

Michael Hofer

Das „Handwerk des Lebens“

Die Frage nach dem Glück in der Philosophie

◆ Wo lernt man richtig zu leben? Wer lehrt die Kunst des Lebens, damit dieses glückt und gelingt? Weise Menschen? Die Religion? Die Moral? Die Philosophie? Es gibt einen auffälligen Trend in unserer Zeit, die Philosophie als Wissen um die wahre Lebenskunst zu befragen. Wie ist dieses Interesse zu verstehen? Was sagen die Philosophen selbst zu dieser neuen Erwartung? Oder gehört sie vielleicht sogar zum uralten Kern der Philosophie? Wir haben Michael Hofer, Universitätsassistent am Institut für Philosophie unserer Linzer Theologischen Universität, gebeten, uns darüber Auskunft zu geben. (Redaktion)

I. Leben als Lebensaufgabe

Stellen wir uns Folgendes vor: Wir werden in ein Labor geführt. Dort treffen wir auf einen Menschen, dessen Gesichtsausdruck ein Wohlgefühl widerspiegelt. Er ist an eine Maschine angeschlossen, die es ermöglicht, diejenigen Gehirnzentren zu reizen, die ein angenehmes Empfinden auslösen. Die Technik erlaubt es, diesen Glückszustand bis zum Lebensende aufrecht zu erhalten. Wollten wir mit dieser Person tauschen? Also unser bisheriges Leben aufgeben und uns ins Labor setzen, um in den Genuss dieser angenehmen Empfindungen zu kommen?¹

Wenn man nicht zu tauschen bereit ist, dann steht man vor der Aufgabe, sein Leben zu *führen*, und zwar in einem wortwörtlichen Sinn: Der Mensch hat ihm eine Richtung zu geben, sich auf etwas, das ihm sinnvoll erscheint, auszurichten und sein

Leben auf diese Erwartungen und Ziele hin zu führen. Darum geht es ihm dann in seinem Leben. Bei allen andern Lebewesen liegt die Sache anders. Auch höchstentwickelten Tieren ist aufgrund ihrer Instinktsicherheit diese Aufgabe einer Lebensführung abgenommen. Der Mensch hingegen kann sich nicht auf seine Natur verlassen, sondern muss sein Schicksal selbst in die Hand nehmen. Leben geht insofern nicht von selbst. Der Volksmund weiß darum und behauptet: „Jeder ist seines Glückes Schmied.“ Das Sprichwort macht klar: Leben ist eine Frage des Handwerks oder, wie die Griechen und Römer es formuliert haben, eine Frage der Kunst (lat. *ars*, griech. *technê*). Leben, nicht als organischer Prozess gemeint, sondern als Leben, in dem es um etwas geht (griech. *bios*), ist demnach eine Kunst. Und der Mensch: ein Lebenskünstler? Hier verlässt uns die alltagssprachliche Intuition, denn unter Le-

¹ Dabei handelt es sich um ein gängiges Beispiel in der Ethik, das auch R. Spaemann mehrfach verwendet: vgl. z. B. Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: *ders.*, Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 80–103.

benskünstlern versteht man üblicherweise Menschen, die es – man weiß nicht, wie – schaffen, sich durchzubringen und von widrigsten Umständen nicht unterkriegen zu lassen.² Aber auch beim landläufigen Verständnis der Lebenskunst schwingt oft etwas ganz anderes mit: Eine solche Kunst versteht sich dann darauf, aus dem Leben Genuss zu ziehen, ihn vielleicht durch Raffinesse auch noch zu steigern.

Es ist auffällig, dass die Rede von der Lebenskunst inzwischen weit verbreitet und schillernd geworden ist. Zahlreiche Veröffentlichungen unterschiedlichsten Zuschnitts widmen sich diesem Thema: Nicht zuletzt bei Ratgebern, die ein breites Publikum erreichen wollen, findet sich der Begriff auf dem Titelblatt. Damit wird aber nicht nur Lebensgenuss verheißen, sondern inzwischen oft auch signalisiert, dass das Buch Tipps zur besseren Lebensbewältigung gibt und vielleicht auch Material bietet zu einer reflektierten Weltanschauung. Berücksichtigung finden dabei Themen, die im Rahmen einer Lebensgestaltung zwangsläufig überlegt sein wollen: Beziehungen, der Umgang mit Zeit, die Sorge um sich etc. Das alles wird auf unterschiedlichsten Niveaus geboten, der Übergang zur „Lebensbewältigungspsychologie“ (Kersting) ist fließend.³

II. Fragen der Lebensgestaltung werden vordringlich

Doch auch in der wissenschaftlichen Philosophie hat sich diesbezüglich etwas geändert. Es ist ein Thema zurückgekehrt, das lange Zeit keine Berücksichtigung fand: die Frage nach dem richtigen, guten, gelingenden Leben, kurz – und für uns heute missverständlich – die Frage nach dem Glück. Durch diese Wiederentdeckung gewinnt nicht nur der Zweig der Philosophie, der sich traditionellerweise damit beschäftigt, die Praktische Philosophie, an Gewicht und Bedeutung, sondern diese verändert bzw. erweitert wieder ihren Horizont: Von der neuzeitlichen Moralphilosophie wird sie wieder zur Ethik, wie sie in der Antike aufgefasst wurde, und erlaubt als solche die Berücksichtigung der oben angesprochenen Themen (Selbstsorge, Gesundheit, Freundschaft, Umgang mit Zeit etc.). Wie kommt es zu dieser Verschiebung, die nicht nur die Fachphilosophie erfasst hat, sondern es mit sich bringt, dass die Philosophie nun auch außerhalb des Universitätsbetriebs auf ein breites Interesse stößt und populärwissenschaftlich gehaltene Veröffentlichungen erfolgreich sein lässt?

² Wolfgang Kersting unterscheidet deshalb den Lebenskünstler vom „Lebenskünstler“. Während der erste ein „Lebensamateur“ sei, beherrsche der zweite die Lebenskunst. Vgl. W. Kersting, Über ein Leben mit Eigenbeteiligung – Unzusammenhängende Bemerkungen zum gegenwärtigen Interesse an der Lebenskunst, in: ders., Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen, Paderborn 2005, 179–210, hier 182f.

³ Ein Indiz für das Wiederaufkommen der Lebenskunst ist die Einrichtung philosophischer Praxen. Der Unterschied zur Psychotherapie, der – klar gesehen – kein Konkurrenzverhältnis aufkommen lässt, bestehe u.a. darin, dass es sich im Gegensatz zu Therapeut und Patient um kein asymmetrisches Verhältnis zwischen Berater und Klient handle: vielmehr berate sich der Ratsuchende mit dem Berater, er werde nicht beraten. Während die Psychotherapie mit der Zielsetzung zu heilen ein normatives Bezugssystem (bestimmtes Menschenbild) unthematisiert voraussetze, stehe die Diskussion von Lebenszielen und den entsprechenden Hintergrundannahmen in der philosophischen Beratung im Vordergrund: vgl. dazu U. Turnherr, Was ist Philosophische Praxis?, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Glück. Studia philosophica 56 (1997), 157–181.

Die vermehrte Beschäftigung mit Fragen der Lebensgestaltung weist daraufhin, dass tradierte Leitlinien nicht mehr fraglos gültig sind. Zahllos sind die Diagnosen, die den Verlust herkömmlicher Rollenbilder deutlich machen; dass der Einfluss konfessioneller Religiosität stark gesunken ist, bleibt auch nicht verborgen, und derselbe Verlust an orientierender Kraft ist – seit 1989 – auch an politischen Ideologien sichtbar. „De-Institutionalisierung“ und „Individualisierung“ sind die entsprechenden Schlagwörter für den Umstand, dass der Entscheidungsspielraum des Einzelnen für die Gestaltung seiner Biografie größer geworden ist.

Ex negativo wird diese Vermutung durch eine Notiz bestätigt, die Max Horkheimer Anfang der 1960er Jahre mit dem Titel „Das Ende der praktischen Philosophie“ überschrieb: „Mit dem Rückgang religiösen Glaubens fällt der Philosophie die Aufgabe zu, über das rechte Leben zu reflektieren. Kennzeichnend für die Epoche ist im Gegenteil, daß praktische Philosophie kontinuierlich an Bedeutung und Interesse abnimmt, ja daß zwischen dem theoretisch-philosophischen Gedanken und der Praxis immer weniger irgendeine Beziehung herzustellen ist. [...] Die Unmöglichkeit hat ihren gesellschaftlichen Grund. [...] Praktische Philosophie setzte das autonome Subjekt nicht bloß voraus, sondern verlieh ihm die letzte Entscheidung, die heute allzu eng vorgezeichnet ist, als daß es noch der Spekulation bedürfte. Es kann einer höchstens vom eigenen ins

gegnerische Lager übergehen oder damit sympathisieren. Der Entschluß dazu bedarf des Politisierens, nicht der Philosophie, die einen neuen letzten Grad von Abstraktheit erreicht. Anstatt den Platz der Theologie einzunehmen, folgt sie ihr nach.“⁴ – Die Situation dürfte sich, wie gesagt, geändert und die Praktische Philosophie unter dem Vorzeichen der „Lebenskunst“ an Stellenwert gewonnen haben. Insofern sich das von der Theologie nicht sagen lässt, kann man darin auch eine Bestätigung der anfänglichen Vermutung von Horkheimer sehen: Philosophie beerbt die Theologie in Fragen der Lebensgestaltung.

III. Was kann Lebenskunst?

Allerdings darf das neuerliche Aufkommen des Begriffs der Lebenskunst nicht über die grundlegenden Unterschiede zum antiken Konzept einer damit verbundenen Ethik hinwegtäuschen. Nun ist die Frage, wie man leben soll, in der Antike tatsächlich von größtem Interesse für die Philosophie⁵, doch die Auffassung von Glück, das den Inbegriff eines gelungenen Lebens darstellt, ist eine andere als für uns heute. Die Auffassung von Glück wurde in der Neuzeit zunehmend privatisiert, entmoralisiert und im Sinne des Wohlfühlens emotionalisiert. „Empfindungsglück“ tritt an die Stelle von „Erfüllungsglück“.⁶ Obendrein kennt die deutsche Sprache keine Differenzierung zwischen dem Glück, das man – bezogen auf ein einmaliges Ereignis

⁴ M. Horkheimer, Notizen 1949–1969, in: *ders.*, Gesammelte Schriften Bd. 6, hg. v. A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1991, 401f.

⁵ Als prominenter Vertreter der Auffassung, dass antike Philosophie keine Lehre, sondern eine Art zu leben gewesen sei, gilt P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt a. M. 2002.

⁶ Diese pointierte Gegenüberstellung nimmt vor: C. Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, 65; vgl. dazu auch F. Uhl, *Glück als*

nis – zufälligerweise hat (griech. *tyche*, *eutychia*; lat. *fortuna*), und dem Glück, das auf das *Ganze* des Lebens bezogen ist, so dass man glücklich ist (griech. *eudaimonia*; lat. *beatitudo*, *felicitas*). Für die Führerscheinprüfung ebenso wie zum Geburtstag wünschen wir viel Glück. Beide Male verwenden wir „nur das eine, dumme, kostbare Wort: Glück“⁷. Meinen wir aber jeweils das gleiche Glück?

Ohne diese Unterscheidung lässt sich jedoch das antike Bemühen um eine Lebenskunst (*technê tou biou*, *ars vivendi*) nicht verstehen. Ziel war es, zu einem glücklichen Leben anzuleiten, indem man Regeln und Techniken erarbeitete, die dies gewährleisten sollten. Lebenskunst meinte Arbeit an der Persönlichkeit, Herstellung eines Charakters, der es einem erlaubt, glücklich zu sein. Also auch nach antiker Auffassung ist man – mithilfe der Philosophie – tatsächlich seines Glückes Schmied. Plotin bemüht für diese Selbstbildung den Vergleich mit einem Bildhauer: „Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst, daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet, das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell und laß nicht ab ‚an deinem Bild zu handwerken‘ bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend [...]“⁸.

War man damit aber vor dem Zufall gefeit? Selbst die akkurate Befolgung der

jeweiligen Ratschläge kann, so lehrt die Erfahrung, doch nicht verhindern, dass einem Schlechtes (*fortuna adversa*) widerfährt. Diesen Erfahrungen entsprechend, durchzieht die antike Ethik eine lang anhaltende Diskussion, worin wahres Glück bestehe, ob dafür gewisse äußere Umstände unerlässlich seien – wie Aristoteles betonte –, oder ob das Lebensglück von solchen Nebensächlichkeiten, wie die Stoiker meinten, nicht abhängen könne. Hängt das Lebensglück auch nicht einfach von glücklichen Zufällen ab, so lässt sich ein gelingendes Leben doch nicht herstellen wie andere Gegenstände auch. Davon waren jedenfalls die Skeptiker überzeugt, die sich gegenüber dem neuplatonischen Optimismus, wie er von Plotin in der Möglichkeit der Selbstbildung und Angleichung an Gott (*homoiôsis theô*) zum Ausdruck gebracht wird, reserviert verhielten.

Sextus Empiricus veranschaulicht diese Reserve gegen die Möglichkeit, das Glück, das für ihn in der Seelenruhe besteht, herzustellen, mit folgender Geschichte: Mit dem Glück gehe es einem so wie dem Maler Apelles, der sich abmühte, den Schaum vorm Maul eines Pferdes möglichst naturgetreu nachzuahmen. Nach mehreren Versuchen, die ihn nicht zufrieden stellten, warf er entmutigt den Schwamm, in den er seine Pinsel wischte, gegen das Bild. Und siehe da: nun war der Schaum am Bild zu sehen, wie ihn sich der Maler gewünscht hatte. Gewissermaßen ohne sein Zutun: Das Aufklatschen des Schwammes an der richtigen Stelle hatte das zustande gebracht.⁹ Auch der stoisch geschulte Marc

Wohlgefühl und gutes Leben. Grundlegende Aspekte des gegenwärtigen philosophischen Diskurses über das Glück, in: S. J. Lederhilger (Hg.), *Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an ein gelungenes Leben*, Frankfurt a. M. 2005, 17–31.

⁷ N. Hinske, *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, 55.

⁸ Plotin, *Das Schöne*, I 6, 9, in: Plotins Schriften Bd. I, übers. v. R. Harder, Hamburg 1956, 23.

⁹ Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* I 28f, in: ebd., eingel. u. übers. v. M. Hossefelder, Frankfurt a. M. 1985, 100.

Aurel sieht die Lebenskunst weniger als hervorbringende Tätigkeit; sie gleiche vielmehr der Kunst eines Ringers, als sie einen darauf vorbereitet, Schicksalsschläge gut zu verkraften.¹⁰

Anhand dieser Bilder vom Bildhauer, Maler und Ringer werden die unterschiedlichen Erwartungen und Ansprüche an eine Lebenskunst deutlich, die sich mit nur geringen Abweichungen in gegenwärtigen populären Veröffentlichungen zur Lebenskunst finden. Diese Bandbreite weist auf eine grundsätzliche Schwierigkeit hin, die mit der Konzeption von Lebenskunst verbunden ist. Können wir uns zu unserem Leben tatsächlich so verhalten, wie der Handwerker zu seinem Werkstoff, aus dem er mithilfe seiner Fachkompetenz, wie man *technê* bzw. *ars* auch übersetzen kann, einen Gegenstand herstellt? Ist also das „Handwerk des Lebens“¹¹ lediglich ein Handwerk unter anderen? Dass das Ineinssetzen von Lebensführung und Handwerk seine Grenzen hat, darauf machen die oben vorgestellten Einschätzungen der Lebenskunst aufmerksam. Aber worin genau liegt die Schwierigkeit? Die Fachkompetenz ist erlernbar, und man kann sie auch wieder verlernen. Trifft das auch auf die Lebensführung zu? Darüber hinaus ist die Fachkompetenz jeweils bereichsspezifisch. Eine solche Begrenzung kann für die Lebenskunst nicht gelten. Sie bezieht sich doch nicht nur auf einen Bereich des Lebens, sondern auf das Leben im Ganzen. Außerdem beschränkt sich die fachliche Kompetenz auf die richtige Wahl der Mittel für ein vorgegebenes Ziel, ein beliebiges Werkstück, und auf einen sachgemäßen Einsatz dieser Mittel. Jeder kennt aus der Begeg-

nung mit Handwerkern die Auskunft, die sinngemäß etwa lautet: „Was Sie wollen, kann ich Ihnen nicht sagen. Ich kann es Ihnen nur machen.“

In der Lebenskunst kann es aber nicht damit getan sein, dass die Ziele einfach vorgegeben sind und sie Techniken zur Verfügung stellt, die in einer bestimmten Situation Anwendung finden. Das würde nach sich ziehen, dass die Lebenskunst subsumierend verfährt: Bestimmte Situationen werden als besonderer Fall eines Allgemeinen angesehen, das die Anwendung einer bestimmten vorgegebenen Regel verlangt. Aber beschränkt sich Lebenskunst auf einen Schatz unveränderlicher Rezepte, die jeweils aufs Neue angewendet werden?

Will Lebenskunst der anspruchsvollen Aufgabe der Lebensführung entsprechen, dann ist es unumgänglich, Sinnannahmen, Lebensziele zu erwägen. Diese haben aber nicht dieselbe Bestimmtheit wie irgendwelche Werkstücke, die man durch handwerkliches Wissen herstellt. Lebensziele und Lebensweisheiten, die in einer bestimmten Situation Orientierung ermöglichen, bleiben durch die Situation nicht unberührt, sondern sie gewinnen einen genaueren und insofern neuen Sinn, indem sie *konkretisiert* werden.

Sollte dagegen das Wissen der Lebenskunst tatsächlich subsumierend verfahren, dann erschöpft sich die Herausforderung der Lebensführung in folgendem Anwendungsproblem: Welche Regel hilft in dieser bestimmten Lebenssituation weiter? Die damit verbundene Unsicherheit liegt nicht darin, dass man sich über die Regeln den Kopf zu zerbrechen hat, denn die sind in ihrer Allgemeinheit und Unveränder-

¹⁰ *Marc Aurel*, *Wege zu sich selbst*, 7, 61, in: ebd., Griechisch–Deutsch, hg. u. übers. v. R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001, 173.

¹¹ So der Titel des Tagebuchs (1935–1950) von C. Pavese, im italienischen Original: *Il mestiere di vivere*.

lichkeit vorgeben, sondern sie besteht vielmehr darin, welche der Regeln für das Besondere der jeweiligen Situation die richtige ist. Die Subsumption selbst kann nämlich nicht mehr regelgeleitet vollzogen werden. Für ihre Richtigkeit braucht es eben ein Einschätzungsvermögen, das sich in der Erfahrung erwerben lässt. Erfahrene Handwerker können auf so etwas durch ihre langjährige Tätigkeit zurückgreifen. Das umfassendste technische Wissen hilft einem nichts, wenn man es nicht anzuwenden weiß. Ein solches Wissen wird schwerlich noch als „Fachkompetenz“ bezeichnet werden, vielmehr wird es als „bloß theoretisch“ abgetan, ist doch der erfahrene Praktiker dem frisch von der Ausbildung Kommenden allemal überlegen. Kommt eine solche Spaltung von Theorie und Praxis auch in Bezug auf die Lebenskunst zum Tragen? Gibt es in diesem Bereich derart allgemeines „theoretisches Wissen“, dann handelt es sich dabei tatsächlich um Kalendersprüche, die man zwar kennt, aber nicht anzuwenden weiß. Und ein weiterer Umstand verdient Aufmerksamkeit: Das Wissen der Lebenskunst hat nicht nur nicht die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit der Fachkompetenz, es kann auch nicht unabhängig vom Anwender vollzogen werden. Im Gegensatz zum Handwerk kommt es in der recht verstandenen Lebenskunst zur Anwendung auf einen selbst. Das, woran gearbeitet werden soll, vollzieht selbst diese Arbeit. Das Wissen der Lebenskunst ist also auch in diesem Sinne keine Technik.

Diese und ähnliche Erwägungen haben Aristoteles dazu bewogen, eine Ausdifferenzierung der Wissensformen vorzunehmen, die jeweils unterschiedlichen Wissensbereichen korrespondieren:¹² Im Bereich des herstellenden Handelns (poiê-

sis) herrscht die Fachkompetenz (technê), für den Bereich der Lebensgestaltung (praxis) kommt die praktische Vernünftigkeit (phronêsis) zum Zug, für den Bereich der Prinzipien (theoria) wird die Wissenschaft (epistêmê) namhaft gemacht. Finden diese Differenzierungen keine Beachtung, hält er dies für ein Zeichen von Unbildung.

IV. Die Vernachlässigung der Frage nach dem Glück

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Umwälzungen des 19. Jahrhunderts, die mit dem Siegeszug der Naturwissenschaften einhergingen, verständlich machen: Die aristotelischen Differenzierungen im Wissensbegriff gingen verloren. Weit in den Beginn der Neuzeit, ja ins Mittelalter zurückreichende Wurzeln führten zu einer Aufwertung des empirischen, methodisch-experimentell gewonnenen Wissens, das die technische Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur erlaubte. Die anderen Wissensformen gerieten in der Folge immer mehr unter Druck. Angesichts des auf Empirie verengten Wissensbegriffs wurde die Theoretische Philosophie nicht mehr als Prinzipienwissenschaft anerkannt, sondern als zu überwindende Gestalt unüberprüfbarer Behauptungen. Die Frage nach vernünftigen Zielen und Zwecken, die ein gutes Leben ausmachen, also der angestammte Bereich der Praktischen Philosophie, wurde ins Psychologische oder Weltanschauliche abgedrängt, über das sich „rational“ nichts weiter sagen ließ. Lediglich die Schlussfolgerungen aus solchen irrational gesetzten Zwecken konnten Gegenstand einer wissenschaftlichen Überprüfung werden, indem man

¹² Vgl. Nikomachische Ethik, 6. Buch.

sie auf Ableitungsrichtigkeit im Sinne der formalen Logik überprüfte. Philosophie versuchte ihren Ort im Rahmen der Wissenschaften zu sichern, indem sie sich diesen Verengungen anpasste: Sie wurde „verwissenschaftlicht“ in der Gestalt von Wissenschaftstheorie und Logik. Ihren Höhepunkt fand diese Entwicklung im Logischen Empirismus des Wiener Kreises.

Eine andere Gestalt der „Verwissenschaftlichung“ war die Angleichung an die Historie und Philologie, sodass sich Philosophie an die geisteswissenschaftliche Erforschung ihrer Texte und Geschichte machte. Damit büßte die Philosophie ihre Orientierungsfunktion, die ihr seit alters her zukam, ein. Gegenbewegungen blieben nicht aus: So wurde um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die Lebensphilosophie (z.B. Nietzsche, Dilthey, Bergson) wirksam, deren Lebensbegriff allerdings nicht auf das menschliche Leben beschränkt blieb. Der Existentialismus (z.B. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger) stemmte sich ebenfalls gegen diese Entwicklungen bzw. versuchte sie aufzubrechen, indem er sich um die ontologische Struktur menschlicher Existenz bemühte und am Problem der Einholbarkeit des Existenzvollzugs in der philosophischen Reflexion abarbeitete. Auch das beharrliche Bemühen der Frankfurter Schule, die Verkürzungen der Vernunft auf die bloße Zweckrationalität des herstellenden Handelns zurückzuweisen, gehört hierher. Ebenso lässt sich die „Rehabilitierung der Praktischen Philosophie“, wie sie vom Heidegger-Schüler Gadamer und seinem Umfeld in den 1960er Jahren vorgenommen wurde, hier einreihen. Doch auch da wurden Fragen *der* Lebenskunst nicht thematisch, vielmehr wurde *über* solche Fragen gehandelt, indem man

deren Recht, Eigenart und Möglichkeitsbedingungen herausstellte.

V. Einheit mit sich – antik und neuzeitlich

Die Frage nach dem guten Leben hatte ihr Recht allerdings nicht erst seit dem 19. Jahrhundert durch Entwicklungen der Philosophie insgesamt verloren. Vielmehr büßte diese Frage bereits früher im Rahmen der Praktischen Philosophie ihren Stellenwert ein. Die neuzeitliche Moralphilosophie hat die Gestalt einer Sollensethik angenommen, die gegenüber der antiken Strebensethik eine Verengung darstellt.¹³ Die antike, teleologische Ethik hebt mit der Frage an, worum es dem Menschen in seinem Leben letztlich geht (telos). Viele antike Ethiken sind eudämonistisch, insofern sie als höchstes Gut das – wie auch immer inhaltlich konzipierte – Glück ansetzen. Dieses Gute ist nicht moralisch bestimmt, sondern dasjenige, was dem Menschen von Natur aus entspricht. Erst die jeweiligen Maßnahmen, die dieses Ziel erreichen lassen, werden moralisch qualifiziert: Moralisch richtig ist eben das, was einem hilft, sein Glück zu erreichen. In der Sollensethik geht man umgekehrt von der Bestimmung aus, was getan werden soll. Handlungen, die diesem Sollensanspruch entsprechen, sind moralisch richtig und allgemein verbindlich. Das moralisch zulässige Ziel wird erst auf der Grundlage der moralisch richtigen Handlung bestimmt. Deshalb anerkennt Kant, ein profilierter Sollensethiker, das eigene Glück zwar als natürliches Strebensziel, aber es ist nicht moralisch geboten. Es braucht nicht geboten zu werden, da ohnehin jeder danach

¹³ Vgl. J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York/Oxford 1993, bes. 439–455.

strebt, und es kann nicht geboten werden, da Glücksvorstellungen – in der Neuzeit nunmehr – subjektiv und privat sind. Moralisch geboten sind vielmehr das Glück des anderen und die eigene moralische Vollkommenheit.

Diese Verschiebung lässt sich auch am Begriff der Einheit mit sich selbst deutlich machen. Die Aufforderung des „Erkenne dich selbst“ (gnôthi seauton) zielte in der Antike darauf, herauszufinden, welche Neigungen und Strebungen einen umtreiben, um sie zu ordnen und in den Zusammenhang einer ausgeglichenen Persönlichkeit zu bringen. Dieses Vorhaben war geleitet durch Annahmen, was die Natur des Menschen ausmache und ihr gemäß sei: Was wir von Natur aus wollen, sollen wir wollen. Durch diesen Bezug auf die Natur war es möglich, objektive Glücksvorstellungen zu entwerfen, die auf bestimmten Haltungen und Handlungen, eventuell auch

auf äußeren Faktoren beruhen. Die Einheit mit sich selbst wird in ihren Möglichkeiten eingeengt, wenn die Bezugnahme auf die Natur fragwürdig wird und an Verbindlichkeit verliert, wie dies in der Neuzeit geschehen ist. Die Einheit mit sich selbst beruht nun nicht mehr auf der Einheit mit dem, *was der Natur entspricht*. Die Einheit mit sich selbst wird im Gewissen und der damit einhergehenden individuellen Unvertretbarkeit erfahren: Wenn ich etwas mit gutem Gewissen tue, dann bin ich mir meiner dabei gewiss, *ich entspreche mir*. Im Fall des schlechten Gewissens kommt es hingegen zu dieser eigenartigen Gedoppeltheit in einem, die Einheit zerfällt gewissermaßen in Richter und Angeklagten. Die Einheit mit sich selbst wird also auf moralische Belange verlagert – oder auf den epistemischen Bereich: Descartes stellt die Selbstgewissheit heraus, die sich im Denken meiner selbst ergibt. Diese Art der logischen Einheit mit sich selbst ist allerdings von Fragen der antiken Lebenskunst weit entfernt.

Weiterführende Literatur:

J. M. Werle (Hg.), *Klassiker der philosophischen Lebenskunst*. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 2000. – Eine Sammlung maßgeblicher und wirkungsreicher Texte zur Lebenskunst. Das Stichwort- und Argumentationsregister erleichtert das Auswählen von Texten zu bestimmten Themen.

W. Janke, *Das Glück der Sterblichen*. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod, Darmstadt 2002. – Kenntnisreich werden Fragen nach dem Glück entlang der Philosophie- und Geistesgeschichte behandelt. Die neun Kapitel können unabhängig von einander gelesen werden und behandeln das Glück im Zusammenhang mit Tugend, Zufall, Lust, Pflicht, Schicksal, Spiel, Schau Gottes, Tod und Liebe.

VI. Orientierung – woran und wodurch?

Folgt man der oben zitierten Einschätzung Horkheimers, dann sollte die Praktische Philosophie die Theologie in puncto Orientierung beerben. Tatsächlich erweckt der Erfolg des Konzeptes „Lebenskunst“ den Eindruck, als werde hier gegenüber dem Christentum verlorengegangenes Terrain wieder wettgemacht. In den ersten christlichen Jahrhunderten war den Theologen nicht wenig daran gelegen, die „*philosophia Christi*“ als die bessere zu erweisen. Konzepte der Lebenskunst, Methoden und Tugenden, wurden aufgenommen und im Rahmen der theologischen Vorausset-

zungen adaptiert. Die „Seelengröße“, die „Großmut“ (griech. megalopsychia, lat. magnanimitas), die nach Aristoteles darin besteht, sich für Großes nicht nur würdig zu halten, sondern auch groß zu sein,¹⁴ wurde von Thomas in einen Zusammenhang mit der Demut gebracht und als die Haltung bestimmt, die einzig Gott gegenüber sich ehrerbietig erweist. So interpretiert, widerspricht Seelengröße nicht der „Demut“, die in der Antike als Tugend unbekannt war: Thomas kennzeichnet sie als die gebührende Haltung dem Schöpfergott gegenüber, dem man sich verdankt.¹⁵ Auch in Bezug auf die Erreichbarkeit des Glücks nimmt Thomas eine Änderung dahingehend vor, dass wahres Glück dem Menschen nur nach dem Tode zugänglich sei.¹⁶

Werden diese Uminterpretationen aus dem Geist des Christentums nun im Erstarren der Lebenskunst wieder rückgängig gemacht? Angesichts des geänderten, modernen Glücksbegriffs kann es sich aber auch nicht einfach um einen Rückgriff auf antike, teleologische Konzepte handeln. Außer man fasst Lebenskunst nach Art eines Zitatenschatzes auf, bestehend aus Kalendersprüchen und zu Sprichwörtern geronnenen Lebensweisheiten; dann

wird daraus eine Technik, die – wie oben gezeigt wurde – der Herausforderung einer Lebensgestaltung und verantworteten Lebensführung nicht gerecht wird. Wenn sich Lebenskunst in der Übernahme von Rezepten erschöpfte, stände das auch dem Impuls entgegen, dem sie ihr neues Aufkommen verdankt: dem Anspruch auf individuelle Lebensführung und Eigenverantwortung.

Der Autor: Michael Hofer, geb. 1966 in Steyr, studierte Philosophie, Germanistik und Theologie an den Universitäten Wien, Frankfurt/M. und Washington. Promotion zum Dr. phil., 1995, seit 1996 Assistent an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Veröffentlichungen u.a.: *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, München 1998; *Zu spät geboren? Holocaust und Erinnerungskultur*, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 599–609; *Über Fernsehen und Mitleid. Zur moralischen Bedeutsamkeit eines Gefühls*, in: A. Boelderl/H. Eder/A. Kreutzer (Hg.), *Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur*, Würzburg 2005, 102–127.

¹⁴ Vgl. Nikomachische Ethik 4, 7–9.

¹⁵ Vgl. Summa theologiae II, II, 129 zur Seelengröße und ebd. II, II, 161 zur Demut.

¹⁶ Vgl. Summa contra gentiles III, I, 48; vgl. dazu W. Janke, Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod, Darmstadt 2002, bes. 191–211.