Es ist das Zusammenseinwollen mit dem anderen Menschen, das die Freundschaft motiviert, aber nicht die Freude, die ich habe, wenn ich mit dem anderen Menschen zusammen bin. Ansonsten würde ich dann, wenn eine tiefe persönliche Beziehung schwierig wird und ich aus einem Treffen mit der Freundin gedrückt und traurig herausgehe - z.B. weil sie im Krankenhaus im Sterben liegt - einfach die Freundschaft aufkündigen. Wenn ich aber so etwas mache, dann zeigt sich daran, dass es sich bei der Freundschaft gar nicht um eine tiefe persönliche Beziehung gehandelt hat.

Damit ich nicht mißverstanden werde: Es gibt natürlich Beziehungen, die ich deswegen eingehe, weil es mir Spaß macht - die ich aber auch dann lösen kann, wenn der Spaß aufhört oder ich nicht mehr die positiven Emotionen aus ihnen ziehen kann. Man kann sich mit Kumples zum Bier treffen, die neusten Gerüchte über die Studenten in der Hochschule austauschen, einen netten Abend haben, und das war's dann auch. Daran ist überhaupt nichts problematisch. Ich treffe mich mit den anderen, weil ich einen netten Abend haben will. Aber das hat mit einer tiefen persönlichen Beziehung, um die es mir hier geht und die ich verstehen will, nichts zu tun. Es ist, wie ich schon eingangs erwähnt habe, eine Lustfreundschaft.

Lassen Sie mich den Emotivismus noch einmal von einer anderen Seite her angehen, nämlich vom Phänomen der Verliebtheit, das ich ja schon angesprochen habe, weil der Emotivismus für die Verliebtheit tatsächlich die richtige Theorie ist. Es gibt in Platons *Symposion*, einem Dialog über den Eros, eine berühmte Erzählung, die bis hinein in die heutige Tiefenpsychologie wirkt und die beispielsweise Freuds Theorie der Verliebtheit stark geprägt hat. Es ist ein Mythos, den Platon in den Mund eines Komödiendichters Aristophanes legt, und der die erotische Anziehung zwischen Menschen in einem Bild erklären soll.

Aristophanes (vgl. *Symposion* 189c3-193d6) erzählt einen Mythos, der die wahre Kraft des Eros, der Verliebtheit, veranschaulichen soll. Die Menschheit hätte ursprünglich in drei Geschlechtern existiert. Es habe nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Mann-Frauen gegeben. Die Menschen hätten auch eine andere Gestalt gehabt als heute: Sie seien radförmig gewesen und durch die Gegend gerollt. Weil diese Urmenschen im Mythos nun eine Revolte gegen die Götter durchführen wollten, wurden sie von den Göttern zur Strafe in zwei Hälften zerschnitten. Jeder Mensch heute sei nur eine Hälfte dessen, der er eigentlich sein müßte, und jeder habe nur *ein* Ziel im Leben: Seine andere, ursprüngliche Hälfte wiederzufinden und so seine eigentliche Ganzheit zu erlangen. Wer ursprünglich Mann-Frau gewesen ist, ist heute heterosexuell, wer ein Mann oder eine Frau gewesen ist, findet seine Erfüllung nur in der Liebe

zu einem gleichgeschlechtlichen Menschen. Dieses unbändige Verlangen, zu einer ursprünglichen Einheit und Ganzheit zurückzukehren, das sei der Eros als Quelle von Heilung und Glück.

Platon läßt es im *Symposion* nicht bei der Darstellung von Aristophanes bewenden, sondern kritisiert in diesem Dialog auch den Emotivismus, der der Aristophanesrede zu Grund liegt. Nach Aristophanes ist es das Ziel einer Beziehung, mit dem anderen Menschen zu einer ursprünglichen Ganzheit zu kommen. Ob das Ziel des Lebens gelingt oder nicht gelingt, hängt ausschließlich davon ab, dass man den Menschen findet, der die eigene Hälfte wieder ergänzt. Entweder man hat Glück - dann findet man den Menschen, oder das Schicksal meint es schlecht mit einem - dann läuft man sein Leben lang allein durch die Welt.

Es ist richtig, dass die Aristophanes-rede einiges vom Phänomen der Verliebtheit einfängt. Freud knüpft der Sache nach an Aristophanes an, wenn er das Phänomen der Verliebtheit erklärt. Er meint, das Phänomen der Verliebtheit sei durch den Wunsch des Menschen zu verstehen, das frühkindliche Trennungstrauma von der Mutter wieder aufzuheben. In der Verliebtheit solle die Einheit zwischen Mutter und Kind wieder hergestellt werden, erwache der Wunsch nach einer Wiederholung der frühkindlichen Symbiose. Sowohl bei Aristophanes als auch bei Freud führe die Verliebtheit zur Aufhebung des Unterschieds zwischen Subjekt und Objekt. Das Vereinigungsstreben könne sich bis zu dem Gefühl steigern, mit dem Partner nahezu identisch zu sein. Die Verliebtheit gehe bei beiden mit dem Gefühl einher, man sei von Ewigkeit her füreinander bestimmt gewesen. Sowohl Aristophanes als auch Freud erklärten die Verliebtheit als eine Antwort des Menschen auf einen traumatischen Verlust der Einheit zweier Individuen. Sowohl bei Freud als auch bei Aristophanes sei der Bauchnabel Merkmal der Trennung einer ursprünglichen Einheit. Zentral sei, daß der Eros zwar an die Sexualität, an die Vereinigung der Zeugungsorgane gebunden sei, aber im Dienste des viel tieferen und grundlegenderen Bedürfnisses nach einer *restitutio ad integrum* stehe.

Der Punkt, auf den es Platon in der Kritik an Aristophanes ankommt, ist folgender (und man könnte diese Kritik auch noch durch Hinweise auf andere Dialoge Platons untermauern): Das Bild, das Aristophanes für tiefe persönliche Bindungen gebraucht, erklärt zwar das Phänomen der Verliebtheit, aber nicht eine tiefe persönliche Beziehung selbst. Eine tiefe persönliche Beziehung hat ihren Grund nämlich nicht in dem Wiedererlangen einer ursprünglichen Ganzheit, sondern in dem Charakter des anderen Menschen. Das, was ich liebe, ist der andere Mensch, insofern er einen bestimmten Charakter hat - wir werden sehen, dass wir das noch differenzieren und revidieren müssen, aber hier soll es erst einmal reichen - , nicht aber, insofern er mich ergänzt.

Man könnte die Sache begrifflich noch anders fassen: Im Bild von Aristophanes liebe ich den anderen Menschen um meiner selbst willen. Weil er meine andere Hälfte ist, will ich ihn. Tiefe persönliche Beziehungen lassen sich aber nicht so verstehen. Der andere Mensch möchte geliebt werden, insofern er der ist, der er ist, und nicht, insofern er mich ergänzt. Diese Unterscheidung wird im folgenden anhand der Kritik am Utilitarismus wohl noch klarer werden.

#### 4.7 Kritik am Utilitarismus

Der Emotivismus kann eine Form des Utilitarismus sein, aber auch vom Utilitarismus, dem ich mich jetzt zuwenden werden, unterschieden werden. Der Utilitarismus behauptet, dass der Nutzen, den ich von einer Freundschaft habe, die Freundschaft begründet, d.h. dass ich verstehe, warum ich mit einem Menschen eng befreundet bin, wenn ich verstehe, welchen

Nutzen ich von dieser Freundschaft habe. Der Utilitarismus kann die Form eines Emotivismus annehmen, wenn ich meine, dass die Emotionen der Nutzen sind, den ich von einer Freundschaft habe. Der Utilitarismus kann aber natürlich auch ganz andere Formen haben. Ich kann mit einem Menschen zusammen sein wollen, weil die Beziehung gut für meine Karriere ist, weil ich von ihm etwas lernen kann usw.

Nun ist es mit dem Utilitarismus so, dass er in einer Hinsicht auch bei tiefen persönlichen Beziehungen Recht zu haben scheint: Auch tiefe persönliche Beziehungen haben einen Nutzen für uns, und wenn es überhaupt keine Hinsicht gäbe, unter der wir angeben könnten, inwiefern die Beziehung von Nutzen für uns ist, dann könnten wir nicht mehr verstehen, warum wir diese Beziehung überhaupt haben. Insofern wäre meine These, dass der Nutzen, den ich von einer Freundschaft habe, zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür ist, die Freundschaft haben zu wollen. Insofern begründet der Nutzen, den wir aus einer Freundschaft haben, nicht die Freundschaft selbst, in allen Freundschaften läßt sich aber ein Nutzen angeben, den der, der die Freundschaft hat, von der Freundschaft hat.

Diese Unterscheidung ist mir aus folgendem Grund wichtig. Es gibt in Bezug auf Freundschaft und Liebe eine Diskussion über Egoismus und Altruismus. Der Egoist behauptet, jede menschliche Beziehung gehe ich nur dann ein, wenn und weil ich einen Nutzen davon habe. Der Altruist behauptet, eine tiefe menschliche Beziehung bestünde darin, den anderen Menschen um seiner selbst willen zu lieben und das bedeutet, dass man das Wohl des anderen Menschen zu einem hinreichenden Grund seiner eigenen Handlung macht. Die Lösung dieses Problems ist folgende: Die altruistische Position ist mit einem schwachen Utilitarismus kompatibel. Ich kann einen anderen Menschen um seiner selbst willen lieben und gleichzeitig auch wissen, dass es gut *für mich* ist, dass es mir nützt, mit dem anderen Menschen befreundet zu sein und ihm auch zu helfen. Der entscheidende Punkt ist, dass *der Grund* der Freundschaft nicht der Nutzen, den ich aus der Freundschaft ziehe, sein kann, sondern *der andere Mensch* der Grund der Freundschaft ist. Das bedeutet, dass ich handle, wie ich handle, nicht wegen des Nutzens, den ich von der Freundschaft habe, sondern wegen des Wohls des anderen Menschen.

Nun kann man natürlich einwenden, dass es selbst dann, wenn ich so handle, dass hinreichender Grund der Handlung das Wohl des anderen Menschen ist, ich immer noch einen Nutzen von der Handlung habe, etwa, indem ich mich gut dadurch fühle oder indem sich in der Handlung ausdrückt, was für eine Art von Mensch ich sein will. Dieser Einwand ist aber kein Einwand, sondern buchstabiert nur aus, was es bedeutet, dass *ich* es bin, der handelt. Jede Handlung ist, weil es meine Handlung ist, auf mein eigenes Leben bezogen, zeigt etwas von dem, was für ein Mensch ich bin oder was für ein Mensch ich sein will. Dass jede Handlung, und sei der Grund auch noch so altruistisch, in diesem Sinn auf das eigene Leben bezogen ist, sagt überhaupt nichts über die Frage, ob die Handlung dann doch egoistisch ist, aus. Ernst Tugendhat unterscheidet hier sehr gut zwischen Egoismus und Egozentrität. Jede Handlung ist egozentrisch in dem Sinn, dass *ich* es bin, der handelt, und damit die Handlung auch auf *mein* eigenes Leben bezogen ist. Aber das bedeutet natürlich nicht, dass der Grund jeder Handlung mein eigenes Wohlbefinden bzw. den Nutzen, den die Handlung für mich hat, ist. Insofern sind altruistische Handlungen möglich.

Dass die Sache noch etwas komplexer ist und nicht eigentlich der andere Mensch der Grund der Freundschaft sein kann, möchte ich im folgenden zeigen. Dazu möchte ich die Freundschaftsform, die ich im Blick habe, genauer charakterisieren. Ich denke, es gibt die Intuition, dass wir eine Freundschaft dann als wirklich tief und persönlich erleben, wenn wir der Auffassung sind, dass wir vom anderen um unserer selbst willen geliebt werden, und eben nicht

um der positiven Gefühle, die der Freund von uns oder dem Zusammensein mit uns hat, und auch nicht um des Nutzens willen, den wir dem Freund auch bereiten. Dass wir nicht wegen der Emotionen noch wegen des Nutzens geliebt werden wollen, hängt in tiefen persönlichen Beziehungen auch mit der Kontinuität und Dauer zusammen, die wir von tiefen persönlichen Beziehungen erwarten. Emotionen und der Nutzen sind aber Dinge, die sich sehr schnell ändern können. Wenn die andere Person mich und meine jokes, die ich so draufhabe, näher kennt, dann findet sie mich weniger witzig und wird die Freundschaft mit mir beenden wollen, wenn es die Emotionen sind, die ihre Freundschaft zu mir begründen. Wenn der andere merkt, dass ich mich weit weniger in der Philosophie auskenne, als er zunächst geglaubt hat, wird er die Beziehung zu mir abbrechen, sobald er von meinem philosophischen Wissen genug profitiert hat. Beide Fälle von Beziehungen sind keine tiefen persönlichen Beziehungen, beide Fälle sind keine Fälle, in denen ich um meiner selbst willen geliebt werde. Aber was heißt es, einen anderen Menschen um seiner selbst willen zu lieben (wobei ich den Ausdruck 'lieben' hier natürlich in einem weiten Sinn verstehe, so dass die Sexualität nicht notwendig mit eingeschlossen ist)? Es kommt mir darauf an, ein Modell zu skizzieren, was einerseits deutlich macht, was es heißt, einen anderen Menschen um seiner selbst willen zu lieben, das aber auch offen dafür ist, den Nutzen von einer Freundschaft als eine notwendige Bedingung für eine Freundschaft zu behaupten.

Dazu kommt noch ein weiteres Problem. Wenn tiefe persönliche Beziehungen davon leben, dass man den anderen Menschen um seiner selbst willen liebt, wie lässt sich dann verstehen, dass man auch Menschen lieben kann, die Schwächen und Fehler haben? Das Problem ist, dass wir etwas ausschließlich dann lieben oder wollen oder wünschen können, wenn wir der Auffassung sind, das, was wir lieben, ist liebenswert. Wenn wir etwas nicht liebenswert finden, dann können wir es nicht lieben - das ist eine begriffliche Trivialität. Nun gibt es aber in jedem Menschen Charakterzüge, die nicht liebenswert sind. Auch bei uns. Wenn wir also wollen, dass uns jemand um unserer selbst willen liebt, dann meinen wir damit aber doch gerade, dass er nicht nur unsere guten Seiten und unsere Stärken liebt, sondern uns so liebt, wie wir sind, mit unseren Schwächen, Ängsten, Minderwertigkeitsgefühlen, Vorurteilen usw. Wir erwarten von einer Liebesbeziehung gerade, dass der Partner oder die Partnerin auch diese dunklen Charakterseiten unserer Persönlichkeit in seine oder ihre Liebe einschließt. Aber wie kann man verstehen, dass wir wollen, dass jemand anderes etwas liebenswert findet, was nicht liebenswert ist?

## 4.8 Das Modell der Freundschaft

Meine These ist nun folgende. Freundschaft ist nicht als eine Beziehung zwischen zwei Personen a und b zu beschreiben. Eine Theorie der Freundschaft muss mit drei Termini arbeiten: Zwei Personen, a und b, sind wegen etwas, F, miteinander befreundet. Dabei hat sowohl a als auch b eine Pro-Einstellung zu F. F ist die Antwort auf die Frage, warum a und b miteinander befreundet sind. In diesem Sinn ist F der Grund der Freundschaft zwischen a und b. F begründet die Freundschaft von a und b. Die Struktur, die uns aus der Diskussion der Lust- und Nutzenfreundschaft bereits bekannt ist (a und b sind um etwas willen, der Lust oder dem Nutzen, miteinander befreundet), gilt also auch für die tiefe persönliche Freundschaft.

Wichtig ist, dass sowohl a als auch b eine Pro-Einstellung zu F haben. Eine Pro-Einstellung bedeutet, dass Sie F für wertvoll halten, dass Sie F wollen, wünschen, mögen, lieben - wie immer. Es geht also nicht nur darum, dass dann, wenn a und b miteinander befreundet sind, a und b eine symmetrische Proeinstellung zueinander haben (also a liebt b und b liebt a), sondern

sowohl a als auch b eine asymmetrische Proeinstellung zu F haben. Die Proeinstellung ist asymmetrisch, weil F nicht a liebt und F nicht b liebt.

Ich möchte die These zunächst erläutern. Die These richtet sich gegen die Überzeugung, dass zur Beschreibung der Freundschaft eigentlich zwei Termini, nämlich die beiden Personen, die miteinander befreundet sind, ausreichen. Eine Freundschaft ist aber nicht eine Relation zwischen zwei Personen, sondern eine Relation zwischen zwei Personen um eines Dritten willen. Die ergibt sich zum einen aus den Überlegungen, die wir bisher angeführt haben. Sowohl der Emotivist als auch der Utilitarist könnten der These eigentlich zustimmen. Für den Emotivisten sind zwei Menschen befreundet, weil es beiden darum geht, miteinander Spaß zu haben. Für den Utilitaristen sind zwei Menschen befreundet, weil es ihnen um gegenseitige Nutzenmaximierung geht. Die These, dass zwei Menschen um etwas Drittes willen miteinander befreundet sind, gilt nun aber auch für diejenigen Beziehungen, die uns hier interessieren, nämlich für tiefe persönliche Beziehungen. Wenn wir die tiefe persönliche Freundschaft zwischen a und b verstehen wollen, dann müssen wir das F verstehen, auf das beide bezogen sind. Nur ist dieses F im Fall von tiefen persönlichen Beziehungen nicht der Nutzen, noch die Emotionen, sondern, so meine These, eine gemeinsam geteilte Vorstellung von dem, was es heißt, ein gelungenes Leben zu führen – in der Terminologie von der Antiken Philosophie, die die Diskussion bis heute prägt, ist von einer Freundschaft zwischen Guten die Rede. Sowohl a als auch b sind auf ihr gelungenes Leben F bezogen, aber die Vorstellung vom gelungenen Leben ist nicht nur etwas, das a hat und das auch b hat, sondern kann etwas sein, was Menschen miteinander teilen, was sie miteinander verbindet. F ist also nicht einfach das gelungene Leben von a oder das gelungene Leben von b, sondern das, was an der Vorstellung von a und b, was es heißt, ein gelungenes Leben zu leben, gemeinsam ist.

Ein Beispiel kann Ihnen das vielleicht plausibel machen, denken Sie an eine Familie. Sie verstehen, warum eine Frau und ein Mann sich zu einer Partnerschaft oder einer Ehe zusammentun, wenn sie verstehen, dass es ihnen jeweils individuell darauf ankommt, ein bestimmtes Lebensprojekt zu verwirklichen, was sie allein gar nicht verwirklichen können: Eine Familie zu gründen und Kinder großzuziehen. Sowohl für a als auch für b hängt die Vorstellung von gelungenem Leben daran, eine Familie zu gründen. Nun hängt das Gelingen eines solchen Projektes nicht nur davon ab, dass beide eine Familie gründen wollen, sondern beide müssen auch gemeinsame Vorstellungen davon haben, was es für sie heißt, eine Familie gründen zu wollen. Je allgemeiner und umfassender die geteilten Vorstellungen sind, je mehr sich beide Partner mit dem gemeinsamen Projekt identifizieren können, desto größer sind die Möglichkeiten einer tiefen und persönlichen Beziehung. Dass das nicht bedeuten muss, die Emotionen seien besonders stark, haben wir in der Kritik am Emotivismus bedacht.

Das F, auf das beide Freunde in einer tiefen persönlichen Beziehung je individuell und miteinander bezogen sind, ist aber nicht notwendig ein gemeinsames Lebensprojekt. Es muss überhaupt nichts sein, was beide Freunde miteinander verwirklichen können. Ebenso fundamental ist die gemeinsame Auffassung darüber, wie ein Leben gelingen kann, die gemeinsam geteilte Auffassung einer sinnvollen Existenz. Je nachdem, wie diese Auffassung aussieht, kann dann ein gemeinsames Lebensprojekt wie die Gründung einer Familie dabei herauskommen, es muss aber nicht so sein.

Inwiefern eine gemeinsame Auffassung davon, wie das Leben gelingen kann, eine Freundschaft, d.h. hier eine sehr lange tiefe persönliche Beziehung zweier Menschen zueinander begründet, kann folgendes deutlich machen. Ich habe schon in der ersten Stunde darauf hingewiesen, dass es, wenn wir von *dem Menschen* sprechen, eine Spannung gibt zwischen der

deskriptiven und der normativen Beschreibung des Menschen. Deskriptiv ist der Mensch beschrieben als das, wie er nun einmal ist, normativ, wie er idealerweise sein könnte. Nun gibt es diese Spannung aber nicht nur in der Beschreibung des Menschen, also in der philosophischen Anthropologie, sondern eben im Leben eines jeden von uns, mal mehr, mal weniger. Es ist die Spannung zwischen einem Ideal menschlicher Existenz, einer Vorstellung davon, was es für mich heißt, Mensch zu sein, einer Vorstellung davon, was für mich das gelungene Leben heißt, wie ich leben und wie ich sein möchte, und dem faktisch gelebten Alltag, in dem ich hinter dieser Vorstellung zurückbleibe.

Das bedeutet, dass wir den Menschen als ein Wesen verstehen, dass nach dem gelungenen Leben zumindest immer wieder in Phasen des eigenen Leben strebt, dass das gelungene Leben nicht etwas ist, was man einmal hat und dann hat man es, sondern darin besteht, jeweils auf die richtige Art und Weise neu auf das zu reagieren, was einem im Leben entgegenkommt.

Das Modell, das ich Ihnen vorgestellt habe, erlaubt nun aber zu verstehen, warum die Freunde in einer tiefen persönlichen Beziehungen jeweils einen Nutzen von der Freundschaft haben. Der entscheidende Punkt ist der, dass der Freund mir hilft, durch seine Sicht auf sein und mein Leben, mich diesem Ideal meiner eigenen Existenz anzunähern. Es ist ja nicht so, dass beide Freunde dadurch, dass sie dasselbe Ideal verfolgen, dasselbe Leben führen werden. Was es für mich heißt, dem Ideal des gelungenen Lebens gerecht werden zu wollen, ist von dem, was es für meinen Freund heißt, diesem Ideal gerecht werden zu wollen, unterschieden, auch dann, wenn wir beide dasselbe Ideal verfolgen. Es ist unterschieden, einfach deswegen, weil wir beide unterschiedliche Menschen sind, mit unterschiedlicher Geschichte, unterschiedlichen Talenten und Schwächen, unterschiedlichen Erfahrungen, Aufgaben usw. Der Zugang zu dem, was das gelungene Leben für einen Menschen jeweils bedeutet, ist wesentlich durch dessen individuelle Geschichte geprägt. Das bedeutet, dass meine Sicht auf das gelungene Leben durch die Perspektive meines Lebens erfolgt, und die Sicht meines Freundes auf das gelungene Leben durch die Perspektive seines Lebens erfolgt. Die Perspektive meines Freundes ist es nun aber, die meine Perspektive ergänzen und auch korrigieren kann. In vielem sieht der Freund klarer als ich selbst, wo ich stehe, woran es mangelt. Er verfolgt meine eigene Geschichte mit einem anderen Blick, als der Blick, mit dem ich selbst meine Geschichte verfolge. Der Freund hilft mir so, dass Ideal zu leben, ein gelungenes Leben zu führen.

Dieses Modell erklärt nun auch den Nutzen, den ich von einer Freundschaft habe. Ich verstehe, warum ich Freundschaften will, eben um der Hilfe zum gelungenen Leben willen oder deswegen, weil meine Auffassung vom gelungenen Leben voraussetzt, das Leben mit anderen zu teilen.

Hier könnte nun aber der Einwand, den wir schon skizziert haben, erhoben werden. Wie lässt sich das Modell mit der Auffassung verbinden, dass man den Freund um seiner selbst willen liebt? Arbeitet das Modell nicht mit der Auffassung, dass man das Ideal liebt und den Freund nicht um seiner selbst willen lieben kann, sondern nur insofern er mit hilft, dem Ideal näherzukommen?

Für eine Antwort auf dieses Problem scheint mir folgende Überlegung wichtig. Jemanden lieben kann man sinnvollerweise nur dann, wenn das, was man liebt, tatsächlich liebenswert ist. Daran ist nicht zu rütteln. Jemanden um seiner selbst willen lieben kann sinnvollerweise nicht bedeuten, dass man jede Eigenschaft eines Menschen liebt. Wie schon gesagt: Leider hat wohl jeder von uns Eigenschaften, die nicht liebenswert sind. Jemanden um seiner selbst willen lieben kann nicht heißen, alle Eigenschaften der Person, auch die nicht liebenswerten, zu lieben.

Ein Ausweg aus der Situation ist nicht zu meinen, man liebt einen anderen Menschen völlig unabhängig von seinem Charakter oder seinen Eigenschaften. Man liebt etwa das eigentliche Selbst des Menschen, und dieses Selbst ist unabhängig von dem, was der Mensch tut und was für Eigenschaften er hat. Wir arbeiten manchmal mit einer solchen Unterscheidung, wenn wir beispielsweise sagen, dass eine bestimmte Kritik nicht die Person des anderen, sondern nur seine Handlungen treffen soll. Ich zweifle daran, dass eine solche Unterscheidung wirklich der Sache nach richtig ist. Das, was eine Person ist, drückt sich auch in den Handlungen aus. Wenn eine Person auf eine bestimmte Weise handelt, dann lässt sich die Handlung nicht von dem Charakter einer Person trennen. Mit der Kritik an der Handlung kritisieren wir die andere Person.

Allerdings kann man hier noch einmal die Unterscheidung machen zwischen dem, wie die Person faktisch handelt, und dem, was die Person ihrem Ideal nach sein möchte. In diesem Sinn könnte man sagen, die Kritik trifft die faktische Person, aber nicht die ideale Person. Insofern die Person aber wesentlich das ist, was ihr Ideal ist, könnten wir sagen, die Kritik trifft nicht die eigentliche Person sondern nur die Handlung, weil sich die Person im Sinne dessen, wie sie eigentlich leben möchte, gar nicht in der Handlung ausgedrückt hat.

Diese Überlegung kann uns auch helfen, eine Antwort auf das Problem zu formulieren, was es heißen kann, eine Person um ihrer selbst willen zu lieben, selbst, wenn die Person negative Eigenschaften hat. Man liebt den Menschen, insofern er auf sein Lebensideal hin bezogen ist, auch wenn er noch so oft hinter diesem Ideal zurückbleibt.

Aber liebt man dann die Person wirklich um ihrer selbst willen, und liebt man nicht nur das Ideal der Person, eine idealisierte Person also? Ich glaube nicht, denn es ist die konkrete Person, die das Ideal anstrebt, und es ist die konkrete Person, die dafür verantwortlich ist, dass sie das Ideal anstrebt. Wir können einen Menschen nicht verstehen, wenn wir nicht die Ziele, Werte oder die Ideale verstehen, die die Person selbst realisieren möchte. Die Person ist um ihrer selbst willen liebenswert, weil sie es ist, die verantwortlich dafür ist, die Ziele zu haben und die Werte zu verfolgen, die sie verfolgt. Jemand, der sich beispielsweise ernsthaft darum bemüht, aufrichtig und ehrlich zu sein, sich dann aber selbst immer wieder dabei erwischt, rumzuflunkern oder zum eigenen Vorteil zu lügen, wird man um ihrer selbst willen lieben können mit der an und für sich nicht liebenswerten Eigenschaft des Lügens. Wir können die Person um ihrer selbst willen lieben, weil die Person anders sein möchte, liebenswerter sein möchte, als sie selbst ist. Jemand, der es total okay findet, zu seinem eigenen Vorteil zu lügen, wird man schwer um seiner selbst willen lieben können, weil es keine objektiv liebenswerte Eigenschaft ist, zum eigenen Vorteil zu lügen. Eine Person um ihrer selbst willen lieben heißt das lieben, was die Person sein möchte. Damit liebt man aber nicht das Ideal der Person, sondern die Person selbst, denn das, was eine Person sein möchte, charakterisiert die Person selbst.

Wenn demgegenüber eine Person die Art von Mensch sein möchte, dann kann man die Person nicht um ihrer selbst willen lieben, weil das Ideal der Person nicht liebenswert ist. Deswegen kann man diese Freundschaftsform auch Charakterfreundschaft nennen: Nur der, der einen guten Charakter in dem Sinn hat, dass er ein Mensch sein möchte und auch daran arbeitet, dessen Eigenschaften liebenswert sind, kann diese Freundschaftsform tatsächlich vollkommen leben.

## 4.9 Misamoristen

Ich habe versucht deutlich zu machen, was wir unter einer tiefen persönlichen Freundschaft, einer Liebe, verstehen können und wie wir widerspruchsfrei verstehen können was es heißt, eine Person um ihrer selbst willen zu lieben. Gegen die Auffassung, dass Freundschaften und Liebesbeziehungen zu haben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens sein kann, werden von den sogenannten ‚Misamoristen‘ Argumente ins Feld geführt, die zeigen soll, dass es für den Menschen schlecht ist, eine Liebesbeziehung zu haben. Die Argumente der Misamoristen richtet sich vor allem gegen Liebesbeziehungen, aber Sie werden sehen, dass sich manches, was sich gegen Liebesbeziehungen sagen lässt, auch gegen tiefe persönliche Freundschaften sagen lässt, wenn man überhaupt den Unterschied machen möchte.

Die zentrale Auffassung der Misamoristen ist, dass die Liebe zu einem anderen Menschen der Grund für zahlreiche negative Gefühle und Einstellungen ist, und dass diese negativen Gefühle und Einstellung die positiven Dinge so weit bestimmen und überlagern, dass einen Menschen zu lieben nicht Teil eines gelungenen Lebens sein kann. So bestimmt Annette Baier (vgl. Unsichere Liebe, in: Dieter Thomä (Hrsg.): Analytische Philosophie der Liebe, 2000, 65-84) beispielsweise in Anlehnung an Platon, Augustinus, Descartes und Kant Aggressionen, Eifersucht, Hass, Angst vor Rivalen, Verzweiflung und Trauer bei Verlust oder Tod und Schuldgefühle als notwendige Begleiterscheinungen der Liebe. Und schlimmer noch: Wenn wir lieben, werden wir von einem anderen Menschen abhängig. Wir verlieren unsere Autonomie, unseren Selbststand.

Philosophen in der misamoristischen Tradition haben dabei häufig theologisch argumentiert: Lediglich die Liebe zu Gott erfüllt die Ansprüche, die die Menschen eigentlich an eine menschliche Liebe stellen. Entscheidend für ein gelungenes Leben ist es demnach, die Liebe nicht auf einen Menschen, sondern auf Gott zu richten. Weil wir, so beispielsweise Descartes, immer schon von Gott uns seiner Allmacht abhängen, können wir gar keine weitere Abhängigkeit durch die Liebe zu ihm aufbauen, die dann enttäuscht werden könnte. Weil Gott ferner allgegenwärtig ist, verlässt er uns auch nicht.

Nun treffen die Misamoristen ohne Zweifel ein Problem, das Problem nämlich, dass faktisch viele Liebesbeziehungen mit Enttäuschungen, Schmerzen und Verletzungen verbunden sind, dass faktisch viele Menschen ihre Autonomie in der Liebesbeziehung aufgeben. Man flüchtet sich geradezu in eine Abhängigkeit. Aber, so wäre philosophisch wieder zu fragen, ist das notwendig so? Ist notwendig mit einer Liebesbeziehung die Aufgabe der eigenen Autonomie, Individualität und Identität verbunden?

Zunächst eine Vorbemerkung: Dass ich dadurch, dass ich einen anderen Menschen liebe, verletztlich werde, dass in tiefen menschlichen Beziehung Verletzungen geschehen können, ist vielleicht nicht notwendig mit einer Beziehung dieser Art verbunden, ist aber doch sehr wahrscheinlich. Dieser Punkt geht eindeutig an die Misamoristen.

Die Misamoristen konzipieren aber die Liebe falsch - und darin sehe ich das Hauptproblem ihrer Konzeption. Wer meint, die Liebe sei in der Lage, die Einsamkeit des Menschen aufzuheben, der irrt. Ich habe deutlich zu machen versucht, dass die Perspektive, die ein Mensch auf sein Leben hat, einmalig ist und durch keinen anderen eingenommen werden kann. Darin liegt die Individualität, aber auch die Einsamkeit des Menschen. Die Misamoristen meinen nun, Liebe habe die Funktion, diese Einsamkeit aufzulösen. Das ist natürlich unmöglich, und wenn Sie sich mein Modell der Freundschaft noch einmal vergegenwärtigen, dann sehen Sie, dass es dabei nicht um Verschmelzung oder Aufhebung der Einsamkeit geht.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die theologische Dimension der Misamoristen: Wenn Liebe bedeutet, einen anderen Menschen zu seinem Gott oder seiner Göttin zu machen und von ihm oder ihr das zu erwarten, was nur eine Beziehung zu Gott geben kann, nämlich eine Geborgenheit für die letzte Einsamkeit des Menschen zu geben, dann muss jede Liebe scheitern. Lassen Sie mich das erläutern: Wenn die Misamoristen sagen, dass nur das Absolute die Liebe erfüllen kann, die ein Mensch an eine menschliche Liebe stellt, dann könnte man das so verstehen: Sie können das Absolute etwa so konzipieren, dass es um Ihre Perspektive weiß, dass die Perspektive, die Sie als Individuum auf ihr Leben haben, von dem Absoluten gewusst wird. Gott kann sozusagen mit Ihren Augen auf Ihr gelebtes Leben und auf die Einstellung, die Sie zum Leben haben, schauen. Ein religiöser Mensch, aber auch Vertreter großer metaphysischer Intuitionen – denken Sie an Platon oder Plotin -, werden finden, dass der natürliche Ort, in dem die Einsamkeit und tiefste Sehnsucht des Menschen ihre Heimat hat, Gott oder das Absolute ist. Wenn Sie innerhalb der christlichen Religion nach Belegen dafür suchen, würde ich Sie auf das Buch der Psalmen verweisen, eine Sammlung von Gebeten, in denen diese Grundgeborgenheit, die das gesamte Innenleben der Menschen, das Dunkle und das Helle, umfasst, immer wieder zum Ausdruck gebracht wird.

Die Misamoristen weisen auf einen Punkt hin, der tatsächlich in engen persönlichen Beziehungen ein Problem sein kann: Man erwartet viel zu viel vom anderen Menschen, die Erwartungen sind unreal, weil sie ein anderer Mensch qua Mensch nicht erfüllen kann, und diese falschen Erwartungen führen notwendig zu tiefen Enttäuschungen. Aber was die Misamoristen nicht zeigen ist, dass die Liebe zu einem anderen Menschen wiederum Züge aufweist, die die Liebe zu Gott in der Form gar nicht haben kann. Anders ausgedrückt: Der Nutzen, den Sie von einer Liebesbeziehung haben, ist ein anderer als der Nutzen, den Sie von Ihrer Beziehung zum Absoluten oder zu Gott haben. Der Nutzen, den Sie von einer Liebe zu einem anderen Menschen haben, bestand ja darin, eine Hilfe auf dem Weg zu sein, der zu werden, der Sie sind, sich ihrem Ideal anzunähern – in dem Sinne, in dem ich das Ideal bestimmt habe. Es ist, denke ich, eine religiöse Illusion, dass eine Gottesbeziehung *diesen* Aspekt leisten kann. Deswegen sehe ich nicht, wie die Hilfe, die eine Freundschaft einem Menschen bietet, durch einen Gott oder das Absolute geschehen könnte.

Das Absolute erfüllt also nicht, was eine menschliche Freundschaft erfüllen können soll. Andererseits wäre die Freundschaft auch falsch konzipiert, wenn man sie aus Aufhebung der Einsamkeit oder Individualität her verstünde, selbst dann, wenn ein Mensch sich vielleicht danach sehnt. Die Plausibilität des Bildes der *conditio humana* der Aristophanesrede aus dem *Symposion* bestand ja nicht zuletzt darin, hemmungslos an unsere Verschmelzungsphantasien anzuknüpfen, an das - mit Freud gesagt - frühkindliche Trennungstrauma.

Aber wer Freundschaft so versteht, kann Freundschaft nicht gestalten. Freundschaft und Liebe heißt im Bild des Aristophanes nur: Man findet den Teil, der zu einem passt, und dann ist eigentlich schon Schluss. Aber in einer Freundschaft oder einer Liebe geht nach der Verliebtheit, nach der ersten Faszination aneinander, das gemeinsam geteilte Leben weiter. Und dafür muss man die Beziehung gestalten. Und hier ist nun offensichtlich, dass der Vernunft, dem Nachdenken, der Abwägung eine ganz entscheidende Rolle zukommt. Schon schnell nach der ersten Verliebtheit oder der ersten Faszination, wenn der erste größere Konflikt kommt, wird man sich fragen, ob der andere Mensch überhaupt zu einem selbst passt oder nicht. Man muss nachdenken darüber, wie man die Beziehung gestalten will, man muss Entscheidungen treffen, man muss auch sein eigenes Leben leben können, einer Arbeit nachgehen, anderen Beziehungen

nachgehen usw. Freundschaft und Liebe können also gar nicht die unrealistischen Bedingungen erfüllen, die die Misamoristen an die Freundschaft und Liebe stellen.

Lassen Sie mich zum Schluss meiner Überlegungen zu Freundschaft und Liebe noch einmal auf die Frage eingehen, ob tiefe persönliche Freundschaften zu haben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens ist. Verschärfter gefragt: Ist ein gelungenes Leben ohne tiefe persönliche Beziehungen möglich? Ist eine tiefe persönliche Freundschaft notwendig, um ein gelungenes Leben führen zu können? Wir haben gesehen, dass es einen Grund dafür gibt, tiefe persönliche Beziehungen als integraler Bestandteil des gelungenen Lebens zu *wollen*. Der Partner oder die Partnerin oder die Freunde helfen uns, unser eigenes Leben zu meistern, und zwar erstens dadurch, dass er oder sie noch einmal eine von unserer Perspektive unterschiedene Perspektive auf unser gelungenes Leben einnimmt und zweitens dadurch, dass das geteilte Leben selbst etwas ist, das ich möchte, weil meine Auffassung vom gelungenen Leben so sind, dass die geteilte Perspektive auf das Leben attraktiv ist. Ich kann mein gelungenes Leben, z.B. eine Familie, nicht allein verwirklichen und bin dazu angewiesen auf Dritte.

Es ist dieser zweite Punkt, der tiefe persönliche Freundschaften so wichtig macht. Der erste Punkt erleichtert zwar das gelungene Leben, macht es aber nicht unmöglich, wenn ich keine tiefen persönlichen Freundschaften habe. Der zweite Punkt ist kritischer: Wenn es zu meiner Auffassung des gelungenen Lebens gehört, eine Familie zu gründen und eigene Kinder zu haben, ist es notwendig, eine andere Person für dieses Projekt zu finden. Wenn das nicht gelingt, misslingt dann mein Leben? Meine Antwort darauf wäre: Nein. Und zwar deswegen nicht, weil eine Konzeption des gelungenen Lebens in höherem Maße von der inneren Einstellung auf das gelebte Leben abhängt als davon, was auf der Ebene des gelebten Lebens passiert. Im übernächsten Kapitel wird uns dieser Aspekt besonders beschäftigen: Was ist, wenn man keinen Menschen findet, mit dem man diese Art von Beziehung leben will? Was ist, wenn Beziehungen scheitern? Wenn keine eigenen Kinder gezeugt werden können? Im übernächsten Kapitel wird es um die Frage gehen, ob und wenn ja, wie ein gelungenes Leben angesichts eines möglichen Scheiterns eigener Auffassungen vom gelungenen Leben möglich ist. Aber schon hier dürfte deutlich sein, dass die These, tiefe persönliche Beziehungen zu haben sei integraler Bestandteil des gelungenen Lebens, nicht bedeutet, wer keine tiefen persönlichen Beziehungen hat, kann kein gelungenes Leben leben. Das Ergebnis des vierten Kapitels wäre also: Wir haben sehr viele Gründe, tiefe persönliche Beziehungen zu wollen. Sie zu haben ist aber weder eine notwendige, noch eine hinreichende Bedingung für ein gelingendes Leben.

## 5. Arbeit zwischen Geldverdienen und Sinnstiftung

### 5.1 Begriffliche Unterscheidungen

Mit dem Kapitel über Arbeit möchte ich die Frage nach der inhaltlichen Füllung des Begriffs des gelungenen Lebens weiterführen. Lassen Sie mich dazu noch einmal auf die Studien von Decy und Ryan zurückkommen. Einer der drei Grundbedürfnisse des Menschen ist ja der nach ‚competence‘ im Sinne von ‚impact‘. Das bedeutet vor allem, dass wir ein Bedürfnis danach haben, dass wir mit dem, was wir können, für andere Menschen wichtig sind. Damit greifen wir in diesem Kapitel das Thema ‚Sinn‘ wieder auf – aber wir kommen von einer anderen Blickrichtung, einer anderen Perspektive. Es geht mir darum, den Begriff der Arbeit zu diskutieren. Ich möchte mich der Frage zuwenden, wie wir über den Menschen nachdenken sollten, insofern er jemand ist, der arbeitet. Wenn Sie sich an die Unterscheidung zwischen dem gelebten Leben eines Menschen und der Einstellung, die ein Mensch zu seinem Leben hat erinnern, dann ist klar, dass das Thema Arbeit von ganz außerordentlicher Wichtigkeit für sehr viele Menschen ist. Zum einen verbringen sehr viele Menschen einen Großteil ihrer Zeit damit zu arbeiten - das ist die Ebene des gelebten Lebens – zum anderen ist eine Antwort auf die Frage, welche Einstellung die Menschen zu ihrer Arbeit haben, von besonderer Bedeutung für eine Antwort auf die Frage danach, ob Menschen ihr Leben als gelungen betrachten: es spielt eine zentrale Rolle, wie sie zu ihrer Arbeit stehen, ob ihnen die Arbeit Spaß macht, etwas bringt oder im Gegenteil die Arbeit ein einziges Hamsterrad oder eine einzige Ödnis ist.

Im Zusammenhang mit meinen Ausführungen zur Herausbildung unserer Identität und in Auseinandersetzung mit dem Begriff der Bastelbiographie habe ich ja bereits darauf hingewiesen, dass einer der Faktoren, die unser Leben unsicher machen, ein ausgesprochen schnelllebigem Arbeitsmarkt ist. Wer heute ausgebildet wird, kann nicht damit rechnen, in ein Unternehmen einzutreten und dort bis zur Rente zu bleiben. Diese Stabilität und Sicherheit gibt es nicht mehr. Lassen Sie mich das mit ein paar Zahlen noch einmal verdeutlichen. Im März 2010 hat der ‚Spiegel‘ im Heft 12/2010 unter der Titelgeschichte ‚Moderne Zeiten – Ausleihen, befristeten, kündigen: Die neue Arbeitswelt‘ folgende Daten zusammengetragen, die uns plastisch die Realität des Arbeitslebens in Deutschland vor Augen führen können (vgl. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-69628965.html>):

- Jeder 11. Arbeitnehmer hat heute einen befristeten Vertrag. Bei einer Neueinstellung ist es jeder 2. Arbeitnehmer

- Weniger als zwei Drittel der Arbeitnehmer haben noch einen sozialversicherten, unbefristeten ‚Normaljob‘
- 1.8 Millionen Menschen haben mindestens zwei Jobs, weil sie von einem allein nicht leben können.
- Jeder 7. Deutsche im erwerbstätigen Alter hat 2007 Sozialleistungen in Anspruch genommen. Vor 15 Jahren war es jeder Zehnte.
- Ein Fünftel aller Erwerbstätigen sind im Niedriglohnsektor beschäftigt, doppelt so viel wie 1995
- Die Branche, die am meisten boomt, ist die Zeitarbeit. Beim BMW-Werk in Leipzig etwa arbeiten 40% Leiharbeiter, und die Hälfte von ihnen bleibt kürzer als drei Monate. Für 2012 wird mit 1 Mio. Leiharbeitern gerechnet.

Ich möchte mich dem Thema Arbeit nun weder als Soziologe noch als Ökonom nähern. Das bin ich nicht. Unsere Frage in der Vorlesung ist ja die Frage nach dem Begriffsrahmen, innerhalb dessen wir uns als Menschen, die arbeiten oder arbeiten wollen, verstehen können. Auf Fragen und Probleme, die *damit* verbunden sind, möchte ich im Folgenden eingehen – obwohl die Fragen und Probleme natürlich mit unserer konkreten gesellschaftlichen Realität verbunden sind, stärker noch als in allen anderen Kapiteln der Vorlesung. Es kommt mir aber darauf an, Ihnen zu zeigen, welche begrifflichen Probleme mit dem Thema ‚Arbeit‘ verbunden sind, und wie ich diese Probleme angehen und lösen würde.

### 5.1.1 Lohn- und Erwerbsarbeit

Ein ganz zentrales Problem ist dabei die Schwierigkeit, was überhaupt als Arbeit gelten soll. Erst, wenn dies geklärt ist, kann genauer gefasst werden, was unsere angemessene Haltung der Arbeit gegenüber sein sollte.

Eine zunächst nahe liegende Antwort dabei ist, dass Arbeit gleichgesetzt wird mit Lohn- oder Erwerbsarbeit, d.h. sie eine bestimmte Art und Weise durch Geld vergütete Arbeit darstellt. Diese Antwort ist deshalb nahe liegend, weil sie dem Gebrauch entspricht, in dem das Wort in der gesellschaftlichen und politischen Diskussion angewandt wird. Arbeiten heißt Geld verdienen. Dass die Arbeit ‚auf eine bestimmte Art und Weise‘ vergütet ist, habe ich hinzugefügt, weil die Art und Weise der Vergütung bereits auf Differenzierungen in der Tätigkeit hinweist. Menschen bekommen z.B. einen Lohn oder ein Gehalt, ein Honorar oder eine Vergütung. Auf dies möchte ich nicht weiter eingehen, sondern alle diese verschieden vergüteten Tätigkeiten begrifflich unter den Begriff der Lohnarbeit fassen.

Wer diesen Begriff von Arbeit als Lohnarbeit zu Grunde legt, schließt zugleich viele menschliche Tätigkeiten aus dem Begriff der Arbeit aus: Hausfrauen beispielsweise arbeiten demnach nicht, Studenten arbeiten nicht - es sei denn, sie haben einen Job. Damit meint man meistens eine Tätigkeit, die, anders als ein Beruf, keine Ausbildung erfordert, und die man macht, um Geld zu verdienen; der Sache nach ist ein Job meistens aber nicht mit Studium der Studenten verbunden. Auch wer ehrenamtlich tätig ist, arbeitet demnach nicht.

Wir gebrauchen also das Wort Arbeit sehr oft in einem Sinn, in dem Arbeit mit Erwerbsarbeit gleichgesetzt wird. Wir wollen in folgendem diesen Begriff der Arbeit, also Arbeit als Tätigkeit zum Gelderwerb, als Arbeit im engen Sinn bezeichnen. Dieser enge Gebrauch des Begriffs der Arbeit, darauf hatte ich hingewiesen, birgt aber ein Problem: Weil Arbeit Erwerbsarbeit ist, d.h. weil Arbeit der Sache nach so ist, dass man Geld dafür bekommt, arbeitet weder die Studentin oder der Student, noch die Hausfrau, noch die- oder derjenige, der sich ehrenamtlich engagiert. Ich werde diese und ähnliche Tätigkeiten im Folgenden als Arbeit im weiten Sinn bezeichnen und werde dafür argumentieren, dass auch diese Tätigkeiten unter den Begriff der Arbeit fallen. An dieser Stelle erst einmal nur so viel: Sie wissen, dass es beispielsweise eine Diskussion gibt, die Arbeit einer Hausfrau aufzuwerten. Diese Debatte wird meistens so geführt, dass die Hausfrau für das, was sie tut, bezahlt werden soll. Ihre Arbeit im weiteren Sinn soll auf die Stufe der Arbeit im engeren Sinn, die Lohnarbeit, gehoben werden. Eine ähnliche Diskussion müsste man auch in Bezug auf das, was Sie tun, führen. Im engen Sinn arbeiten Sie nicht, aber natürlich im weiteren Sinn. Anstatt jetzt auch noch Studienbeiträge zahlen zu müssen, wäre es sinnvoll und außerordentlich wünschenswert, dass Sie für die Arbeit, die Sie hier leisten, entlohnt werden.

Lassen Sie mich noch darauf hinweisen, dass es eine gegenüber der Engführung des Arbeitsbegriffs auf die Lohnarbeit ganz gegenläufige Tendenz gibt. Sie lässt sich ebenso an der Sprache festmachen und weitet den Begriff der Arbeit so aus, dass selbst Tätigkeiten, die mit Arbeit im weiten Sinn kaum noch etwas gemeinsam haben, Arbeit genannt werden. Denken Sie z.B. an Begriffe wie Traumarbeit, Trauerarbeit oder Beziehungsarbeit. Wer in seiner Freizeit gerne Sport macht, kann davon sprechen, dass er Muskelaufbauarbeit geleistet hat; Maschinen arbeiten und Holz kann noch arbeiten.

Hinter dieser zunehmenden Expansion des Begriffs der Arbeit steht wahrscheinlich, dass zu arbeiten in unserer Gesellschaft etwas überaus positiv Sanktioniertes ist. Jemand, der arbeitet, wird gesellschaftlich anerkannt und in seinem Selbstachtungs- und Selbstwertgefühl gestärkt. Geld zu verdienen für das, was man tut, ist ein wesentliches Symbol gesellschaftlicher Anerkennung. Jemand, der Traumarbeit, Trauerarbeit und Beziehungsarbeit leistet, der tut etwas, das mühevoll ist - oder zumindest sein kann; aber, so könnte man vermuten, er vergeudet damit nicht seine Zeit. Statt zu sagen, dass jemand viel Zeit damit verbringt, nach seiner eigenen Identität zu fragen - eine Tätigkeit, die in unserer Gesellschaft normalerweise nicht besonders positiv erachtet wird - leistet er

Traumarbeit. Immerhin arbeitet er! Statt zu sagen, dass eine enge Beziehung in einer heftigen Krise ist und man deswegen ziemlich mit der Beziehung beschäftigt ist und für andere Dinge kaum Zeit hat (so etwas darf in unserer Gesellschaft im Leben natürlich nicht vorkommen, man kann dann nämlich nicht mehr funktionieren!), sagt man einfach, dass man momentan Beziehungsarbeit leistet - und ein Teil des Problems ist aus dem Weg, denn wer wird einem schon ernsthaft Vorwürfe machen, wenn man sein Leben damit verbringt, viel zu arbeiten - und sei es an einer Beziehung.

Ich muss nun ein Argument dafür bringen, dass wir den Begriff der Arbeit über den Begriff der Lohnarbeit hinaus ausweiten wollen, so dass er auch die Tätigkeiten umfasst, die eine Hausfrau oder ein Student ausführt. Denn: Was wehrt sich in uns intuitiv, wenn ich sage, dass Hausfrauen und Studenten nicht arbeiten (ich übrigens auch nicht, um mich da mit Ihnen zu solidarisieren; ich beziehe kein Gehalt, und selbst dann, wenn ich ab heute beschließen würde, das Leben eines Tunichtguts zu führen, müsste ich mir als Jesuit um das, was ich zum Leben brauche, keine Sorgen zu machen - der Orden versorgt mich bis zu meinem Tod)? Es wehrt sich, denke ich, vor allem folgendes: Das, was für die Arbeit charakteristisch zu sein scheint, ist nicht ausschließlich der Lohn, den wir für die Arbeit bekommen. Zwei weitere Dinge sind ebenso wesentlich. Erstens die Tatsache, dass das, was wir tun, mit Mühe und Anstrengung verbunden ist- Zweitens: Dass wir ein und dieselbe Sache tagaus tagein tun. Wenn wir diese beiden Aspekte der Arbeit betonen, dann ist ganz deutlich, dass Hausfrauen und Studenten ebenso arbeiten wie Büroangestellte, Manager, Musiker oder Arbeiter am Fließband.

Ich möchte auf diese beiden Punkte genauer eingehen, zuerst auf den Aspekt der Mühe, dann auf den Aspekt des ‚Immer-dasselbe-tuns‘. Beide Punkte, das möchte ich betonen, beziehen sich auf einen Begriff der Arbeit, der weiter ist als der Begriff der reinen Lohnarbeit, aber den Begriff der Lohnarbeit natürlich in sich umfasst.

## 5.2 Mühe

Dass der Aspekt der Mühe tatsächlich eng mit dem Arbeitsbegriff verbunden ist, zeigt die Etymologie des Wortes, die sehr alt ist. Der Begriff der Arbeit hängt wahrscheinlich zusammen mit der neolithischen Wende, d.h. die Zeit ungefähr zwischen 11.000 und 6000 vor Christus. Vor der neolithischen Wende war der Mensch Jäger und Sammlerin. Er hat mit Jagen und Sammeln sein Überleben garantiert. Mit der neolithischen Wende hat der Mensch begonnen, Acker- und Viehzucht zu betreiben. Das bedeutet, er fing an, seine Umwelt zu gestalten und zu verändern und die Produktivität der Natur durch seine Tätigkeiten zu steigern. In diesem Prozess der Umgestaltung der Welt zu unserer eigenen Lebensgestaltung stehen wir heute immer noch und dafür spielt die Arbeit eine wichtige Rolle. Das Wort ‚Arbeit‘ geht auf das lateinische ‚avrum‘ zurück; ‚avrum‘

bedeutet gepflügter Acker. Sie sehen, dass der Begriff der Arbeit verbunden ist mit dem Fortschreiten vom Mensch als Sammler und Jäger zum Ackerbauer und Viehzüchter.

### 5.2.1 Sprachliche Unterscheidungen

Die meisten Sprachen haben zwei Begriffe für Arbeit und einer dieser Begriffe bezeichnet das Mühsame der Tätigkeit, d.h. die harte Anstrengung. Auf die Etymologie von Arbeit und die Verbindung mit dem Pflügen eines Ackers - eine mühevoll Tätigkeit - habe ich Sie bereits hingewiesen, aber es gibt viele andere Beispiele. Das Französische ‚travail‘ kommt vom Lateinischen ‚tripalus‘, dem Dreipfahl, und der Dreipfahl ist eine Vorrichtung zur Bändigung von Pferden, die schwer zu beschlagen sind. ‚tripalare‘ bedeutet dann auch quälen, denn die Pferde werden gequält, wenn sie in den Dreipfahl müssen. Im Russischen haben Sie das Wort ‚rabota‘ für ‚Arbeit‘, und dieses Wort leitet sich ab von der Wurzel ‚rab‘, die ‚Sklave‘ bedeutet.

Neben diesem Aspekt der Arbeit als Mühe, Last, Qual oder auch Not steht ein anderer Begriff: der Begriff des Werkes, des Schaffens, der Leistung. Ganz deutlich werden diese beiden Aspekte im Englischen, wo wir zwischen ‚labour‘ und ‚work‘ unterscheiden. ‚Labour‘ kommt von ‚laboratores‘ und damit sind diejenigen, die hart und mühevoll arbeiten müssen, gemeint; ‚work‘ ist die positive Leistung, das ‚Werk‘, das mit dem Wort ‚work‘ verwandt ist, die jemand erzielt hat. Im Griechischen unterscheidet man zwischen *poiein* und *ergazesthai*. *Ponos*, von *poiein* abgeleitet, bedeutet Mühle, Qual, Last, *ergon*, von *ergazesthai* abgeleitet, bedeutet Leistung, Werk, Aufgabe. Wir werden auf diesen zweiten Aspekt der Arbeit, - die Leistung, das Werk, die Aufgabe -, später noch zurückkommen, aber schon im Kapitel über den Sinn des Lebens haben wir darüber nachgedacht. Hier erst einmal soll es uns um den Aspekt der Mühe gehen, und es sollte uns zu denken geben, dass die Arbeit, die bezeichnender Weise etymologisch mit Mühe, Qual, Sklaventum verbunden ist, für viele Menschen so wichtig zu sein scheint, dass man in eine Krise gerät, wenn man arbeitslos wird.

### 5.2.2 Der Begriff der Lohnarbeit und ihr Ursprung in der neolithischen Wende

Bevor ich mich dem zweiten Aspekt, dem Immer-wieder-dasselbe-tun zuwende, möchte ich auf die schon angesprochene neolithische Wende bzw. die neolithische Revolution eingehen, weil sie was für das, was ich darstellen möchte, von Bedeutung ist. Ich stütze mich dabei vor allem auf die neusten angelsächsischen Entwicklungen in der Archäologie, insbesondere auf Steven Mithens zusammenfassender Studie „After the Ice“. Durch diesen Ausflug in unsere Stammesgeschichte als *homo sapiens* wird Ihnen bald deutlich werden, worauf ich hinaus will. Man könnte es prägnant so

formulieren: Die Art und Weise, wie wir über die neolithische Wende von Jäger und Sammlerinnen hin zu Ackerbauern und Viehzüchterinnen denken, sagt sehr viel über unsere jetzige Auffassung von Arbeit aus.

Lassen Sie mich zunächst bei unseren Anfängen als Menschen ansetzen. Sie wissen sicherlich, dass es in der Vergangenheit verschiedene Arten der Gattung Mensch – homo-, gab. Uns Menschen gibt es seit 2 oder 3 Millionen Jahren, und man hat aus dieser Zeit genauer drei Arten von uns ausfindig machen können: Den *homo rudolfensis* bei Kenia, den *homo habilis*, für den bereits Werkzeugherstellung nachweisbar ist und den *homo ergaster*, der vielleicht ein Nachkomme vom *homo rudolfensis* und dem *homo habilis* ist. Vor 1,5 bis 2 Millionen Jahren entwickelte sich daraus der *homo erectus*, der Afrika verließ und sich in Asien und Europa ausbreitet. Um 800.000 lässt sich noch eine besonders groß gebaute Menschenart nachweisen, den *homo heidelbergensis*. Es ist umstritten, ob er, wie die europäischen Forscher meinen, eine Unterart des *homo erectus* ist, oder ob er eine eigene Art ist, wie die Amerikanische Forschung annimmt. Aus dem *homo erectus* und dem *homo heidelbergensis* entwickelt sich jedenfalls sowohl der *homo neanderthalensis*, der Neanderthaler in Europa, als auch der *homo sapiens*. Manche Forscher nehmen an, dass es eine Zeit gab, in der alle vier Menscharten gemeinsam gelebt haben. Überlebt haben aber nur wir, also die Art des *homo sapiens*. Unumstritten ist, dass der Neanderthaler und der *homo sapiens* zusammen in Europa gelebt haben. Aber es gibt einen heftigen Streit darüber, ob sich die Neanderthaler mit dem *homo sapiens* vermischen konnte und warum genau der Neanderthaler ausgestorben ist und wir nun als *homo sapiens* allein die Erde bevölkern – all diese Fragen lassen sich anhand der spärlichen Funde, auf die wir zurückgreifen können, kaum abschließend klären.

Uns Menschen als Mitglieder der Gattung *homo sapiens* gibt es also seit rund 120.000 oder 130.000 Jahren - ganz gesichert sind diese Zahlen in der Forschung nicht; es gibt auch Forscher, die davon ausgehen, der *homo sapiens* sei 300.000 Jahre alt. Die meisten Paläanthropologen nehmen an, dass sich der *homo sapiens* ursprünglich in Afrika entwickelt hat und von Afrika aus dann auf andere Kontinente, vor allem nach Asien und Europa gelangt ist. Man nennt das die Out-of-Africa-Hypothese in der Paläanthropologie. Diese These wird auch von vielen Biologen und Sprachwissenschaftlern geteilt. Die ältesten Funde des *homo sapiens* stammen aus Afrika. Eine andere Vermutung ist, den Ursprung des *homo sapiens* in Asien anzunehmen.

Die neolithische Wende betrifft eine Zeit, in der die Welt bereits vom *homo sapiens* bevölkert war und es keine anderen Menschenart neben ihm gab. Wenn wir mit dem Ausdruck ‚neolithische Wende‘ oder ‚neolithische Revolution‘ den Übergang von der Jäger- und Sammlerinnen-Kultur zur Ackerbau- und Viehzuchtgesellschaft meinen, dann lässt sich die neolithische Wende nicht eindeutig datieren, weil dieser Übergang an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Zeiten vollzogen wurde. Aber irgendwann zwischen 11.000 und 6000 vor unserer Zeitrechnung fand der Umbruch statt und auf jeden Fall in der ausgehenden Steinzeit, d.h. in der Zeit, in der die Menschen

Werkzeuge aus Stein herstellten und es Metallverarbeitung noch nicht gab. Am Frühesten ist der Übergang im Nahen Osten nachweisbar, aber ganz offensichtlich unabhängig davon gibt es gleiche Entwicklungen in Südchina, Mittelamerika und an anderen Orten. Die Menschen, die sich bisher durch Jagen und Sammeln ernährt haben und die nicht oder nur sehr selten an einem festen Ort ihr ganzes Leben lang sesshaft waren, leben nun in Dörfern zusammen und ernähren sich durch Ackerbau und Viehzucht.

Worauf es mir ankommt in nun Folgendes: Die traditionelle Interpretation dieses Schritts in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte, die stark von John Lubbock und dessen 1865 erschienen Buch ‚Prehistoric Times‘ geprägt ist, lautet wie folgt: Als Jäger und Sammler waren die Menschen unzivilisiert und wild. Lubbock schreibt, sie lebten das Leben von Wilden, ein Jäger und Sammler sei „a slave to his own wants, his own passion“, moralisch defizitär, ungebildet und ohne Kultur. Dann beginnt das Erwachen der Zivilisation und der Moral, die Menschheit begibt sich auf den richtigen Weg und macht sich die Erde Untertan - unsere moderne Zivilisation beginnt damit, dass wir aufgehört haben, das Leben von Wilden zu führen, unsere Vernunft und unser Wissen betätigten und anfangen, die Umwelt zu gestalten – d.h. auf unsere Wünsche und Bedürfnisse hin zu verändern. Prägend für eine solche Sicht der Dinge ist auch der Ausdruck ‚neolithische Revolution‘ des australischen Archäologen Vere Gordon Childe. Childe war Marxist und hat den Begriff 1936 analog zum Begriff der industriellen Revolution gebildet. Hier beginnt es, dass der Mensch durch Arbeit zu sich selbst kommt und eigentlich Mensch wird. Es gibt einen interessanten Aufsatz von Engels, dessen Titel schon Programm ist: „Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“. Durch die Arbeit, - konkret: Durch Ackerbau und Viehzucht -, wird der Mensch erst wirklich zum Menschen und unterscheidet sich dadurch vom Tier. Denn Tiere ernähren sich genauso wie Jäger und Sammlerinnen: Vom Jagen und vom der Nahrung, die sie gerade auf ihrem Weg finden.

Nun, man kann Lubbock, Childe und Engels nicht vorwerfen, dass sie zu derartigen Urteilen über die Jäger und Sammlerinnen kamen - schließlich fehlten ihm sämtliche wichtigen Methoden, die man heute in der Archäologie benutzt, um etwas über diese Menschengruppe im Erfahrung zu bringen. Die Art und Weise, wie sie die neolithische Wende charakterisieren sagt alles über *sie* und *ihre* Zeit, aber nichts über die neolithische Wende aus. Der schon zitierte Steven Mithen führt jedenfalls aus, dass eine solche Sicht auf die Jäger und Sammler, aber auch auf die Ackerbauer und Viehzüchter „entirely wrong“ (506) sei - völlig falsch, und diese These von Mithen ist nicht revolutionär, sondern wird heute von vielen Archäologen geteilt.

Was Mithen und anderen Autoren zufolge nämlich vielmehr in der neolithischen Wende stattgefunden hat, könnte man zugegebenermaßen etwas pointiert als den Übergang der Menschheit von der Faulheit zur Dummheit charakterisieren. Ich möchte das erläutern: Um als Jäger und Sammlerin überleben zu können, müssen die Menschen außerordentlich lernfähig sein und über ein

enormes Wissen verfügen. Die Fülle des Wissens eines Jägers und Sammlers lässt sich durchaus mit dem eines heutigen wissenschaftlichen Biologen vergleichen. Um überleben zu können, muss ein Jäger und eine Sammlerin bei der Knappheit von Naturprodukten vieles genau wissen: Nicht nur, was essbar ist und was nicht, was wann gepflückt werden kann oder reif ist und was nicht, sondern auch, wo, wann und wie bestimmte Tiere und Pflanzen zu finden sind.

Durch vor allem zwei verschiedene Forschungsmethoden ist die Archäologie zu solchen Ergebnissen gekommen: Zum einen lässt sich dank moderner Technik, - vor allem der DNA-Analyse von Blütenpollen - zeigen, was wo wann gewachsen ist und auch gegessen wurde (z.B. hat man bei Toten Pflanzen als Grabbeilagen finden können und die DNA dieser Pflanzen untersucht). Ebenso wichtig sind die Ergebnisse der Ethnologie, vor allem Forschungen bei den Eskimos, den Ureinwohnern Australiens, den Nharo-Buschmännern in Namibia und sibirischen Völkern - also bei Völkern, die jetzt noch größtenteils als Jäger und Sammlerinnen leben. Hier zeigt sich, dass diese nur überleben können, wenn Sie über ein ungeheures Wissen über die sie umgebende Landschaft verfügen. Lewis Binford, ein bedeutender amerikanischer Archäologe und der Begründer der so genannten New Archaeology, hat u. a. Untersuchungen bei den Ureinwohnern Australiens durchgeführt. Dort lebten die Gruppen von Jägern und Sammlerinnen (ungefähr 30-40 Personen jeweils) auf einem Territorium von 22.000 km<sup>2</sup> - also einem Territorium, das ein Drittel der Größe Bayerns ausmacht (und so groß wie Hessen ist). Binford führt aus, dass die Jäger- und Sammlerinnengruppen auf diesem Territorium die Werkzeuge, die sie nicht mit herum tragen wollten, versteckt haben. Er hat Inventarlisten dieser Werkzeugverstecke erstellt. Nun fragt er die Mitglieder zweier Gruppen von Jäger und Sammlerinnen, deren Territorium sich überschneidet, nach deren Lage. Zitat: „Fast jedes Stammesmitglied kannte die genaue Liste der versteckten Geräte auswendig, obwohl die betreffenden Verstecke über ein Gebiet von annähernd einer Viertelmillion Quadratkilometer verstreut waren“ (219f.). Um folglich als Jäger und Sammlerin überleben zu können, muss man die Landschaft sehr genau kennen und zudem wissen, wo es etwas zu essen gibt, selbst wenn man dort überhaupt noch nicht gewesen ist. Forschungen unter Eskimos haben gezeigt, dass sie ein riesiges Gebiet nur einmal in 40 oder 50 Jahren durchwandern. Sie kommen zum Ausgangspunkt der Wanderung erst deshalb nach so langer Zeit wieder zurück, weil bis dahin alle Pflanzen nachgewachsen sind, von denen sie gegessen hatten.

Warum es einen Wechsel - der sich insgesamt über 5000 Jahre vollzog! - geben hat und der Mensch aufgehört hat, als Jäger und Sammler zu leben, ist nicht klar. Man hat gemeint, dass Menschen dann, wenn sie genug zu essen haben, aufhören umherzuziehen und es bevorzugen, sich häuslich einzurichten. Ethnologische Studien haben aber gezeigt, dass dieser Grund ziemlich unwahrscheinlich ist. Wenn Nomaden wissen, wo es viel Nahrung gibt, dann sind sie vielmehr freier, umherzuziehen und risikolos die Gegend zu erkunden. Sie können sich von der Nahrungsquelle entfernen, neue Informationen über die Gegend sammeln, und einfach

zurückkehren, wenn sie nicht genug zu essen und zu trinken finden. Gute Nahrungsquellen zu finden macht also das Wandern erst überhaupt möglich.

Binford dagegen ist der Auffassung, die Bevölkerungszunahme aufgrund eines günstigen Klimas habe verhindert, weiter als Jäger und Sammlerinnen zu leben, d.h. die Lösung für die zentrale Frage des Menschen „Woher kriege ich genug zu essen?“ im Wanderleben zu suchen. Anders: Es gab einfach nicht genug Nahrung für die wachsende Bevölkerung. Das Beispiel der Eskimos macht das deutlich: Stellen Sie sich vor, die Eskimo-Gruppe wächst so stark, dass sie sich aufteilen muss. Nun kann es sein, dass an einem bestimmten Ort, an dem die Pflanzen eigentlich 40 Jahre brauchen um nachzuwachsen, bereits nach 20 Jahren eine der beiden Gruppen ankommt. Damit gibt es nicht mehr genug Nahrung für alle. Man sucht andere Wege und beginnt, Pflanzen systematisch anzubauen. Andere Forscher haben für eine Erklärung des Umbruchs vorgeschlagen, dass der Klimawandel zu Beginn der Warmzeit vor rund 11.500 Jahren zu einem überreichen Nahrungsangebot im Sommer und einem knappen Nahrungsangebot im Winter geführt hat. Das Sammeln eines Vorrats für die Trockenzeit im Sommer lag nahe und wurde offensichtlich schon sehr bald praktiziert. Da es eine ungekannte Sicherheit der Ernährung bot, wurde Getreide schon sehr bald außerhalb seines natürlichen Verbreitungsgebiets angebaut.

Der so genannte Übergang zur Zivilisation, aus dem bezeichnenderweise das Wort für Arbeit zu kommen scheint, geht nun mit einem enormen Wissensverlust einher. Das Wissen und die Weitergabe von Wissen war einfach nicht mehr notwendig um zu überleben. Um ein Ackerbauer und Viehzüchter zu sein, der davon sich und auch andere, z.B. die Kinder, das Jahr über ernähren kann, musste man vor allem sehr viel und sehr hart arbeiten. Weder Nachdenken noch Wissen war zentral wie noch bei Jägern und Sammlern, sondern man musste fleißig sein und sehr viel Zeit seines Lebens damit verbringen, für den Lebensunterhalt zu arbeiten.

Wenn man die neolithische Wende auf diese Art und Weise betrachtet, dann gibt es keinen Grund, diesen Schritt in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit sonderlich zu begrüßen. Vollends unplausibel wird die abwertende Sicht der Jäger und Sammlerinnen-Kultur, wenn Sie sich vor Augen halten, welche großen Kunstwerke diese Kultur hervorbringen konnte: Wer von Ihnen schon einmal die Bilder in der Höhle von Lascaux in Südfrankreich gesehen hat und die Wandmalereien dort bewundern konnte (die Höhle selbst ist leider für die Öffentlichkeit nicht zugänglich, aber im Internet gibt es hervorragende Dokumentationen), die ungefähr 14.000 vor unserer Zeitrechnung entstanden sind oder die noch älteren, wohl um 30.000 v. Chr. entstandenen Bilder in der Höhle in Chauvet-Pont-d'Arc - ebenfalls in Südfrankreich - gesehen hat, der kann gar keinen Zweifel daran haben, dass diese Malereien Zeichen von Kreativität, Kultur und Zivilisation sind (Paul Melars von der Universität Cambridge hat sie jüngst sogar auf 36.000 Jahre geschätzt). Die Vorstellung, dass erst mit der neolithischen Wende ein Schritt zur Kultur und Zivilisation vollzogen wird, ist gänzlich unplausibel.

Dass der Übergang von der Jäger- und Sammlerinnen-Kultur zu den Ackerbauern und Viehzüchtern von manchen eher als ein Rückschritt in der Entwicklung der Menschheit gesehen worden ist, kann sich vielleicht auch am Mythos von Adam und Evas Vertreibung aus dem Paradies zeigen. Adam und Eva werden aus dem Paradies als Jäger und Sammlerinnen vertrieben, aus einem Leben in Wissen um die Natur. Gott sagt zu Adam: „Verflucht sei der Erdboden um deinetwillen. Unter Mühsal sollst du dich von ihm ernähren alle Tage deines Lebens [...] Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, von dem du genommen bist“ (Gen. 3.17-19). Für die Richtigkeit dieser Deutung der Vertreibung aus dem Paradies möchte ich nicht meine Hand ins Feuer legen, aber klar ist doch, dass hier bereits davon ausgegangen wird, dass der Acker mit Mühe bearbeitet wird, und dass sich der Mensch früher ohne Mühe ernähren konnte. Die Deutung setzt voraus, dass sich in der Ackerbau- und Viehzucht-Kultur noch ein Wissen um einen früheren Zustand als Jäger und Sammlerinnen erhalten hat, und das ist natürlich reine Spekulation.

Sozialgeschichtlich betrachtet beginnen mit der neolithischen Revolution erhebliche Probleme, das ist unbestritten. Ausgrabungen beispielsweise bei Jericho haben gezeigt, dass dort, wo eine Gesellschaft nicht mehr aus Jägern und Sammlern, sondern aus Ackerbauern und Viehzüchtern besteht, Besitz und Eigentum auf einmal wichtig wird (das gab es früher noch gar nicht). Dieser muss sodann geschützt werden und Mauern werden errichtet. Raub wird attraktiv. Kriegerische Auseinandersetzungen in größerem Stil sind erst für diese Zeit belegt, denn man kann sich räumlich nicht mehr einfach ausweichen. Die Gesellschaft spaltet sich in arm und reich, besitzende und nicht besitzende Menschen; die Frage, welcher Grund und Boden jemandem gehört - ob der Boden besonders fruchtbar ist oder nicht -, wird für die Frage nach dem Besitz und dem Reichtum entscheidend. Viele der Probleme, vor denen die Menschheit heute steht, haben ihre Wurzeln im Übergang von unserer Kultur als Jäger und Sammlerinnen zu den Ackerbauern und Viehzüchtern.

Natürlich gab es auch Vorteile des Ackerbaus und der Viehzucht: Das Leben wurde in Bezug auf den Erwerb der Nahrung sicherer. Diese Sicherheit gibt es im Leben von Jägern und Sammlerinnen nur durch gute Entscheidungen, wohin zu ziehen ist - Entscheidungen, die nur möglich waren, wenn man sehr gut informiert war und auch wusste, was sich auf dem riesigen Territorium abspielt, auf dem man gerade nicht ist. Man pflanzte mehr an, als man brauchte und hatte für die Wintermonate genug. Die Bevölkerung konnte in viel größerem Umfang wachsen, denn es gab nicht nur genügend Nahrung, sondern auch ausreichend Zeit für die Frauen, sich um mehrere Kinder zu kümmern. Archäologen nehmen an, dass zuvor eine Frau immer nur ein Kind im Alter bis 3 Jahren mitnehmen konnte, um weiter Sammeln zu können.

Ich habe Ihnen diese Dinge nicht vorgetragen, um dafür zu plädieren, dass wir schauen müssen, wie wir zurück zu den Jägern und Sammlerinnen kommen. Ich habe Ihnen diese Aspekte vorgetragen, weil an der Deutung und Bewertung des Übergangs von der Jäger- und Sammlerinnen-

Kultur zum Ackerbau und Viehzucht deutlich wird, wie wir selbst über unsere eigene Kultur, und insbesondere über die Arbeit denken. Dass die Jäger und Sammlerinnen über wesentlich mehr Wissen über die Umwelt verfügten als die Ackerbauer und Viehzüchter und zudem Kulturschätze erschafften, wird von denen, die von einer ‚neolithischen Revolution‘ sprechen, nicht wirklich zur Kenntnis genommen. Ich denke, dies hat einen ideologischen Grund, der mit der Hochschätzung von mühsamer und entfremdeter Arbeit in unserer Gesellschaft zu tun hat. Und an einer derartigen Sicht haben natürlich besonders diejenigen ein Interesse, die davon leben, das andere mühsame und entfremdete Arbeit für sie ausführen. Soviel zum Aspekt der Mühe, der mit der Arbeit verbunden ist.

### 5.3 Immer-wieder-dasselbe-tun

Ein zweiter Aspekt der Arbeit (im engen und im weiten Sinn) neben der Mühe ist die Tatsache, dass Arbeit wesentlich darin besteht, ein und dieselbe Tätigkeit, selbst wenn sie komplex ist und verschiedene Teiltätigkeiten umfasst, immer wieder auszuüben. Der Berufsmusiker unterscheidet sich vom Laien dadurch, dass er Stunden des Tages darauf anwendet, sein Instrument oder seine Stimme zu üben. Eine ehrenamtliche Arbeit unterscheidet sich von einem ehrenamtlichen Engagement dadurch, dass sie regelmäßig stattfindet und man immer wieder dasselbe tut. Wenn man sich ehrenamtlich engagiert muss das nicht so sein.

Der Aspekt des ‚Immer-wieder-dasselbe-tun‘ trifft auch auf Sie als Studierende zu. Sie als Studierende müssen (oder sollten vielleicht oder wollen, aber können nicht) einen nicht unerheblichen Teil ihrer Lebenszeit damit verbringen, sich anzuhören, was andere Leute sagen, Bücher zu lesen oder selbst zu formulieren versuchen. Wenn wir Menschen uns anschauen, wie wir unser Leben verbringen, was wir konkret tun, dann spielt dieser Aspekt des Immer-wieder-dasselbe-tun eine erhebliche Rolle. Zur Arbeit wird dieses Wiederholen dadurch, dass wir nicht einfach grundsätzlich damit aufhören können, wenn wir keine Lust mehr haben. Auch ein kleines Kind, das wissen Sie, kann Stunden des Tages damit verbringen, vor sich hin zu spielen, aber es ist eben völlig frei damit aufzuhören, sobald die Sache uninteressant wird. Wenn wir Arbeiten, dann sind wir meistens nicht frei, grundsätzlich damit aufzuhören. Wir sind zwar so privilegiert, dass wir eine Pause machen können, wenn wir wollen, und ich bin beispielsweise so privilegiert, dass ich dieses Semester nur wenige Stunden gezwungen bin, mich zu einem bestimmten Zeitpunkt zu einem bestimmten Ort zu begeben und dort für einen Zeitraum zu bleiben, um Vorlesungen oder ein Seminar zu halten, und solche Dinge sind eben für die Arbeit auch charakteristisch -, aber prinzipiell gilt: das Arbeitspensum muss geschafft werden. Selbst dann, wenn die Arbeit abwechslungsreich sein sollte, kann die Arbeit unter dem Aspekt der Wiederholung beschrieben werden, denn selbst dann, wenn Sie immer wieder andere Vorlesungen hören oder neue Bücher und

Artikel lesen, führen Sie doch ein und dieselbe Art von Tätigkeit aus: Sie lesen Texte oder Sie besuchen zu einer bestimmten Zeit bestimmte, festgelegte Orte.

#### **5.4 Arbeit (als work) und das gelungene Leben**

Ich habe zwei Arbeitsbegriffe von einander unterschieden, den ersten, bei dem die Arbeit identisch ist mit Lohnarbeit, und einen zweiten, der wesentlich breiter ist und auch Tätigkeiten wie das Studium oder die Arbeit einer Hausfrau umfasst. Der Aspekt der Mühe und der Aspekt der Wiederholung derselben Tätigkeit standen dabei im Zentrum. Es ist deutlich, dass in der heutigen politischen Diskussion um die Arbeit vor allem der erste Begriff der Arbeit, der Lohnarbeit, eine Rolle spielt. Dieser politische Begriff von Arbeit als Lohnarbeit ist verbunden mit einer bestimmten Vorstellung von dem, was das gelungene Leben ausmacht. Es ist offenbar so, dass es für viele Menschen zu einem erfüllten und gelungenen Leben dazugehört, nicht nur im zweiten Sinn zu arbeiten, sondern eine Lohnarbeit zu haben. Sie wissen um die Probleme der Arbeitslosen, dass nicht allein Tatsache, dass sie keine Lohnarbeit haben, ihr Leben so schwer macht, weil sie in ernsthafte finanzielle Schwierigkeiten kommen, sondern auch die Tatsache, dass sie ihr Leben sinnentleert finden, dass sie sich ihrer Arbeitslosigkeit schämen, dass sie nichts mit sich anzufangen wissen.

In Krisenphasen der Wirtschaft, in der Arbeit knapp werden kann, besteht in dieser positiven Wertung der Lohnarbeit eine ernsthafte Schwierigkeit und Herausforderung. Hannah Arendt hat bereits 1958 in ihrem Buch ‚The Human Condition‘ (dt. Vita activa) sehr voraussehend geschrieben: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein? [...] Es ist ja eine Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum oder noch vom Höheren die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten, um derentwillen die Befreiung sich lohnen würde“ (13).

Es liegt mir völlig fern, einzelne Individuen dafür kritisieren zu wollen, dass sie die Arbeitslosigkeit in ihrem Leben als ein echtes Problem und eine schwere Krise erleben, in der häufig auch noch die Familienmitglieder mit hineingezogen werden; aber es scheint mir doch lohnenswert, einmal genauer darauf zu schauen, ob erstens eine Lohnarbeit zu haben wirklich Teil des gelungenen Leben eines Menschen ausmacht, und dann zweitens darauf zu achten, ob eine Arbeit im weiten Sinne zum gelungenen Leben nicht vielmehr zuträglich ist. Hier werden wir an die zweite grundlegende Bestimmung des Arbeitsbegriffs anknüpfen, nämlich die Arbeit als Werk, Aufgabe und Leistung, denn auf diesen Aspekt bin ich noch gar nicht näher eingegangen. Meine These ist, dass eine Arbeit in diesem Sinn zu haben, integraler Bestandteil des gelungenen Lebens ist. Diese Arbeit kann, muss aber nicht, eine Erwerbsarbeit sein.

### 5.4.1 Lohnarbeit als Teil des gelungenen Lebens

Die Auffassung, dass eine Lohnarbeit zu haben Teil des gelungenen Lebens des Menschen ausmacht, ist eine weit verbreitete Annahme. Wenn sie wahr wäre, wäre eine wirtschaftliche Krisensituation tatsächlich fatal. Glücklicherweise leben wir ja zur Zeit ja in einer wirtschaftlichen Phase, in dem viele Menschen einer Erwerbsarbeit haben (aber denken Sie noch einmal an den Anfang des Kapitels, aus dem deutlich wird, dass diese Erwerbsarbeit für den Einzelnen eben keine Stabilität und Sicherheit bedeutet), aber solche Phasen können sich natürlich schnell wieder ändern. Das hängt zum einen mit der Möglichkeit zusammen, dass sich die weltwirtschaftliche Situation so verschlechtert, dass es auch zu Problemen auf dem Arbeitsmarkt in unserem Land kommt, zu anderen mit der zunehmenden Rationalisierung. Zwei kleine Beispiele, die zeigen, wie viel sich gerade in den letzten 20 Jahren getan hat: 1986 verschweißten im Rohbau I des Wolfsburger VW-Werkes noch 300 Arbeiter einen Polo, zwölf Jahre später, 1998, waren es nur noch 26 - den Rest besorgen Roboter. Gleichzeitig stieg die Produktivität um 100%. 1975 brauchte man noch 8 Arbeitsstunden, um einen Fernseher herzustellen, 1979 waren es nur noch 4, heute ist es weniger als eine Stunde.

Dass in den letzten 20 Jahren ein Großteil von Arbeitsplätzen wegrationalisiert worden ist, ist dabei der Sache nach eigentlich nur zu begrüßen. Wenn ein Roboter in einem Fertigungsprozess den Platz eines Menschen einnehmen kann, dann wirft das auch ein Licht auf die Tätigkeit, die ein Mensch vorher ausüben musste, und die Frage ist, ob ein Mensch nicht etwas Besseres mit seinem Leben anfangen kann, als Autos zu schweißen. Ich abstrahiere hier völlig von anderen Aspekten, die eine Arbeit in einem VW-Werk auch hat, vor allem den sozialen Aspekt des Miteinanders. Aber gemeinsam mit anderen Menschen kann man auch etwas machen, wenn man keiner Lohnarbeit nachgeht. Worauf es mir ankommt ist zu sagen, dass die Tatsache allein, dass Lohnarbeit nicht mehr allen Menschen in gleicher Weise zur Verfügung stehen wird, eigentlich nicht sehr viel für die Frage nach dem gelungenen Leben bedeutet oder besser: bedeuten sollte. Arbeiter früherer Generationen hätten uns beneidet um unsere heutigen Möglichkeiten, stumpfsinnige Arbeitsprozesse durch Maschinen ausführen zu lassen. Natürlich müssen diese Menschen finanziell abgesichert werden. Sie müssen mit dem, was sie haben, nicht nur ihren Lebensunterhalt finanzieren können, sondern auch am Gesundheitssystem oder dem kulturellen Leben einer Stadt voll partizipieren können.

Lassen Sie mich hier einen kleinen Exkurs machen über die Frage von Besitz. Es scheint mir ohne Zweifel so zu sein, dass zum guten Leben im Normalfall gehört, dass man frei von finanziellen Sorgen ist. Die sogenannte Glücksforschung, das ist ein Zweig der Wirtschaftswissenschaften, hat herausgefunden, dass es einen großen Sprung gibt zwischen der Erfüllung der Grundbedürfnisse und der Aufstockung der Grundbedürfnisse. Die Zufriedenheit wächst z.B. erheblich, wenn man

sich das erste mal ein kleines Auto kauft, aber jeder weitere Autokauf (wobei man sich dann ein teureres und besseres Auto kaufen möchte) steigert das Wohlbefinden nur noch minimal und ist angesichts dieses sehr geringen Anstiegs der Zufriedenheit im Grunde unnötig.

Als ein Argument dafür, dass eine Lohnarbeit zu haben, nicht zu dem gehört, was der Sache nach das gute Leben eines Menschen konstituiert, scheint mir ein Hinweis auf die historische Gebundenheit der Lohnarbeit an eine bestimmte Zeitepoche ausreichend. Bernd Guggenberger, Professor für Politikwissenschaften an der Freien Universität in Berlin, hat einmal für ein „Modell Athen“ plädiert. Damit meint er auch die Wiedereinführung der Sklavengesellschaft in unseren Tagen - nur sind die Sklaven heute keine Menschen mehr, sondern unsere Maschinen. Auch wenn Guggenberger sicherlich etwas naiv in seiner Auffassung ist, da auch heute Gebrauchsgüter von Menschen in anderen Ländern hergestellt werden, die unter Bedingungen arbeiten müssen, die sich kaum einer von uns antun würde, wenn er nicht dazu gezwungen wäre um Lohn zu erwerben: Er erinnert zu Recht an die Tatsache, dass es für das Leben eines freien Mannes in Athen geradezu charakteristisch gewesen ist, keiner Arbeit nachzugehen, die in einem unmittelbaren Zusammenhang zum Erwerb der Dinge, die für das Leben notwendig sind, gestanden haben. Und selbst, wenn man so weit nicht gehen möchte: Der Sozialökonom und Jesuit Oswald von Nell-Breuning hat gemeint, in nicht zu ferner Zukunft würde zur Deckung des gesamten Bedarfs an produzierten Konsumgütern ein Tag in der Woche mehr als ausreichen. Ein Tag Lohnarbeit, sechs Tage frei. Nur, was macht man mit diesen sechs freien Tagen?

#### **5.4.2 Arbeit als Werk, Aufgabe, Leistung**

Es war charakteristisch für das antike Athener Modell, das jeder freie Mann nicht nur keiner Arbeit nachging, die in unmittelbaren Zusammenhang für den Erwerb der lebensnotwendigen Dinge stand, sondern einen ganz erheblichen Teil seiner Zeit dem öffentlichen Leben widmete. Ich komme damit zu der These, dass eine Arbeit im weiten Sinn zu haben zu dem gehört, was das gelungene Leben eines Menschen der Sache nach ausmacht. Es ist auffällig, dass im Athener Modell nie gesagt worden ist, ein freier Mann zeichne sich dadurch aus, dass er mit seinem Leben machen könne, was er wolle. Im Gegenteil: Die Frage nach dem guten Leben ist damit verbunden, dass auch der freie Mann einer Tätigkeit nachgeht, die zwar nicht in der Herstellung von irgendwelchen Gütern besteht, aber doch unmittelbar an die Polisgemeinschaft, deren Mitglied er war, eingebunden gewesen ist. Sie wissen wahrscheinlich, dass das Wort ‚Idiot‘ vom griechischen ‚idion‘ herkommt, und ‚idion‘ meint den Bereich des Privaten, des Bereichs im Leben eines Menschen also, in dem er nicht auf die Polisgemeinschaft bezogen ist. Dahinter steht die Vorstellung, dass ein Mensch nur dann ein gelungenes Leben führen kann, wenn er auf die Polisgemeinschaft ausgerichtet ist. Das

bedeutet, dass sich der Mensch als Teil einer Gemeinschaft versteht, und zu dieser Gemeinschaft seinen Beitrag leisten möchte.

Hier kommt nun die zweite Bestimmung des Arbeitsbegriffs ins Spiel, auf die ich bisher kaum eingegangen bin: Die Arbeit als Werk, als Aufgabe oder Leistung des Menschen. Eine solche Auffassung ist interessant und bedenkenswert. Das Arbeiten im weiten Sinn gehört tatsächlich zum gelungenen Leben eines Menschen, aber zu arbeiten bedeutet dann nicht, durch seine Tätigkeit seinen Lebensunterhalt zu finanzieren, also einer Lohnarbeit nachzugehen, sondern durch ein Werk, eine Aufgabe, eine Leistung, die auch mit Mühe verbunden ist und in der man auch immer wieder dasselbe tut, seinen Teil für eine Gemeinschaft oder eine Gesellschaft beizutragen. Natürlich *kann* diese Arbeit auch die Form der Lohnarbeit sein - man verdient dann dadurch Geld. Sinnvoll ist das, was man tut, aber nicht in erster Linie dadurch, dass man damit Geld verdient, sondern indem man einer sinnvollen Aufgabe nachgeht. Ob das Leben des Menschen gelungen ist oder nicht, hängt dann auch davon ab, ob er, anders ausgedrückt, in seinem Leben etwas Sinnvolles für eine Gemeinschaft oder eine Gesellschaft beigetragen hat.

Wenn Sie sich noch einmal an den Sinn-Begriff erinnern, den ich im zweiten Kapitel herausgearbeitet habe: Wir haben eine sinnvolle Tätigkeit bezeichnet als eine Tätigkeit, die einerseits subjektiv - also für die Person selbst - anziehend ist, die aber auch objektiv attraktiv ist. Objektiv attraktiv zu sein muss nicht bedeuten, dass wir einen Gottesstandpunkt einnehmen müssen, um herauszufinden, ob das, was wir tun, tatsächlich gut ist. Deswegen habe ich auch nicht behauptet, die Arbeit müsse objektiv gut sein, sondern nur, sie müsse objektiv attraktiv sein. Es reicht, wenn nicht nur die Person selbst die Tätigkeit attraktiv findet, sondern auch andere Personen von der Wichtigkeit der Tätigkeit überzeugt sind. Objektiv bedeutet in diesem Kontext also: Von einer Gemeinschaft, in der man lebt und von der her man sich versteht, als gut oder wichtig anerkannt.

#### **5.4.2.1 Hanna Arendts Unterscheidung zwischen *labour* und *work***

Es lohnt an dieser Stelle unserer Überlegungen, noch ein wenig genauer auf das schon erwähnte Werk von Hannah Arendt einzugehen. Arendt unterscheidet in *The human condition* zwischen labour und work (es gibt noch als eine weitere Unterscheidung die Abgrenzung gegenüber ‚action‘, aber die ist für unseren Kontext hier nicht relevant). In der deutschen Übersetzung wird ‚labour‘ mit ‚Arbeit‘ übersetzt. ‚Work‘ wird manchmal mit ‚Werk‘, manchmal mit ‚Herstellung‘ übersetzt - ich hatte Sie ja schon darauf hingewiesen, dass wir im Englischen zwei Arbeitsbegriffe haben, eben labour und work, und erstes, labour, eine ursprünglich eine dem freien Mann nicht würdige Tätigkeit zur Erhaltung seines Lebensunterhaltes meint, zweites, work, eine Aufgabe, ein Werk, das einen sinnvollen Beitrag zur Gemeinschaft liefert.

Für das, was ich jetzt betonen möchte, ist es sinnvoll, ‚work‘ mit ‚Herstellung‘ und nicht mit ‚Werk‘ zu übersetzen. Zunächst zum Begriff der Arbeit (labour). Arbeit versteht Arendt von unserer biologischen Natur als Lebewesen her. Als Lebewesen sind wir auf einer ganz grundsätzlichen Ebene darauf angewiesen, dass wir zum Überleben bestimmte Dinge brauchen. Nahrung, Kleidung, vielleicht auch ein Dach über dem Kopf. Und alles, was dazu dient, diese Dinge uns zur Verfügung zu stellen, wird bei Arendt ‚Arbeit‘ genannt. „Die Tätigkeit der Arbeit“, so schreibt sie „entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben selbst“ (16). Die Arbeit ist „Präparierung von Gütern für den Konsum“(171).

Von der Arbeit unterscheidet Arendt das Herstellen (work) als positiven Gegenbegriff. Arendt gebraucht den Ausdruck ‚Herstellen‘ dabei in einem sehr spezifischen Sinn, der vom Gebrauch in der Umgangssprache abweicht. Deswegen wirkt die Unterscheidung zunächst etwas künstlich, zumal in der deutschen Übersetzung. Sie schreibt: „Im Herstellen (work) manifestiert sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens [...]. Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern sich von ihnen dadurch unterscheiden, dass sie der Natur bis zu einem gewissen Grade widerstehen und von den lebendigen Prozessen nicht einfach zerrieben werden. [...] Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Herstellens steht, ist Weltlichkeit, nämlich die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität“(16).

Arendt meint damit Folgendes: Die von Menschen erbaute Kulturwelt ist die Welt, die hergestellt wird, wobei Arendt besonders den Aspekt der Dauerhaftigkeit betont. Das, was sich nicht sofort wieder verbraucht obwohl es sich abnutzen kann, ist das, was hergestellt wird. Das, was in der Arbeit produziert wird, wird *ver*braucht. Das, was in der Herstellung produziert wird, wird *ge*braucht. Das, was hergestellt wird, hat eine gewisse zeitliche Unabhängigkeit, die uns Menschen Stabilität und Orientierung gibt. Der Hörsaal beispielsweise ist heute dieselbe wie sie gestern war. In einer etwas schwer nachvollziehbaren Weise meint Arendt, diese Welt der Gebrauchsdinge sei die menschliche Heimat des Menschen. Der Mensch findet seine Heimat nicht in der Natur, weil er mit ihr nur den biologischen Aspekt gemeinsam hat. Erst Gebrauchsdinge schaffen zu können, erlaubt dem Menschen überhaupt eine Distanz zur Natur, die ihn umgibt. Arendt verdeutlicht die Unterscheidung zwischen Arbeit und Herstellung an dem Unterschied eines Ackerbauern und einer Hausfrau. Das, was die Hausfrau tut, wenn sie kocht, ist Arbeit. Sie macht etwas, das dem biologischen Überleben des Menschen dient. Beim Ackerbauern ist das in gewisser Hinsicht zwar auch so, er sät und erntet, aber er schafft auch ein Kulturgut, nämlich den Acker, auch wenn, - wie Arendt selbst einschränkt - ein Acker natürlich nie ein Gebrauchsgegenstand sein kann.

In seiner höchsten Form stellt der Mensch Kunstwerke her. Sie sind die „beständigsten und darum die weltlichsten aller Dinge“(202). Sie entstehen aus der Fähigkeit des Menschen, „zu denken und zu sinnen“(203). Sie sind wichtig dafür, dass der Mensch in der Welt der Dinge, die er schafft, eine Heimat findet, die ihm angemessen ist und die ihn überdauert.

Sicherlich ist manches, was Hannah Arendt schreibt, für unsere Ohren, die wir nicht in den 50-ger Jahren des letzten Jahrhunderts leben, fremd, aber die Unterscheidung zweier grundlegend verschiedener Arten von Tätigkeiten zur Produktion, labour und work, ist wichtig. Ich denke, Ihnen ist aber auch deutlich geworden, dass sich meine Unterscheidung zwischen einem engen Begriff der Arbeit und einem weiten Begriff nicht mit der Unterscheidung zwischen labour und work decken kann aber nicht decken muss.

### **5.4.3 Arbeit, Freizeit und Langeweile**

Wo stehen wir in unseren Überlegungen zur Arbeit? Zusammengefasst habe ich in einem ersten Schritt dafür argumentiert, dass eine Lohnarbeit zu haben nicht konstitutiv ist für das gelungene Leben. Diese These wäre allerdings missverstanden, wenn man meint, für dieses Ziel dürfe gar keine Form von Arbeit eine Rolle spielen. Aufgefasst als Werk, Leistung oder Aufgabe, die auch mühsam sein kann und darin besteht, immer wieder dasselbe tun zu müssen, sollte Arbeit in unseren letzten Überlegungen deshalb differenzierter gedacht werden.

Eng mit dem Begriff der Arbeit ist ein anderer Begriff verbunden, den der Freizeit, denn wenn wir heute über Arbeit sprechen, dann sind unsere Überlegungen zur Arbeit oft eingebunden in die begriffliche Differenzierung zwischen Arbeit und Freizeit. Es gibt Soziologen, die meinen, wir leben in einer Freizeitgesellschaft, in der die Menschen immer mehr freie Zeit zur Verfügung haben. Der Begriff der Freizeit ist gebunden an den Begriff der Arbeit und hat sich erst mit der Industrialisierung herausgebildet. Vor der Industrialisierung gab es kein Wochenende, den Jahresurlaub oder eben Freizeit. Freizeit ist damit aber doppelt auf die Arbeit ausgerichtet: Einmal begrifflich, weil der Begriff der Freizeit ohne den der Arbeit - und zwar verstanden als Lohnarbeit -, keinen Sinn macht; zweitens sachlich, weil ein großer Teil der Freizeit darauf verwendet wird, sich von der Arbeit zu erholen, d.h. in einer Gegenwelt zur Arbeit zu leben um für sie wieder Kraft zu schöpfen. Doch noch mehr wird damit zum Problem: Denn wenn die Arbeit als Lohnarbeit nicht mehr verstanden werden kann als etwas, das objektiv attraktiv ist, dann droht die Arbeit sinnlos zu werden. Als Folge müssen wir uns dann in unserer Freizeit einen Ausgleich dazu schaffen und Tätigkeiten ausführen, die uns wieder sinnvoll erscheinen. Unter Umständen kann diese Erwartung aber problematisch werden: Wenn der Jahresurlaub nicht genau das bietet, was ich mir von ihm verspreche, dann gerät leicht das ganze Leben in eine Krise - denn von der Arbeit kann ich keinen Sinn erwarten.

Die Auffassung, dass wir immer mehr Freizeit haben in der wir machen können, was uns gefällt, scheint mir jedoch kein zukunftsträchtiges, sinnstiftendes Modell zum Verständnis unseres Lebens zu sein, wenn zugleich die Arbeitsmöglichkeiten geringer werden. Hier lohnt wieder ein Blick auf die Antike. Die griechische Antike kannte keine „Freizeit“, aber den Begriff der *scholē*, der mit ‚Muße‘ übersetzt wird – und heute leider einen bildungsbürgerlichen Anstrich hat. Das Wort ‚*scholē*‘ bedeutet ursprünglich zum einen Ruhe, Pause oder eine durch keine zwangvolle Tätigkeit gestörte Zeit. Zum anderen bezeichnet der Begriff dasjenige, womit man inhaltlich diese Zeiten gefüllt hat: Man führt Diskussionen, hört Vorträge, Vorlesungen etc. *Scholē* meint darüber hinaus auch den Ort solcher Diskussionen; das führt dann zu unserem Begriff der Schule. Die Lebensauffassung, die sich hinter diesem Begriff verbirgt, ist ganz offensichtlich dadurch gekennzeichnet, dass es erstens in der *scholē*, - der Muße -, darauf ankommt, etwas mit anderen zusammen zu machen: keiner diskutiert allein, keiner hört allein Vorträge. In der Zeit der Muße ist man folglich stets Mitglied einer Gemeinschaft. Damit verbunden ist auch der zweite Aspekt: man privatisiert in Zeiten der Muße nicht vor sich hin, sondern setzt sich mit Dingen auseinander oder bildet sich weiter. Anders gesagt: In der Muße entwickelt man seine geistigen Talente und Fähigkeiten.

Der schon zitierte Bernd Guggenberger hat sich dafür ausgesprochen, dass sich unsere Kultur von einer Arbeitsgesellschaft zu einer Mußegesellschaft hin entwickeln sollte. Im antiken Sinne des Wortes wäre eine Mußegesellschaft dabei keine Gesellschaft, in der die Leute einfach nur mehr Freizeit haben, sondern sinnvollen Tätigkeiten nachgehen können, für die sie keinen Lohn bekommen. Dies wäre das Modell einer Gesellschaft, in der die Menschen arbeiten - im Sinn des Werkes, der Leistung -, allerdings aber nicht, weil sie damit Geld verdienen müssen. Guggenberger bringt in die Diskussion noch einen weiteren wichtigen Aspekt ein, nämlich den der Langeweile. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Formen: einer Langeweile aus Überforderung und einer Langeweile aus Unterforderung. Dass wir uns langweilen, wenn wir unterfordert sind, brauche ich nicht eigens zu erläutern. Interessant aber ist eine Langeweile aus Überforderung; eine ihrer Formen besteht darin, mit einer unübersehbar großen Menge an freier Zeit (nicht verstanden als Zeit der Muße sondern als Freizeit) umgehen zu müssen. Gerade ohne Arbeit gibt es im Leben des einzelnen eine übergroße Fülle an Möglichkeiten, den Tag zu verbringen; dies hat allerdings keine positive Qualität mehr und führt zu einer inneren Verödung, einer Abstumpfung gegenüber allem und jedem, kurz: einer Langeweile aus Überforderung.

Mir scheinen diese Hinweise insofern bedeutsam, als sie zeigen, dass wir Menschen offenbar der Strukturierung unseres Lebens bedürfen. Zu arbeiten bedeutet, eine in dem Sinn objektive Aufgabe zu haben, als andere Menschen ein Interesse daran haben, dass wir die Aufgabe erfüllen. Gleichzeitig sind wir unsererseits eine Verpflichtung eingegangen, dieser Aufgabe nachzukommen; beides zusammen

gliedert die Zeit und gibt einen Menschen inneren Halt. Beispielsweise ist die Arbeitstherapie eine Therapieform, die strukturschwachen Menschen helfen soll, durch eine Planung des Tages dem Leben selbst wieder eine Ordnung zu geben. Damit bietet diese Therapieform einen Schutz vor realitätsfernen Phantasien und Zwängen. Man könnte sagen: zu arbeiten erdet unser Leben und führt uns in Kontakt mit der Realität. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu erwähnen, dass die Mönche, die sich im 4. Jahrhundert n. Chr. in die Einsamkeit der ägyptischen Wüste aufgemacht haben, dennoch einer Tätigkeit nachgegangen sind: sie haben Körbe geflochten, aber nicht, um ihren Lebensunterhalt zu finanzieren, sondern um die Seele vor dem Herumschweifen zu bewahren. So betrachtet könnte man vielleicht sagen, dass es ein objektives Bedürfnis des Menschen nach Arbeit gibt.

#### **5.4.4 Arbeit und Selbstverwirklichung**

Arbeit in diesem positiven Sinne bedeutet dann, ein Werk oder eine Aufgabe zu verrichten, von deren objektiver Attraktivität man selbst und die Gruppe, in der man lebt, überzeugt ist. Diese Art der Arbeit geschieht so gut wie nie allein, meistens sind andere Menschen mit involviert. Vor dieser Auffassung wäre dann beispielsweise auch ehrenamtliches Engagement in der Hochschule als Arbeit zu bezeichnen: Sie treffen sich gemeinsam mit anderen Studierenden, sie haben gemeinsam bestimmte Ziele, Sie müssen sich aufeinander verlassen, Sie gehen Verpflichtungen ein usw. Diese Form der Arbeit gibt den Menschen dann auch die soziale Bestätigung und die Anerkennung, die viele Menschen brauchen. So erklärt sich auch die Tatsache, dass die Arbeitslosigkeit von vielen Menschen als ein existentielles Problem gesehen wird, - über finanzielle Probleme hinaus: man fällt damit aus sozialen Netzwerken leicht heraus. Mit Kumpels, Kollegen oder Mitarbeitern verlebt man zwar einen ganz außerordentlich großen Teil der Lebenszeit gemeinsam mit Menschen, die man sich nicht ausgesucht hat, aber die Arbeit ist wie ein großes gemeinsames Projekt zu verstehen, an dem man selbst teilnimmt. Gesellschaftlich ist diese Arbeit zudem anerkannt (dennoch dabei bemerkenswert: keiner fragt ernsthaft einen Arbeiter im VW-Werk, ob es tatsächlich in unserer Welt so sinnvoll ist, noch mehr Autos herzustellen). Ich vermute, dass es auch diese Dinge sind, die die Arbeitslosigkeit so schwer machen. Besonders Männer haben außerhalb ihrer Kleinfamilie - wenn es sie überhaupt gibt – jenseits der Arbeitsstelle oft keine anderen Netze von Beziehungen, die die soziale Bedeutung der Arbeit relativieren würden.

Anders formuliert: In der Arbeit, sofern sie nicht nur verstanden wird als Lohnarbeit, geht es um eine Form der Selbstverwirklichung. Damit meine ich hier nicht, dass es so etwas wie ein Selbst gibt, das sich verwirklicht, sondern vielmehr, dass man etwas von dem verwirklicht und in die Wirklichkeit umsetzt, was man selbst an Talenten, Fähigkeiten und Wertvorstellungen mitbringt.

Wenn Sie sich noch einmal an den Aspekt der Tätigkeit für das gelungene Leben erinnern: Wir haben betont, dass das gelungene Leben wesentlich durch ein Tätigsein gekennzeichnet ist. Zu unterscheiden war danach zweierlei: Einmal eine Form der Tätigkeit, die darin besteht, dass man eine innere Einstellung zu dem Leben hat, das man selbst lebt, zum anderen aber auch die Tätigkeit, die das gelebte Leben inhaltlich ausmacht. Und diese letztere Tätigkeit besteht eben - zumindest für den erwachsenen Menschen - ganz wesentlich aus dem Inhalt des Arbeitens.

Verfolgen wir einen neuen Arbeitsbegriff, der über die reine Lohnarbeit hinausgeht, also weiter. Es ist ein nur ein erster, aber doch entscheidender Schritt zu erkennen, dass in dieser Überbewertung der Lohnarbeit etwas einseitig verzerrt wird. Vielleicht liegt ein neuzeitlicher Ursprung dieser Schieflage auch an der Bedeutung, die Karl Marx der Arbeit gegeben hat.

Marx war der Auffassung, dass der Mensch erst durch Arbeit wirklich Mensch wird. Dabei hat er jedoch nicht an die entfremdete Arbeit in den Fabriken der Industrialisierung gedacht, im Gegenteil: seine Kritik an dieser Form von Arbeit beruht auf der Überzeugung, dass die Arbeit eigentlich etwas ganz anderes sein sollte. Sie soll das sein, wodurch der Mensch sich selbst ausdrückt, sich selbst objektiviert und so überhaupt erst Mensch wird.

Die Pointe der heutigen Arbeitssituation scheint mir zu sein, dass dabei zwei Auffassungen zusammen genommen werden: Erstens wird der Begriff der Arbeit auf den der Lohnarbeit reduziert, und zweitens wird - analog zu Marx - zugleich angenommen, dass der Mensch nur dann Mensch werden kann, wenn er eben diese sehr spezielle Form von Arbeit hat. Und diese verschmolzenen Auffassung haben sich - sicherlich im Interesse der Arbeitgeber, die selbst natürlich auch wieder Gefangene ihres Systems sind - so internalisiert, dass wir in unserer Gesellschaft ein Sanktionssystem aufgebaut haben, das denjenigen belohnt, der auch der stupidesten Arbeit nachgeht, und denjenigen bestraft, der keine Lohnarbeit hat oder „nur“ das bisschen Haushalt führt. Diese Sanktionierung greift so tief, dass sie für das Selbstwertgefühl der Menschen, die ohne Lohnarbeit sind, zum ernsthaften Problem wird.

Was an diesem Phänomen aber interessant ist, ist die Tatsache, dass etwas, was faktisch bei sehr vielen Menschen zum Begriff des guten Lebens gehört, bei genauerer Betrachtung nicht zum Begriff des guten Lebens zählen sollte. Denn dazu beitragen sollte lediglich die Arbeit im weiten Sinn des Wortes: Tätigkeiten ausüben, die auch mühsam sein können, für die man aber wesentlich selbst - durchaus gemeinsam mit anderen - verantwortlich ist und die einer Gemeinschaft dienen.

#### **5.4.5 Nur eine Utopie?**

Dass dieser Begriff der Arbeit nicht einfach nur utopisch ist, sondern sich sogar die Lohnarbeit in unserem System des flexiblen Kapitalismus in Deutschland mit wichtigen Elementen des weiten Begriffs der Arbeit als Werk, Aufgabe und Leistung verbinden lässt, möchte ich an einem

konkreten Modell zeigen: Es gibt eine außerordentlich erfolgreiche Drogeriemarktkette in Süddeutschland, den dm-Markt. Die Kette gehört Götz Werner, der neben seiner Aufgabe als Unternehmer zudem Professor ist an der Technischen Hochschule in Karlsruhe, genauer am inter-fakultativem Institut für Entrepreneurship (Unternehmertum). Götz Werner unterhält unter den konkreten wirtschaftlichen Bedingungen mit großem Erfolg seine Ladenkette im Bereich des Billigsektors - traditionell eher ein Sektor, in dem die Arbeitnehmer wenig bis überhaupt keine Möglichkeiten haben, sich zu entfalten und einer Arbeit im Sinne von Werk, Aufgabe und Leistung nachzugehen. Götz Werner hat 20.000 Mitarbeiter und Umsatz von etwas mehr als 2,6 Milliarden Euro. Was nun anders und bezeichnend ist: Werner ist bekennender Anthroposoph, und für ihn ist u. a. die Kreativität des Menschen ein wesentliches Merkmal. Nichts, was der Mensch tut, sollte seiner Kreativität widersprechen. Die Frage die sich nun stellt: Wie kann man für die Arbeitnehmer in einer Drogerie ein Feld eröffnen, in dem sie sich selbst nicht nur als Lohnarbeiter empfinden, sondern sich als Menschen erleben, die zu einem Werk beitragen und sich dabei persönlich kreativ entfalten können?

Für die Antwort können verschiedene Aspekte betrachtet werden: Zunächst der der Gemeinschaft. Die Mitarbeiter jeder Filiale bilden ein eigenständiges Team. Diese Unabhängigkeit geht so weit, dass die Mitarbeiter ihre eigenen Dienstpläne machen, unter Umständen den Vorgesetzten wählen und in Einzelfällen sogar die Höhe der Gehälter miteinander ausmachen. Ein zweiter Aspekt ist die Eigeninitiative. Die Mitarbeiter werden zu größtmöglicher Selbständigkeit angehalten. So können die Mitarbeiter das Sortiment der Filialen selbst bestimmen. Sie sind verantwortlich dafür, was man in ihren Läden kaufen kann. Damit können sie das Warenangebot den Bedürfnissen der Umgebung ihrer Filiale anpassen. Drittens: In der Ausbildung selbst wird Kreativität ausdrücklich gefördert. Die Lehrlinge machen u. a. in ihrer 2-jährigen Ausbildung zweimal ein Theaterpraktikum, durch das sie Team- und Kommunikationsfähigkeit, den Umgang mit Konflikten, zwischenmenschliches Einfühlungsvermögen sowie zielgerichtetes, situationsangemessenes und flexibles Handeln einüben sollen. Das Ergebnis der Konzeption der dm-Märkte ist eine weit überdurchschnittliche Zufriedenheit der Mitarbeiter und Kunden bei gleichzeitigen hohen, zweistelligen Steigerungsraten.

Das Beispiel der dm-Märkte zeigt eindrücklich, dass eine Arbeit im Discounter-Markt nicht bedeuten muss, dass das einzig Sinnvolle daran der Lohnerwerb ist.

Und noch etwas anderes wird deutlich: Das, was die Arbeit wertvoll macht, ist nicht nur das Produkt, das hergestellt wird, sondern auch und vor allem die Tatsache, dass Menschen zusammenkommen, miteinander einen Großteil der Lebenszeit verbringen und gemeinsam ein Ziel verfolgen. Hier wiederhole ich nochmals, was vermutlich ein zentrales Problem beim Thema Arbeitslosigkeit darstellt: der Verlust sozialer Bindungen und Kontakte. Da in Lohnarbeit zu stehen gesellschaftlich anerkannter ist, als sich ehrenamtlich zu engagieren, gibt es für viele arbeitslose

Menschen wenig Anreize, neue soziale Wege zu gehen und andere Projekte zu verfolgen. Hier ist philosophische Aufklärung notwendig.

Ich möchte die Überlegungen zur Arbeit nicht schließen ohne die Frage gestellt zu haben, wie sich denn der umfassendere Begriff von Arbeit finanzieren lässt bzw. wie das Leben ohne Lohnarbeit ökonomisch möglich wäre. Denn: Dass Menschen einer Lohnarbeit nachgehen, erklärt sich zunächst dadurch, dass sie ihren Lebensunterhalt bestreiten müssen. Gibt es dazu dann überhaupt eine Alternative? Zur Erinnerung: Im bereits erwähnten Modell „Athen“ arbeiten die Menschen nicht mehr für Lohn – aber im antiken Griechenland lebten sie deshalb gut, weil sie vermögende Aristokraten waren. Wie lebt es sich also heute mit dieser Idee? Wenn es stimmen sollte, dass die Zukunft der Arbeit darin besteht, dass immer weniger Menschen immer weniger Zeit darauf verwenden müssen, die Dinge, die für den Lebensunterhalt notwendig sind, zu produzieren und damit ganz neue zeitliche Spielräume frei werden um sein Leben inhaltlich zu gestalten: wer garantiert dann das Einkommen, das für das eigene Leben nicht nur notwendig, sondern auch wünschenswert ist?

Ich bin kein Ökonom, aber möchte Ihnen doch das Modell des bedingungslosen Grundeinkommens skizzieren, das u. a. auch von Götz Werner propagiert wird. Dass das bedingungslose Grundeinkommen nicht nur eine politisch linke Marotte ist, zeigt sich daran, dass es auch von Mitgliedern innerhalb der CDU vertreten wird, so z.B. vom ehemaligen Ministerpräsidenten von Thüringen, Dieter Althaus. Althaus hat 2006 einen Artikel zum Thema „Für ein Solidarisches Bürgergeld“ geschrieben, auf diesen beziehe ich mich (abgedruckt in ‚Stimmen der Zeit‘). Bürgergeld ist dabei ein anderer Ausdruck für ‚bedingungsloses Grundeinkommen‘. Das bedingungslose Grundeinkommen bedeutet einen Systemwechsel im Steuer- und Sozialsystem innerhalb der so genannten sozialen Marktwirtschaft. Es bezeichnet ein durch die Steuer finanziertes Grundeinkommen für alle. Jeder Mensch hat, so die Prämisse, ein Recht auf dieses Grundeinkommen - ganz unabhängig davon, ob er eine Erwerbsarbeit hat oder nicht. Althaus schlägt vor, dass ein Bürger nach seinem 18. Lebensjahr einen Anspruch hat auf monatlich 800.-€ - darin enthalten ist eine Gesundheits- und Pflegeprämie von maximal 200.-€, so dass 600.-€ zum Leben verbleiben. Jeder zusätzlich eingenommene Euro, sei er aus Erwerbsarbeit, selbstständiger Tätigkeit, Mieterlösen, Zinseinkünften usw., wird pauschal zu 50% versteuert. Diese Steuer wird vom Grundeinkommen abgezogen und die Differenz ausbezahlt. (Ein Beispiel: Ein 300-Euro-Job im Monat, 150 Euro Einkommenssteuer werden vom Bürgergeld in Höhe von 800 € abgezogen, zu den selbst verdienten 300 Euro bezahlt das Finanzamt 650 Euro aus, von den 950 Euro müssen 200 Euro als Gesundheitsprämie an eine Krankenkasse abgeführt werden, 750 Euro bleiben übrig.) Wer mit einem halbierten Bürgergeld in Höhe von 400 Euro einverstanden ist, muss sein Einkommen nur zu 25% versteuern. (Beispiel: 10.000-Euro-Job im Monat, minus 2.500 Euro Einkommenssteuerpflicht, die sich durch das Bürgergeld von 400 Euro auf 2.100 Euro reduziert,

das tatsächliche Nettoeinkommen schmälert sich noch um die 200 Euro Gesundheitsprämie, 7.700 Euro bleiben übrig.)

Durch das solidarische Bürgergeld entfallen BAföG, Kindergeld, Elterngeld, Freibeträge und über 100 Sozialleistungen. Nach dem Modell von Thüringens ehemaligen Ministerpräsident entstünden dem Staat jährlich Kosten in Höhe von 583 Milliarden Euro. Das heutige Sozialsystem kostet den Staat dagegen 735 Milliarden Euro pro Jahr. Damit wäre ein bedingungsloses Grundeinkommen nach Althaus günstiger als das momentane System. Eine Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung hat diese Zahlen bestätigt, und die Grundsatzkommission der CDU hat sich am 23. Oktober 2006 positiv zu diesem Konzept positioniert. Ich bin fachlich nicht in der Lage, Ihnen die Details des Grundeinkommens zu schildern, geschweige denn einzuschätzen, wie gut die Argumente sind, die auf steuerrechtlichen oder finanztechnischen Überlegungen beruhen. Aber: philosophisch relevant ist das Menschenbild, das die Befürworter und die Gegner jeweils vertreten. Denn: Die Gegner sehen den Menschen als ein Wesen, das im Grunde untätig sein möchte. Anders gesagt: Wer für sein Geld nicht arbeiten muss, bleibt faul und wird nicht den geringsten Anreiz verspüren, eine Arbeit aufzunehmen. Aber dies ist nur eine mögliche Sicht.

Was ich Ihnen in diesem Kapitel meiner Vorlesung skizziert habe, kann man als ein Argument für das bedingungslose Grundeinkommen verstehen: Das gelungene Leben des Menschen besteht im Tätigsein, in der Entfaltung seiner Talente und Fähigkeiten, in der Realisierung seiner Werte und Ideen. Deswegen hat der Mensch von sich aus ein Interesse daran, einer Arbeit nachzukommen. Diese Arbeit ist erst einmal keine Lohnarbeit, sondern eher eine kreative Betätigung. Man arbeitet nicht primär, um das eigene Einkommen zu sichern, sondern für die Selbstverwirklichung, die Anerkennung von anderen Menschen oder um Kontakte zu schließen und gemeinsam an einem Werk zu arbeiten. Gewiss: Unternehmen stünden vor der Notwendigkeit, die Arbeitsbedingungen so umzugestalten, dass die Arbeit attraktiv wird. Jobs, die ohnehin keiner machen möchte - z.B. die Arbeit bei der Müllabfuhr - müssten dann extrem bezahlt werden. In jedem Fall würde sich gesellschaftlich ein Wandel vollziehen: Berufe, die bisher nicht angesehen waren - wie z.B. bei der Müllabfuhr zu arbeiten - würden nun auf einmal mehr respektiert, weil der Beitrag, den diese Menschen für unsere Gesellschaft leisten, viel stärker anerkannt werden würde. Althaus meint plastisch: „Die Nachbarin, die sich voll ehrenamtlich engagiert, muss nicht rechtfertigen, warum sie nicht dem Arbeitsmarkt zur Verfügung steht und erhält trotzdem ein bedingungsloses, existenzsicherndes Grundeinkommen. [...] Das Solidarische Bürgergeld ist ein Trampolin zum Mitmachen, kein bequemes Sofa zum Faulenzen“ (728).

Ich habe Ihnen die Überlegungen zum bedingungslosen Grundeinkommen nicht deswegen vorgestellt, weil ich Werbung für die CDU machen möchte, sondern weil dieses Konzept zeigt, dass die philosophischen Überlegungen zur Lohnarbeit und zur Arbeit als Werk des Menschen nicht im utopischen luftleeren philosophischem Raum entwickelt worden sind, sondern es tatsächlich auch

ökonomisch möglich ist, die Steuer- und Sozialgesetzgebung so zu verändern, dass die Bedeutung des kreativen Engagements für eine Sache, von deren objektiver Attraktivität man überzeugt ist, aufgewertet und das Ansehen von Lohnarbeit wieder relativiert wird.

Damit möchte ich die Überlegungen zum Thema Arbeit abschließen und einen wichtigen Abschnitt der Vorlesung beenden. Wir haben zunächst nach dem gelungenen Leben gefragt und sodann näher untersucht, worin inhaltlich das gelungene Leben besteht. Die Antwort darauf war, erstens, in erfüllenden menschlichen Beziehungen eingebettet zu sein und zweitens einer Arbeit nachzugehen, die man nicht nur als Lohnarbeit versteht.

## **6. Leiden, Tod und Transzendenz**

### **6.1 Scheitern und Leiden**

Die bisherigen Ausführungen könnten bei Ihnen einen etwas unangenehmen Beigeschmack ausgelöst haben: Es ist ja gut und schön, immer wieder vom gelungenen Leben, den tiefen menschlichen Beziehungen und der erfüllenden Arbeit zu sprechen, aber erleben wir unser Leben nicht oft ganz anders? Unser Leben besteht ja nicht darin, dass Schritt für Schritt unsere Beziehungen tiefer und persönlicher werden, dass die Arbeit immer sinnvoller wird, sondern ist ebenso durch Krisen charakterisiert, durch Beziehungen, die schwierig werden, durch drohende Arbeitslosigkeit und wachsende Orientierungs- und Perspektivlosigkeit in Bezug auf die Zukunft. Wenn gelungenes Leben auch bedeutet, seine Fähigkeiten zu verwirklichen und seine Ideale und Werte zu realisieren - was ist, wenn aufgrund von äußeren Umständen, an denen wir nichts ändern können und die nicht in unserer Macht stehen, diese Fähigkeiten nicht verwirklicht und die Ideale und Werte nicht umgesetzt werden können? Denken Sie an einen Komponisten, dessen Werke nicht aufgeführt werden. Oder denken Sie nur daran, was passiert, wenn die Zeit des relativen Friedens vorbei sein sollte und ganz andere äußere Umstände herrschen. Und schließlich denken Sie auch an den Tod, der allem ein Ende macht - unseren tiefen persönlichen Beziehungen wie unserer ganzen möglicherweise sinnerfüllten Existenz. Bleibt dann als Alternative nur die Antwort, dass dann, wenn das Leben aus Gründen, die nicht in unserer Macht liegen, nicht gelingt, wir notwendig unzufrieden mit dem Leben sein müssen?

Von gelungenem Leben, tiefen persönlichen Beziehungen und sinnvoller Arbeit zu sprechen zwingt dazu, sich auch den Fragen des möglichen Scheiterns zuzuwenden. Und die Frage zu stellen, wie wir uns zu unserem Tod verhalten sollten. Ich möchte in diesem Kapitel so vorgehen, dass ich zunächst etwas zur ersten Frage, der Frage des Scheiterns, sage, und mich dann der zweiten Frage, der Frage nach dem Tod, zuwende. Ich werde dabei vor allem auf die Konzeption von Bernhard Williams in seinem Aufsatz ‚The Macropulos Case‘ eingehen, weil diese Konzeption unmittelbar für unser Projekt relevant ist. In einem dritten, abschließenden Punkt möchte ich Ihnen dann zwei Konzeptionen der Transzendenz vorstellen, in denen die Frage der Transzendenz auf sehr unterschiedliche Weise unmittelbar aus der Anthropologie entwickelt wird.

#### **6.1.1 Das gelungene und das geglückte Leben – Zufriedenheit.**

Heute möchte ich mich also der Frage des Scheiterns des Lebens zuwenden. Dabei möchte ich Ihnen zunächst einmal eine wichtige Unterscheidung ins Gedächtnis rufen: Die Unterscheidung zwischen dem gelebten Leben und der Einstellung zu dem gelebten Leben. Wenn wir uns in dem vierten und fünften Kapitel mit dem Thema Beziehungen und Arbeit auseinandergesetzt haben und ich dafür argumentiert habe, dass tiefe persönliche Beziehungen zu haben Teil des gelungenen Lebens ist, dann meine ich mit ‚gelungenem Leben‘ in erster Linie das gelebte Leben. Beziehungen zu leben und zu arbeiten sind Dinge, die wir in unserem Leben tun. Natürlich habe ich der Sache nach vor allem darüber gesprochen, wie wir über diese denken sollten, also über die Frage, welche Einstellung wir zu den Beziehungen und zur Arbeit haben sollten, aber zu arbeiten und tiefe persönliche Beziehungen zu haben ist doch Teil des gelebten Lebens selbst.

Die Frage, ob ein Leben gelungen ist oder nicht, kann man zweifach verstehen: Man kann sie verstehen als Frage danach, ob das gelebte Leben gelungen ist und die Frage danach, ob die

Einstellung zu Leben gelungen ist. Die zweite Formulierung ist aber etwas unnatürlich: Man würde nicht sagen, dass das Leben gelungen ist, wenn das Leben auf der Ebene des gelebten Lebens ein einziges Desaster gewesen ist, es einem aber möglich gewesen ist, eine solche Einstellung zu dem gelebten Leben zu haben, die es einem ermöglicht, versöhnt auf die schwierigen und widrigen Dinge, die auf der Ebene des gelebten Lebens passiert sind, zu schauen. Man würde dann davon sprechen, dass man sein eigenes Leben bejahen konnte und versöhnt und zufrieden auf das Leben zurückschauen kann.

Ich möchte diese Unterscheidung terminologisch noch einmal um der Klarheit willen etwas zuspitzen: Wir haben bisher den Begriff des gelungenen Lebens in dem erläuterten weiten Sinn gebraucht: Er umfasste sowohl das gelebte Leben als auch die Einstellung zu diesem gelebten Leben: Das Leben ist dann gelungen, haben wir gesagt, wenn wir in tiefen Beziehungen leben und etwas Sinnvolles arbeiten (in einem weiten Sinn von Arbeit) und wenn wir eine ‚positive‘ Einstellung zu unserem gelebten Leben entwickeln.

Ich möchte im Folgenden mit einem engen Begriff des gelungenen Lebens arbeiten, der sich ausschließlich auf das gelebte Leben und nicht auf die Einstellung dem gelebten Leben gegenüber bezieht. Auf der Ebene der Einstellung zu dem gelebten Leben stellt sich dann nicht die Frage, ob die Einstellung gelungen ist (und in der Tat scheint wäre das auch eine merkwürdige Formulierung), sondern eine andere Frage: Die Frage, ob wir zufrieden mit unserem Leben sind und es bejahen können. Und die Frage danach, ob wir zufrieden mit unserem Leben sind, stellt sich besonders dann, wenn das gelebte Leben nicht das gebracht hat, was wir uns vom gelebten Leben erhofft haben. Wenn das gelebte Leben nicht unseren Wünschen und Interessen entspricht oder entsprochen hat. Die uns interessierende Frage ist also, ob, und wenn ja wie, eine positive Einstellung zu dem gelebten Leben möglich ist, d.h. ob und wie wir unser Leben bejahen können und mit dem gelebten Leben zufrieden sind, wenn das gelebte Leben nicht unseren Wünschen und Interessen entspricht oder entsprochen hat.

Eine weitere Unterscheidung ist hier relevant: Die Unterscheidung zwischen dem gelungenen und geglückten Leben. Für die Frage, ob unser Leben gelungen ist oder nicht, sind wir Menschen zu einem Teil selbst verantwortlich. Anders für die Frage, ob unser Leben geglückt ist - wobei der Begriff des geglückten Lebens nicht identisch mit dem des glücklichen Lebens ist. Ein Leben ist dann geglückt, wenn in unserem Leben über die Dinge, die das Leben gelingen lassen, hinaus, auch Dinge passieren - wie, dass wir im richtigen Moment die richtigen Menschen kennen lernen oder dass wir die richtige Entscheidung treffen, ohne dass wir genau wissen, was richtig ist -, die im Bereich des Unbeeinflussbaren liegen.

### 6.1.2 Typen von Argumenten

Dabei ist *ein* Fall, den wir schon einmal im Zusammenhang mit der Frage nach dem guten Leben angesprochen haben, relativ unproblematisch. Ich meine den Fall, in dem das gelebte Leben unseren Wünschen und Interessen zwar nicht entspricht, die Wünsche und Interessen aber auch nicht aufgeklärt sind. Ich kann mir etwas wünschen, weil ich es für zuträglich für das gelungene Leben betrachte, aber mich eben darin irren. Nun kann ich zu einem späteren Zeitpunkt einsehen, dass die Wünsche und Interessen nicht aufgeklärt genug gewesen sind, und aus dieser Einsicht kann ich zu dem Urteil kommen, dass es gut gewesen ist, dass sich die Wünsche und Interessen nicht erfüllt haben. Daraus folgt dann natürlich, dass man zufrieden mit dem Leben sein kann, auch wenn das gelebte Leben nicht den Wünschen und Interessen entsprochen hat.

Die *Art und Struktur* der Erklärung, die in diesem Fall dafür gegeben wird, dass das gelebte Leben nicht das gebracht hat, was man sich eigentlich von dem eigenen Leben erhofft und ersehnt

hat, ist nun nicht so selten, wie es vielleicht den Anschein haben mag. Die Art der Erklärung ist, dass es besser für einen selbst ist, dass das gelebte Leben nicht das gebracht hat, was man sich von ihm erhofft hat. Eine ähnliche Art der Erklärung dafür, dass das Leben nicht das gebracht hat, was man sich von dem Leben eigentlich erhofft hat, gibt Platon in seinen *Nomoi*, den Gesetzen. Ich möchte Ihnen das exemplarisch zeigen, weil ich denke, ähnliche Erklärungen finden sich auch in anderen Weltanschauungen oder Religionen.

Im zehnten Buch der *Nomoi* bringt Platon einen Mythos, der erklären soll, warum manche Menschen fälschlicherweise meinen, dass Gott zornig sein kann. Platon zufolge ist Gott seinem Wesen nach gut, Zorn oder Ungerechtigkeit sind also nicht Eigenschaften Gottes. Der philosophische Mythos ist folgender: Gott hat das gesamte Universum auf eine bestimmte Weise strukturiert, und zwar so, dass jeder Menschen seinen ihm zukommenden Platz in dem Universum einnimmt. Der einzelne Mensch ist also nicht der Mittelpunkt des Universums und das Universum ist auch nicht für den einzelnen Menschen geschaffen worden, sondern der Mensch hat einen Platz im Universum, und er lebt genau dort, wo es für die Entwicklung seiner Seele zum Guten hin eigentlich am besten für ihn ist. Jetzt hat ein Mensch zwei Möglichkeiten: Entweder er akzeptiert den Platz, den er in der Wirklichkeit einnimmt, oder er akzeptiert ihn nicht. Wenn er den Platz akzeptiert, dann geht es ihm gut. Sein Leben wächst und gedeiht, und er wird ein glückliches Leben führen können. Sein Leben befindet sich in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, und mit dem Kosmos als Ganzem. Wenn er den Platz nicht akzeptiert, dann kämpft er einen eigentlich ganz aussichtslosen und vergeblichen Kampf gegen die Wirklichkeit an. Sein Glück wird er nie erreichen. Er sieht nicht, dass Gott ihn eigentlich genau auf den Platz gesetzt hat, der es ihm, so wie er ist, ermöglichen würde, glücklich zu werden. Dadurch, dass er seinen Platz nicht akzeptiert, geht es ihm schlecht und ihm widerfährt Schlechtes. Das genau kann ihn zu der Vermutung verleiten, die Götter seien nicht gut und würden zornig auf einen Menschen sein.

Was Platon durch diesen Mythos ausdrücken möchte, ist, dass das Leben, das jemand lebt, der sein eigenes Leben nicht akzeptiert, nicht wirklichkeitsangemessen ist, das er sich über die Wirklichkeit täuscht und deswegen Erfahrungen macht, die ihm die Wirklichkeit als etwas erschließen, das widrig und unangenehm für ihn ist. Seine Wünsche und Interessen bleiben weitgehend unerfüllt, seine Handlungen führen nicht zu den gewünschten Folgen.

Sie sehen, dass die Struktur des Arguments dieselbe wie die Struktur bei den unaufgeklärten Wünschen und Interessen ist: Es ist ein Fehler, der bei einem selbst liegt, der einen nicht erkennen lässt, dass man selbst mit dem Leben, so wie es läuft oder gelaufen ist, nicht zufrieden ist. Die Einstellung zum gelebten Leben würde sich ändern, wenn wir eine aufgeklärte Sicht auf unser eigenes Leben hätten. Wenn wir diese aufgeklärte Sicht auf unser Leben hätten, dann würden wir sehen, dass das Leben auf die bestmögliche Art und Weise läuft. Der Fehler liegt dann darin, dass man seine eigenen Interessen und Wünsche nicht gut genug reflektiert hat, dass einem der Blick für das Ganze fehlt oder auch, dass man den Willen eines Gottes nicht erkannt hat.

Ich denke, dass diese *Art und Struktur* der Erklärung viele, aber in keiner Weise alle Fälle abdeckt, in denen sich die Frage nach der inneren Einstellung gegenüber der Tatsache stellt, dass das Leben anders verlaufen ist, als wir es uns gewünscht hätten. Diese Art der Erklärung wird dann aber problematisch oder sogar zynisch, wenn ein Mensch in seinem Leben Dinge zustoßen, die sich nur als Ergebnis von Ungerechtigkeit, Brutalität, Katastrophen usw. begreifen lassen. Ich erspare es Ihnen, jetzt Beispiele zu bringen, aber jedem dürfte klar sein, dass es Dinge im Leben von Menschen gibt, zu denen sich nicht einfach die Einstellung dadurch ändern lässt, dass man intellektuell eine andere Perspektive zu den Geschehnissen einnimmt. Man muss nicht einmal an menschliche Tragödien und Katastrophen denken: Denken Sie an Menschen, die ein ganz einseitige Begabung haben, und diese Begabung im Leben nicht leben können, weil die Verhältnisse, in denen

sie leben anders sind. Denken Sie an Kriegszeiten, an Naturkatastrophen oder auch an psychische Krankheiten. Hier stellt sich die Frage, ob es möglich ist, dass Menschen zufrieden mit ihrem Leben sind, ihr Leben bejahen können, obwohl es auf der Ebene des gelebten Lebens eher ein Drama gewesen ist.

Für die Stoiker, an die ich noch einmal erinnern möchte, ist die Antwort auf diese Frage ganz klar: Weil es überhaupt nur eine Sache auf der Welt gibt, die notwendige und hinreichende Bedingung für das glückliche Leben ist, und diese Sache überhaupt nichts mit dem äußeren Leben, sondern allein mit der inneren Haltung zu tun hat, kann das Leben auf der Ebene des gelebten Lebens noch so eine Katastrophe sein - das glückliche Leben wird durch nichts Äußeres verunmöglicht. Notwendige und hinreichende Bedingung für das glückliche Leben ist die Tugend, und ob ich tugendhaft bin oder nicht liegt allein an mir. Alles andere auf der Welt ist demgegenüber indifferent, trägt nichts zum glücklichen Leben bei. In unserer Terminologie hieße die stoische Provokation: Ob wir mit unserem Leben zufrieden sein können, liegt nicht an dem gelebten Leben, sondern ausschließlich an unserer inneren Haltung dem gelebten Leben gegenüber. Wenn wir einsehen, dass die Frage danach, ob wir mit unserem Leben zufrieden sind oder nicht, ausschließlich an uns liegt, dann kann in dem äußeren Leben gar nichts passieren, das uns mit dem Leben unzufrieden sein lässt. Wenn wir beispielsweise der Überzeugung sind, die Frage, ob wir mit dem Leben zufrieden sind oder nicht, ist eine Frage, ob wir gerecht handeln oder ob wir die Menschen, mit denen wir zu tun haben, lieben, dann ist es ausschließlich in unserer Macht, ein Leben zu führen, das uns zufrieden macht.

### **6.1.3 Dankbarkeit und die Notwendigkeit zur Versöhnung**

Um hier noch etwas klarer zu sehen, möchte ich im folgenden zwei Arten der Einstellung dem gelebten Leben gegenüber unterscheiden, die beide eng mit der Zufriedenheit zusammenhängen. Zum einen die Freude und die Dankbarkeit, zum anderen das Versöhntsein. Wenn das Leben, das ich lebe, im großen und ganzen meinen Wünschen und Interessen entspricht, wenn die Dinge so laufen, wie ich es mir vorstelle und mir darüber hinaus noch Zeit nehme, mein gelebtes Leben zu betrachten, zu reflektieren und nachzuspüren, wie sich das Leben anfühlt, dann wächst daraus Freude oder auch Dankbarkeit, die zu der Einstellung führen, dass ich zufrieden mit meinem Leben bin. Dieser Fall ist unproblematisch.

Wenn das gelebte Leben allerdings den Wünschen und Interessen nicht entspricht und lauter Dinge passieren, die mein Leben auf der Ebene des gelebten Lebens als tatsächliche Krise erscheinen lassen, dann kann keine Freude oder Dankbarkeit als Haltung dem Leben gegenüber entstehen. Die erste Reaktion dem gelebtem Leben gegenüber ist dann vielmehr Trauer, Wut, Hass, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit usw. Daraus entsteht keine Zufriedenheit. Die negativen Emotionen (negativ im Sinn des dritten Kapitels der Vorlesung) müssen erst versöhnt werden, bevor eine Zufriedenheit mit dem eigenen Leben wachsen kann. Um es noch einmal etwas schematisch zu sagen: Wenn das gelebte Leben positiv läuft, ist Freude und Dankbarkeit die angemessene innere Reaktion gegenüber dem gelebten Leben, und diese Freude und Dankbarkeit ist der Grund der Zufriedenheit. Wenn das gelebte Leben schlecht läuft, steht ein Mensch, das möchte ich zeigen, vor der Notwendigkeit, sich mit dem, was im gelebten Leben schwierig ist, auszusöhnen, um dann zu einer Haltung der Zufriedenheit zu kommen.

### 6.1.3.1 Oscar Wilde

Eines der eindrucklichsten Beispiele für einen Menschen, dessen Leben in eine wirkliche Katastrophe gelaufen ist, und der es in diesem Sinn bewältigt hat, der versöhnt aus ihr hervorgegangen ist, ist Oscar Wilde. Man könnte sicherlich noch andere Beispiele bringen, aber Wilde ist insofern interessant, weil er kein religiöser Mensch war und auch kein Mensch, der starke metaphysische Überzeugungen hatte. Er kannte das Christentum, hatte dafür aber eigentlich nur Verachtung übrig. Er war ein skandalumwitterter Dandy. Ich weiß nicht, ob Sie ein wenig mit dem Ende seines Lebens vertraut sind: Wilde hat zwei Jahre seines Lebens unter grauenhaften Umständen im Gefängnis mit Zwangsarbeit, die ihn körperlich ruiniert hat, verbringen müssen, und ist drei Jahre danach gestorben, verarmt und in gesellschaftlicher Isolation in Paris. Der Grund für die Verurteilung und den Gefängnisaufenthalt ist seine Liebe zu Alfred Douglas gewesen, einem Studenten, den er in Oxford kennengelernt hatte. Die Liebe zwischen Douglas und Wilde war wohl echt, aber fatal. Douglas war unberechenbar, getrieben von einem Hass gegen seinen Vater, lebte einen extrem ausschweifenden Lebensstil auf Kosten von Wilde, und alle Versuche von Wilde, sich von Douglas abzugrenzen und mit ihm Schluss zu machen, misslangen. Immer wieder hat er sich auf ihn eingelassen. Fatal war nun, dass Douglas den Schriftsteller missbraucht hat, um seinem eigenen Vater eines auszuwischen. Douglas zettelte Wilde an, einen Prozess gegen den Vater zu beginnen, und der Vater drehte während des Prozesses den Spieß um und klagte Wilde der Homosexualität an. Wilde wurde ins Gefängnis geworfen und sollte sich davon nie mehr erholen.

Aus dem Gefängnis schrieb Wilde einen Brief an Douglas mit dem Titel ‚De profundis‘, also ‚Aus der Tiefe‘. Er zitiert damit die ersten beiden Worte der lateinischen Übersetzung des Psalms 130, ein Schrei an Gott in extremer Gottverlassenheit: ‚Aus der Tiefe ruf ich Herr, zu Dir‘. Der Brief ist der Versuch einer unglaublich ehrlichen und ungeschminkten Aufarbeitung der Beziehung zu Douglas und seiner eigenen Biographie. Er ist vor allem ein Zeugnis des Versuches eines Menschen, mit seiner Situation fertig zu werden. Wir erfahren aus dem Brief, dass sich Wilde in seinem ersten Gefängnisjahr enorm darum bemüht hatte, wegen guter Führung nach einem Jahr wieder entlassen zu werden. Diesem Gnadengesuch wurde nicht stattgegeben. In dem Brief schreibt Wilde: ‚Wäre ich im vergangenen Jahr entlassen worden, wie ich es versuchte, so wäre ich mit einem Abscheu gegen diesen Ort und alle, die hier tätig sind, geschieden, mit einem Hass von solcher Bitterkeit, dass er mein Leben vergiftet hätte‘ (135). Denn schnell wird Wilde im Gefängnis klar, dass es im Grunde nur eine einzige Chance hat, das Gefängnis zu überleben, ohne dass ihm die Haft seine eigene Identität bricht, und diese Chance besteht darin, rückhaltlos zu lieben. Er schreibt: ‚Tag für Tag sagte ich mir: ‚Heute muss ich meinem Herzen die Liebe erhalten, wie soll ich sonst den Tag überstehen?‘‘(64) oder ‚Um meiner selbst willen blieb mir nichts anderes übrig als Dich zu lieben. Ich wusste, wenn ich mich zum Hass gegen Dich hinreißen ließe, würde in der dünnen Wüste des Daseins, die ich durchqueren musste und noch durchquere, jeder Fels seinen Schatten verlieren, jede Palme verwelkt und jede Wasserstelle an der Quelle vergiftet sein‘ (63f.). Und wie gelingt es Wilde, sich vom tiefsitzenden Hass gegen sich selbst, gegen Douglas, gegen die Ungerechtigkeit des Urteils, gegen all die vielen ‚Freunde‘, die ihn verlassen haben, zu befreien und zu dieser Haltung der Liebe zu finden? Durch Demut und Leiden.

Auf dem tiefsten Punkt der Verzweiflung, als auch der letzte Funken Hoffnung sich als Illusion entpuppt hat, schreibt er: ‚Jetzt entdeckte ich auf dem verborgenen Grund meines Wesens etwas, das mir sagt, nichts in der Welt sei bedeutungslos, am wenigsten das Leiden. Dieses Etwas, das wie ein Schatz auf dem Grunde meines Wesens verborgen liegt, ist die Demut. Sie ist das Letzte, was noch in mir lebt, und das Beste: Die endliche Entdeckung, bei der ich angelangt bin: Der Ausgangspunkt für eine neue Entwicklung. Sie ist aus mir selbst gekommen [...]‘(92). Und ein paar

Zeilen später: „Jetzt, da ich weiß, dass sie in mir wohnt, sehe ich ganz klar, was ich zu tun habe, unbedingt tun muss. [...] [I]ch [muss] mich vor allem anderen von aller etwaigen Bitterkeit gegen Dich freimachen“ (93).

Die Erfahrung einer solchen Demut ist der tiefste seelische Punkt, in die ein Mensch fallen kann. Und dort angekommen macht Wilde die Erfahrung, dass die Demut eine Art innerer Quelle wird, aus der Versöhnung und Liebe strömt. Das Herz kann gerne brechen, meint er, es dürfe nur nicht zu Stein werden. In einer geradezu mystischen Art spricht er von der Begegnung mit einer Frau, viele Jahre vor seinem Gefängnisaufenthalt, in London. Diese Frau hat ihm mehr geholfen als alles andere. Er schreibt: „Ich weiß noch genau, wie ich [...] zu ihr sagte, das Elend in einer einzigen Londoner Gasse beweise hinlänglich, dass Gott die Menschen nicht liebe und dass überall dort, wo Leid herrsche, [...] das Antlitz der Schöpfung völlig entstellt werde. Ich hatte gänzlich unrecht. Sie sagte es mir, aber ich konnte es nicht glauben. [...] Nun scheint mir, dass das Übermaß an Leiden in dieser Welt nur durch irgendeine Art von Liebe zu erklären ist. Ich kann mir keine andere Erklärung denken“(107). Der Brief endet damit, dass Wilde sich an Douglas wendet: „Du bist zu mir gekommen, um die Freuden des Lebens und die Freuden der Kunst kennenzulernen. Vielleicht bin ich ausersehen, Dich weit Wunderbareres zu lehren: Den Sinn des Leids und seine Schönheit. Dein Dich liebender Freund Oscar Wilde“ (181).

### 6.1.3.2 Versöhnung als Bedingung zum gelungenen Leben

Soweit zu dem Brief, den ich Ihnen vorstellen wollte, weil in dem Brief der Zusammenhang von Versöhnung und Identität, Lieben und Leiden besonders plastisch dargestellt wird. Ich möchte nun begrifflich weiter schauen, ob es auch unabhängig von Lebenszeugnissen wie denen von Wilde Gründe und Argumente gibt, diesen ausgesprochen mühsamen Prozess der Versöhnung auf sich zu nehmen. Man müsste zeigen können, dass die Frage, ob ein Mensch sich auf diesen Prozess der Versöhnung einlässt oder nicht, von entscheidender Bedeutung für die Frage nach dem gelungenen Leben des Menschen ist. Man muss zeigen, dass der Mensch ein Interesse daran hat, versöhnt zu sein und man vielleicht sagen kann, dass es die Aufgabe eines Menschen sein kann, sich um diese Versöhnung zu bemühen.

Warum ist es im Interesse des Menschen, eine Einstellung zum gelebten Leben zu entwickeln, die auch das Scheitern unserer Wünsche und Erwartungen einbeziehen kann? Ich möchte zwei Argumente vortragen. Das erste Argument beruht auf teleologischen Überlegungen, das zweite Argument beruht auf Überlegungen zur Freiheit des Menschen.

#### 6.1.3.2.1 Erstes Argument: Teleologie

Zum ersten Argument: Ich möchte Sie noch einmal an die Überlegungen erinnern, die ich im zweiten Kapitel der Vorlesung entwickelt habe. Jedes Wünschen, Wollen, Streben usw. setzt ein Werturteil voraus, nämlich das Werturteil, dass das, was wir wollen, gut ist. Gut bedeutet hier: Förderlich für das gelungene Leben. Wir wollen etwas in der Annahme, dass es das gelungene Leben fördert, und zwar in folgendem Sinn: Immer dann, wenn wir irgendetwas wollen, wünschen, begehren usw. wollen wir es, insofern es in welcher Form auch immer zum gelungenen Leben beiträgt (vom bloßen instrumentellen Mittel bis hin zum integralen Bestandteil). Etwas zu wollen setzt also voraus, auf das gelungene Leben bezogen zu sein. In jedem Akt des Wollens wollen wir nicht nur das, was wir konkret wollen, sondern auch das gelungene Leben selbst.

Wenn wir aber in allem, was wir wollen, das gelungene Leben wollen, dann zeigt sich in jedem Akt des Wollens auch, dass wir unser Leben bejahen können wollen. Das Leben bejahen

bedeutet dabei, der Auffassung zu sein, dass das Leben, so wie es ist, gut ist, denn man kann etwas nur insofern bejahen, als es gut ist. ‚Gut‘ kann hier aber nicht mehr einfachhin bedeuten, dass es unseren Erwartungen und Wünschen entspricht, denn wir haben ein Interesse daran, unser Leben bejahen zu können auch dann, wenn es auf der Ebene des gelebten Lebens nicht unseren Erwartungen und Wünschen entspricht. Das Interesse, unsere Leben zu bejahen, gründet in der teleologischen Struktur jedes Wünschens, Wollens und Strebens usw.

Die prinzipielle Alternative zur Bejahung des Lebens und zur Versöhnung besteht den teleologischen Überlegungen folgend darin, nichts mehr zu wollen, d.h. jedes Streben aufzugeben. Es gibt derartige Entwürfe, z.B. bei der antiken Skepsis, aber einmal ganz abgesehen davon, ob sie überhaupt eine attraktive Alternative im Leben sein können wird gegen diese Entwürfe immer wieder eingewandt, dass sie sich praktisch überhaupt nicht umsetzen lassen, weil wir handeln müssen (wobei selbst nicht zu handeln ein Handeln ist) und jedem Handeln ein Werturteil zu Grunde liegt.

### **6.1.3.2.2 Zweites Argument: Freisein**

Zum zweiten Argument: Das zweite Argument arbeitet mit dem Begriff der Freiheit. Allerdings gebrauche ich ‚Freiheit‘ hier nicht in einem Sinn, wie er üblicherweise in der Philosophie verwendet wird, also als Handlungsfreiheit oder Entscheidungsfreiheit oder transzendente Freiheit, obwohl die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit von den Überlegungen betroffen ist. Auch die Diskussion Freiheit versus Determinismus ist von dem, was ich sagen möchte, unberührt. Es geht mir um folgendes Phänomen: Es gibt Menschen, denen gegenüber wir uns nicht frei fühlen; oder es gibt Situationen, in denen wir uns nicht frei fühlen. In der Nähe dieser Menschen oder dieser Situationen fühlen wir uns schon körperlich unwohl, angespannt, nicht locker, wir sagen Dinge oder tun Dinge, über die wir uns später ärgern.

Wir könnten diese Menschen oder diese Situationen auch anders beschreiben: Die Menschen oder Situationen üben Macht auf uns aus. Die Macht besteht darin, dass sie uns zwingen, nicht so sein zu können, wie wir eigentlich sein möchten. Die Macht, die von diesen Menschen ausgeht, hält uns gefangen und macht uns unfrei.

Nicht immer, aber doch in sehr vielen Fällen hängt die Macht, die andere Menschen auf uns ausüben können, mit Verletzungen zusammen, die wir von diesen Menschen bekommen haben oder die wir von diesen Menschen befürchten. Wir befürchten Verletzungen besonders dann, wenn wir in ähnlichen Situationen oder von ähnlichen Menschen (und, wie uns die Tiefenpsychologie lehrt, vor allem unseren Eltern oder anderen frühkindlichen Bezugspersonen) schon einmal verletzt worden sind.

Weil wir nun diese Verletzungen vermeiden möchten, machen wir uns innerlich und äußerlich zu. Unsere äußere Verkrampfung in diesen Situationen (wir sind körperlich nicht locker und damit verletzlich, sondern verkrampfen uns, als wollten wir uns einen Panzer umlegen) ist beinahe ein Zeichen von innerer Verkrampfung. Und die innere Verkrampfung hat eine Funktion: Sie soll uns schützen, sie soll uns weniger verletzlich und weniger angreifbar machen. Wir haben ein Interesse daran, uns weniger verletzlich zu machen, weil wir nicht verletzt werden wollen. Und wir wollen nicht verletzt werden, weil wir nicht leiden wollen.

### **6.1.3.2.3 Lieben und Leiden**

Nicht leiden zu wollen ist nun aber tatsächlich eine außerordentlich problematische Sache in dem Leben eines Menschen. Wer nicht leiden will, wird beziehungsunfähig werden. Es gibt in der

deutschen Sprache den altertümlichen Spruch, wenn man sagen möchte, dass man jemanden gern hat, „ich mag dich leiden“. Das bedeutet, dass man bereit ist, für und unter dem anderen zu leiden. Lieben und leiden scheinen Kehrseiten derselben Medaille zu sein. Wer sich auf einen anderen Menschen einlässt und meint, eine tiefe persönliche Beziehung ginge ohne Verletzungen ab, der irrt in den meisten Fällen.

Horst Eberhard Richter hat einen seiner Aufsatzbände „Wer nicht leiden will, muss hassen“ genannt, und auch wenn die Aufsätze selbst nicht die Erwartung erfüllen, die der Titel nahelegt, ist der Titel doch bezeichnend: Wir Menschen haben die Wahl zu leiden, an uns, an anderen Menschen, aber dadurch frei zu sein und zu lieben, oder zu hassen. Hass bedeutet aber, etwas nicht bejahen zu können.

Die Methode, zu einer derartigen Versöhnung und damit zu einer inneren Freiheit den Menschen gegenüber zu kommen, ist sicherlich keine philosophische Methode mehr. Reflexion hilft hier wenig. Die Art und Weise, wie innere, seelische Verletzungen geheilt werden und damit Freiheit entsteht, ist im einzelnen kompliziert und auch sicherlich sehr verschieden: Ein erster Schritt ist sicherlich, die Verletzung anzuerkennen und überhaupt zuzulassen. Die Verletzung zuzulassen ist insofern schwierig, weil es bedeutet, an der Verletzung zu leiden. Aber ohne die Bereitschaft zu leiden, d.h. einen realistischen Blick auf die eigenen Verletzungen zuzulassen, kann Versöhnung nicht stattfinden. Hier berühren die philosophischen Überlegungen Dinge, die in den Bereich der Therapie, Spiritualität oder Religion gehören.

Was bedeuten diese Überlegungen für unser Thema des Scheiterns des gelungenen Lebens? Es bedeutet, dass die Zufriedenheit mit dem eigenen Leben nur dann erreicht werden kann, wenn man sich auf diesen Prozess des Leidens einlässt. Und zwar auf einen umfassenden Prozess des Leidens, der nicht nur Menschen, die einen verletzt haben, und Situationen, die schwierig sind, umfasst, sondern alles, was einem im Leben widerfährt und was das Leben auf der Ebene des gelungenen Lebens scheitern lässt.

## 6.2 Tod

Ich möchte der Thema Tod mit einer begrifflichen Vorbemerkung beginnen. Die Frage, die mich im folgenden interessiert, ist die Frage, wie wir über den Tod denken sollten, d.h. die Frage, ob es von Bedeutung für eine Antwort auf die Frage nach dem gelungenen Leben ist, dass wir zu einem bestimmten Zeitpunkt, der in der Zukunft liegt, nicht mehr leben werden, nicht mehr existieren werden. Dass unser Leben begrenzt ist, ein Ende hat. Diese Frage ist natürlich von der Frage zu unterscheiden, wie wir über das Sterben denken sollten, d.h. über den langen oder kurzen, schmerzhaften, quälenden oder leichten Prozess, an dessen Ende der Tod steht. Zu fragen, wie wir über das Sterben denken sollten, gehört zur Frage, die wir in der letzten Stunde behandelt haben, zur Frage nämlich, was das Leiden für die Zufriedenheit mit dem Leben bedeutet. Die rudimentäre Antwort, die ich darauf gegeben habe, ist, dass wir das, was wir erleiden, versöhnen müssen. Eine ähnliche Antwort würde ich auf die Frage nach dem Sterben geben, wenn das Sterben ein langsamer und schwieriger Prozess ist, und Studien über den Sterbeprozess, etwa von Frau Kübler-Ross, haben ja auch gezeigt, dass der Weg ein Weg sein kann, der bei der Leugnung beginnt und in der Annahme des Sterbens enden kann. Allerdings gibt es hier ein Problem, auf das ich aber nicht eingehen werde, denn auch die Akzeptanz des eigenen Todes kann natürlich ein schwieriger Prozess sein. Mich interessiert im folgenden auch nicht, was der Tod eines anderen Menschen für uns

bedeuten kann. Es geht mir darum, was die Tatsache, dass das eigene Leben ein Ende hat, dass wir aufhören zu existieren, für eine Antwort auf die Frage nach dem gelungenen Leben bedeutet.

### 6.2.1 Martin Heideggers Sein zum Tode

Wenn Sie eine Philosophin oder ein Philosoph sind, der stark von Martin Heidegger beeinflusst ist, dann können Sie über das generelle Vorgehen in meiner Vorlesung eigentlich nur den Kopf schütteln. Für Martin Heidegger ist das Thema Tod nämlich nicht irgendein Thema der Anthropologie, sondern eigentlich das Thema der Anthropologie schlechthin. So, wie in meinem anthropologischen Entwurf der Begriff des gelungenen Lebens der Zentralbegriff ist, so ist in Heideggers Anthropologie der Begriff des Todes oder, genauer, des Seins zum Tode, der zentrale Begriff. Sein zum Tode ist nämlich das, was wir Menschen eigentlich sind: Dem Tod verfallen. Den Menschen zu verstehen bedeutet, ihn vom Ende, vom Tod her, zu verstehen.

Heideggers Anthropologie steht in der Tradition der existenzphilosophischen Entwürfe, besonders in der Tradition von Sören Kierkegaard, selbst dann, wenn Heidegger immer wieder betont hat, kein Existenzphilosoph zu sein. Die Intuition, mit der Heidegger an Kierkegaard anknüpft, ist folgende: Es gibt zwei Arten, sein Leben zu leben. Die eine Art der Existenz ist die sogenannte uneigentliche Existenz. Man lebt kein selbstbestimmtes Leben, sondern tut das, was andere tun, handelt so, wie andere handeln, redet und denkt so, wie andere reden und denken, kurz: man lässt sich in der äußeren Lebensgestaltung und in der Reflexion auf diese Lebensgestaltung vollständig von anderen bestimmen. Es ist das Leben in der Masse und mit der Masse. Heidegger nennt das die Existenzweise und die Herrschaft des Man. Diese Ausdrucksweise will darauf aufmerksam machen, dass ein Mensch dann das tut und denkt, was *man* tut und denkt. Er lebt eigentlich nicht sein eigenes Leben, sondern das Leben des *man*. Seine eigene, individuelle Existenz ist überhaupt nicht ausgeprägt. Ob er etwas tut oder jemand anderes es tut, spielt eigentlich überhaupt keine Rolle. Sein Leben lässt sich eigentlich stellvertretend durch jeden anderen führen.

*Eine* Sache gibt es aber im Leben jedes Menschen, die er selbst tun muss, eine Sache, in der er sich nicht durch jemand anderen vertreten lassen kann, und das ist sein eigener Tod. Zwar sagt man auch Sätze wie: „Jeder muss halt einmal sterben“ - und durch solche Sätze möchte man dann die Ungeheuerlichkeit des eigenen Todes relativieren, aber solche Sätze sagt man eigentlich nur dann, wenn nicht das eigene Leben betroffen ist, sondern man mit dem Tod einer anderen Person konfrontiert ist, und diesen Tod der anderen Person nicht an sich herankommen lassen möchte.

Der eigene Tod ist dabei nun nicht nur ein Ereignis, das in ferner Zukunft einmal eintreten wird, sondern ein zukünftiges Ereignis, das mein Leben jetzt und heute schon prägt, und zwar besonders im Erlebnis der Angst. Die Angst ist, ebenso wie der Tod, etwas, wo ich mich in meiner Individualität, in meiner Unvertretbarkeit erlebe. Heidegger arbeitet in diesem Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Furcht und Angst. Furcht ist stets etwas, das sich auf ein Objekt richtet, Angst ist eigentlich objektlos. Diese Unterscheidung ist sicherlich keine gute Unterscheidung, ich kann auch Angst vor einer Prüfung haben und damit sehen Sie schon, dass die Angst ein Objekt hat und die Unterscheidung von Heidegger falsch ist. Aber wenn man einmal für einen Moment von dieser terminologischen Verwirrung absieht, so geht es Heidegger darum, ein Phänomen in unserem Leben zu benennen, in der die Möglichkeit, dass es mich nicht gibt, präsent wird. Und das Erlebnis dieser Möglichkeit bezeichnet Heidegger als Angst. In der Angst wird der Tod erfahren. Im Tod wird deutlich, dass ich einmal nicht existieren werden. Die Angst vor dem Tod richtet sich deswegen auf das Nichts - auch eine Ausdrucksweise, die ich Ihnen eigentlich ersparen wollte. Unser Menschsein, das Sein zum Tode, so Heidegger, ist wesentlich Angst.

Sie sehen hier schon, dass Angst und Tod eigentlich keine rein negativen Phänomene sind. Im Gegenteil: Durch die Angst und durch den Tod wird der Mensch zum unvertretbaren Individuum, er wird zu dem, der er eigentlich ist. Angst und Tod sind die Dinge, die den Menschen aus dem Modus des ‚Man‘ herausreißen und zu seiner eigenen individuellen Existenz bringen. Wenn es die Angst und wenn es den Tod nicht gäbe, wäre es möglich, immer im ‚Man‘ zu verharren und unsere Existenz zu verfehlen. Deswegen ist der Tod auch *das* zentrale Thema in der Anthropologie Heideggers - erst durch die Angst vor dem Tod oder einer Angst, in dem der Tod als Möglichkeit, dass es mich nicht gibt, präsent ist, beginnt der Mensch eine individuelle, selbstbestimmte Existenz.

Ich möchte nicht leugnen, dass es faktisch Menschen gibt, bei denen sich sehr viel um den Tod dreht und für die der Tod ein Lebensthema ist. Dennoch ist die These, dass der Tod und nur den Tod den Menschen zum Individuum macht, völlig überzogen. Wenn man schon Unterscheidungen machen möchte, wie Heidegger sie macht, dann könnte man darauf hinweisen, dass ein Mensch beispielsweise im Verliebtsein seine eigene Individualität erlebt. Oder in der Freude und der Dankbarkeit.

Schärfer ist noch die Kritik, die Jean-Paul Sartre an den zentralen Stellung, die der Tod im Denken Heideggers, geübt hat. Sartre meint (vgl. Sein und Nichts), dass der Tod ein kontingentes Faktum ist. Damit ähnelt der Tod der Geburt eines Menschen. Auch die Geburt ist ein kontingentes Faktum. Es ist nicht ganz klar, was Sartre genau damit meint, dass der Tod ein kontingentes Faktum ist, wenn er seinen Todesbegriff von dem Heideggers abgrenzt. Aber eine Implikation ist, dass der Tod keine Bedeutung für das Leben des Menschen hat, so dass der Mensch sich zu seinem Tod verhalten müsste oder das Leben vom eigenen Tod her verstanden wird.

## 6.2.2 Tugendhat: Der Tod als Bedingung des gelungenen Lebens

Ernst Tugendhat hat in seinem Buch ‚Egozentrizität und Mystik‘ dafür argumentiert, dass der Tod überhaupt nur dann Angst erzeugt, wenn wir unserem Leben, während wir gelebt haben, keinen Sinn gegeben haben. Wir wollen unser Leben als sinnvoll betrachten können, und wenn der Tod droht, dann stehen wir vor dem Problem, dass wir nicht mehr genug Zeit haben, um Dinge zu tun, die unserem Leben einen Sinn verleihen könnten. Unser Leben ist unabgeschlossen - und diese Unabgeschlossenheit vor dem Tod bedeutet, dass das Leben zu kurz gewesen ist und der Tod eine Bedrohung darstellt. Deswegen kann es rational sein, Angst vor dem Tod zu haben. Das Leben ist zu kurz gewesen, es hinterlässt eine innere Leere. Auf der anderen Seite folgt aber laut Tugendhat auch: „Den Tod fürchten die am wenigsten, deren Leben den meisten Wert hat“; „Wer das Bewusstsein hat, sinnvoll gelebt zu haben, dürfte eigentlich [...] wenn er ein bestimmtes Alter erreicht hat, keinen Grund mehr haben, sich vor dem Tod zu fürchten“ (41). Sie sehen, wie Tugendhat hier - übrigens ganz ausdrücklich - an Heidegger anknüpft: Der Gedanke an den Tod stellt das Leben in Frage.

Ich möchte in meiner Vorlesung dieser Spur von Tugendhat noch ein wenig weiter nachgehen. Damit nehme ich zu *einer* Diskussion innerhalb einer sehr vielschichtigen philosophischen Diskussion über den Tod Stellung. Wenn wir uns die philosophische Literatur über den Tod nämlich genauer anschauen würden, dann würden wir sehen, dass das Thema zwar in der heutigen philosophischen Diskussion präsent ist. Allerdings würden wir auch sehen, dass es sehr unterschiedliche und heterogene Ansätze gibt, über den Tod nachzudenken, und dass diese Ansätze der einzelnen Autoren unverbunden nebeneinander stehen. Es gibt keine lebhaft philosophische Diskussion über den Tod innerhalb einer Fragestellung, innerhalb eines Begriffsrahmens, in dem der eine Autor sich auf einen anderen bezieht. Es gibt Autoren, die in der Tradition von Heidegger weiterarbeiten, es gibt eine große Diskussion über den Tod im Zusammenhang mit Fragen der

medizinischen Ethik (ich denke, Sie haben da bei Prof. Frick SJ einiges mitbekommen), es gibt in der politischen Philosophie die Auseinandersetzung mit dem Tod - Stichwort Krieg, Todesstrafe -, es gibt eine Diskussion darüber, ob es ein Leben nach dem Tod gibt oder, vorsichtiger formuliert, ob es eine Form der Existenz von uns nach unserem Tod gibt (je nach begrifflichem oder weltanschaulichem Rahmen wird diese Frage unterschiedlich formuliert: Ist die Seele unsterblich? Gibt es eine Auferstehung der Toten? Werden wir wiedergeboren?).

Sie sehen, die Fragen und Themen, mit denen man sich philosophisch dem Tod nähern kann, sind sehr vielschichtig und wenn wir in die Geschichte der Philosophie schauen würden, würde sich das Bild noch einmal erheblich ausweiten. Mir geht es jetzt im Folgenden nur darum, auf dem Hintergrund der entwickelten anthropologischen Überlegungen die Frage zu stellen, welche Bedeutung der Tod für die Frage nach dem gelungenen Leben und der Zufriedenheit mit unserem Leben hat. Tugendhat hat uns ja schon einen erste Hinweis gegeben: Wie wir zu unserem Tod stehen hängt wesentlich davon ab, wie wir zu unserem Leben stehen. Wenn wir das Leben als gelungen betrachten und erleben, dann haben wir keine Angst vor dem Tod.

### 6.2.3 Ist der Tod ein Übel?

Solche Dinge zu sagen bedeutet, sich innerhalb einer bestimmten Debatte zu situieren, und zwar in der Debatte darüber, ob der Tod ein Übel ist. Darin impliziert ist natürlich die Frage, ob die Angst vor dem Tod gerechtfertigt ist. Wenn sich zeigen sollte, dass der Tod kein Übel ist, dann haben wir keinen Grund, den Tod zu fürchten. Was wir vielleicht fürchten können ist das Sterben, aber nicht den Tod selbst.

#### 6.2.3.1 Der Tod ist kein Übel I: Platons *Phaidon*: Der Tod als Befreiung und Übergang zu einer besseren Existenz

Die Frage danach, ob der Tod ein Übel ist, ist beinahe so alt wie die Philosophie. Am literarisch eindrucklichsten wird diese Frage in Platons *Phaidon* aufgeworfen. Vielleicht kennt der eine oder die andere von Ihnen den Dialog: Im *Phaidon* wird der letzte Tag im Leben von Sokrates berichtet. Sokrates, das werden Sie wissen, ist zum Tode verurteilt worden, und an dem Tag, an dem das Todesurteil vollstreckt werden soll, kommen seine Freunde zu ihm um ihm beizustehen und von ihm Abschied zu nehmen. Platon kontrastiert die Stimmung, in der sich die Freunde befinden - sie sind verzweifelt - mit der Stimmung, in der sich Sokrates befindet: Er ist ganz offensichtlich bester Laune. Im Zentrum des Dialoges steht nun ein langes Gespräch, in dem Sokrates seine eigene Auffassung vom Tod darlegt und gegenüber Einwänden verteidigt. Er fürchtet den Tod nicht, weil zu Sterben das Ziel seines Lebens gewesen ist, und jetzt steht er unmittelbar davor. Sein Leben bisher ist nichts anderes als eine Einübung in den Tod gewesen. Und zwar aus folgendem Grund: Der Tod ist die Loslösung der Seele von dem Körper des Menschen. Als Philosoph bemüht man sich aber ein ganzes Leben lang darum, die Seele möglichst vom Körper zu trennen, denn wirklich theoretisch nachdenken können wir nur dann, wenn wir uns nicht am Körper und an der Wahrnehmung orientieren, an den Dingen, die wir über unseren Körper erleben, sondern wenn wir uns an den Begriffen ausrichten, die nicht körperlich sind und nur geistig erfasst werden können. Ich möchte diesen Punkt nicht weiter ausführen - er würde uns tief in das Dickicht der sogenannten Ideenlehre führen - sondern Sie nur darauf aufmerksam machen, dass mit der Annahme der Loslösung der Seele von dem Körper die Auffassung verbunden ist, dass die Seele unabhängig vom Körper existieren kann (und ihrem Wesen nach auch unabhängig vom Körper existiert) und unsterblich ist. Und weil Sokrates aus der Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele lebt und sich

auf diese Loslösung der an sich unsterblichen Seele vom sterblichen Körper als Philosoph vorbereitet hat, kann er dem Tod getrost entgegen schauen.

Dieser Typ von Argumentation finden Sie natürlich sehr häufig: Der Tod ist kein Übel, weil er nicht das Ende unserer Existenz bedeutet oder sogar nur ein Durchgang zu einem viel besseren Leben ist. Theorien dieses Typs stehen vor sehr schwierigen Problemen: Wie argumentiert man für die Kontinuität der eigenen Existenz? Gibt es etwas wie einen Personenkern, eine Substanz, ein eigenes Ich, das den Tod überdauert? Ist es die Seele (aber was ist die Seele?), ist es das Bewusstsein? Selbst dann, wenn man sich auf empirische Überlegungen beruft und darauf hinweist, was Leute erlebt haben, die gestorben sind und wieder ins Leben zurückgeholt worden sind, lösen sich die Schwierigkeiten nicht: Man kann beispielsweise mit Gründen bezweifeln, ob man in diesen Fällen tatsächlich davon sprechen sollte, dass diese Menschen gestorben sind.

### 6.2.3.2 Der Tod ist kein Übel II: Epikur

Wichtig für die philosophische Debatte ist nun aber, dass bereits in der Antike die Frage, ob die Seele unsterblich ist oder nicht, umstritten gewesen ist, und es als Alternative zu Platons Auffassung die Auffassung der Epikureer gab. Die Epikureer sind Materialisten. Für sie gibt es keine unsterbliche Seele, die Seele selbst ist materiell (das wäre zwar erheblich zu differenzieren, aber hier kommt es mir nur auf den Theorietyp an), und wenn ein Mensch stirbt, dann stirbt er mit Körper und Seele. Nichts überlebt. Das interessante an dieser materialistischen Theorie ist nun, dass Epikur ebenfalls ein Argument dafür bringt, dass der Tod kein Übel ist und man folglich auch keine Angst vor dem Tod haben sollte. Das Argument geht so: Angst kann man nur vor etwas haben, was man selbst erleben kann. Aber vor etwas Angst zu haben, was prinzipiell nicht erlebt werden kann, ist sinnlos. Nun bedeutet der Tod aber das Ende der Erlebnis- und Wahrnehmungsfähigkeit. Wer tot ist, kann nichts mehr wahrnehmen oder erleben. Es gibt folglich kein wahrnehmendes Subjekt mehr, das den Tod erfahren könnte. Wir können zwar über den Tod von anderen Menschen traurig sein und den Tod anderer Menschen als ein Übel betrachten, als einen großen Verlust in unserem Leben, aber wir können unseren eigenen Tod nicht als einen Verlust unseres eigenen Lebens betrachten, weil etwas als einen Verlust zu betrachten Wahrnehmungsfähigkeit voraussetzt. Weil wir aber nun auch nur vor etwas Angst haben können, das wir erfahren können, und nur das für uns ein Übel sein kann, was wir erfahren können, ist der Tod kein Übel und die Angst vor dem Tod ist irrational. „Der Tod geht uns nichts an“, sagt Epikur provozierend. Sie sehen hier sehr schön: Ganz unabhängig davon, ob jemand vertritt, dass es eine Existenzweise von uns selbst nach dem Tod gibt, lässt sich dafür argumentieren, dass der Tod kein Übel ist.

### 6.2.3.3 Der Tod ist ein Übel: Thomas Nagel

Ich mache nun einen großen Zeitsprung über mehrere tausend Jahre und komme zu einem Aufsatz von Thomas Nagel, der die These von Epikur bestritten hat [zuerst erschienen in *Noms* 4,1 (1970) 73ff; leicht überarbeitet ist es das Kapitel ‚Death‘ in: Nagel, Thomas: *Mortal Questions*, Cambridge (1979) 1-9]. Nagel greift dabei nicht die materialistische Auffassung von Epikur an, sondern die These Epikurs, dass der Tod kein Übel sein soll. Nagels Argument ist folgendes: Wenn wir leben, dann kann man an dem Leben selbst drei Dinge unterscheiden: Das Leben, das wir leben, die guten Erfahrungen, die wir machen und die schlechten Erfahrungen, die wir machen. Nun könnte man annehmen, dass das Leben dann für uns gut ist, wenn wir mehr gute als schlechte Erfahrungen machen. In diesem Fall wäre der Tod ein Übel, denn er verkürzt unsere Möglichkeiten, gute Erfahrungen zu machen. Wenn es uns gut geht, wenn wir uns über jeden neuen Tag freuen,

dann ist es besser, mehr gute Tage zu haben als weniger gute Tage zu haben. Weil der Tod dem Leben ein Ende setzt und wir, wenn wir nicht sterben würden, mehr von dem Gut haben würden als wir jetzt haben, ist der Tod ein Übel. Aber auch dann, wenn das Leben schwer ist, wenn die negativen Erfahrungen, die wir in unserem Leben machen, die positiven Erfahrungen überwiegen, haben wir dennoch einen starken Grund, nicht streben zu wollen: Was das Leben wertvoll macht, ist nicht die Frage, ob wir im großen und ganzen mehr positive als negative Erfahrungen machen, sondern das Erleben des Lebens selbst, die Erfahrung des Lebens selbst. Es ist diese Erfahrung selbst, das Erleben selbst, das wir schätzen - unabhängig davon, ob die Erfahrungen gut oder schlecht sind. Nicht der Inhalt der Erfahrung ist wichtig, sondern die Tatsache, dass wir leben und Erfahrungen machen können. Und weil wir das schätzen, die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, ist der Tod auch für denjenigen, der unterm Strich mehr schlechte als gute Erfahrungen macht, ein Übel.

### 6.2.3.4 Der Tod ist nicht immer ein Übel: Bernhard Williams

Bernhard Williams hat nun in einem bekannten und aufsehenerregenden Aufsatz ‚The Makropulos Case‘ (The Makropulos Case; Reflections on the Tedium of Immortality, in: ders.: Problems of the Self, Cambridge 1973, 82-100) zu dieser These Stellung genommen. Williams Ausführungen sind sehr differenziert, man kann hier leicht Dinge durcheinanderbringen, und insofern möchte ich mich Schritt für Schritt dieser Entgegnung von Nagel nähern. Wir werden dann fragen, was von der Behauptung von Williams zu halten ist und diese Auseinandersetzung mit Williams wird uns dann wieder zu unserem Thema, dem gelungenen Leben als Tätigkeit führen und zu einer Differenzierung des Begriffs der Tätigkeit.

Zunächst zum Titel des Aufsatzes von Williams. Der Titel stammt von einem Theaterstück von Karel Čapek, einem tschechischen Autor. Das Theaterstück ist vor allem als Oper bekannt geworden, Leos Janaček hat die Geschichte vertont. Es geht um eine Frau, die verschiedene Namen hat: Elina Makropulos, Emilia Marty, Ellian Macgregor usw. Alles Namen, die mit den Initialen ‚EM‘ beginnen. Diese Frau hatte einen Vater, Hieronymus Makropulos, der ein Mediziner am Hof eines Herrschers aus dem 16. Jahrhundert gewesen ist, und dieser Vater erprobt an seiner Tochter ein Medikament: Ein Lebenselixir, das das Leben eines Menschen um dreihundert Jahre verlängert. Zum Zeitpunkt der Handlung ist sie 342 Jahre alt und heißt Emilia Marty. Sie ist eine große Künstlerin, eine umjubelte Opernsängerin, eine richtige Diva. Aber: Ihr endloses Leben ist ihr eine furchtbare Last: Die Langeweile hat sich in ihr Leben eingeschlichen, sie ist innerlich leer, ausgelöscht ist alle Lebensenergie, sie ist eine kalte, gelangweilte allem gegenüber uninteressierte und indifferente Frau. Nichts macht ihr Freude, nichts kann sie wirklich berühren. Das Stück endet damit, dass sie sich weigert, das Lebenselixir noch einmal zu nehmen. Sie stirbt. Eine junge Frau zieht aus dem Leben von EM die Konsequenzen und zerstört die lebenserhaltende Medizin - natürlich unter dem Protest von anderen, meist älteren Menschen.

Das Drama zeigt, dass der Tod nicht immer ein Übel sein muss. Nun ist diese These, so könnten Sie einwenden, so neu nun wirklich nicht. Es ist klar, dass es immer Fälle gibt, in denen der Tod kein Übel ist sondern erwünscht wird: Der Tod kann herbeigesehnt werden, weil er beispielsweise einer langen und schweren Krankheit ein Ende bereitet. Wir alle werden Menschen kennen oder zumindest von Menschen gehört haben, die nicht mehr Leben wollen oder die ihren Leben freiwillig ein Ende bereitet haben. Aber darum geht es im Fall Makropulos nicht eigentlich. Worum es geht ist, dass gezeigt werden soll, wie gut es ist, dass wir nicht zu lange leben. Wie furchtbar es wäre, wenn unser Leben ohne Ende wäre. Und dass es gut ist, dass unser Leben ein Ende hat. Dass es gut ist, dass wir sterblich sind.

Nun, wenn man aus dem Theaterstück eine philosophische Argumentation machen möchte, dann reicht es natürlich nicht hin, auf das Theaterstück zu verweisen. Man muss vor allem eines zeigen: Dass es nicht an der Personalität oder an der Individualität von Elina Makropulos liegt, dass ihr Leben vor Langeweile und Freundlosigkeit eingefroren ist, sondern es in der Natur der Sache liegt, dass jedes Leben in Langeweile und Freudlosigkeit enden würde, wenn wir nicht sterben würden. Und genau das ist das Ziel von Bernhard Williams: Zu zeigen, dass es gut ist, dass wir sterblich sind, weil nicht zu sterben oder nicht sterben zu können für uns Menschen ein Übel wäre.

Ein zentraler Begriff in der Philosophie von Bernhard Williams ist der des „ground projects“ oder des „categorical desires“. Beide Begriffe hängen eng miteinander zusammen, und es ist nicht immer ganz klar, ob beide Begriffe nicht sogar dasselbe bedeuten. Der Sache nach geht es um folgendes. Wir Menschen haben desires, d.h. wir wünschen, wir wollen etwas, wir streben etwas an in unserem Leben. Wir verfolgen Projekte und wollen, dass die Projekte auch gelingen.

Es gibt nun einige Projekte und Wünsche, die wir nur dann realisieren können, wenn wir leben. Das gilt nicht für alle Projekte und Wünsche: Der Wunsch etwa, dass die Erde auch in 100 Jahren noch ein Ort ist, an dem Menschen leben können oder der Wunsch, dass es unseren Kindern gut gehen möge ist ein Wunsch, dessen Erfüllung nicht davon abhängt, dass wir zu dem Zeitpunkt noch lebendig sind. Auch der Wunsch zu streben ist natürlich kein Wunsch, dessen Erfüllung davon abhängt, dass wir dann noch lebendig sind. Aber viele unserer Projekte und Wünsche hängen daran, dass wir auch in Zukunft noch leben. Das bedeutet, dass diese Projekte und Wünsche zu haben uns Menschen einen kohärenten Grund dafür gibt leben zu wollen und nicht streben zu wollen. Williams nennt diesen Wunsch zu leben, weil vom leben die Möglichkeit anderer Projekte anhängt, ein ‚categorical desire‘. Menschen mit einem ‚categorical desire‘ haben also einen kohärenten Grund, den Tod als ein Übel zu betrachten. Hier irrt also Epikur: Der Tod ist ein Übel.

Eigentlich müsste man hier noch genauer werden: Epikur hat nämlich nicht nur ein, sondern zwei Argumente dafür vorgetragen, den Tod nicht als ein Übel zu betrachten. Das erste Argument, das mit dem Begriff der Wahrnehmungs- oder Erlebnisfähigkeit arbeitet, habe ich schon vorgetragen. Das zweite Argument, das die Ewigkeit der Zeit voraussetzt, geht so: Weil wir, da die Zeit ewig ist, dieselbe Zeit tot sind, ob wir nun früher oder später sterben, ist es auch egal, ob wir früher oder später sterben. Wir sind in beiden Fällen dieselbe Zeit lang tot. Insofern ist auch der frühe Tod im Leben kein Übel. Und Williams zeigt mit seinem categorical desire, dass dieses Argument von Epikur ganz offensichtlich ungültig ist, weil wir eben einen Grund haben, länger leben zu wollen, und dieser Grund ergibt sich aus der Tatsache, dass wir Menschen Projekte in unserem Leben verfolgen.

Folgt aus den Überlegungen von Williams nun dieselbe These wie diejenige, die Thomas Nagel vertreten hat? Ist es tatsächlich besser, ewig zu leben, nie zu sterben, als tot zu sein und ist der Tod ein Übel?

Williams Antwort darauf ist: Nein. Er bringt dafür mehrere Argumente, aber uns soll in unserem Kontext nur eines interessieren. Williams verweist dafür auf das Leben von EM: Ein endloses Leben ist ein sinnloses Leben. Ein endloses Leben für uns Menschen ist kein Leben, das wir kohärent wünschen können. Damit Ihnen die folgenden Überlegungen nicht von vornherein unplausibel vorkommen, möchte ich Sie darauf aufmerksam machen, dass für Williams die Einschränkung ‚für uns Menschen‘ wichtig ist. Es geht ihm darum, ob wir uns, so wie wir faktisch sind, wünschen könnten, endlos zu leben. Wenn wir die Möglichkeit hätten, ein Elixier zu nehmen, das unsere Leben endlos verlängert, hätten wir gute Gründe, es zu nehmen oder würden die schlechten Gründen die guten Gründe überwiegen, so verlockend auch die Perspektive auf ein endloses Leben zunächst sein mag.

Der entscheidende Punkt in Williams Argumentation ist folgender: Das, was sich im Leben von EM zeigt, gilt unabhängig von EMs Charakter. Ein endloses Leben ist nicht erstrebenswert. Am EM wird deutlich, dass es nicht nur das Problem gibt, zu kurz zu leben, sondern auch das Problem gibt, zu lang zu leben.

Ein Grund dafür ist Williams zufolge folgender: Mit dem Alter von 42 Jahren altert EM nicht mehr. Seit 300 Jahren ist sie nun schon 42 Jahre alt. Das bedeutet, dass sie seit 300 Jahren die Erfahrungen macht, die charakteristisch für einen Menschen sind, der 42 Jahre alt ist. Alles, was jemanden, der 42 Jahre alt ist, passieren kann, ist schon passiert. Es gibt immer nur noch Wiederholungen, und keine Motivation, die Wiederholung noch einmal erleben zu wollen. Auch der Charakter von einer Person, die 42 Jahre alt ist, ändert sich nur innerhalb der Grenzen, die einer 42-jährigen Person möglich sind. Natürlich ändern sich im Leben die äußeren Gegebenheiten von EM: Der Lebensstil ändert sich, aber damit ändert sich noch nicht das Innere der Person.

Nun, ich denke, dieses Argument ist sicherlich nicht so stark: Es ist zwar richtig, dass Williams darauf insistiert, nur untersuchen zu wollen, ob es für uns als Menschen so wie wir faktisch sind erstrebenswert wäre, endlos zu leben. Aber daraus folgt nicht schon, dass sich der Charakter nicht ändern kann, wenn wir zu einem bestimmten Zeitpunkt biologisch nicht mehr älter werden und aufhören zu altern. Auch weitere Argumente sind problematisch: So meint er beispielsweise, EM müsse notwendig und nicht kontingenterweise eine ganz einsame Person sein, weil sich alles in der Welt ständig verändert, nur sie sich nicht verändert. Sie kann ja beispielsweise späteren Männern, die sie überlebt, nicht erzählen, wie alt sie wirklich ist. Sie kann ihre Geschichte nicht offenbaren. Das mache sie notwendig zu einer einsamen und isolierten Person.

Auch hier könnte man gegen Williams einwenden, dass dieses Argument nicht ganz überzeugend ist: Wir könnten ja einfach die Bedingungen verändern und fragen, ob es wünschenswert ist, dass wir alle endlos leben, d.h. keiner von uns älter wird. Aber Sie sehen schon, so einfach ist die Sache dann doch nicht: Wie wäre es mit Kindern, die auf die Welt kommen? Wo sollen sie leben? Wie alt sollen sie werden, bevor sie das Elixier trinken? - aber auch das sind Fragen, die zwar entstehen und dringlich diskutiert werden müssten, wenn es die Möglichkeit gäbe, endlos zu leben, aber ich sehe keine begriffliche Schwierigkeit darin, das Projekt eines endlosen Lebens dennoch für sinnvoll zu halten.

Williams stärkstes Argument ist folgendes: Ein endloses Leben zu leben würde bedeuten, dass jeder Wunsch, jeder Wille, jedes Streben unmöglich wird. Wenn wir endlos leben, können wir nicht mehr etwas wollen oder erstreben. Mit dem endlosen Leben werden unsere Wünsche getötet. Es gibt keine Projekte mehr, die wir verfolgen wollen. Jede Motivation, etwas zu tun, erstickt im Keim. Es ist überhaupt nicht möglich, etwas Neues anzustreben oder zu wollen.

Wenn man aber keine Lebensprojekte mehr hat, die man vorantreiben möchte, dann hat man auch kein *categorical desire* mehr. Ohne Lebensprojekte stirbt nicht nur der Wunsch, noch etwas Bestimmtes in seinem Leben erreichen zu wollen, sondern stirbt der Wunsch zu leben selbst. Damit wir leben wollen, müssen wir Projekte wollen. Wenn aber der Wunsch nach Projekten nicht mehr vorhanden ist, dann ist der Wunsch zu leben inkohärent.

Stimmt dieses Argument von Williams? Zunächst könnte es ganz unplausibel scheinen: Unser Leben ist doch viel zu kurz, um alle diejenigen Projekte verwirklichen zu können, die wir verwirklichen wollen. Wir würden denken, wir schön es wäre, wenn wir viel länger leben könnten, um all die Dinge zu tun, die wir tun wollen. Das ist ohne Zweifel richtig, trifft aber das Argument von Williams nicht. Natürlich wäre es schön, wenn wir länger leben könnten, um alle unsere Projekte verwirklichen zu können. Aber daraus folgt noch nicht, dass wir tatsächlich endlos leben wollen. Es folgt vielleicht, dass wir zu einem bestimmten Zeitpunkt, z.B. wenn wir 42 sind, nicht so schnell altern wollen, aber noch nicht, dass wir ewig 42 bleiben möchten.

Ein wichtiger Punkt ist aber folgender: Die Anzahl von Projekten, die jemand sinnvollerweise aufgrund des Charakters, den er hat, verfolgen kann, ist endlich. Ich selbst kann mir locker ein paar Projekte vorstellen, die ich gerne noch realisieren würde, aber die ich jetzt in meinem Leben nicht mehr werde realisieren können. Ich würde vielleicht noch gerne länger leben, um 100 Jahre lang Musiker zu sein, nachdem ich die philosophischen Projekte verwirklicht habe, die ich noch gerne verwirklichen möchte. Vielleicht würde mich dann auch noch interessieren, mehr von Kunst zu verstehen - aber so, wie ich bin, ist z.B. das Studium der Rechtswissenschaften oder auch des Ingenieurswesens kein Projekt, das ich so, wie ich bin, anfangen wollte.

### 6.2.3.5: Der Tod als Bedingung für Sinn

Damit ist aber immer noch nicht der Kern des Arguments erfasst. Der Kern des Arguments - auch wenn Williams selbst diesen Gedanken leider nicht so deutlich ausführt - scheint mir folgender zu sein: Wenn ich endlos Zeit habe, bin ich überhaupt nicht mehr motiviert, irgendein Projekt anzugehen. Ich hatte im Zusammenhang mit Überlegungen zur Arbeit bereits auf die Langeweile aus Überforderung hingewiesen, und genau diese Form der Langeweile würde eintreffen: Was soll mich dazu motivieren, zu einem bestimmten Zeitpunkt meines Lebens ausgerechnet ein bestimmtes Projekt voranzutreiben und zu verfolgen, wenn ich doch nie sterbe und das Projekt genauso gut in 500 Jahren anfangen könnte? Es gibt keine Motivation mehr, jetzt und heute etwas zu tun. Aber auch keine Motivation, morgen oder übermorgen etwas anzupacken.

Ich denke also, dass es ein gutes Argument für die These von Williams gibt, dass die Langeweile von EM nicht nur durch ihren persönlichen Charakter bedingt ist. Ein endloses Leben wäre ein Leben ohne Projekte und Ziele. Deswegen gäbe es keinen Grund mehr, leben zu wollen und einen starken Grund dafür, sterben zu wollen. Der Tod ist also kein Übel.

Umgekehrt gesagt: Die Tatsache, dass wir sterben werden, ist Bedingung der Möglichkeit dafür, ein gelungenes Leben zu leben. Ohne den Tod hätten wir keine Motivationen. Ohne den Tod würde unser Leben, so wie es ist, in Langeweile aus Überforderung in sich zusammenfallen. Erst der Tod gibt dem Leben und den einzelnen Lebensvollzügen einen Sinn.

Nun, ich muss hier allerdings eine wichtige Einschränkung machen, die die These und das Argument von Williams tangiert. Ich denke, was an Williams Argumentation richtig ist, ist die Tatsache, dass ein endloses Leben Projekte sinnlos macht. Tatsächlich ist die Motivation dafür, Ziele im Leben zu erreichen, Projekte zu verwirklichen, an die Endlichkeit des Lebens gebunden. Aber lässt sich alles, was wir tun und wollen, tatsächlich als Projekte charakterisieren? Als Dinge, die wir tun, um ein Ziel zu erreichen?

Wir haben in unserer Vorlesung das gelungene Leben als eine Tätigkeit, als eine Aktivität des Menschen bezeichnet. Diese Aktivität besteht darin, dass er ein Leben lebt und darin, dass er eine aktive Einstellung zu seinem eigenen Leben hat. Auf der Ebene des gelebten Lebens gibt es nun ohne Zweifel im Leben eines normalen Menschen Projekte, die er oder sie verwirklichen möchte, Ziele, die er oder sie erreichen will. Das ist wohl der Normalfall, aber ist es auch notwendig so?

Ich möchte hier in Anlehnung an die im zweiten Kapitel ausgeführten Differenzierungen in der Mittel-Ziel-Relation eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Tätigkeiten machen: Zum eine Tätigkeiten, die wir ausführen, um ein Ziel zu erreichen oder die wir *auch* deswegen ausführen, um ein Ziel zu erreichen. Tätigkeit jedenfalls, die wir nicht tun würden, wenn uns klar wäre, dass wir das Ziel nicht erreichen können. Für diese Arten von Tätigkeit stimmt das Argument von Williams.

Davon zu unterscheiden sind aber Tätigkeiten, die wir ausschließlich um ihrer selbst willen tun und nicht deswegen, um damit ein Ziel zu erreichen. Denken wir z.B. an Tätigkeiten wie Meditieren oder daran, Musik zu spielen, denken Sie an Tanzen, spazierengehen, mit Freunden

Spiele spielen und andere Dinge mehr. Es ist gar nicht einzusehen, warum man auch dann, wenn man endlos lebt, keine Freude daran haben soll zu meditieren, zu musizieren, mit anderen Menschen gemeinsam zweckfreie Dinge zu tun (obwohl in diesem Fall uns das Problem wiederum begegnet, wie sich unsere Beziehungen zu den Menschen gestalten würde, wenn nur wir endlos leben würden, und alle anderen Menschen sterblich sind). Selbst dann, wenn man Williams zugibt, dass man keinen Grund mehr haben wird, Ziele zu verfolgen, bedeutet das doch nicht schon, dass man nichts mehr wollen kann. Man kann Dinge wollen, die das Ziel in sich haben und bei denen die Tätigkeit selbst auszuüben das Ziel ist.

Vielleicht kann man noch weitergehen, aber das ist ein spezieller Fall: Stellen Sie sich vor, Sie sind eine Art von Mensch, der alles von seiner Welt erkennen und wissen möchte. Allein schon deswegen, weil unsere Erkenntnis der Wirklichkeit, die Erforschung nicht an ein Ende kommt, ist gar nicht einzusehen, warum ein endloses Leben für einen neugierigen Menschen nicht etwas ist, das man sich wünschen kann. Aber zugegeben: Das trifft nur auf Menschen zu, die einen speziellen Charakter haben, und diesen Charakter hat nicht jeder.

Die Konklusion, die Williams aus seiner Argument zieht, ist folgende: Der Tod ist kein prinzipielles Übel, aber er kommt oft zu früh. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass jemand ganz besonderes Glück hat, weil er stirbt kurz bevor ihm deutlich wird, wie schlimm es wäre, nicht zu sterben. Er hat Glück, er hat seine Projekte in seinem Leben abgeschlossen, er hat keine categorial desires mehr und kann in Frieden sterben.

Folgt aus unserer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Tätigkeiten das Gegenteil, das der Tod ein Übel ist und es besser für uns Menschen wäre, nicht zu streben? Ich glaube nicht, und zwar aus folgendem Grund: Es gibt in den Tätigkeiten, die wir ausführen, ohne dadurch ein Ziel zu erreichen, keine Notwendigkeit, diese Tätigkeiten endlos tun zu können. Wir haben zwar gesehen, dass die Tätigkeiten, die ihr Ziel in sich haben, das endlose Leben vor der Langenweile bewahren würden und damit das Argument von Williams hinfällig wird, aber ich denke, es gibt auch kein gutes Argument, das zeigt, dass mehr oder länger zu meditieren, spazierenzugehen usw. selbst ein erstrebenswertes Ziel ist. Wenn Sie sich noch einmal an Tugendhat zurückerinnern: Tugendhat hatte dafür plädiert, dass diejenigen Menschen, die ein erfülltes Leben gehabt haben, den Tod am wenigsten fürchten. Nun führt derjenige, der Tätigkeiten ausübt, die ihr Ziel in sich selbst haben, ein erfülltes Leben, weil die Erfüllung bei diesen Tätigkeiten nie ausbleiben kann. Wenn die Tätigkeit das Ziel selbst ist, dann kann es nicht passieren, dass das Ziel nicht eintritt. Insofern sind diese Tätigkeiten in sich selbst erfüllt. Unser eigener Tod ist zwar nicht wünschenswert, aber muss kein Übel sein. Das bedeutet nicht, dass der Tod in keinem Fall ein Übel ist. Vor allem der Tod anderer Menschen, die wir lieben und von denen wir wünschen, dass sie nach uns sterben, ist ein Übel für uns selbst und unser Leben. Und unser eigener Tod kann für uns ein Übel sein - allein schon dann, wenn wir kein erfülltes Leben geführt haben.

Wenn Sie von diesem Punkt der Argumentation noch einmal auf das vierte und fünfte Kapitel zurückschauen, auf Freundschaft und Arbeit, dann ist deutlich, dass es für das gelungene Leben eine Priorität der tiefen persönlichen Beziehung vor der Arbeit gibt. Die Arbeit hat im Normalfall das Ziel außerhalb der Tätigkeit selbst. Wir arbeiten, um durch die Arbeit etwas anderes zu verwirklichen. Aber auch dann, wenn wir in unserem Leben nichts verwirklichen wollten, wenn wir keine Projekte hätten, würde damit unser Leben nicht notwendig sinnlos werden müssen. Tiefe persönliche Beziehungen zu haben gehört zu den Dingen, die in sich sinnvoll sind, und zwar dadurch, dass damit keine Ziele außerhalb der Tätigkeit verbunden sind.

### 6.3 Transzendenz

Ich möchte in der letzten Stunde dieser Vorlesung auf einen Aspekt eingehen, der meiner Auffassung nach in den bisherigen Überlegungen noch zu kurz gekommen ist und der, ähnlich wie die Überlegungen zum Leiden und zum Tod, die Überlegungen zum gelungenen Leben noch einmal von einer anderen Perspektive her vertiefen kann: Den Aspekt der Transzendenz. Das Wort Transzendenz kommt vom lateinischen *transcendere* und bedeutet so viel wie überschreiten, und gemeint ist damit, eine Grenze überschreiten.

Wir sind in der Vorlesung schon an mehreren Stellen darauf aufmerksam geworden, dass wir den Menschen nur dann verstehen können, wenn wir einen Bezug des Menschen auf etwas jenseits des konkreten Menschen selbst annehmen. Er überschreitet die Grenzen seiner eigenen Person hin zu anderen Menschen oder objektiven Zielen. Denken Sie beispielsweise an das Kapitel über die Freundschaft: Einen anderen Menschen um seiner selbst willen lieben heißt ihn lieben zu können, weil der Mensch auch von dem, der er sein möchte, her verstanden werden muss. Das Ideal des Menschen, in dem sich ausdrückt, was für eine Art von Mensch er sein möchte und welchen Charakter er haben möchte, ist nicht etwas, das nicht Teil seiner empirischen Gegebenheit ist, aber gehört zu ihm als Mensch und ist etwas, das er als Ziel, und damit als etwas ihm Transzendentes, anstrebt. Oder denken Sie an die Ausführungen über den Sinn: Der Mensch möchte tätig sein, möchte etwas tun, von dessen objektiver Attraktivität er überzeugt ist. So, wie wir im Kontext des Abschnitts im zweiten Kapitel über Sinn den Begriff der Objektivität bestimmt haben, als Intersubjektivität, die aber auf eine Gruppe oder eine Gemeinschaft beschränkt sein kann (nicht muss), ist bereits der Bezug auf andere Menschen (wenn man einmal von der Tätigkeit absieht) und damit auf etwas, das den einzelnen Menschen transzendiert, impliziert.

Wir brauchen also keinen sehr aufgeladenen Begriff von Transzendenz, etwa im Sinn von etwas Absolutem, um zu verstehen, warum der Mensch ein Wesen ist, das sich selbst transzendiert. Es hat aber in der Geschichte der Philosophie von Anfang an Versuche gegeben, ausgehend von der *conditio humana* den Menschen als ein Wesen zu bestimmen, das nur in Bezug auf etwas Absolutes verstanden werden kann. Am deutlichsten ist diese Tendenz bei Platon und den Philosophen, die an Platon anknüpfen, fassbar. Im ersten Kapitel sind wir ja auf Philosophen eingegangen, die eine Anthropologie innerhalb eines metaphysischen oder theologischen Rahmens entwickeln. Dahinter stand ja die Überzeugung, dass man den Menschen nur verstehen kann, wenn man etwas anderes, etwas Absolutes versteht und versteht, wie der Mensch auf das Absolute bezogen ist.

Der große Nachteil eines solchen Vorgehens ist, dass vorrangig zu Überlegungen, wie wir den Menschen verstehen möchten, eine andere Überzeugung steht: Die Überzeugung, dass es etwas Absolutes gibt. Wer dieser Auffassung ist, weil er starke religiöse oder metaphysische Überzeugungen hat, für den stellt sich natürlich die Frage, wie er den Menschen so konzipieren kann, dass er auf etwas Absolutes bezogen ist. Aber die Frage nach dem Menschen selbst führt nicht notwendig auf die Frage nach dem Absoluten oder nach der Transzendenz in einem starken Sinn. Wir sind an keinem Punkt unserer Vorlesung auf Überlegungen gestoßen, die nahelegen, dass man den Menschen nur dann verstehen kann, wenn wir ihn auf etwas Absolutes ausgerichtet verstehen. Umgekehrt sind wir, vor allem im Kontext der Einsamkeit des Menschen und des Misamorismus, auf Überlegungen gestoßen, die vielleicht so etwas wie plausible Anknüpfungspunkte für metaphysische oder religiöse Überzeugungen sein können.

Ich möchte ihnen am Schluss der Vorlesung zwei ausgearbeitete moderne Entwürfe vorstellen, die beide auf unterschiedliche Weise an die *conditio humana* anknüpfen und den Menschen in Beziehung zu etwas Transzendente sehen. Der erste ist von Ernst Tugendhat und der zweiten

von Franz von Kutschera. In beiden Entwürfen geht es darum, dass wir den Menschen nur dann verstehen können, wenn wir ihn auf etwas Absolutem bezogen verstehen. Das Absolute wird in den beiden Entwürfen jeweils anders bestimmt, und in beiden Entwürfen ist der anthropologische Ausgangspunkt der Überlegungen, die dann zum Absoluten führen, auch anders. Es kommt mir im folgenden nicht darauf an, die Entwürfe im einzelnen gegeneinander auszuspielen – das wäre auch nicht das Thema der philosophischen Anthropologie -, sondern Ihnen eher exemplarisch vorzustellen, wie man mit welchem Ausgangspunkt für die Bezogenheit auf etwas Transzendentes argumentieren kann.

### 6.3.1 Eine mystische Erklärung: Ernst Tugendhat

Ich komme damit zum ersten Entwurf, den von Ernst Tugendhat (*Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München, 2003). Im Zusammenhang mit dem letzten Punkt über den Tod und im Zusammenhang der Egoismus-Altruismus-Diskussion habe ich Ihnen ja schon einige Gedanken aus dem Buch vorgetragen. Tugendhats Studie besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil entwirft er eine anthropologische Skizze, im zweiten Teil zeigt er, wie die taoistische Mystik darauf eine Antwort geben kann.

Ausgangspunkt seiner Überlegung ist eine Spannung, die durch den Gebrauch des Wortes ‚Ich‘ gegeben ist. Jeder, der ich sagt, impliziert damit, dass er sich als Person von anderen Personen unterscheidet. Auf der einen Seite sieht er sich als Zentrum der Welt. Er scheint sich, wenn er von seinen Wünschen, Interessen, seinem Wollen usw. spricht, absolut wichtig zu nehmen. Auf der anderen Seite hat er aber „mehr oder weniger ausdrücklich, ein Bewusstsein davon, dass auch die anderen sich wichtig nehmen und dass er sich in einer Welt befindet, in der er selbst auch anderes wichtig nehmen und schließlich sich selbst angesichts der Welt als mehr oder weniger unwichtig ansehen kann“ (30). Die Tendenz des Menschen, seine eigenen Wünsche, sei Wollen, seine Projekte als objektiv wichtig anzusehen, begründet die Egozentrität des Menschen.

Nun ist der Mensch auch auf sein eigenes gelungenes Leben bezogen (Tugendhat spricht zwar nicht vom gelungenen, sondern vom guten Leben, aber der Sache nach ist dasselbe gemeint). Dabei kommt es nun zu einer Spannung, die sich in der Sorge des Menschen um sich äußert: Ob ein Mensch seine Ziele erreichen kann, hängt nicht allein von ihm, sondern wesentlich von anderen Menschen und Umständen ab, auf die er keinen Einfluss hat. Die Sorge um sich muss dabei nicht zum Egoismus führen. Man kann eine altruistische Haltung einnehmen, in der das Wohl eines anderen Menschen oder anderer Menschen zum eigenen Ziel wird. Dass das Wohl des anderen das *eigene* Ziel ist, ist dabei kein Widerspruch zum Altruismus, sondern bedeutet, dass wir auch darin auf uns selbst in der Struktur der Egozentrität bezogen sind. Es gibt folglich zwei Weisen, von sich zurückzutreten und sich weniger wichtig zu nehmen: „erstens das eigene Wohl weniger wichtig zu nehmen relativ zum Wohl anderer, zweitens seine affektive egozentrische Verwicklung im ganzen weniger wichtig zu nehmen“. Es ist der zweite Aspekt, der für den zweiten Teil des Buches über die Mystik wichtig werden wird. Hier „tritt der ‚ich‘-Sager von der eigenen Egozentrität zurück, im Bewusstsein der Geringfügigkeit von sich und seinen Sorgen innerhalb des Universums“ (40).

Tugendhats Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur Transzendenz (die er freilich nicht so nennt) im zweiten Teil des Buches, ist zunächst die Unterscheidung zwischen Mystik und Religion. Nicht jede Mystik ist an eine Religion gebunden und nicht jede Religion ist Mystik. Dass nicht jede Mystik Religion ist, ist unmittelbar einsichtig: Denken Sie nur an Platons Symposion. Platon schildert eine Erfahrung, die ohne Zweifel eine mystische Erfahrung ist, aber wir würden nicht davon sprechen, dass es eine religiöse Erfahrung ist, denn ein Gott oder Kulte oder Mythen

spielen zur Interpretation der Erfahrung keine Rolle. Wir würden sagen, dass es eine metaphysische Erfahrung ist, die gemacht wird. Was Tugendhat interessiert, ist die Mystik, nicht die Religion.

Innerhalb der Mystik unterscheidet Tugendhat verschiedene Formen. Er argumentiert gegen eine weltverneinende Mystik für eine Form, die er im Taoismus gegeben sieht. Der Taoismus ist eine von Laotse im 6. Jh. v. Chr. gegründete chinesische Weltanschauung oder Religion - je nachdem, wie man die Begriffe bestimmen möchte. Tugendhat jedenfalls sieht sie als Mystik, die deswegen attraktiv ist, weil ihm Kern die Relativierung des Menschen vor dem Universum als Ganzem steht, und dieser Kern theoretisch anspruchslos ist. Wir bräuchten, so Tugendhat, kein philosophisch fragwürdiges Begriffsinstrumentarium zu akzeptieren wie im Buddhismus, wir bräuchten keinen personalen Gott, der eigentlich nur als Projektion unserer eigenen Bedürfnisse und Größenphantasien verstanden werden könne - der Taoismus, der das Zurücktreten vor dem Weltganzen lehrt und mit Methoden wie Meditation oder Qigong dazu anleitet. Der Kern ist Tugendhat zufolge: Statt die Welt aus der egozentrischen Perspektive zu sehen, sieht der Mystiker sich von der Welt, dem gesamten Universum her.

### **6.3.3 Ein christliche Überlegung: Franz von Kutschera: Die großen Fragen**

Als zweiten Entwurf möchte ich Ihnen die Überlegungen von Franz von Kutschera vorstellen, die er in seinem Buch *Die großen Fragen* im Jahr 2000 veröffentlicht hat. Kutschera geht aus von existentiellen Spannungen im Menschen und argumentiert dafür, inwiefern der spezifisch christliche Glaube an einen Gott eine Antwort auf die großen Fragen sein kann, die der Mensch selbst ist. Sie sehen, das Transzendente ist in diesem Entwurf keine metaphysische Entität oder das Universum als Ganzes, sondern ein christlich verstandener Gott.

Kutschera spricht, sicherlich etwas pathetisch, von der Größe und dem Elend des Menschen, die sich an verschiedenen Dingen zeigt. Ich gebe Ihnen einfach ein paar Beispiele: Der Mensch ist charakterisiert durch seine Vernunft als der Fähigkeit, sich am objektiv Richtigen zu orientieren und damit auch der Fähigkeit, sich vernünftige Ziele zu setzen. In der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis, vor allem zur Erkenntnis dessen, was objektiv wahr, gut und schön ist, besteht der wesentliche Unterschied zwischen den Menschen und allen anderen Lebewesen. Die Vernunft ist ein wesentliches Charakteristikum der Größe des Menschen. Diesem Ideal der Vernunft steht allerdings unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis entgegen. Vor allem in Bezug auf unsere Handlungen und in Bezug auf unsere existentiellen Fragen quält uns unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis besonders.

Ein anderes Beispiel für die Größe und das Elend des Menschen ist die Freiheit und das damit verbundene Ideal der Autonomie. Wir verstehen uns als Menschen, die - wenn auch in Grenzen - fähig sind, ihr Leben frei und autonom zu gestalten. Dem steht die schmerzliche Erfahrung entgegen, dass wir in vielen Fällen kaum in der Lage sind, uns selbst in der Hand zu haben, dass wir unser Innenleben nur wenig beeinflussen können und dass wir in vielen Hinsichten von anderen Menschen abhängig sind. Auch die Spannung von Individualität und Gemeinschaft kann etwas von der Größe und dem Elend des Menschen deutlich machen. Der Mensch ist auf Gemeinschaft angewiesen. Ohne Zuwendung zu schenken und zu erfahren, ist auch Selbsterkenntnis nicht möglich. Je tiefer die Beziehungen und Zuwendung zu anderen Menschen ist, desto tiefer kommen wir auch zu uns selbst. „Auf den Gipfel des Lebens kommen wir nur gemeinsam“ (54). Von diesem Ideal sind wir im Alltag oft weit entfernt, „andere sind uns oft bloß im Wege und gehen uns auf die Nerven“. Die Bereitschaft zum Verständnis sind vor allem dann, wenn man selbst unter Druck steht, sehr beschränkt.

In welchem Sinn aber beantwortet der christliche Glaube die skizzierten existentiellen Fragen des Menschen? Kutscheras Antwort besteht im wesentlichen darin, dass der Glaube uns hilft, trotz aller Widrigkeiten an den Idealen der Gemeinschaft der Menschen, der Überwindung des Egoismus und der Orientierung an der Vernunft festzuhalten. Kutschera betont, dass der Glaube keine Erkenntnis des Jenseits ermöglicht, sondern Orientierung und Vertrauen für das Leben geben will. Das beste Beispiel sei die Gottes- und Nächstenliebe. „Es gibt keinen Weg zu Gott am Nächsten vorbei, keine Gemeinschaft mit Gott ohne Gemeinschaft unter uns Menschen“. Anders als in heidnischen antiken Vorstellungen kümmert sich Gott nicht nur um die Menschen, sondern wolle eine „unbegreiflich enge Gemeinschaft mit uns eingehen“(295). Der Glaube an Gott erleichtert den Weg zum Nächsten (was ausdrücklich nicht bedeuten soll, dass Nächstenliebe nur durch den Glauben möglich ist). Wenn mit dem Tod alles zu Ende wäre, dann bliebe konsequenterweise nur die Frage, was für einen Nutzen wir selbst von dem, was wir tun, hätten; es sei dann schwer, kein Egoist zu sein. Der Glaube ermögliche auch ein Vertrauen in unsere Vernunft und deren Orientierung an objektiven Maßstäben. Schon in der Wissenschaft müsse man sich auf die anderen Wissenschaftler verlassen, ihnen vertrauen. Unsere Frage nach dem Sinn des Ganzen findet durch den Glauben zwar keine Antwort, aber wir haben die Hoffnung, dass unsere Welt prinzipiell erkennbar ist und einen Sinn hat. Der Glaube gibt eine Hoffnung auf die Zukunft angesichts unserer Vergänglichkeit. Wir werden von dem Druck erlöst, in der kurzen Zeit unseres Lebens für unser eigenes Glück sorgen zu müssen und werden fähig, uns für die Gemeinschaft mit anderen Menschen zu öffnen. Auch in der Frage nach dem Sinn des Leidens könne sich der Glaube an Gott bewähren. Ein Mensch, der den christlichen Glauben akzeptiert, könne sein Leid annehmen, da er darauf vertraue, das Leid aus der Hand Gottes anzunehmen. Darüber hinaus spiele das Leiden in der gesamten Heilsgeschichte eine wesentliche Bedeutung. Gott selbst sei es, der an seinem Volk leide. „Der Gott Jesu Christi ist der Vater, der uns einlädt, an seiner Liebe zu allen Menschen teilzunehmen, mit ihm einander zu ertragen, und so mitzuwirken an der Erlösung der Welt [...]. Unsere Berufung zum Heil ist Berufung zur Gemeinschaft mit Gott in seiner Liebe zu uns Menschen, und damit Berufung zum Mitleiden“(338).

Sie sehen, dass das Buch durchaus Züge trägt, die eher in einer Predigt denn in einer wissenschaftlichen Monographie ihren Platz haben. Mir kommt es nicht darauf an, zu den einzelnen Punkten Stellung zu nehmen. Ich möchte Sie nur darauf hingewiesen haben, dass die Verwiesenheit auf Transzendenz - in welcher Form man auch immer dafür argumentieren möchte - notwendiger Bestandteil einer Anthropologie ist. Welche Form von Transzendenz man mit welchen Gründen überzeugender findet, ist nicht mehr ein Thema der Anthropologie, sondern der Metaphysik bzw. der philosophischen Theologie oder der Religionsphilosophie. Dennoch mag es Plausibilitätsgründe für die eine oder andere Metaphysik oder Religionsphilosophie geben, die in der Anthropologie liegen. Wer z.B. sein eigenes Leben vor allem von den menschlichen Beziehungen her versteht, wird vielleicht aufgrund dieser individuellen Präferenz eher dazu neigen, einen personalen Gott oder mehrere personale Gottheiten zu akzeptieren. Wer von Natur aus eher ein zurückgezogener Grübler ist, wird vielleicht dazu neigen, im Taoismus eine attraktive Form der Transzendenzerfahrung zu suchen.